

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO)

THAÍS ALMEIDA MARCONI

**IDENTIDADE DO INDÍGENA NO PARANÁ E DESENVOLVIMENTO  
SUSTENTÁVEL: CONFLITOS ENTRE DIVERSIDADE CULTURAL E  
INCLUSÃO SOCIAL NA CONTEMPORANEIDADE**

MARINGÁ

2011

THAÍS ALMEIDA MARCONI

**IDENTIDADE DO INDÍGENA NO PARANÁ E DESENVOLVIMENTO  
SUSTENTÁVEL:  
CONFLITOS ENTRE DIVERSIDADE CULTURAL E INCLUSÃO  
SOCIAL NA CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras, do Programa de Pós-graduação em Letras (Mestrado), da Universidade Estadual de Maringá, área de concentração: Estudos Linguísticos

Orientadora:

Profa. Dra. Ismara Eliane Vidal de Souza Tasso

MARINGÁ

2011

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Luiza da Silva Kleinubing - CRB 14/11321, Florianópolis – SC., Brasil)

M321i Marconi, Thaís Almeida  
Identidade do indígena no Paraná e desenvolvimento sustentável :  
conflitos entre diversidade cultural e inclusão social na contemporaneidade  
/ Thaís Almeida Marconi – 2011.  
179 p. : il. ; 30 cm

Bibliografia: p.173-179  
Orientadora: Ismara Eliane Vidal de Souza Tasso

1. Desenvolvimento sustentável – 2. Multiculturalismo – 3.  
Inclusão social – 4. Identidade indígena – I. Tasso, Ismara Eliane Vidal de  
Souza – II. Universidade Estadual de Maringá, Programa de Pós-graduação  
em Letras, Mestrado em Letras. III. Título

CDD: 306.08981 – 20 ed.

THAÍS ALMEIDA MARCONI

**IDENTIDADE DO INDÍGENA NO PARANÁ E DESENVOLVIMENTO  
SUSTENTÁVEL: CONFLITOS ENTRE DIVERSIDADE CULTURAL E  
INCLUSÃO SOCIAL NA CONTEMPORANEIDADE**

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre em Letras, do Programa de  
Pós-graduação em Letras (Mestrado), da Universidade  
Estadual de Maringá, sob apreciação da seguinte banca  
examinadora:

Aprovado em \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_ .

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Ismara Eliane Vidal de Souza Tasso  
Universidade Estadual de Maringá – UEM  
Presidente

---

Profa. Dra. Maria Célia Cortez Passetti  
Universidade Estadual de Maringá – UEM  
Membro Titular

---

Profa. Dra. Maria José Rodrigues Faria Coracini  
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP  
Membro Titular Externo

## AGRADECIMENTOS

Um sujeito é sempre constituído por outros sujeitos, assim também é a pesquisa que se concretiza pela troca de experiências e de conhecimento com outras pessoas. A todos os que me ajudaram, o meu agradecimento.

A Deus que me deu forças para fazer as coisas acontecerem.

Aos meus pais, João Luiz e Flávia, que viveram cada segundo da escrita da dissertação comigo, sofrendo e se alegrando por tudo.

Ao meu marido, Marco Aurélio, que sacrificou seus domingos e feriados, compreendeu minhas dificuldades e sempre me incentivou.

À minha orientadora, Professora Ismara, que aceitou me orientar, respeitou o meu tempo de amadurecimento como pesquisadora e me instigou a novas descobertas por seus questionamentos.

Às professoras Maria Célia Cortez Paseti e Maria José Rodrigues Faria Coracini, as Marias que aceitaram fazer parte da banca de qualificação, esperaram pacientemente o desenvolvimento desse trabalho e acreditaram nos resultados dessa pesquisa.

À Professora Maria Aparecida Honório que me deu a oportunidade de conhecer os indígenas que estudam na Universidade Estadual de Maringá, por meio da monitoria de Língua Portuguesa.

A todos os membros do Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História da Universidade Estadual de Maringá, sobretudo à professora Rosângela Célia Faustino e ao professor Lúcio Tadeu Mota que contribuíram com a criação do *corpus* dessa pesquisa, ao autorizarem o uso e divulgação dos cadernos pedagógicos bilíngues.

Aos meus amigos, Érica e André, que ingressaram comigo no mestrado e fizeram parte da minha vida de uma forma especial.

Aos meus amigos do Grupo de Estudos em Análise do Discurso da UEM, GEDUEM I, que partilharam referências de leitura, pesquisas e, sobretudo, companheirismo e muitas alegrias.

“O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”.  
(Michel Foucault, 1996)

## RESUMO

O desenvolvimento sustentável é um princípio que compreende a capacidade de atender as necessidades do presente sem comprometer os recursos naturais para as gerações futuras, razão de integrar as políticas emergentes da contemporaneidade. Tem por alvo a população, por isso se exerce pela governamentalidade e, em razão da dinâmica em que atua e pelas articulações que mantém com a égide da diversidade cultural, mobiliza relações do homem com o planeta Terra e determina os lugares a serem ocupados pelos diferentes sujeitos, política e socialmente. Dadas as condições de existência de ser a diversidade cultural um elemento agregador das diferenças, cria-se a possibilidade de se tornar catalisador do desenvolvimento sustentável, uma vez que a sustentabilidade implica a homogeneização cultural e a aculturação de uma sociedade para promover a igualdade. O conflito entre essas duas forças políticas levou-nos à seguinte questão: os materiais didáticos e paradidáticos em uso, nas escolas indígenas do Estado do Paraná, ao tratarem da história e da cultura de seus povos e do ecossistema, constituem identidades para o sujeito indígena sob a perspectiva da diversidade cultural, tendo em vista as mobilizações socioculturais estabelecidas por políticas nacionais de inclusão, na contemporaneidade? A complexidade inerente à indagação sobre a identidade indígena tornou-se foco central para esta pesquisa, a qual fundamentada nas teorias da Análise do Discurso de linha francesa, dos Estudos Culturais e da História, serviu-se das categorias: discurso, função enunciativa, história, memória, saber-poder, governamentalidade, biopoder e identidade para a prática analítica, desenvolvida por meio do movimento descritivo-interpretativo arqueogenealógico. Na expectativa de que os estudos aqui empreendidos pudessem contribuir com a área de Estudos do Texto e do Discurso, em especial, àqueles que se interessam pelas causas indígenas, a presente pesquisa teve por objetivo estabelecer o modo como se constituem as identidades do indígena pelos princípios da política do desenvolvimento sustentável, em discursos iconográficos, circunscritos ao campo educacional. Assim, os resultados obtidos, pelo percurso estabelecido e pelas análises do *corpus* desenvolvidas, apontam que a constituição identitária do indígena é fragmentada, deslocada a ocupar, discursivamente, lugares diferentes, por isso, não é única. A constituição identitária indígena revela-se, pela perspectiva do desenvolvimento sustentável, como gestor ambiental que não tem mais o idoso como detentor do saber, mas crianças e jovens; há, por este formato, o deslocamento do sujeito de direito pela inversão de papéis. Em contrapartida, ele é concebido como gestor do ecossistema e segregado ao seu território, por isso, um índio

mítico ressignificado. Daí sua condição de sujeito incluído é garantida pela atuação política e pela participação universal em prol do bem-comum, o ecossistema.

Palavras-chave: Discurso Iconográfico; Desenvolvimento Sustentável; Diversidade Cultural; Identidade Indígena; Governamentalidade; Biopoder.

## ABSTRACT

The principle of sustainable development comprises the ability to attend to current needs without jeopardizing natural resources for future generations. This is the reason why sustainable development integrates contemporary emergent policies. The target of sustainable development is the population and is subject to governableness. Due to the dynamics of its activities and articulations maintained under the aegis of cultural diversity, human relationships are mobilized in the context of the planet Earth, whereas the places occupied politically and socially by different subjects are determined. Since cultural diversity is an aggregating factor of differences within existence conditions, the possibility of it becoming a sustainable development catalysis is established. This is due to the fact that sustainability implies in cultural homogeneity and the acculturation of a equality-promoting society. The conflict between these two political forces trigger the following question: When the didactic and paradidactic materials, employed in indigenous schools in the state of Paraná, Brazil, analyze history and the culture of native people and the ecosystem, do they constitute identities for the indigenous subject under the perspective of cultural diversity while taking into consideration the social and cultural mobilizations established by the national current inclusion policies? The complexity factor inherent to the issue on indigenous identity is the main focus of current research. It is actually based on the theories of French Discourse Analysis, on Cultural Studies and on History and comprise the following categories: discourse, enunciation function, history, memory, knowledge-power, governableness, bio-power and identity for the analytic practice and developed by the archeo-genealogical descriptive and interpretative movement. Expecting that current investigation may contribute towards Text and Discourse Studies, especially those involved in indigenous causes, research establishes the modes by which indigenous identities are constructed through the principles of sustainable development policies in iconographic discourses circumscribed within the educational area. Results obtained from the established course taken and the analyses developed from the research corpus indicate that indigenous identity constitution is split and displaced to occupy discursively different sites. Consequently, it is not made up of a single whole. From the sustainable development's point of view, the indigenous identity constitution reveals itself to be an environment management without elderly people as the seat of knowledge and with children and young people as their substitutes. The displacement of the legitimate subject occurs through an inversion of roles. On the other hand, the indigene is the manager of the ecosystem and segregated to his territory, or rather, a re-signified mythic

Indian. His condition as an included subject is guaranteed by political activity and by the universal participation in the common good or the ecosystem.

**Keywords:** iconographic discourse; sustainable development; cultural diversity; indigenous identity; governableness; bio-power.

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Movimento de descrição da imagem fixa.....	87
Quadro 2 – Movimento de interpretação da imagem fixa.....	88
Quadro 3 – Síntese das regularidades nos enunciados do caderno “Terra Limpa” .....	115
Quadro 4 – Síntese das regularidades nos enunciados do caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí - PR” .....	141
Quadro 5 – Síntese das regularidades nos enunciados do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes” .....	168

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Propaganda de comemoração dos 15 anos do Instituto Sócio-Ambiental (ISA).....	36
Figura 2	Propaganda institucional sobre os 60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos .....	49
Figura 3	Capa do documento da Conferência Internacional sobre Meio Ambiente e sociedade: Educação e conscientização pública para a sustentabilidade.....	55
Figura 4	Capa do manual de educação para o consumo sustentável, produzido pelo Governo Federal .....	56
Figura 5	Julgamento da ação sobre a demarcação da reserva indígena Raposa Serra do Sol no Supremo Tribunal Superior, em Brasília.....	65
Figura 6	Índios fazem caminhada e ato de protesto em Surumu, pedindo a manutenção da demarcação e a retirada de arroteiros na reserva indígena Raposa Serra do Sol.....	66
Figura 7	Indígenas da região de Raposa Serra do Sol assistem a julgamento da ação sobre a demarcação da área no Supremo Tribunal Federal, em Brasília.....	66
Figura 8	Imagem da Revista Brasil Indígena, ano IV, de outubro/novembro de 2006. ....	67
Figura 9	Imagem presente no livro Istoria Del Regno de Brasile, de autoria de frei João José de Santa Thereza.....	70
Figura 10	Tela “Iracema” de José Maria de Medeiros.....	73
Figura 11	Índios na Vila Sumuru, onde foram espalhadas faixas com dizeres pró-demarcação contínua da reserva Raposa Serra do Sol.....	75
Figura 12	Imagem de um artigo da revista Brasil Indígena, cuja legenda é: divide T.I. Parakanã (à direita) de fazendas (à esquerda)” .....	81
Figura 13	Capa do Caderno pedagógico “Terra Limpa” .....	96
Figura 14	Contracapa do caderno “Terra Limpa”.....	98
Figura 15	Página 17 do Caderno “Terra Limpa” .....	101
Figura 16	Texto extraído da página 17 do caderno “Terra Limpa” .....	103
Figura 17	Imagem extraída da página 17 do caderno “Terra Limpa”.....	107
Figura 18	Imagem extraída da página 17 do caderno “Terra Limpa” .....	108
Figura 19	Página 22 do caderno “Terra Limpa”.....	111
Figura 20	Parte inferior da página 22 do caderno “Terra Limpa”.....	113

Figura 21	Capa do caderno “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	117
Figura 22	Página 5 do caderno “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	120
Figura 23	Página 6 do caderno “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	122
Figura 24	Página 18 do caderno “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	124
Figura 25	Página 19 do caderno “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí - PR” .....	125
Figura 26	Página 20 do caderno “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	126
Figura 27	Fotografia da página 27, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	131
Figura 28	Fotografia da página 27, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	131
Figura 29	Fotografia da página 28, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	132
Figura 30	Fotografia da página 28, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	132
Figura 31	Fotografia da página 28, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	133
Figura 32	Fotografia da página 29, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	134
Figura 33	Fotografia da página 29, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	134
Figura 34	Fotografia da página 29, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	135
Figura 35	Fotografia da página 30, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	135
Figura 36	Fotografia da página 30, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	136
Figura 37	Fotografia da página 31, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” .....	136

Figura 38	Fotografia da página 31, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.....	137
Figura 39	Fotografia da página 32, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.....	137
Figura 40	Fotografia da página 32, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.....	138
Figura 41	Fotografia da página 32, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR .....	138
Figura 42	Capa do encarte “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”.....	144
Figura 43	Texto do encarte “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”.....	146
Figura 44	Capa do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”.....	151
Figura 45	Apresentação do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes” .....	154
Figura 46	Fotografia histórica do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 44 .....	156
Figura 47	Fotografia do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 45 .....	157
Figura 48	Fotografia do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 14 .....	158
Figura 49	Fotografia do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 44 .....	159
Figura 50	Texto do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 59.....	161
Figura 51	Texto do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 60.....	162
Figura 52	Imagem do livro “Vida Indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 60 .....	166

## LISTA DE SIGLAS

AD	Análise do Discurso
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
ECO 92	Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
ISA	Instituto Socioambiental
FNMA	Fundo Nacional do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
LAEE	Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etnohistória
ONU	Organização das Nações Unidas
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PROVOPAR	Programa do Voluntariado Paranaense
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

## SUMÁRIO

1	<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....</b>	17
2	<b>PRÁTICAS DISCURSIVAS EM TENSÃO: ACONTECIMENTO, FUNÇÃO ENUNCIATIVA, SABER-PODER, VERDADE.....</b>	25
2.1	RELAÇÕES DO SABER-PODER E DE VERDADE EM (DIS)CURSO.....	29
3	<b>DIREITOS HUMANOS, DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E DIVERSIDADE CULTURAL.....</b>	41
3.1	CIDADANIA, IGUALDADE E SOLIDARIEDADE: PRINCÍPIOS DE VALORIZAÇÃO DA PESSOA HUMANA .....	42
3.2	DIREITOS HUMANOS: A PROTEÇÃO DO HOMEM E DO MEIO AMBIENTE .....	46
3.3	DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: BIOPODER E GOVERNAMENTALIDADE .....	52
3.4	DIVERSIDADE CULTURAL: UM DISCURSO EM EMERGÊNCIA .....	59
4	<b>IDENTIDADE(S) DOS POVOS INDÍGENAS: HISTÓRIA E MEMÓRIA .....</b>	63
4.1	A IDENTIDADE INDÍGENA NAS TRAMAS DO DISCURSO.....	68
4.2	A IDENTIDADE: CONSTRUTO DO DOMÍNIO POLÍTICO.....	77
5	<b>UM GESTO DE LEITURA DE IMAGENS: O VISÍVEL E O ENUNCIÁVEL .....</b>	83
5.1	A IMAGEM: UNIDADE SIGNIFICATIVA E SUAS FINALIDADES.....	83
5.2	UMA PROPOSTA METODOLÓGICA DE DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO DA IMAGEM.....	85
6	<b>DA COMPOSIÇÃO DO ARQUIVO: A CONSTITUIÇÃO E REPRESENTAÇÃO PELA IMAGEM NO DISCURSO PEDAGÓGICO .....</b>	92

6.1	OS CADERNOS TEMÁTICOS BILÍNGUES: O DISCURSO NORMALIZADO.....	94
6.1.1	<b>A estética de si na constituição identitária na T.I.Ivaí.....</b>	101
6.1.2	<b>A terra como inscrição da identidade indígena.....</b>	110
6.2	DIVERSIDADE CULTURAL E AMBIENTAL EM DISCURSO .....	116
6.2.1	<b>A constituição identitária do indígena Kaingang em Discurso.....</b>	119
6.2.2	<b>A identidade pelo discurso do desenvolvimento sustentável.....</b>	123
6.2.3	<b>As condições de possibilidade para a inclusão do indígena: construindo novos sentidos.....</b>	127
6.3	A REPRESENTAÇÃO DA VIDA INDÍGENA NO ESTADO DO PARANÁ.....	142
6.3.1	<b>A representação identitária do indígena no livro “Vida Indígena: Memória, Presença, Horizonte”.....</b>	150
6.3.2	<b>As fotografias do livro “Vida Indígena: Memória, Presença, Horizonte”.....</b>	156
6.3.3	<b>A identidade do indígena em foco pelo desenvolvimento sustentável.....</b>	160
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	170
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	173

## 1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O cenário da sociedade contemporânea compõe-se de uma pluralidade de identidades inscritas em práticas discursivas as quais, conforme Foucault (2007, p.136), correspondem a “um conjunto de regras anônimas, históricas, estabelecidas no tempo e no espaço, e que determinam, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função” de seus enunciados. Dentre essas práticas discursivas interessam-nos aquelas que evocam a valorização da diversidade cultural, de acordo com os princípios estabelecidos pela Unesco, em 2005, na Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais.

Nosso interesse deve-se, fundamentalmente, ao fato de que “a diversidade cultural corresponde à multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão e, como tal, a uma forma de conduta na expressão de opostos” (BARROS, 2008, p. 17). Assim constituída, ela é o singular, o intraduzível, a capacidade e o direito de diferir, bem como a expressão do universal, de uma ética e de um conjunto de direitos humanos. Simultaneamente, uma coisa e outra e nessa tensão de opostos, é que sua realidade se revela rica, dinâmica e desafiadora (BARROS, 2008). Enquanto a diversidade cultural é conclamada, na ordem do discurso, por reformas constitucionais que reconhecem os Estados e suas sociedades como multiétnicas e plurais, o multiculturalismo tornou-se um eixo de conflito nas democracias latino-americanas (VEGA, 2004), uma vez que nele não se considera o entrecruzamento de culturas distintas e defende-se a permanência de fronteiras bem definidas entre essas culturas. É nessa (in)tensa relação social e discursiva que se inserem os povos indígenas.

A emergência da definição de dispositivos de segurança e mecanismos disciplinares adequados à nova realidade governamental da população indígena advém do patamar de importância alcançado pela diversidade cultural no quadro sociocultural local, nacional e internacional. Assim, estabelecemos uma relação entre essas questões e os conceitos propostos por Foucault (2008c, p. 61), nos quais ele distingue a disciplina e a segurança por sua finalidade. Enquanto a disciplina proíbe e prescreve pela lei, a segurança “tem essencialmente por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responda – anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade” é o fundamental nos dispositivos de segurança.

Diante disso, consideramos que um dos dispositivos de segurança que produz efeitos de poder sobre a constituição identitária do sujeito indígena é o princípio do desenvolvimento sustentável, cujo funcionamento, como uma das tecnologias de poder, exerce controle sobre o sujeito. Tal princípio pode ser compreendido como “um conjunto de processos e atitudes que atende às necessidades presentes sem comprometer a possibilidade de que as gerações futuras satisfaçam suas próprias necessidades<sup>1</sup>”; de outro modo pode ser concebido como uma prática política e social que prima pela gestão de recursos naturais para promover o desenvolvimento econômico, num processo contínuo, tornando o sujeito indígena referência dessa conduta, por seus hábitos culturais e por suas crenças relacionadas à valorização da natureza.

Na ordem da lei, foram propostos diferentes modos de tratamento e soluções para a questão indígena, dos quais vale destacar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (1989), tratado que conclama a diversidade mediante a defesa dos direitos dos povos indígenas e tribais em todo o mundo, e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (2007b). Tais dispositivos instauram a emergência de discursos, de um lado jurídicos, pelos quais é objetivada a regulamentação; e de outro, políticos, pelos quais se buscam estabelecer a normalização no campo das adversidades, ou ainda a transformação dos sujeitos com o objetivo de incluí-los no mundo globalizado. Nesse horizonte, coexistem práticas discursivas que tratam da inclusão do indígena brasileiro e buscam promover o respeito à diversidade, bem como movimentos de resistência nos campos perpassados por essas práticas socioculturais e discursivas.

Em alguns relatos em que é narrado o processo de colonização das Américas pelos europeus, os indígenas são descritos como “gentios” (pagãos), “brasis”, “negros da terra” (índios escravizados) e “índios” (CUNHA, 1992). No século XIX, as sociedades indígenas passam a ser designadas como primitivas, uma vez que não estavam fundadas no modelo de Estado europeu, razão para que fossem denominadas, ainda, como a-históricas.

---

<sup>1</sup> O conceito de desenvolvimento sustentável foi produzido e divulgado pela Comissão sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento no relatório de Brundtland, intitulado **Nosso futuro comum**, apresentado às Nações Unidas em 1987.

As políticas afirmativas<sup>2</sup>, por sua vez, visam promover a identificação e a valorização dessas populações, tal como ocorre em Políticas operacionais sobre povos indígenas e estratégia para o desenvolvimento indígena (2006, f.11), documento do Banco Interamericano de Desenvolvimento, no qual os índios passam a ser definidos por três critérios:

(I) descendentes dos povos que habitavam a região da América Latina e do Caribe na época da Conquista ou da Colonização; (II) qualquer que seja sua situação jurídica ou sua localização atual, conservam, parcial ou totalmente, suas próprias instituições e práticas sociais, econômicas, políticas, linguísticas e culturais; e (III) se auto-identificam como pertencentes a povos ou culturas indígenas ou pré-coloniais.

Esse documento constitui um dos mecanismos legais que contribui para a reflexão sobre o que é ser indígena, na contemporaneidade, pois, inscrito na ordem econômica, circunscreve uma infinidade de discursos das esferas educacional, política e social que versam sobre o índio e o processo de sua inclusão. Esses discursos determinam a instituição e a construção de uma identidade para o sujeito indígena e concorrem para a promoção dos direitos civis que lhes são garantidos pelo Estado: a doação de terras, a criação de cotas para o ingresso no ensino superior, a prioridade de imunização contra doenças infecto-contagiosas nas campanhas de saúde, a garantia de indenizações como reparação por perdas causadas no passado. Assim, para os sujeitos que são identificados como indígenas, cuja identidade é marcada principalmente pela língua e pela memória<sup>3</sup>, são garantidos legalmente esses direitos.

Na contemporaneidade e a partir das políticas afirmativas e inclusivas, emergem práticas discursivas que, ao atuar na e para a construção identitária do sujeito indígena, instituem, controlam e consolidam os modos como o indígena pode ser representado nesses

---

<sup>2</sup> A designação “Políticas afirmativas”, segundo Cavalleiro (2005), é atribuída a uma forma de política inclusiva cujo objetivo é promover a igualdade de direitos e integrar as minorias marginalizadas à sociedade nacional.

<sup>3</sup> A memória contemplada e analisada no nível discursivo, segundo Achard (2007), é sempre reconstruída na enunciação. Pêcheux (2007, p. 50) assevera que a “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 prática, e da memória do historiador”.

discursos. Assim, nas interfaces da história com a memória é que as relações de forças existentes nos domínios político, social e cultural poderão ser investigadas, descritas e interpretadas pela arqueologia e pela genealogia foucaultiana. Tais conceitos norteiam nosso estudo por nos permitir o estabelecimento das condições de emergência dos discursos de uma dada época, pela arqueologia, e de compreender, pela genealogia, a mecânica do poder, mostrando como ele se exerce, como produz seus efeitos, como institui sujeitos dóceis, subjetivando-os, por exemplo, por meio do discurso sobre o desenvolvimento sustentável, objeto deste estudo.

Com base nessas considerações, investigamos o modo como se constitui a(s) identidade(s) do sujeito indígena no Paraná<sup>4</sup>, sob os princípios da política do desenvolvimento sustentável, em discursos iconográficos, circunscritos ao campo educacional; e tratamos de determinar as estratégias linguístico-discursivas que os discursos iconográficos, em campos associados relativos a essa pesquisa, operam para constituir a representação identitária do sujeito indígena. Para tais procedimentos, consideramos como parte da rede discursiva, que configura identidades e representações para o sujeito indígena e, que compõem o arquivo de análise, os discursos político, científico, pedagógico e iconográfico.

Grosso modo, o discurso político caracteriza-se por produzir coerções e por ser conduzido por relações de força, na luta entre posições de sujeito. Nessa conjuntura, apresentamos os discursos políticos que garantem os direitos dos povos indígenas.

Tal como define Foucault (2008b), o discurso científico produz efeitos de verdade, os quais são regidos por uma determinada instituição, em razão de suas proposições obedecerem a leis de construção vigentes e por funcionarem sob uma sistematicidade. Segundo o filósofo, para que um discurso seja científico, é necessário que os enunciados a ele circunscritos e a forma como estes se organizam entre si constituam um conjunto de proposições aceitáveis passíveis de serem verificadas por meio de procedimentos científicos. Dessa feita, a universidade está inserida nessas condições enquanto instituição em cujos saberes acadêmicos estão legitimadas práticas discursivas, tais como projetos, estudos e cursos, que convergem para a constituição do discurso pedagógico.

---

<sup>4</sup> Esta pesquisa destaca a identidade dos indígenas no Paraná, mas que não são necessariamente paranaenses, pois há populações indígenas nômades e muitos desses povos são encontrados em outras regiões, como os Kaingangues e os Guaranis que estão dispersos por toda região sul e sudeste do Brasil.

O discurso pedagógico, por sua vez, é atravessado pelo discurso científico que o (de)forma, produz “verdades” e saberes e institui poderes sobre os sujeitos e suas identidades. Orlandi (1996) caracteriza o discurso pedagógico como estabelecido pela função de utilidade que um saber deve ter, determinado por uma concepção utilitarista da linguagem. Esse tipo de discurso é particularizado também pelo estabelecimento de uma cientificidade explícita, sobretudo pela metalinguagem. O propósito do uso da metalinguagem é a construção da via científica do saber em oposição ao que é concebido como senso comum. Nesta pesquisa, o discurso pedagógico é materializado por materiais didáticos cujo caráter é de mediação, numa relação constitutiva da linguagem e do sujeito.

Já o discurso iconográfico é aquele materializado pela linguagem visual; constituído por representações gráficas e pictóricas, das quais o resultado é a produção de efeitos de saber e de poder sobre os sujeitos-leitores. Tasso (2010, p. 96) propõe que a imagem pode ser concebida “como materialidade discursiva e como dispositivo da prática pedagógica de leitura a partir do princípio foucaultiano de que a prática pedagógica pode ser uma técnica política de intervenção, com efeitos próprios de poder”.

Os discursos supracitados estão em campos associados e constituem os enunciados que fazem parte do corpus de análise: os materiais didáticos bilíngues do Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações – do Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Ethnohistória (LAEE), da Universidade Estadual de Maringá, e o livro “Vida Indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, produzido pelo Programa do Voluntariado Paranaense (PROVOPAR Ação Social), o qual constitui um material pedagógico que versa sobre as populações indígenas no Paraná e suas práticas culturais. Tais enunciados verbo-visuais constituem materialidades discursivas que produzem e fazem circular um saber que produz efeitos de poder sobre o sujeito indígena paranaense e sua identidade.

Diante disso, consideramos que a construção da identidade indígena, mobilizada por uma ordem política e social, institui a emergência do discurso de diversidade cultural mediante enunciados verbo-visuais. Na opacidade do discurso da diversidade cultural, a promoção da inclusão do indígena na sociedade brasileira exige a normação desse sujeito. Assim, o(s) modo(s) como o indígena é visualmente representado privilegia estereótipos que o identificam, tornando tangíveis condutas que determinam como deve ser e agir, como no caso das ações sustentáveis. Nesse cenário, os discursos midiáticos e políticos inscritos no campo educacional instauram um conflito deflagrado pela dicotomia entre a diversidade cultural e o desenvolvimento sustentável, o que promove a inclusão e a homogeneização da constituição identitária e de representação do sujeito indígena. Isso posto, nos cadernos

temáticos bilíngues produzidos pelo Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações – Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história da Universidade Estadual de Maringá e no livro *Vida Indígena no Paraná: Memória, Presença, Horizontes*, produzido pelo Provopar Ação Social, ao tratarem da história e da cultura d (LAEE-UEM) e o livro *Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes*, produzido pelo PROVOPAR Ação Social, ao tratarem da história e da cultura dos povos indígenas paranaenses e de seus ecossistemas, constituem identidades para o sujeito indígena sob a perspectiva da diversidade cultural, tendo em vista as mobilizações socioculturais estabelecidas por políticas nacionais de inclusão, na contemporaneidade? Diante de tal questão, ganha maior visibilidade o conflito entre diversidade cultural e desenvolvimento sustentável, uma vez que o desenvolvimento sustentável funciona como um mecanismo de poder que determina a função social, econômica e política a qual o indígena deve desempenhar enquanto cidadão brasileiro: a de proteger as riquezas do Estado-Nação Brasil do qual ele também faz parte. Fomentar essa igualdade promove a inclusão social desse sujeito, entretanto traz implicações negativas, como o silenciamento total ou parcial da cultura daquele que é incluído e de suas diferenças, logo, da própria diversidade. Diante dessa contradição imbricada às materialidades investigadas, os modos de representação do indígena brasileiro do Estado do Paraná promovem a exclusão ou a inclusão desse sujeito de população minoritária na sociedade globalizada? Que efeitos de poder circulam entre os discursos sobre a identidade do sujeito indígena? Quais as condições de possibilidade de a representação do sujeito indígena ser atribuída como gestor ambiental?

Essas inquietações configuram-se como cerne para a pesquisa acerca da identidade desse cidadão brasileiro, marginalizado pela história e pela memória. A partir do problema levantado, pautamo-nos por três diretrizes para buscar respostas. A primeira delas consiste na possibilidade de a constituição da identidade do indígena no Paraná ser representada em discursos educacionais como agente de proteção ambiental, dado ser o processo de constituição da identidade mobilizado pelo discurso de desenvolvimento sustentável, que designa o indígena como ator responsável pela preservação do planeta, condição de existência dos princípios da diversidade cultural e condição de possibilidade de inclusão social. Na segunda diretriz, a possibilidade incide sobre o fato de a identidade do sujeito indígena ser representada como uma ressignificação do índio mítico, do bom selvagem, do ignorante, uma decorrência do século XVIII, segregando-o ao confinamento territorial, o que interdita as condições de possibilidade de inclusão social. E, por último, cogita-se que a constituição identitária do indígena é marcada pela fragmentação, determinada pelas condições espaço-temporais, que estabelecem um marco divisório entre as relações de ser/não ser, pertencer/não

pertencer, o que instaura um conflito identitário do sujeito indígena e mobiliza discursivamente a contradição constitutiva acerca desse sujeito.

Ancorada nos fundamentos teóricos da Análise do Discurso de linha francesa de perspectiva foucaultiana (AD), esta pesquisa é um gesto de leitura<sup>5</sup> acerca da identidade do indígena brasileiro. A investigação é norteadada pelos conceitos foucaultianos de saber, discurso, arquivo, história, memória e função enunciativa (FOUCAULT, 2007). Para questionar e compreender como os discursos funcionam e são regidos, utilizamo-nos dos conceitos de verdade, poder e seus mecanismos, como os dispositivos de segurança, técnicas disciplinares, governamentalidade, população e biopoder. Pautamo-nos, essencialmente, nos fundamentos teóricos da AD e dialogamos com as teorias dos Estudos Culturais para definir e discutir a questão da identidade. Servimo-nos, também, de referenciais teóricos que nos permitiram examinar a diversidade cultural e os discursos da história sobre o indígena. Para tanto, valemo-nos dos campos da Antropologia e da História, que estabelecem as condições de existência e de emergência desses dois referentes para esta pesquisa.

Por esse aporte teórico destacado, esperamos, por meio desta pesquisa, problematizar o princípio do desenvolvimento sustentável que se situa como a verdade irrefutável da contemporaneidade e constitui a condição de (co)existência da diversidade cultural e da diversidade ambiental; e, por meio do método arqueogenealógico, desestabilizar os sentidos cristalizados sobre a identidade do indígena brasileiro produzidos por uma memória social, mítica e discursiva.

Dadas essas considerações, esta dissertação está sistematizada em seis seções. O início de nosso percurso é estabelecido no capítulo 2, que aciona a noção de discurso e seus desdobramentos. Para isso, expomos as proposições de Michel Foucault, às quais se filia nossa pesquisa, amparadas pelo método arqueogenealógico. Tais conceitos foucaultianos conduzem a descrição dos discursos que compõem a rede discursiva sobre o sujeito indígena, o discurso político, o científico, o educacional e o iconográfico. Por essa perspectiva, apresentamos as condições de existência dos discursos sobre o sujeito indígena e sua identidade, que se associam identidade, que se associam aos discursos do desenvolvimento sustentável e da diversidade cultural por determinadas regras de formação, assim como à

---

<sup>5</sup> A noção de gesto de leitura, proposta por Orlandi (2004), pode ser entendida como a interpretação que vai do nível linguístico ao simbólico e, ancorada na perspectiva discursiva, constitui-se pela relação entre sujeito, discurso e história.

diferentes campos de saber, cujo regime de coexistência produzem efeitos de saber e de poder sobre o referido sujeito.

No terceiro capítulo, situamos o desenvolvimento sustentável e a diversidade cultural, no âmbito teórico, compreendendo-os como discursos em emergência que delineiam a identidade e a representação do sujeito indígena. Consideramos também a emergência da diversidade cultural, movida pela consolidação dos direitos humanos, bem como os princípios de igualdade, solidariedade e cidadania, aspectos fundantes e fundamentais para a inclusão das minorias na sociedade brasileira.

No quarto capítulo, ao relacioná-lo com o anterior, estabelecemos um trajeto descritivo acerca da representação identitária do indígena no Brasil, nas discontinuidades da história. Nessa condição, essas diferentes representações identitárias do índio brasileiro na história são tratadas como acontecimentos discursivos nos quais buscamos apreender os sentidos sobre o que é ser índio. Isto, sob o ponto de vista de uma homogeneidade, pela qual o indígena é visto como a-histórico e a-cultural, uma perspectiva eurocêntrica, que constitui a emergência da diversidade mobilizada pelos movimentos de formação da identidade cultural da nação brasileira recém-independente, instituída e construída pelos movimentos literários do século XVIII. Esses discursos constituem e (res)significam a identidade do índio na contemporaneidade.

A quinta seção compreende reflexões sobre a imagem, considerando-a como prática discursiva em função do funcionamento de seus elementos composicionais, constituída por materialidades específicas, como o desenho e a fotografia. Nessa perspectiva, apresentamos as características da imagem com o propósito de definirmos a metodologia empregada para sua leitura e para a composição do arquivo de análise.

O último capítulo compreende o desenvolvimento da prática analítica por um movimento descritivo-interpretativo arqueogenealógico do arquivo, composto por imagens do campo educacional. São materiais didáticos produzidos no Estado do Paraná que tratam das populações indígenas ou são direcionados a elas. As análises desses enunciados verbo-visuais são executadas pela verificação das estratégias linguístico-discursivas que operam na produção de sentidos sobre a constituição identitária do indígena no Paraná pelas perspectivas da diversidade cultural e do desenvolvimento sustentável.

## 2 PRÁTICAS DISCURSIVAS EM TENSÃO: ACONTECIMENTO, FUNÇÃO ENUNCIATIVA, SABER-PODER E VERDADE

Articular e entrecruzar o acontecimento, a estrutura e a tensão entre descrição e interpretação compreendem os estudos do discurso e seus desdobramentos, na perspectiva teórica da Análise do Discurso de linha francesa. Considerando tais direcionamentos, assim como os objetivos desta pesquisa, este capítulo tem como foco o discurso, entendido como prática que forma sistematicamente os objetos de que fala (FOUCAULT, 2007). Para tanto, discute a noção de discurso, suas especificidades e explicita o papel da função enunciativa que possibilita inscrever e definir o enunciado como uma unidade mínima do discurso; demonstra como, na ordem do discurso, as relações saber-poder e verdade circunscrevem-se em práticas discursivas. Sobretudo, esta seção busca apontar, sob o viés discursivo, como o que é exterior à língua, atrelado ao domínio social, político e histórico, pode contribuir para determinar as condições de existência, de emergência e de possibilidade dos discursos inscritos e circunscritos na ordem das políticas de valorização das minorias, em específico, aquelas relacionadas às populações indígenas.

Nessa proposição e a partir do conceito de que o discurso se singulariza, porque é concebido “como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso”; e é nela “que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade” (FOUCAULT, 1996, p. 53). Nessa mesma direção, o discurso é também compreendido como uma prática de ordem econômica, social, histórica, estabelecida e/ou imposta por relações de poder. Essa prática institui as regularidades e o “regime dos objetos” do discurso por serem “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que [definem], em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2007, p. 136). Assim, essa função é a que possibilita estabelecer o funcionamento dos discursos e determinar-lhes, pela língua(gem), pela história e pela memória, as regras sociopolíticas e históricas que definem suas condições de emergência, de existência e de possibilidade, por meio de quatro elementos: o referencial, a posição sujeito, o campo associado e a materialidade.

Sob o olhar da *Arqueologia do saber* (FOUCAULT, 2007), o referencial, pautado em regras de utilização, não se limita ao que o enunciado se refere, distinguindo-se, dessa forma,

da frase, da proposição e do ato de fala. Por isso, o enunciado situa-se como o determinante para definir o que é frase, o que é proposição, no entanto ele mesmo

está antes ligado a um ‘referencial’ que não é constituído de ‘coisas’, de ‘fatos’, de ‘realidades’, ou de ‘seres’, mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas (FOUCAULT, 2007, p. 103).

Sob essa condição, é preciso saber a que se refere o enunciado, “qual é seu espaço de correlações, para poder dizer se uma proposição tem ou não referentes” (FOUCAULT, 2007, p. 101). Assim, também, “é no interior de uma relação enunciativa determinada e bem estabilizada que a relação de uma frase com seu sentido pode ser assinalada”. Dadas essas caracterizações, o referencial “forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado” (FOUCAULT, 2007, p. 103).

Outra função que determina o enunciado e que pode ser modificada é a de sujeito. A posição do sujeito pode ser considerada uma função vazia, exercida por indivíduos até certo ponto indiferentes na formulação dos enunciados. Ainda, um único e mesmo indivíduo pode ocupar em uma série de enunciados, diferentes posições e pode assumir o papel de diferentes sujeitos. Sendo assim, o sujeito do enunciado não é reduzido a elementos gramaticais, porque “não está dentro do sintagma linguístico”. Por tais condições, “o sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro” (FOUCAULT, 2007, p. 105). O teórico apresenta as seguintes características que dimensionam esta noção de sujeito por um conjunto de requisitos e de possibilidades:

a posição é então fixada no interior de um domínio constituído por um conjunto finito de enunciados; é localizada em uma série de acontecimentos enunciativos que já se devem ter produzido; é estabelecida em um tempo demonstrativo cujos momentos anteriores jamais se perdem e que não têm, pois, necessidade de serem recomeçados e repetidos identicamente, para se apresentarem de novo (basta uma menção para reativá-los em sua verdade original); é determinada pela existência prévia de um certo número de operações efetivas que talvez não tenham sido feitas por um único e mesmo indivíduo (o que fala no momento), mas que pertencem, de direito, ao

sujeito enunciante e que estão à sua disposição, podendo ser por ele retomado quando necessário (FOUCAULT, 2007, p. 106).

A partir desses critérios, o lugar ocupado pelo sujeito do enunciado não é estável e se institui como um dos elementos que definem o enunciado. Assim, “descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse [...]; mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser sujeito” (FOUCAULT, 2007, p. 108).

Possui papel importante na composição da função enunciativa o campo associado, que se situa como um domínio de existência para outros enunciados, pois não há enunciado que não suponha outros e não há nenhum que não tenha em torno de si, “um campo de coexistência, efeito de série e de sucessão; uma distribuição de funções de papéis”, como afirma Foucault (2007, p. 111):

o campo associado que faz de uma frase ou de uma série de signos um enunciado e que lhes permite ter um contexto determinado, um conteúdo representativo específico, forma uma trama complexa. Ele é constituído, de início, pela série das outras formulações, no interior das quais o enunciado se inscreve e forma um elemento (um jogo de réplicas formando uma conversação, a arquitetura de uma demonstração – limitada, de um lado, por suas premissas, do outro, por sua conclusão -, a sequência das afirmações que constituem uma narração).

Essas considerações foucaultianas que caracterizam o campo associado fazem de cada enunciado uma singularidade, mas implica uma relação de coexistência entre um enunciado e seu campo associado, institui uma forma de complementação e oposição a outros pertencentes a um mesmo campo de saber ou a outros campos. Segundo Gregolin (2004), todo enunciado liga-se a uma memória, e assim não há enunciado que não reatualize outros, visto que ele não existe isolado, mas sempre em associação e correlação com outros enunciados, o que atesta sua historicidade.

O último elemento constitutivo da função enunciativa é a materialidade. A existência material é um dos componentes que concorrem para definir o status do enunciado. Assim, segundo Foucault (2007, p. 116), “o enunciado precisa ter uma substância, um suporte, uma data. Quando esses requisitos se modificam, o próprio enunciado muda de identidade”, pois

ele não é uma unidade estável. Além disso, o enunciado não se limita e não se identifica com um fragmento de matéria, “mas sua identidade varia de acordo com um regime complexo de instituições materiais”. Sob essa perspectiva, Foucault (2007, p. 116) assevera que “o regime de materialidade a que obedecem necessariamente os enunciados” é “mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal”. Daí a possibilidade de materialidade ser verificada, reconhecida e legitimada pelo seu *status* material e pelo seu valor institucional. Nesse horizonte, “a materialidade do enunciado não é definida pelo espaço ocupado ou pela data da formulação, mas por um *status* de coisa ou de objeto, jamais definitivo, mas codificável, relativo e sempre suscetível de ser novamente posto em questão” (FOUCAULT, 2007, p. 115).

Dadas as condições que caracterizam a função enunciativa, o enunciado existe, é determinado e singularizado pela função que exerce, configurado por regras específicas de ordem social, política e econômica. O enunciado “aparece como um elemento último, indecomponível, suscetível de ser isolado em si mesmo e capaz de entrar em um jogo de relações com outros elementos semelhantes a ele” (FOUCAULT 2007, p. 90). A esse respeito, revela-se não ser possível encontrar critérios estruturais de unidade para o enunciado, uma vez que ele não é uma unidade fechada, mas uma função que cruza domínios de estruturas e unidades possíveis. Assim, a elaboração de um percurso faz emergir um enunciado em detrimento de outro e estabelece singularidades a um acontecimento ao excluir outros. Nesse sentido, o enunciado é singular pelas condições de produção de que deriva, uma vez que permitiram que ele existisse e a ele fosse atribuída uma particularidade. Essa forma de existência que o torna único em relação aos demais enunciados impede que outros tomem o seu lugar, dadas as circunstâncias que definem sua emergência e sua existência e sua possibilidade.

Pelas características da função enunciativa, os enunciados são constituídos e mobilizados pela memória e pela história. Eles se colocam em campos de utilização e passam por transferências e modificações possíveis, motivo para que possam ser mantidos ou apagados na ordem do discurso, pois as relações de saber e poder, estabelecidas no processo discursivo, determinam o que pode e deve ser dito, em uma dada época. É por essa condição que aparecem os objetos do discurso.

## 2.1 RELAÇÕES DE SABER-PODER E DE VERDADE EM (DIS)CURSO

A formação dos objetos do discurso é determinada por relações de saber e de poder; relações “estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização [...]” (FOUCAULT, 2007, p. 50). Tais relações não definem a constituição de um objeto, mas determinam o que lhe permite aparecer e a colocar-se em relação a outros objetos pela exterioridade. Assim sendo, Foucault (2007, p. 50) assevera que:

o objeto não espera nos limbos a ordem que vai liberá-lo e permitir-lhe que se encarne em uma visível e loquaz objetividade; ele não preexiste a si mesmo, retido por algum obstáculo aos primeiros contornos da luz, mas existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações.

Por esse viés, os discursos são produzidos e circulam por procedimentos que conjugam poder e saber, numa relação de recobrimento, dado que não “há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder” (MACHADO, 2008b, p. XXI).

O poder, nos estudos foucaultianos, é concebido em formas díspares, heterogêneas, em constante transformação, uma prática social constituída historicamente. Essas formas díspares de poder são concretizadas até mesmo na dominação dos corpos dos indivíduos, que se infiltram na vida cotidiana e, por isso, podem ser caracterizadas como micropoderes ou subpoderes. Diante disso, aponta-se para a necessidade de se estudar o poder em suas extremidades, em suas instituições mais locais, a fim de compreender em que ponto o poder investe-se em instituições, consolida-se em técnicas e fornece instrumentos de intervenção. Ao considerar as relações de poder que perpassam, caracterizam e constituem o corpo social, o poder controla e aprimora os indivíduos, tornando-os dóceis politicamente e economicamente úteis, tendo em vista que ele também é produtivo, pois possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica. Assim, Foucault (2008b, p. 08) afirma que o poder não se limita à proibição, ele “produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso”. Nessa mesma direção, o poder submete os sujeitos à produção da verdade, mas ao mesmo tempo ele só se exerce pela produção da verdade. Além disso, o poder institucionaliza a busca da

verdade, concebida como norma, pela qual somos igualmente submetidos. À luz dessa discussão, os modos como os mecanismos de poder constroem efeitos de verdade no interior dos discursos pelos domínios de saber são analisados pela genealogia foucaultiana.

Foucault (2008b) explica que a verdade é determinada por regras que constituem efeitos específicos de poder e desempenham um papel econômico e político. A verdade também é concebida “como um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados” (FOUCAULT, 2008b, p. 13). Dessa feita, uma das faces institucionalizadas da verdade é materializada e circula no discurso científico, descrita por cinco características historicamente importantes:

a ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (as lutas ‘ideológicas’).

O regime de verdade no qual se instala o discurso científico é verificado pela genealogia, cujo investimento busca investigar o que rege os enunciados e a forma como eles se regem para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e passíveis de serem questionadas por procedimentos científicos. Por esse modo de proceder, a genealogia trava combate contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade. Assim, desmistifica-se a ideia de que a ciência é um conhecimento instalado na neutralidade objetiva universal. Enquanto a ideologia, considerada como crenças e valores culturais de um sujeito, deixa de ser concebida como um conhecimento em que o sujeito tem sua relação com a verdade conturbada e apagada pelas condições de existência. Ao contrário disso, considera-se que todo conhecimento científico ou ideológico só pode existir a partir de condições políticas, essenciais para a formação do sujeito e dos domínios de saber, uma vez que “todo saber é político. E isso não porque cai nas malhas do Estado, é apropriado por ele, que dele se

serve como instrumento de dominação, descaracterizando seu núcleo essencial. Mas porque todo saber tem sua gênese em relações de poder” (MACHADO, 2008b, p. XXI).

Diante de tais considerações, quais são os limites que determinam o que é discurso científico e o que é político? O discurso científico conduz a uma vontade de verdade, funciona pela disciplina que normaliza e instaura as Ciências Humanas para estabelecer essa relação entre disciplina e normalização; enquanto o discurso político produz coerções e é conduzido por relações de força, pela luta entre posições de sujeito.

O discurso político é, de acordo com Foucault (1999a), um discurso histórico-político que tem como emergência relações de poder estabelecidas pelo conflito entre as raças, e é determinado pelo discurso de luta e de resistência daqueles que até então eram os dominados. Além disso, é concebido como histórico-político por especificidades que formam modos de conceber a verdade pelo justo direito universal.

Temos um discurso histórico e político – e é nisso que ele é historicamente arraigado e politicamente descentralizado – que tem pretensão à verdade e ao justo direito, a partir de uma relação de força, para o próprio desenvolvimento dessa relação de força, excluindo, por conseguinte, o sujeito que está falando – o sujeito que está falando do direito e está procurando a verdade – da universalidade jurídico-filosófica. [...] Estabelecer-se entre os adversários, no centro e acima, impor uma lei geral a cada um e fundar uma ordem que reconcilie: não é disso, de modo algum, que se trata. Trata-se, antes, de impor um direito marcado pela dissimetria, de fundar uma verdade vinculada a uma relação de força, uma verdade-arma e um direito singular [...] (FOUCAULT, 1999a, p. 62-63).

Por esse viés, o discurso histórico-político funciona por uma vontade de verdade que institui uma organização social por relações de poder e atribui direitos aos sujeitos. Esse tipo de discurso utiliza a memória para colocar os sujeitos numa determinada condição e por sua estratégia discursiva de “neutralidade”, o discurso “inverte os valores, os equilíbrios, as polaridades tradicionais da inteligibilidade”. Ao investigar os modos como o poder atua, “de um lado, [pelos] regras de direito que delimitam formalmente o poder, de outro [pelos] efeitos de verdade que esse poder produz, que esse poder conduz e que, por sua vez, reconduzem esse poder” (FOUCAULT 1999a, p. 28); situam-se, nesse contexto, as leis sobre os povos indígenas, tratados internacionais que ampliam a discussão sobre a diversidade cultural. Um exemplo desse discurso é o texto *Políticas operacionais sobre povos indígenas e estratégia para o desenvolvimento indígena*, mencionado nas considerações iniciais deste trabalho, um

documento do Banco Interamericano de Desenvolvimento<sup>1</sup>, que propõe a todos os países membros, políticas que “favoreçam” às populações nativas, nessa publicação consta que:

o relatório do Oitavo Aumento Geral dos Recursos do Banco, aprovado em 1994, requer a inclusão sistemática dos temas indígenas nas políticas e nos projetos do Banco (documento AB-1704, parágrafo 2.27). Este novo enfoque proativo complementa o anterior, centrado em evitar ou mitigar os impactos negativos dos projetos do Banco sobre os povos indígenas, e coincide com o crescente protagonismo dos povos e das organizações indígenas em seus respectivos países e no plano internacional (BANCO INTERAMERICANO DE DESENVOLVIMENTO, 2006, p. 03).

O excerto supracitado é o preâmbulo que inicia o documento. Nele faz-se referência ao Banco, como a instituição que instaura políticas sobre os povos indígenas, os inclui social e economicamente e promove o desenvolvimento desses povos. Essa forma de desenvolvimento proposta pela instituição estabelece a contradição por relações de força, uma vez que tal desenvolvimento não é o mesmo concebido pela cultura indígena. Nessa perspectiva, o discurso é “historicamente arraigado” a uma memória de exploração sofrida pelos povos indígenas e que justifica a atual condição de inclusão desses sujeitos como um direito adquirido, instituído por relações de poder que produzem efeitos de verdade sobre o que é ser sujeito indígena na contemporaneidade. Desse modo, são produzidas e estabelecidas identidades que determinam quem são os indígenas e qual a posição que ocupam na sociedade. No entanto, nesse recorte sobre o indígena, não é ele quem fala, há alguém (uma instituição, uma organização, o Estado, etc.) que enuncia por ele e determina sua condição social e qual a ação que deve desempenhar como sujeito útil economicamente e dócil politicamente que se concretiza pelas ações implementares, discursivizadas pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento.

---

<sup>1</sup> O Banco Interamericano de Desenvolvimento “é a principal fonte de financiamento multilateral e de conhecimentos para o desenvolvimento econômico, social e institucional sustentável na América Latina e no Caribe” (BANCO INTERAMERICANO DE DESENVOLVIMENTO, 2006, f.5).

Outro discurso, legitimado como verdade, que funciona como discurso oficial, amparado e atravessado pelo campo da ciência, é o discurso pedagógico. Ele apresenta uma linguagem que produz o efeito de linearidade e unidade dos sentidos. O discurso didático-pedagógico tem como intento tornar a informação objetiva e, por esse modo, “(...) não procede a nenhum tipo de valoração [de tal informação], em obediência estrita aos recortes de conhecimento, ao mesmo tempo, impostos à instituição e por ela autorizados e reconhecidos (CORACINI, 2003, p. 328)”. O sujeito do discurso assume uma posição “neutra”, descrevendo fenômenos e procedimentos científicos que instituem paradigmas norteadores do(s) conhecimento(s) e das práticas pedagógicas no contexto escolar. Além disso, esse sujeito do discurso pedagógico “traduz” os saberes científicos para torná-los compreensíveis por meio de uma linguagem facilitadora, construindo outros discursos, em condições de produção outras. Desse modo, o discurso pedagógico apresenta o conhecimento científico como inquestionável, uma verdade inabalável, disciplinando o saber por mecanismos de poder, tais como o livro didático. Segundo Grigoletto (1999, p. 75), o livro didático é um mecanismo que atua na e sobre a instituição escolar e sobre os sujeitos inseridos nesse contexto:

[...] O livro se torna um exercício disciplinar e o professor, um treinador. Aludindo a Foucault (1975), pelo vigiar cria-se a disciplina. No LD, a disciplina é criada pelo repetir, pelo guiar passo a passo, pela homogeneização dos sujeitos, tanto alunos quanto professores. A economia do livro didático torna-o parte da mecânica do poder, própria, segundo Foucault (1979), da sociedade burguesa: o poder disciplinar.

O livro didático (LD) funciona como materialidade significativa que organiza e seleciona os saberes, hierarquizados por ordem de importância social, política e econômica. Ele é concebido socialmente como um depósito do saber científico e da verdade irrefutável, no qual o professor é legitimado e institucionalmente autorizado a transmitir os saberes e cabe ao aluno assimilá-los. Em consonância a essa discussão está a afirmação de Souza (1999, p. 27), para quem “independente do livro didático adotado ou da disciplina abordada, o que se constata é que o livro didático constitui um elo importante no discurso da competência: é o lugar do saber definido, pronto, acabado, correto e dessa forma, fonte última (e às vezes, única) de referência”. Em outros termos, o material pedagógico “recorta o saber científico e o

impõe como verdade total e inquestionável ao professor e este, por sua vez, aos alunos, num jogo de poderes interminável (CORACINI, 2003, p. 324)”.

O livro didático constitui superfície de inscrição de uma diversidade de enunciados que são (res)significados pelo discurso pedagógico, dentre os quais os enunciados visuais. A transposição de imagens para um veículo de ordem didático-pedagógica evoca uma reflexão acerca da função desses enunciados. Assim, as imagens são práticas discursivas estabelecidas por regras sociais, históricas, políticas, econômicas e culturais mais da ordem institucional, significadas pela escola, aparelho político de disciplina que produz saberes.

A circulação das imagens no domínio escolar exige uma prática pedagógica de leitura desse tipo de textos. Assim, a possibilidade de ler uma imagem, reconhecer seus mecanismos e seu funcionamento é dado pela iconografia, definida por Tasso (2005, p. 135) como:

uma ciência empregada para explicar por que razão uma imagem apresentasse sob determinadas condições de produção, circunstâncias e aspectos. Recorre-se, para isso, à descrição de figuras e de cenas apresentadas numa dada imagem artística, identificando-as, buscando compreendê-las e interpretá-las sob a perspectiva histórico-cultural relativa a uma sociedade ou comunidade, em uma dada época. Assim, os objetivos da Iconografia superaram os da História da Arte cujos objetivos visam às características formais, à composição, ao desenho, à cor, à luz, às escolas, ao artista e à técnica.

Esse excerto sintetiza a iconografia como ciência que analisa uma imagem por suas condições históricas e sociais de produção, aliadas à descrição dos elementos que a constituem. No entanto, a iconografia não apresenta proposições que signifiquem e interpretem a imagem como discurso. De acordo com Foucault (2008a), tudo produz sentidos em uma cultura e os discursos ganham forma em motivos plásticos e estéticos, submetidos à transformação, como uma imagem que acolhe diversos temas, e os sentidos modificam-se, mobilizados pelo verdadeiro de uma época. Razão para Tasso (2010, p. 103) asseverar que

[...] não basta dizer que os efeitos de sentido veiculados em uma imagem resultam da seleção, combinação e manipulação [de] elementos. Faz-se necessário buscar, sob a perspectiva discursiva, o domínio sobre o modo como esses elementos exercem suas funções na produção de sentidos na composição imagética e como se circunscrevem em práticas pedagógicas de maneira a revelar quais concepções sobre a língua, linguagem e leitura são adotadas pelo profissional da educação.

Daí a Análise do Discurso também se constituir como a ciência pela qual se dispensa um gesto de leitura sobre a imagem, concebendo-a como prática discursiva, como discurso iconográfico, que congrega relações de saber e de poder. A AD, assim considerada, possibilita (re)conhecer quais mecanismos e estratégias foram empregados no texto imagético, definir como os elementos linguístico-discursivos constituintes desse texto encontram-se articulados entre si e com outros textos e discursos e desvelar os sentidos compreendidos na invisibilidade do texto visual.

Com essas ponderações, contemplamos algumas das práticas discursivas que determinam e discursivizam a(s) identidade(s) do(s) sujeito(s), considerando, conforme a proposta de Foucault (2007), uma análise comprometida com a movimentação dos enunciados, ou ainda, a movência nos atos praticados por sujeitos historicamente situados. Nesse horizonte, os discursos político, científico, pedagógico e iconográfico foram aqui apresentados por estabelecerem regularidades e sentidos sobre o objeto de estudo, o desenvolvimento sustentável em relação à diversidade cultural que constitui a identidade do sujeito indígena. Esses discursos apresentam especificidades que os singularizam como acontecimentos, mas todos eles têm como confluência a vontade de verdade que produz saberes. A descrição dos discursos, organizados e reunidos por uma positividade, é possibilitada pela construção de um arquivo, descrito por Coracini (2007, p. 16) como aquilo que justifica o dito e o não-dito:

Ele é também o que faz com que os discursos se modifiquem, que alguns dizeres, longínquos no tempo, permaneçam e outros, mais recentes, se esfumem e até desaparecem. O arquivo é, assim, a garantia da memória – ao mesmo tempo em que é por ela garantido; [...] responsável pela manutenção da tradição, dos aspectos culturais, dos conhecimentos que herdamos, saberes esses – muitas vezes anônimos – que ao permanecerem, se transformam; ao serem lembrados, são esquecidos.

Esses discursos a serem interrogados são constituídos por inúmeras vozes e produzem efeitos sobre os sentidos e os sujeitos. Nessa linha de raciocínio, insere-se a noção de identidade como construção discursiva que produz sentidos sobre a constituição identitária dos sujeitos na sua semelhança e na sua diferença. Por esse viés, considerando os sistemas de discursividades que regem o aparecimento dos enunciados constitutivos do arquivo desta pesquisa, colocamos em cena enunciados verbo-visuais, selecionados pelo fato de articularem dois princípios norteadores deste trabalho, o desenvolvimento sustentável e a diversidade cultural. Tais princípios, em emergência, instauram uma ética na qual o sujeito deve se significar por uma condição de respeito à diversidade cultural e ambiental. Nesse sentido, esses enunciados desempenham uma função de existência ao materializarem os discursos de desenvolvimento sustentável e de diversidade cultural.



Figura 1 – Propaganda de comemoração dos 15 anos do Instituto Socioambiental (ISA)

Fonte: <<http://www.isa.org.br>>

Esse texto é uma propaganda do Instituto Socioambiental<sup>2</sup> que tem como referencial os 15 anos de existência da instituição e é composta pelos domínios verbal e imagético. Tais

---

<sup>2</sup> O Instituto Socioambiental é uma organização não-governamental cujo propósito é atuar em favor de causas de proteção aos recursos naturais brasileiros e de políticas indigenistas. Nesse contexto, tal organização está envolvida na elaboração e na análise do novo Estatuto dos Povos Indígenas, ainda em tramitação.

enunciados verbo-visuais tiveram circulação em um *site* de uma organização não-governamental (Instituto socioambiental). Essa entidade promove a circulação do slogan e ao mesmo tempo ocupa a posição de sujeito do discurso.

Pelos princípios foucaultianos, o enunciado é caracterizado por três aspectos, que são utilizados na efetivação da análise enunciativa: a raridade, a exterioridade e o acúmulo. Dessa maneira, os enunciados verbo-visuais sobre o ISA são constituídos pela raridade, uma vez que ao serem efetivamente realizados estão sempre em seu lugar próprio.

Os enunciados caracterizam-se, também, pela exterioridade, pois se situam numa dispersão, correlacionando-se e coexistindo com outros enunciados, os quais também versam sobre o desenvolvimento sustentável e a diversidade cultural ou se contrastam com tais práticas discursivas. Logo, não existe enunciado “livre, neutro e independente, uma vez que ele sempre faz parte de uma série ou coexiste com outros enunciados” (FOUCAULT, 2007, p.112).

Por sua vez, pelo acúmulo, é possível pesquisar e ao mesmo tempo revelar os enunciados esquecidos, apagados e os que estão em evidência em relação a esses enunciados selecionados.

Dadas essas leis que singularizam os enunciados, o texto é decomposto em enunciados verbais e imagéticos. Os enunciados imagéticos compreendem o sujeito representado, que se destaca pela cabeça coberta por animais e outros objetos e o símbolo do ISA. A representação do sujeito constitui um enunciado que dimensiona e sintetiza a diversidade, os elementos situados na cabeça desse sujeito, como o boto, a bandeira nacional, a casa, a face de uma pessoa negra no topo da cabeça, fazem menção a uma diversidade tanto cultural quanto ambiental. Tais componentes identificam e compreendem as “riquezas” da nação brasileira. Por sua vez, o símbolo da Instituição composto pela representação de um homem de braços abertos com um coração nas mãos significa a “filosofia” do ISA, segundo a qual os sujeitos estão de braços abertos, mobilizados para aceitar essa diversidade.

Situados em um tempo e um espaço determinados, os enunciados verbais sobre o ISA emergem de discursos que instauram o respeito ao diverso, ao diferente, como o verdadeiro da época atual. A sigla ISA não funciona apenas como um signo linguístico, na condição de enunciado, determina por quem é produzida essa formulação e assume a posição de sujeito do discurso de valorização da diversidade; o numeral 15 estabelece o tempo que o ISA atua em prol de causas sociais e ambientais; e o enunciado “penso, logo coexistir”, pela perspectiva foucaultiana, distingue-se da proposição e da frase, pois é “inseparável de uma lei e de um efeito de raridade” (FOUCAULT, 2007, p. 135).

Para produzir sentidos, o enunciado se correlaciona a um campo associativo formado por uma série de formulações que com ele coexistem em um espaço historicamente situado. Assim, “penso, logo coexisto” estabelece uma relação de coexistência com outros enunciados do mesmo discurso, o discurso ecológico, e com os de outros discursos (o discurso filosófico, pedagógico, sociológico, religioso etc.). As condições de existência e de emergência do enunciado “Penso, logo coexisto”, enquanto acontecimento discursivo, pressupõem relações com outros enunciados, que precisam ser descritos em jogos de relações. Os acontecimentos discursivos são tomados em sua dispersão e na instância própria de cada um por um campo imenso de possibilidades, constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivamente pronunciados em e sob condições materiais várias. Conforme Foucault (2007), os enunciados constituem-se como acontecimentos pelas condições histórico-sociais que possibilitaram ou permitiram o seu aparecimento. O referido enunciado destaca-se, desse modo, por uma relação antagônica e paradoxal: ele é repetição e singularidade. Isto é, de acordo com Foucault (2007), de um lado o enunciado é um gesto, e de outro está ligado a uma memória; é único, mas está aberto à repetição pela história. Em outros termos, o enunciado “Penso, logo coexisto” caracteriza-se por um *a priori* histórico<sup>3</sup> que determina como prática discursiva a promoção dos discursos sobre a diversidade cultural, em consonância com a diversidade ambiental. Esse mesmo enunciado está ligado a uma memória que traz à tona o enunciado “Penso, logo existo”, proposto por Descartes, que define o sujeito pela relação com o pensamento que ele produz. Essa relação entre os enunciados está no nível da interdiscursividade, caracterizada, segundo Fernandes (2005, p. 49), “pelo entrelaçamento de diferentes discursos, oriundos de diferentes momentos na história e de diferentes lugares sociais”.

“Penso, logo coexisto” é uma resignificação que concebe o homem pela sua relação com a exterioridade e com a diversidade de discursos que o constitui. Tal enunciado configura uma verdade sobre a diversidade cultural, segundo a qual o indivíduo se constitui sujeito humano ao coexistir com outros sujeitos e com o meio ambiente, no qual e do qual ele faz parte. Quando é possível enxergar, na dispersão dessas unidades, regularidades de acontecimentos discursivos, temos a positividade marcada no enunciado supracitado pela

---

<sup>3</sup> O *a priori* histórico, de acordo com Foucault (2007, p. 145), “define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva [...]”.

coexistência dos princípios de diversidade cultural e de desenvolvimento sustentável. Sendo assim, destacamos que esses dois princípios atuam como uma regularidade em meio à dispersão e são apresentados de tal forma ligados que acabam por representar uma unidade, na qual os efeitos de sentidos produzidos revelam a diversidade cultural, como a responsável pela manutenção do desenvolvimento sustentável.

A propaganda de comemoração dos 15 anos do Instituto Socioambiental funciona pela relação entre os discursos, que se tangenciam por uma completude contraditória, e produz efeitos de sentido que normatizam e normalizam a identidade do sujeito inserido no verdadeiro da contemporaneidade ao viver, respeitar e coexistir com o outro, o diferente e o outro, o meio ambiente a que ele pertence e pelo que é responsável.

Isso posto, ao considerar que a AD analisa os discursos como acontecimentos discursivos, a partir de séries enunciativas<sup>4</sup> pertencentes a um determinado arquivo, é possível compreender e definir alguns dos efeitos da memória sobre a história. Dessa feita, nesta pesquisa, estão no domínio da memória os discursos que tratam da inclusão dos sujeitos excluídos, instaurados por mecanismos de segurança e de disciplina. Enquanto no domínio da história, destacamos os discursos de inclusão do sujeito indígena, políticas públicas e ações não-governamentais que determinam os modos de conduta desse sujeito e sua constituição identitária. É a partir dessa abordagem, que implica a renúncia das verdades preestabelecidas e da crença na origem dos sentidos, que propomo-nos estudar os discursos que formam o saber sobre o que é ser índio. Assim, o que se investiga não é a ordem cronológica do desenvolvimento de um saber, mas a arqueologia do seu significado, as discontinuidades das suas estruturas.

Para que se cumpra o percurso teórico e analítico sobre a constituição e representação identitária do indígena brasileiro pela língua, precisamos percorrer os interstícios entre memória e história. Por essa perspectiva, apresentamos no terceiro capítulo as condições de emergência, de existência e de coexistência dos discursos de desenvolvimento sustentável e de diversidade cultural. Esses dois discursos são conclamados por documentos e convenções como princípios promotores da inclusão do indígena na sociedade brasileira;

---

<sup>4</sup> Séries enunciativas são, conforme Foucault (2007), um conjunto de enunciados que constituem acontecimentos discursivos para tratar de um determinado objeto do discurso.

contudo, propomo-nos analisar se essa relação entre a diversidade cultural e o desenvolvimento sustentável é contraditória, na invisibilidade dos discursos.

### **3 DIREITOS HUMANOS, DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E DIVERSIDADE CULTURAL**

Os princípios de desenvolvimento sustentável e de diversidade cultural, contemplados nas considerações iniciais deste trabalho, orientam nossa discussão como referências para descrever e interpretar a(s) identidade(s) indígena(s) na contemporaneidade. Considerando que tanto a diversidade cultural quanto o desenvolvimento sustentável são elementos que constituem a identidade indígena, propõe-se investigar de que modo cada um desses princípios consolida tal identidade, tendo por base o trabalho com a língua e com a história.

A diversidade cultural representa a valorização da pluralidade de identidades culturais existentes e a possibilidade de essas culturas se tangenciarem e trocarem experiências. O desenvolvimento sustentável, por sua vez, compreende a capacidade de gerir os recursos naturais para que eles não se esgotem, mas permaneçam para as próximas gerações.

Esses dois princípios se coadunam a partir do conceito de desenvolvimento sustentável que emergiu nas discussões da 2ª Conferência Mundial para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, a ECO 92, firmou-se a ideia de que conceber o desenvolvimento sem reconhecer a cultura como componente altamente estratégico significa perder uma dimensão de enorme potencial econômico. Conforme Álvarez (2005), da mesma forma que a biodiversidade é indispensável à sobrevivência dos ecossistemas, os sistemas culturais compostos pelo mosaico complexo das culturas do mundo precisam da diversidade para preservar o patrimônio humano para as gerações futuras. Desse modo, qualquer desenvolvimento só é eticamente justificável se for sustentável tanto do ponto de vista ambiental quanto do cultural, já que a cultura e a diversidade cultural são vistas hoje não só como um fim, mas também como um objetivo do desenvolvimento, pela perspectiva dos órgãos internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU).

Diante dessas condições, as reflexões aqui apresentadas propõem verificar como o desenvolvimento sustentável constitui uma forma de normação e normalização do sujeito indígena, configurado por declarações universais como um modelo de cidadão, comprometido com as necessidades mundiais de preservação do meio ambiente como patrimônio de todos. Tais práticas discursivas instauram uma ordem universalizada que pode apagar a diversidade cultural ao dimensionar as especificidades culturais e étnicas do indígena aos limites de seu

território. Embora as diretrizes e legislações internacionais sustentem que o desenvolvimento sustentável e a diversidade cultural estão em plena sintonia, as políticas de incentivo ao desenvolvimento indígena e o próprio conceito de desenvolvimento sustentável representam a normação da identidade e dos hábitos culturais indígenas. Essa ação contradiz o princípio da diversidade cultural, uma vez que promove o apagamento das diferenças locais pela implementação de políticas universalizadas.

Em consonância com essas questões, apresentamos os princípios de igualdade, solidariedade e cidadania, que repercutiram na consolidação dos Direitos Humanos. Com isso, é possível verificar como a promoção dos direitos do homem se estendeu à defesa do meio ambiente, reflexo das necessidades da sociedade contemporânea, que se deparou com um entrave: como promover desenvolvimento econômico sem o esgotamento dos recursos naturais? A partir desse conflito, a manutenção e a proteção do meio ambiente passaram a ser um direito e um dever do ser humano, como garantia de sua sobrevivência e de seu bem-estar, no lugar onde reside.

### 3.1 CIDADANIA, IGUALDADE E SOLIDARIEDADE: PRINCÍPIOS DE VALORIZAÇÃO DA PESSOA HUMANA

Cidadania, igualdade e solidariedade são princípios que regem a contemporaneidade e convergem para a instauração dos direitos humanos. Esses três princípios surgiram na Grécia e foram mobilizados e ressignificados por diferentes fenômenos de ruptura, como a Revolução Francesa, e, na contemporaneidade, pelas políticas de inclusão. Considerando que o nosso estudo se preocupa com a língua/linguagem e sua produção de sentidos, destacamos que esses princípios aqui abordados não são conceitos definitivos. Utilizamos, portanto, das concepções propostas pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL)<sup>1</sup> por apresentar conceitos vigentes nas atuais políticas públicas de inclusão e de desenvolvimento.

---

<sup>1</sup> A CEPAL conceituou os princípios de cidadania, igualdade e solidariedade no relatório sobre a 28ª sessão da instituição, na Cidade do México, em abril de 2000.

Um conceito a ser destacado aqui é o de cidadania, apresentada por Cortina (2005) como uma relação política, vínculo entre o cidadão e a comunidade política. Esse conceito parte de uma dupla raiz, a grega e a romana, as quais constituem duas tradições. A tradição republicana parte de princípio de que a vida política é o âmbito em que os homens procuram o bem comum, enquanto a tradição liberal considera a política um meio para se poder realizar na vida privada os próprios ideais de felicidade.

A ideia de cidadão como membro de uma comunidade política participante nasce na experiência da democracia ateniense, sob influência de Aristóteles. Conforme assevera Cortina (2005), o homem grego vivia em plenitude ao participar ativamente dos assuntos da *polis* e isso só era possível aos que fossem livres e iguais. Tal forma de cidadania, propagada pela cultura grega, estabelecia a relação entre o sujeito e a cidade em que ele habitava e limitava-se a homens nascidos em Atenas, cujos pais fossem atenienses. A assembleia podia intervir na vida do cidadão. Assim, a cidadania grega era exercida politicamente como uma forma de exclusão dos que não pertenciam à nação.

O cidadão romano era o que atuava sob a lei e esperava sua proteção em qualquer parte do império, essa forma de cidadania conduz ao cidadão legal. A cidadania romana, segundo Cortina (2005, p. 43), “é, então, um estatuto jurídico, mais que uma exigência de implicação política, uma base para reclamar direitos, e não um vínculo que pede responsabilidades”. Com a emergência da burguesia, o conceito de cidadão passou a ter como referência a exigência da igualdade de direitos. A noção de cidadania desenvolveu-se, desse modo, pela definição política e jurídica do sujeito.

Por fim, o conceito de cidadão emergente na atual conjuntura procede dos séculos XVII e XVIII, das Revoluções Francesa, Inglesa e Americana, e do Nascimento do Capitalismo. Cortina (2005) considera que a proteção dos direitos naturais da tradição medieval exigiu a criação de um tipo de comunidade política, o Estado nacional moderno, que se obriga a defender a vida, a integridade e a propriedade de seus membros. Nessa perspectiva, a noção de cidadania que se converteu como referência nos dispositivos legais é a cidadania social. Em face disso, conforme Cortina (2005, p. 51), considera-se

cidadão aquele que, em uma comunidade política, goza não só de direitos civis (liberdades individuais), nos quais insistem as tradições liberais, não só de direitos políticos (participação política), nos quais insistem os republicanos, mas também de direitos sociais (trabalho, educação, moradia, saúde, benefícios sociais em épocas de particular vulnerabilidade). Assim, a cidadania social se refere também a esse tipo de direitos sociais, cuja proteção era garantida pelo Estado nacional, entendido não já como Estado liberal, mas como Estado social de direito.

Esse excerto mostra a consolidação da construção de uma forma de cidadania em vigência, divulgada nos meios de comunicação de massa, como a televisão e a internet, por meio de propagandas. Essa forma de cidadania institui, pela língua, a ilusão de um cidadão enquanto ator social. Esse cidadão deve defender seus direitos sociais garantidos pelo Estado, como o acesso à educação, à saúde etc. No entanto, o acesso a tais direitos não é adaptado às diferenças culturais. Diante disso, a cidadania empreendida por essa perspectiva é produzida pelo exercício da governamentalidade que normaliza e equaliza os sujeitos e suas identidades. Por esse mesmo viés, Guerra (2010, p. 26) declara concordância com o pensamento de Castro-Gomes (2005 apud GUERRA, 2010)

‘a formação do cidadão como ‘sujeito de direito’ somente é possível dentro do contexto e da escrita disciplinar e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição’. Dessa feita, a função jurídico-política das constituições é ‘inventar a cidadania’, isto é, criar um campo de identidades homogêneas que tornem viável o projeto moderno da governamentalidade.

Em 1966, foi aprovado o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, cujo objetivo foi o de fazer que o Estado assegurasse os direitos sociais. Desse modo, há uma transferência de privilégios dos interesses individuais para os sociais. De acordo com Lemos (2003, p.21), “A convenção da ONU estabeleceu um princípio ético que deve ser seguido por todas as nações, isto quer dizer que a cidadania ganhou um caráter universal (cidadania universal), que deve ser referência para todas as nações do mundo”. Também Lemos (2003) adverte sobre a instituição da cidadania ancorada nas práticas capitalistas do século XXI, tendo em vista que ser consumidor caracteriza a condição de cidadania, marcada por grandes desafios da democracia, cerceada por uma visão capitalista. Nesse quadro, insere-se o indígena em conflito identitário, dado que, na sociedade

hegemônica, ele é um consumidor ao utilizar tecnologias e produtos industrializados, por isso, um cidadão. Já na cultura indígena que não se apropria das práticas capitalistas, o indígena não se enquadra nessa concepção de cidadão e se torna excluído.

O princípio da solidariedade, por sua vez, consolida-se pela diferença. Conforme o relatório da CEPAL (2002), ela implica uma participação diferenciada nos recursos e no acesso à proteção social, de acordo com a capacidade econômica ou com o nível de riscos dos indivíduos envolvidos. Há um efeito de verdade que exige dos que têm mais recursos financeiros, culturais e sociais o provimento daqueles que não têm, de maneira a colaborar para o desenvolvimento social e para a diminuição das desigualdades. Assim, ressalta-se que “quanto mais universal o acesso aos benefícios, mais eficaz e legítima será a solidariedade” (CEPAL, 2002, p. 56).

Segundo CEPAL (2002), é condição para se alcançar a igualdade, partir de uma ampla política social igualitária que tenha como alicerce a universalidade, a solidariedade e a eficiência dessa política. Tal argumento figura nas propostas e diretrizes políticas para o funcionamento econômico e social de países em desenvolvimento, como o Brasil. Sob tal perspectiva, e conforme Domingues (2002), a igualdade integra a estrutura básica do direito e do Estado legal e se consolida pela cidadania.

Domingues (2002) esclarece que o objetivo das políticas sociais é promover a melhoria das condições de vida, a redução da insegurança, do risco e certa homogeneização dos que têm com os que não têm, ou seja, remediar os males que a própria sociedade gerou. Portanto, para desenvolver a cidadania e a coesão social a CEPAL (2002, p. 54) propõe a necessidade do sentimento de pertencimento dos sujeitos à sociedade e a adoção de metas coletivas. Além disso, é preciso redescobrir os “elos de solidariedade dentro das estruturas conceituais tanto do Estado quanto da sociedade civil”. Essa noção de cidadania configura-se como uma prática das sociedades modernas, descrita por Cohen (Apud DOMINGUES, 2002), como um princípio político da democracia que envolve a participação na deliberação e na tomada de decisões por sujeitos politicamente iguais. Como um conjunto de direitos legalmente definidos e centrados numa perspectiva liberal e como uma forma de participação social que permite integrar o sujeito a uma identidade nacional, de forma a gerar solidariedade, virtude cívica e engajamento.

Diante do exposto a cidadania, sobretudo a cidadania social, possui como seu maior destaque, na contemporaneidade, ser agente promotor da igualdade e da solidariedade, ideais propagados nos discursos político, social e midiático. Tais princípios vinculam-se à instauração da Declaração dos Direitos Humanos, propostos no ano de 1948 pela ONU. Nessa

perspectiva, apresentamos as condições de existência e de emergência dos Direitos Humanos, os quais se consolidam como mecanismos de proteção à pessoa humana.

### 3.2 DIREITOS HUMANOS: A PROTEÇÃO DO HOMEM E DO MEIO AMBIENTE

Impulsionados pelos ideais das Revoluções Francesa e Americana, os Direitos Humanos caracterizam-se, de acordo com Carneiro (1997), pela formulação de direitos constituintes das fontes do Humanismo.

Os direitos humanos firmaram-se, segundo Carneiro (1997), na dinâmica dos conflitos entre os grupos sociais que lutaram por mudanças e, por outro lado, entre os que procuraram manter seu predomínio político, econômico e sociocultural numa ordem vigente. Resultado dos conflitos entre os regimes monárquicos absolutos e as classes burguesas no século XVII na Europa, marcada por declarações de direito que têm como base a concepção *jus naturalista*<sup>2</sup>, essa noção dos direitos humanos sustenta que “o homem tem como natureza certos direitos fundamentais e inalienáveis, como direito à vida, à igualdade, à liberdade, à segurança e à propriedade, com priorização dos valores individuais sobre os sociais ou coletivos” (CARNEIRO, 1997, p. 25). Esse momento envolveu a incorporação de direitos civis e políticos à ordem jurídica, com o propósito de garantir os direitos individuais dos sujeitos frente ao Estado. Tal regulamentação constitucional dos direitos veio beneficiar sobretudo a classe burguesa, em sua condição de classe dominante, à qual era concedida plena liberdade e atribuições de cidadania. Por sua vez, aos não-proprietários cabia apenas uma cidadania de segunda ordem. Admitia-se, portanto, uma classe de cidadãos passivos, que tinham direito de proteção à sua liberdade e à sua crença, mas não eram qualificados para serem membros ativos do governo. Somente o cidadão burguês conseguia realizar plenamente

---

<sup>2</sup> A concepção *jusnaturalista* foi o resultado de transformações econômicas e sociais que impuseram mudanças na concepção de poder do Estado, uma instituição criada através do consentimento dos indivíduos através do contrato social.

Disponível em: [http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/glossario/verb\\_c\\_jusnaturalismo.htm](http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_jusnaturalismo.htm).

seus interesses, e com esse privilégio desvirtuava-se na prática social o próprio princípio universal da igualdade de liberdade.

Entre os séculos XIX e XX, ocorreu a conquista dos direitos sociais, econômicos e culturais. É nesse cenário que se consolidou a Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 1948, aprovada em assembleia geral da ONU, num período pós-guerra. Tal declaração celebra, assim, mais de 60 anos e mobiliza a igualdade de direitos em meio à diversidade, como ilustramos mediante algumas cenas da seguinte propaganda institucional<sup>3</sup> produzida pelo governo brasileiro – Secretaria Especial dos Direitos Humanos, em circulação na mídia televisiva em 2008.



Frame 1

Frame 2

---

<sup>3</sup>A propaganda na íntegra encontra-se anexa a este trabalho.



Frame 3

Frame 4



Frame 5

Frame 6



Frame 7

Frame 8



Frame 9

Frame 10



Frame 11

Figura 2 – Propaganda institucional sobre os 60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos

Essa propaganda constitui um discurso da mídia por meio de elementos verbo-visuais e sonoros. Ilustra a promoção de um dispositivo legal que dá garantias de igualdade a uma diversidade de sujeitos, representantes das mazelas sociais, destacados em primeiro plano. Os aspectos visuais constroem identidades para cada um dos sujeitos ali representados, marcados por símbolos, dentro os quais a bandeira do movimento “gay” e as pinturas corporais dos indígenas.

A produção videográfica focaliza os sujeitos outrora marginalizados e ilustra uma ruptura na historicidade desses sujeitos, ao colocá-los na condição de agentes sociais que participam da construção da história. Tal ruptura inicia-se pela própria Declaração dos Direitos Humanos, que é destacada no enunciado que proclama o novo acontecimento: **“essa declaração continua sendo escrita pelas mãos de todos nós”** (grifos nossos). Enuncia-se a

inclusão de sujeitos antes tratados como espectadores e objetos da história e que passam para a condição de participantes dessa mesma história, integrantes de uma coletividade, da qual fazem parte o enunciador e o co-enunciador, conforme pode ser observado pelo modificador todos antes do pronome nós. Essa propaganda da mídia televisiva discursiviza as práticas de inclusão e produz identidades para as minorias, discurso esse legitimado e cerceado pela Declaração dos Direitos Humanos.

A instauração dos direitos humanos convergiu para os direitos dos povos, fundamentados no princípio da solidariedade internacional. Conforme Carneiro (1997), o direito ao desenvolvimento é efetivado pelo respeito à liberdade dos povos, pelo direito de cada povo a sua existência, à livre disposição dos recursos naturais próprios, ao patrimônio natural comum da humanidade, à autodeterminação, à paz, à segurança, à educação e a um meio ambiente sadio e ecologicamente equilibrado. Nesse contexto, incluem-se os direitos humanos difusos. A perspectiva dos direitos difusos volta-se para a valorização do social, do coletivo e da cidadania participativa. Um dos fundamentos dos direitos difusos é a questão ambiental, que, para Carneiro (1997), justifica-se pelo fato de envolver o tratamento jurídico das condições básicas da vida humana. Desse modo, a realização plena do direito de viver implica o direito a um ambiente sadio, tanto sob o aspecto da existência física quanto em termos da dignidade dessa existência, ou seja, a qualidade de vida. Por isso é que o meio ambiente constitui atualmente um patrimônio da humanidade, conforme Carneiro (1997, p.27):

Em sua abrangência, o direito ambiental transcende as fronteiras de qualquer país, pois os problemas relativos à camada de ozônio, à poluição marítima, às grandes florestas etc, dizem respeito não somente a um povo, mas aos povos do mundo todo. O direito ambiental, portanto, é um direito da comunidade internacional, um direito de solidariedade entre os povos, que cada vez mais integra as agendas de encontros internacionais e das reuniões de chefes de Estado.

Nessa conjuntura, o aspecto abordado por Carneiro (1997) pode ser aplicado à função que as terras indígenas e seus habitantes desempenham como agentes de restauração e manutenção dos recursos naturais, considerados “propriedade” universal.

Os direitos humanos difusos propagam o direito de cada indivíduo de usufruir de um meio ambiente saudável. Para que isso ocorra é determinada a responsabilidade de cada

sujeito como agente para a manutenção do espaço natural enquanto bem coletivo, que pertence a todos, tal como proclamado na 15ª Conferência das Partes ou Conferência de Copenhague de 2009. Evento que constitui um acontecimento discursivo, uma vez que instaura saberes sobre a proteção ambiental e a responsabilidade atribuída a todos, conforme ilustra o seguinte enunciado: “Contagem regressiva: Em 9 dias, começa a Conferência de Copenhague, que vai discutir medidas contra o aquecimento global. Entenda o que está em jogo e como você pode ajudar a preservar o futuro do planeta”<sup>4</sup>

Esse enunciado mostra a importância da Conferência de Copenhague como um expoente para a discussão da preservação ambiental. Pelo emprego do pronome você, apela a cada um a ser componente colaborativo para proteger o planeta e prover o bem da humanidade. A oração “como você pode ajudar a preservar o planeta” designa todos como responsáveis pela manutenção do meio ambiente.

Em síntese, os direitos humanos, em especial os direitos humanos difusos, funcionam como efeitos de poder, regidos por uma ordem globalizada que determina a existência de uma diversidade cultural em coexistência com uma diversidade ambiental.

Logo, esse percurso sobre o princípio da cidadania, descrito em seu aspecto linguístico, discursivo e histórico possibilita compreender como a diversidade cultural institui práticas identitárias diversas, dentre elas a do sujeito indígena brasileiro, condições de possibilidade para a constituição identitária do índio como o restaurador de valores comprometidos com o respeito e a defesa da natureza. Já a defesa do meio ambiente ancora-se no desenvolvimento sustentável uma prática discursiva que estabelece como cada sujeito deve atuar para a gestão dos recursos naturais e o cuidado para com o lugar onde reside, o planeta Terra. Nessa ordem, o desenvolvimento sustentável constitui um acontecimento discursivo que produz saberes e poderes e determina a conduta universal sobre o meio ambiente.

---

<sup>4</sup> CONTAGEM regressiva. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, p. H1, 27 nov. 2009.

### 3.3 DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: BIOPODER E GOVERNAMENTALIDADE

Assim como há a consolidação dos direitos humanos como valores universais propagados como efeitos de verdade que determinam os direitos assumidos e garantidos sobre a pessoa humana, são difundidas também as condutas necessárias para a manutenção e a preservação do meio ambiente. A articulação do cuidado para com os seres humanos e com o ambiente de que eles fazem parte compreende valores comuns, perpetuados por tratados, convenções e documentos, que tornam os homens responsáveis pelo espaço em que residem. Nessa condição, inserem-se os documentos de proteção ao meio ambiente que tratam o ser humano como espécie humana pelo biopoder. Segundo Foucault (2008c, p.3), o biopoder é “[...] o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais [que] vai poder entrar numa política, numa estratégia geral de poder”.

A esse respeito, de acordo com Branco e Pinheiro (2009), o ambientalismo reveste-se de importância, devido a sua posição crítica em relação à lógica do capitalismo e ao modelo de desenvolvimento dominante na sociedade, que exige uma reflexão sobre a necessidade de uma relação equilibrada entre a sociedade e a natureza, e a criação de mecanismos sociais, econômicos e culturais adequados à compatibilização entre os sistemas econômicos e os sistemas ecológicos. Isto significa que as transformações e as catástrofes geradas na biosfera pelo aquecimento global, decorrentes da Revolução Industrial, levaram a uma mudança de conduta no século XX e XXI, pois o esgotamento dos recursos naturais acarretou uma crise na produção de bens de consumo. Tal transformação é definida como desenvolvimento sustentável.

Em 1983 foi criada, pela ONU, a Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento - CMMAD, presidida por Gro Harlem Brundtland, com a incumbência de reexaminar as questões críticas do meio ambiente e de desenvolvimento. Essa Comissão deveria propor novas normas de cooperação internacional que pudessem orientar políticas e ações internacionais de modo a promover mudanças que se faziam necessárias. No relatório elaborado por essa Comissão, intitulado “Nosso futuro comum”, é empregado pela primeira vez, de forma clara, o conceito de "Desenvolvimento Sustentável", embora ele já estivesse em gestação, com outros nomes, desde a década anterior. De acordo com Brundtland (1987), “o desenvolvimento sustentável é aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem as suas próprias

necessidades”<sup>5</sup>. Os sentidos sobre o conceito de desenvolvimento sustentável, de acordo com o próprio relatório, também designado de relatório Brundtland, são estabelecidos em consonância com as ações e as necessidades do consumo de cada país, uma vez que os países desenvolvidos possuem práticas e necessidades distintas das dos países em desenvolvimento.

É nesse cenário que a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento lançou os alicerces da nova abordagem mundial sobre desenvolvimento sustentável, diversidade biológica e mudança climática. Segundo o relatório da CEPAL (2002), com essas discussões, os Estados começaram a perceber que alguns problemas e preocupações ambientais apresentam escopo global por excelência. Nessa perspectiva, a Assembleia Geral da ONU reconhece que o caráter global dos problemas ambientais requer ações em todos os níveis (global, regional e nacional), envolvendo o compromisso e a participação de todos os países. A resolução ainda afirma que a proteção e a melhoria do meio ambiente são questões relevantes que afetam o bem-estar das pessoas, e destaca como um dos temas ambientais de maior interesse a proteção às condições da saúde humana e a melhoria da qualidade de vida, como consta em Trindade (2003).

Essa consciência ecológica em emergência reflete, em parte, respostas a desafios específicos no campo da proteção aos direitos humanos, no qual há uma multiplicidade de instrumentos internacionais. Dessa forma, o direito a um ambiente sadio repercute nas garantias asseguradas e previstas nos direitos humanos. De acordo com Trindade (2003), são considerados vulneráveis os sujeitos: desabrigados e despossuídos, pessoas portadoras de deficiência, crianças e idosos, minorias étnicas, populações indígenas e trabalhadores migrantes, sujeitos marginalizados na história, beneficiados pelas políticas públicas inclusivas.

As legislações e as diretrizes apontam sugestões para a efetivação de práticas que articulem o desenvolvimento de ações sustentáveis; contudo, não funcionam como uma lei que estabelece normas rigorosas ou formas de disciplina, visto que cada país pode estabelecer suas próprias metas de atuação. Nessa perspectiva, e de acordo com os princípios foucaultianos, pode-se considerar o desenvolvimento sustentável um mecanismo de poder, denominado por Foucault (2008c, p. 9) de dispositivo de segurança, de acordo com o qual “as

---

<sup>5</sup> Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/12906958/Relatorio-Brundtland-Nosso-Futuro-Comum-Em-Portugues>>

relações do poder vão ser inseridas em um cálculo de custo; e, em vez de instaurar uma divisão binária entre o permitido e o proibido, vai-se fixar de um lado uma média considerada ótima e, depois, estabelecer os limites do aceitável [...]”.

Vale destacar que o “dispositivo de segurança” é um mecanismo de poder que controla a população, sem o uso de normas que determine punição para o que é tido como errado. Em face disso, a prática discursiva de desenvolvimento sustentável vai atuar como um dispositivo de segurança sobre Estados, instituições e, principalmente, sobre a população. Conforme verificamos nos dados estabelecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2008, f. 1):

A construção de indicadores de desenvolvimento sustentável no Brasil integra-se ao conjunto de esforços internacionais para concretização das ideias e princípios formulados na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992, no que diz respeito à relação entre meio ambiente, desenvolvimento e informações para a tomada de decisões. Com a publicação *Indicadores de desenvolvimento sustentável: Brasil 2008*, o IBGE dá continuidade à série iniciada em 2002, mais uma vez colocando à disposição da sociedade um conjunto de informações sobre a realidade brasileira, em suas dimensões ambiental, social, econômica e institucional. A partir da presente edição, os *Indicadores* se sedimentam como uma contribuição aos tomadores de decisões ao apresentar, periodicamente, um panorama abrangente dos principais temas relacionados ao desenvolvimento sustentável no Brasil.

Os indicadores descritos pelo IBGE sobre o desenvolvimento sustentável correspondem aos dispositivos de segurança, definidos por Foucault (2008c), uma vez que medem numericamente os resultados obtidos por ações ditas sustentáveis na economia política. Tais indicadores foram mobilizados pela Conferência sobre o clima, ECO 92. Os dispositivos de segurança definem-se como uma forma bastante específica de poder, cujo alvo é a população, e compreendem a governamentalidade. Assim sendo, o princípio de desenvolvimento sustentável, o qual fundamenta as práticas discursivas governamentais e não-governamentais, estabelece os modos de conduta dos sujeitos, dentre os quais o sujeito indígena. Tal princípio funciona como um dispositivo de poder de inclusão ou de exclusão que se exerce pela governamentalidade, pois quem age de modo sustentável é incluído, e quem não o faz é excluído socialmente.

De acordo com Foucault (2008b), a governamentalidade concebe o problema da população enquanto objeto construído pela biopolítica, a qual implica a gestão da população e

o governo de si. Nessa forma de atuação, as técnicas de governo concernem também à educação e à transformação dos indivíduos pelas relações familiares e institucionais. O desenvolvimento sustentável repercute e estende-se a outras instâncias além do domínio político, produzindo saberes educacionais que circulam na mídia. Há, portanto, a coexistência de discursos de diferentes campos do saber que mobilizam o conceito de desenvolvimento sustentável, exemplificados por enunciados verbais e visuais que compõem o arquivo de pesquisa e formam novos conceitos.

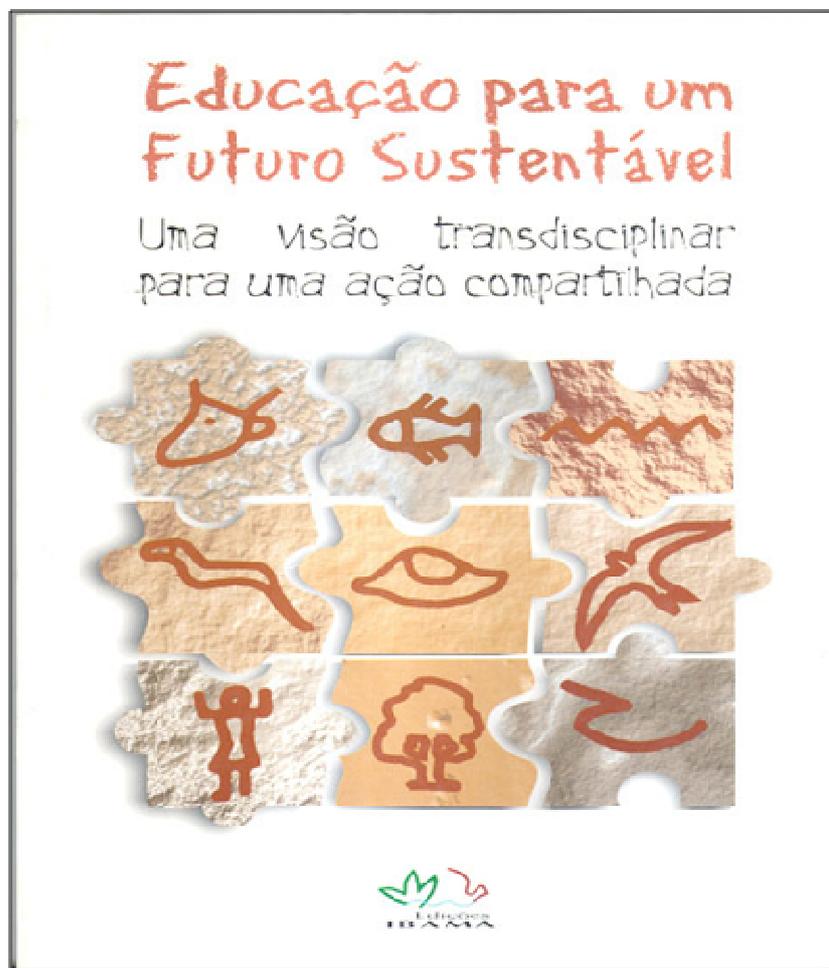


Figura 3 – Capa do documento da Conferência Internacional sobre Meio Ambiente e sociedade: Educação e conscientização pública para a sustentabilidade  
Fonte: UNESCO (1999)

O livro “Educação para um futuro sustentável: uma visão transdisciplinar para uma ação compartilhada” é um documento que propõe práticas de educação ambiental alicerçadas

no desenvolvimento sustentável. Tal material foi divulgado na Conferência Internacional sobre meio ambiente e sociedade: Educação e Conscientização pública para a sustentabilidade. Evento que visou discutir a importância da sustentabilidade como uma ordem mundial que se estende à esfera escolar. A proposta do presente documento consiste em inserir disciplinas voltadas à sustentabilidade no ensino formal, bem como fomentar a conscientização social, que ultrapasse os limites da escola, num processo de normação, pela disciplina, para a normalização dos saberes acerca do desenvolvimento sustentável.

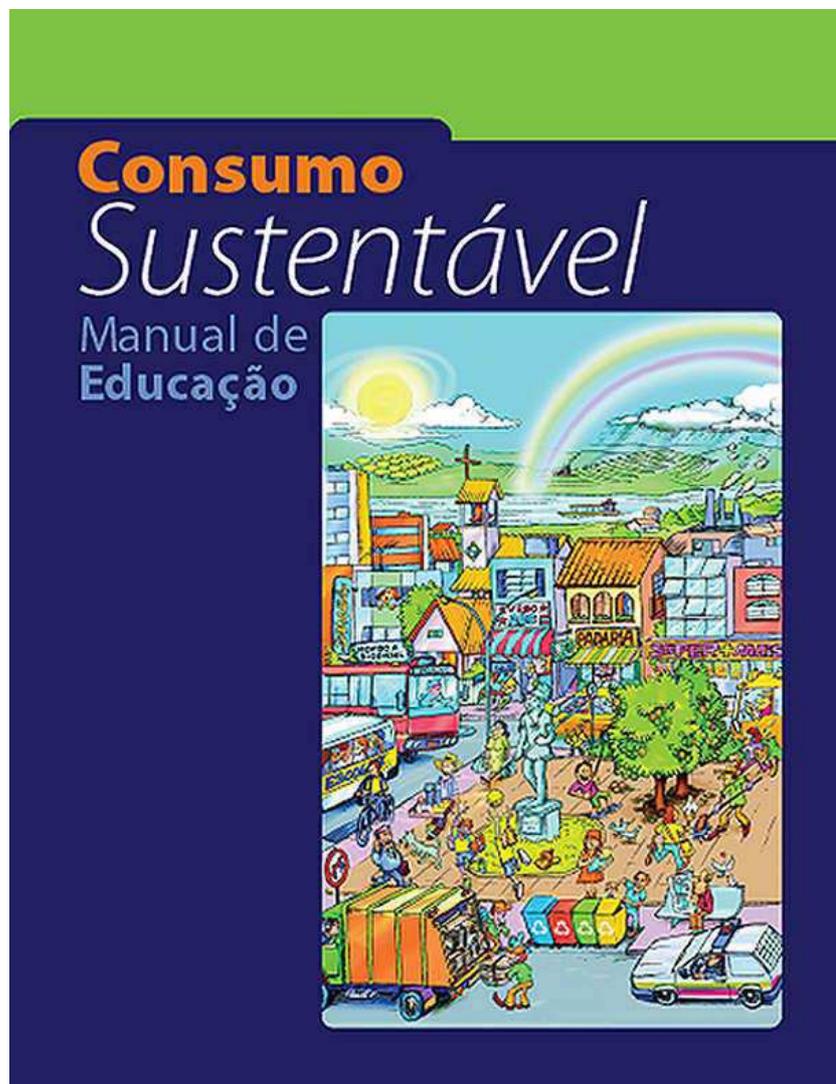


Figura 4 – Capa do manual de educação para o consumo sustentável, produzido pelo Governo Federal  
Fonte: Ministério do meio ambiente; Ministério da Educação; Instituto Brasileiro de Defesa do Consumidor (2005)

O manual de educação para o consumo sustentável é resultado da Conferência Infanto-Juvenil para o meio ambiente “Vamos cuidar do Brasil”, com co-produção do Instituto Brasileiro de Defesa do Consumidor, Ministério da Educação e Ministério do Meio Ambiente. Esse material funciona pela governamentalidade, uma vez que a função do manual é prescrever condutas para o consumo sustentável, formalizar as práticas de desenvolvimento sustentável, cujos saberes são legitimados pelas esferas governamentais federais. Tais condutas concorrem para o estabelecimento da normalização do saber ao possibilitar a participação dos alunos do ensino fundamental e médio na conferência.

Por essas considerações, verifica-se que o princípio do desenvolvimento sustentável mobiliza diversos campos de saber, que vão além da ecologia. Nos campos associados, como a educação, a economia e a sociologia, o conceito de desenvolvimento sustentável adequa-se às necessidades de cada campo do saber e produz diferentes sentidos. O conceito de desenvolvimento sustentável integra um grupo de enunciados que vai produzir outros conceitos, os quais são determinados por regras, em um espaço de coexistência para grupos de enunciados. Sob essa perspectiva, o desenvolvimento sustentável estende-se do campo político para o educacional e produz outros conceitos, como o consumo sustentável, que se configura como prática política e social implementada como forma de distribuição dos recursos naturais para o consumo.

Como exemplo de duas dimensões da sustentabilidade<sup>6</sup>, Branco e Pinheiro (2009) destacam a sustentabilidade ecológica e a sustentabilidade social. A primeira defende as questões ambientais, independentemente das questões sociais, enquanto o socioambientalismo visualiza a complementaridade da causa ambiental com a causa social, e atribui a origem das questões ao modelo capitalista, gerador da exploração dos recursos humanos e naturais.

A sustentabilidade social evoca a promoção e a proteção dos direitos das comunidades tradicionais, como os quilombolas, as comunidades ribeirinhas e, principalmente, os povos indígenas. Sustenta o princípio de que os hábitos dessas comunidades correspondem a formas de simbiose com o meio ambiente, pois o consumo das comunidades ditas tradicionais não é considerado degradante. A Convenção sobre a proteção

---

<sup>6</sup> O termo sustentabilidade é usado como sinônimo de desenvolvimento sustentável, conceito adotado pelas Organizações das Nações Unidas. No entanto, Peter Schmuck e Wesley Schultz, organizadores do livro *Psychology of Sustainable Development* (Psicologia do desenvolvimento sustentável) consideram a “sustentabilidade” um termo genérico para tratar de questões ambientais, a qual derivou do conceito inicial de desenvolvimento sustentável e foi adotado pela mídia.

e a promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2006) reconhece a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial, em especial dos sistemas de conhecimento dos povos indígenas como contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável, e a necessidade de assegurar a proteção e promoção das expressões culturais desses povos. É nessa perspectiva que se inclui o discurso do presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Márcio Meira, no Seminário “Gestão Ambiental em Terras Indígenas”, e define os indígenas como gestores ambientais.

Quando falamos de gestão ambiental, temos que reconhecer que os povos indígenas já fazem a sua própria gestão ambiental de modo tradicional e o Estado pode aprimorar e potencializar essas ações, trazendo a contribuição do conhecimento ocidental, a tecnologia e o conhecimento científico. Trata-se de um diálogo intercultural (ALBUQUERQUE, p. 10, 2009).

Assim, o presidente da FUNAI enuncia pela posição-sujeito de autoridade de uma instituição estatal, cuja finalidade é defender os interesses indígenas e proteger suas práticas culturais. Contudo, adverte que para esse processo tornar-se mais eficaz é necessário a intervenção do Estado e do conhecimento científico. Desse modo, reitera-se o reconhecimento da cultura dos povos indígenas, mas, ao descrever essa cultura como tradicional, determina que ela seja homogênea e estática, enquanto a intervenção do Estado, por meio de tecnologias e do conhecimento científico, institui o conhecimento tradicional como a ordem que governa e detém a verdade. Com efeito, o diálogo intercultural proposto respeita a diversidade de conhecimentos dos povos indígenas ao “aprimorá-los” pelas tecnologias e pela ciência? A diversidade cultural pode ser integrada ao conceito de desenvolvimento sustentável? A definição de diversidade cultural proposta em documentos pauta-se no respeito à diferença?

É importante destacar que “o conceito de diversidade cultural tem sido pauta de debates culturais internacionais há muitos anos, embora as conotações do termo tenham variado dependendo de seu contexto” (GOLDSMITH, 2005, p. 92). O teórico declara que há diversos documentos internacionais que abordam o termo diversidade cultural com propósitos diferentes. Diante disso, para a presente pesquisa, são considerados os princípios estabelecidos na Convenção sobre a proteção e a promoção da Diversidade das Expressões Culturais. Defini-se aí a significação do termo diversidade cultural destacada, sobre quais condições de emergência, de existência e de possibilidade esse termo se refere, condições

determinadas pelas políticas do Estado para a promoção de identidades nacionais e de práticas midiáticas.

### 3.4 DIVERSIDADE CULTURAL: UM DISCURSO EM EMERGÊNCIA

Feitas as considerações sobre o princípio de desenvolvimento sustentável e sua relação com a diversidade cultural, destacamos as reflexões de Goldsmith (2005), o qual apresenta uma das propostas para definir a diversidade cultural como algo a favor da democracia e de novas formas de cidadania. Para o estudioso, os indivíduos são potenciais possuidores de múltiplas identidades e de características culturais heterogêneas que, conjuntamente, constroem uma identidade nacional. A diversidade cultural, nesse contexto, está fundamentada nos direitos humanos, na promoção da democracia cultural e na participação igualitária de todas as minorias. Dentre esses direitos estão as oportunidades iguais para se participar de todas as atividades que compõem a cultura e de se contar com os recursos culturais necessários ao seu funcionamento efetivo. Sob tal perspectiva, a função do governo é zelar pelas fontes da diversidade, promover intercâmbios culturais que possibilitem encontros nos quais as diferenças sejam tratadas como diversidade. Condição que se sustenta pela troca entre culturas, uma vez que essa dimensão da diversidade cultural é mais recorrente nos discursos que compõem o arquivo desta pesquisa.

A diversidade cultural é, assim, emoldurada por concepções de cultura estabelecidas como o “verdadeiro de uma época”. Nessa conjuntura, conforme Obuljen (2005) são apresentadas as noções de cultura, definidas pela Unesco, compreendidas em três períodos ou fases. No período pós Segunda Guerra Mundial, a cultura passa a ser conhecida em termos de produção artística, os Estados-nações eram tratados como entidades unitárias e a ideia de pluralismo era ligada às diferenças internacionais e nacionais. O segundo momento é caracterizado por uma ampliação do conceito de cultura que representou a identidade de sujeitos e constitui a resistência aos poderes que compunham a Guerra Fria. Já no terceiro momento, a cultura passou a ser associada ao desenvolvimento, fatores considerados e destacados pelo planejamento de políticas públicas.

Na atual conjuntura, há a emergência da relação entre cultura e democracia, e a expansão do conceito de diversidade cultural está atrelado a diferentes perspectivas. Segundo Goldsmith (2005), a diversidade cultural é descrita em documentos como um modo de se

conseguir a integração social e de celebrar, ao mesmo tempo, as diferenças culturais como elemento das agendas das democracias culturais, é uma forma de inclusão social e um catalisador para o desenvolvimento sustentável.

Bennett (2001 apud GOLDSMITH, 2005) concebe a diversidade cultural como um terceiro estágio pós-multiculturalismo. Segundo Goldsmith (2005), em contraste com o multiculturalismo o conceito de diversidade cultural reflete melhor o entrelaçamento das abordagens e experiências culturais características da globalização contemporânea. De forma mais precisa, a diversidade cultural representa a nova dinâmica internacional social e cultural que implica e requer políticas que reconheçam a diversidade e não a homogeneidade.

Nesse horizonte, em novembro de 2001, a Conferência Geral da Unesco adotou a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural. O eixo da declaração se situa na interdependência entre os direitos humanos e da diversidade, desloca a atenção para a necessidade de diálogos e trocas interculturais, e discute os efeitos da globalização e das novas tecnologias nas sociedades. Sobretudo, essa declaração faz um paralelo entre diversidade cultural e biodiversidade.

Ainda sobre essa reflexão, a Convenção sobre a proteção e a promoção da Diversidade das Expressões Culturais, em seu artigo segundo, preconiza que a “proteção, promoção e manutenção da diversidade cultural é condição essencial para o desenvolvimento sustentável”; e na Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, em seu artigo primeiro (2002, p. 2) é asseverado que:

A cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. Nesse sentido, constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras.

A diversidade cultural desse modo concebida configura-se em elemento que congrega diferenças e compõe a humanidade, como característica constitutiva do gênero humano. Por isso, possibilita produzir conflitos entre culturas, entre identidades, entre formas de significar a si e ao outro, que pode promover o silenciamento dos princípios políticos e sociais contemplados na Declaração Universal da Diversidade Cultural. Nesse sentido, apenas

uma das facetas da diversidade cultural é conclamada no presente documento, a da integração entre as diferenças.

Por sua vez, o desenvolvimento sustentável, caracterizado por uma ordem ou pela emergência do sistema capitalista, instaura uma norma de conduta para os sujeitos se relacionarem com o meio ambiente, em especial o indígena comumente designado agente de gestão ambiental, o que exerce um efeito de poder sobre esse sujeito. Assim concebidos, a diversidade cultural e o desenvolvimento sustentável encontram-se, na ordem do discurso, amalgamados de tal modo que um constitui o outro. Tal proposição, materializada em um dos objetivos da Declaração Universal da Diversidade Cultural, propõe aos Estados a execução de políticas públicas, em conformidade com a Unesco (2005, p. 213), a saber,

Respeitar e proteger os sistemas de conhecimento tradicionais, especialmente os das populações autóctones; reconhecer a contribuição dos conhecimentos tradicionais para a proteção ambiental e a gestão dos recursos naturais e favorecer as sinergias entre a ciência moderna e os conhecimentos locais.

A Declaração supracitada coloca o desenvolvimento sustentável como uma prática comum das sociedades ditas “tradicionais”, dentre as quais as dos indígenas e quilombolas, que se tornaram co-responsáveis pela manutenção dos recursos naturais em prol da solidariedade e da integração entre os diversos povos, conforme preconiza o princípio da diversidade cultural.

Nesse sentido, os discursos sobre a diversidade cultural e sobre a inclusão social, coexistem com aqueles que versam sobre o desenvolvimento sustentável, por isso, atuam como mecanismos de poder, regidos pela governamentalidade, e convergem para a normação sobre o que é ser indígena. Assim, por meio das políticas públicas e de ações internacionais, são definidas as condutas necessárias para uma realidade sustentável, e como tais, repercutem na constituição da identidade indígena já cristalizada por uma memória sobre esse sujeito em sua relação com a natureza, o que o torna produtivo para o sistema capitalista.

Isso posto, os documentos mencionados definem e defendem a diversidade cultural de forma incisiva, consolidam verdades quase incontestáveis, e promovem a diversidade cultural como elemento agregador das diferenças e como catalisador do desenvolvimento sustentável. Ela é conclamada como forma de se garantir e respeitar as diferenças culturais. Por essa faceta da diversidade não se consideram as contradições que a própria palavra

“diversidade” reitera, e a proposta de diálogo intercultural apaga ou omite as relações de poder que determinam o exercício da governamentalidade. O verbete diversidade, segundo Ferreira (2009, p.693), deriva da palavra latina *diversitate* e significa “diferença, dessemelhança, dissimilitude; divergência; contradição; oposição”. Nesse sentido, ao se considerar a identidade, sob tais princípios, tende-se a reduzir ou mesmo apagar as diferenças.

À luz dessa discussão, a seção seguinte busca explicitar as perspectivas para a constituição da identidade indígena, isto é, se pela identidade ou pela(s) diferença(s). São colocadas em cena, pela história, diferentes imagens que produzem sentidos sobre o que é ser indígena brasileiro, significações que constituem acontecimentos discursivos e representam a verdade de cada época sobre esse sujeito e seus saberes em relação à sociedade brasileira. Assim, pelas diferentes representações identitárias do indígena, ora ele é integrado à sociedade brasileira, ora é excluído, segregado pelas diferenças.

#### 4 IDENTIDADE(S) DOS POVOS INDÍGENAS: HISTÓRIA E MEMÓRIA

Na presente seção, traçamos um percurso histórico sobre as concepções de sujeito, elencadas por Hall (2006), e relacionamos a elas as diferentes representações identitárias do indígena brasileiro. A noção de sujeito é concebida como um objeto historicamente constituído sobre a base de determinações que lhe são exteriores, como propõe a teoria da Análise do Discurso. Dessa forma, buscamos estabelecer as identidades como construtos da história e do discurso, ora retomadas, ora deslocadas e o modo como novos sentidos lhes são atribuídos.

No quadro teórico empreendido, a pós-modernidade<sup>1</sup> definiu-se como referência contextual e temporal, pelo qual se dialoga com os Estudos Culturais. Segundo Souza Santos (2000), a modernidade foi marcada por transformações sociais, políticas e culturais engendradas pelo capitalismo. A sociedade civil tornou-se “suporte da esfera privada” e o “indivíduo, formalmente livre e igual, suporte da esfera privada e elemento constitutivo básico da sociedade civil” (SOUZA SANTOS, 2000, p. 81). O desenvolvimento industrial capitalista possibilitou a emergência das práticas de classe. Todas essas transformações podem ser concebidas, conforme Souza Santos (2000), como mudanças paradigmáticas. A modernidade, por não dar mais conta de tais paradigmas, foi substituída pela pós-modernidade, período em que se consolidam as constantes mudanças ocorridas na atualidade. Daí os sujeitos dessa temporalidade estarem inseridos em tal cenário, o que torna as identidades fragmentadas e descentradas.

Segundo Hall (2006), antes do Renascimento o sujeito era concebido, pela tradição, como intervenção divina, e não estava propenso a grandes mudanças. Entre o Humanismo Renascentista<sup>2</sup> do século XVI e o Iluminismo do século XVIII ocorre uma importante ruptura

---

<sup>1</sup> Existem muitas contradições e desavenças acerca do termo pós-modernidade e do que ele representa para os Estudos Culturais; no entanto, ele é abordado em nossa pesquisa como referência à contemporaneidade.

<sup>2</sup> Segundo Lara (2008), o termo humanismo liga-se à expressão *litterae humanae* (literatura humana), em oposição a *litterae divinae* (literatura divina: bíblia, teologia) [...]. Os autores gregos e latinos, a partir da segunda metade do século XIV, eram referência na literatura e nas humanidades. O termo humanismo, no entanto, “foi forjado no século XIX para indicar formação clássica em oposição à científica. Passou, depois, a aplicar-se aos movimentos dos séculos XV e XVI. Disponível em: [www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/download/804/720](http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/download/804/720).

para a subjetivação do sujeito<sup>3</sup>, o que produziu o sujeito do Iluminismo, racional, “científico” e destituído dos dogmas que o dominavam. O sujeito passou a ser, então, a origem da razão, do conhecimento e da prática e, ao mesmo tempo, aquele que sofria as consequências dessa prática, como salienta Hall (2006, p. 10):

O sujeito do Iluminismo, portanto, estava baseado numa concepção da pessoa humana como indivíduo centrado dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo centro consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou ‘idêntico’ a ele – ao longo da existência do indivíduo.

Por sua vez, a noção de sujeito sociológico é a que considera o deslocamento do indivíduo como centro para o sujeito formado pelo meio. É esse sujeito que se torna objeto de estudo da biologia pelas teorias de Darwin, localizado e definido no interior das grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna. Com essa visão clássica da concepção sociológica, “a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade” (HALL, 2006, p. 11). Essa concepção de sujeito volta-se para a sua relação com o mundo social, que intervém nas práticas do indivíduo. Em contrapartida, algumas ciências do mesmo período mostram a figura do indivíduo que se integra às grandes metrópoles, mas não é reconhecido por elas. É uma situação marcada pelo crescimento desordenado das grandes cidades e pelo aumento populacional, em meio à escassez de saneamento básico e de recursos para a sobrevivência.

A terceira concepção de sujeito funda-se no seu descentramento. À medida que os sistemas de significação e representação cultural multiplicam-se, o sujeito confronta-se com uma multiplicidade de identidades possíveis, produzidas por diferentes discursos que o constitui. O descentramento do sujeito, pela perspectiva psicanalítica, deve-se a noção de sujeito dividido, clivado, perpassado pelo inconsciente, que define sua condição tanto como

---

<sup>3</sup> A subjetivação do sujeito é definida por Foucault (2008a) como um processo pelo qual se obtém a constituição do sujeito pelas relações exteriores que o definem. Vale destacar que, no Iluminismo, o sujeito era concebido como o centro do conhecimento.

indivíduo quanto por sua inserção social. Na perspectiva foucaultiana, o descentramento do sujeito é instaurado pelo poder disciplinar que controla e disciplina o indivíduo pela docilização do corpo.

Nessa conjuntura, o sujeito indígena é constituído por uma diversidade de discursos que produzem diferentes representações identitárias para esse sujeito. Propaga-se, na mídia, a representação do indígena inserido no meio acadêmico, utilizando a internet como meio de disseminação da sua cultura, atuando no meio político, ocupando cargos importantes no cenário nacional. Ou, ainda, sua imagem é vinculada a um discurso de resistência contra os poderes que homogeneízam sua identidade e seu modo de existência. As imagens apresentadas a seguir ilustram algumas representações desses sujeitos e, desse modo, promovem sentidos sobre suas identidades.

As figuras 5, 6 e 7 são fotografias produzidas durante o julgamento da ação para a demarcação da Reserva Indígena Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima, que passa por conflitos entre posseiros não-índios e comunidades indígenas. No ano de 2009 houve uma determinação do Ministério da Justiça para a demarcação das terras em favor das comunidades indígenas e a desapropriação de posseiros, episódio divulgado na mídia impressa e televisiva como um marco na história brasileira, por ser uma forma de restituir aos povos indígenas seu território “roubado” no período da colonização.



Na figura 5, visualizam-se indígenas juntamente com não-indígenas, assistindo o julgamento para a demarcação da reserva indígena Raposa Serra do Sol. Essa imagem mobiliza os sentidos para a inclusão social dos indígenas pela presença deles em um espaço político nacional.

Figura 5 - Julgamento da ação sobre a demarcação da reserva indígena Raposa Serra do Sol no Supremo Tribunal Federal, em Brasília

Fonte: Marques (2008)

Na figura 6, podem ser visualizados indígenas com vestuários do não-indígena. Nesta imagem, verifica-se que se trata de uma manifestação da qual somente os homens participam. Embora a manifestação não seja própria da cultura indígena, ela configura o ritual (ressignificado) de guerra, neste caso, a luta empreendida pela conquista do território.



Figura 6 – Índios fazem caminhada e ato de protesto em Surumu, pedindo a manutenção da demarcação e a retirada de arroseiros na reserva indígena Raposa Serra do Sol  
Fonte: Marques (2008)



Figura 7 – Indígenas da região de Raposa Serra do Sol assistem a julgamento da ação sobre a demarcação da área no Supremo Tribunal Federal, em Brasília  
Fonte: Bizerra Jr (2008)

Na figura 7, há um indígena, em traje cerimonial, que porta uma bandeira nas mãos. No tecido da bandeira está impresso a imagem de uma mulher não-indígena com as mãos no rosto, cuja feição poderia indicar espanto ou monotonia diante da espera sobre o resultado do julgamento sobre a demarcação da área indígena.

Essas três imagens evocam a memória de exploração dos indígenas e tornam tensos os sentidos para a construção da identidade indígena, o que permite que esses sujeitos possam ser vistos como vítimas da história ou resistentes às formas de poder que buscam torná-los “iguais” e apaguem suas diferenças.

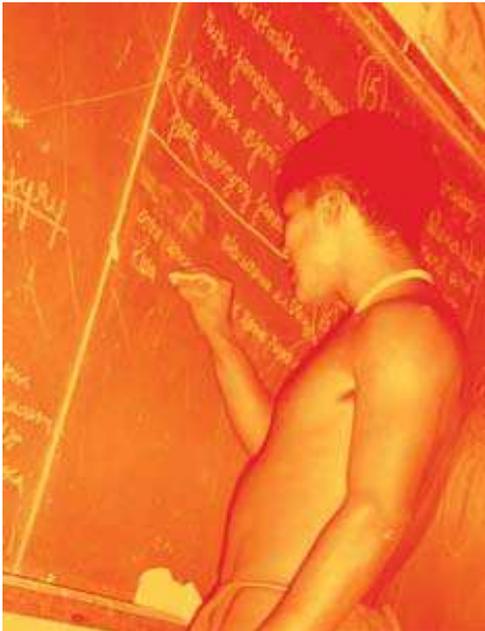


Figura 8 - Imagem da Revista Brasil Indígena, ano IV, outubro/novembro de 2006.

Na figura 8, veiculada na revista Brasil Indígena da Funai, o indígena utiliza o quadro-negro, demonstrando o domínio da escrita em língua indígena. Nessa imagem, ilustra-se o respeito à diversidade cultural pelo uso da escrita, promovendo a preservação de uma língua indígena de tradição oral.

As imagens fotográficas sobre as quais discorremos inscrevem, no domínio do simbólico, os indígenas, e evocam a memória mítica dos primeiros habitantes encontrados no Brasil na época do descobrimento, nus, ornamentados com penas e pinturas, mantendo essa identidade “impressa” em seus corpos. Esses diferentes modos de representação dos indígenas, que discursivizam a inclusão desses sujeitos no cenário político por meio da inscrição de sua língua pelo código verbal escrito, colocam em cena uma referência visual ao indígena mítico. Tais discursos imagéticos constituem identidade(s) para esse sujeito, caracterizando-o por estereótipos, mas também imputando-lhe a inclusão na sociedade globalizada.

Dadas essas considerações, a subjetividade está sempre em movimento, produto das determinações históricas e do trabalho sobre si que os homens produzem, e assim se transformam, transformando também sua identidade. Pela análise arqueológica pode-se estabelecer a constituição dos saberes privilegiando as relações interdiscursivas e sua articulação com as instituições, contribuindo, assim, para a constituição identitária dos sujeitos.

A constituição do sujeito na trama da história, enquanto objeto dela, implica mecanismos e estratégias empregados pelas diversas práticas discursivas para instituir e legitimar processos de subjetivação. Como exposto, o sujeito é uma construção do discurso

que determina uma pluralidade de posições e uma descontinuidade de funções. A partir disso, percebemos como as identidades são fabricadas, e entendemos o papel que a linguagem desempenha nessa luta pelo domínio da legitimidade do discurso.

A identidade indígena é, então, uma construção discursiva (res)significada e (re)atualizada pelas condições histórico-sociais que as determina. Assim também, as representações imagéticas sobre esse sujeito constituem gestos de interpretação sobre ele. Para emoldurar as representações identitárias do indígena brasileiro, na seguinte seção, apresentamos pinturas e fotografias produzidas e determinadas por condições históricas, políticas e sociais que designam o lugar que o indígena deveria ocupar como sujeito.

#### 4.1 A IDENTIDADE INDÍGENA NAS TRAMAS DO DISCURSO

As representações imagéticas e a produção da identidade indígena são abordadas como forma de significá-las enquanto discursos imersos na rede interdiscursiva que trata de fenômenos de ruptura e de descontinuidade. Conforme Foucault (2007), o descontínuo era para a história clássica, ao mesmo tempo, o dado e o impensável e o que fosse passível de ser contornado, reduzido, apagado, para que se promovesse uma história pautada na continuidade dos acontecimentos. A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história. Procedimento que justifica por que a diversidade e a pluralidade cultural das populações indígenas foram apagadas, por muito tempo, por uma história de degradação e homogeneização de suas práticas culturais.

O contato com vários povos indígenas criou para os europeus a necessidade de compreender e enquadrar essas populações no seu universo mítico e conceitual. O “descobrimento” do Brasil pelos navegadores europeus marcou, na história canônica, os primeiros contatos entre eles e os indígenas. De acordo com Cunha (1992, p. 09), “a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo ‘descobrimento’. São os ‘descobridores’ que inauguram e conferem aos gentios uma entrada – de serviço – no grande curso da História”.

Os índios foram denominados como tal na descoberta da América, porque os europeus acreditavam que tinham chegado às Índias. Por isso, os habitantes da terra recém-descoberta foram chamados de índios e tratados como uma única população, essa designação configurou o primeiro processo de homogeneização da cultura indígena. Segundo dados do

IBGE, estimava-se a existência de 1 milhão a 5 milhões de índios no Brasil, em 1500. Outra estimativa é a de que os nativos eram distribuídos em 1.400 tribos, e havia 1.300 línguas em uso.

Nas primeiras descrições dos habitantes da terra recém-descoberta, os índios eram comparados a moradores do Jardim do Éden, devido a sua “inocência”. No entanto, as diferenças de costumes desses povos produziam imagens de um primitivismo bárbaro, como pontuam Oliveira e Freire (2006). Os relatos sobre os indígenas fizeram circular imagens divergentes a respeito deles.

A descoberta de um novo continente habitado por pessoas com hábitos e culturas diferentes despertou curiosidades nos europeus, encontro que estimulou a criação de mitos e lendas sobre os indígenas e seus modos de vida. Em âmbito maior, os indígenas eram considerados seres bestiais e ignorantes pela sua conduta, fator determinante para serem levados à Europa como “objetos” de pesquisa.

Inicialmente, os canibais eram de nações situadas na África ou na Índia. Após o descobrimento das Américas, o termo canibal ficou habitualmente destinado a designar também os índios da terra do Brasil, o que é atestado pelos mapas do século XVI.

Os indígenas eram chamados de gentios por não serem cristãos, sendo assim, as representações sobre esses sujeitos derivavam de visões de mundo que davam um sentido humanitário e religioso ao processo de colonização. Na pintura religiosa renascentista, em geral, o índio, submetido aos valores cristãos, era representado de forma humanizada: estava vestido, “trabalhava”. Em contrapartida, o índio resistente, hostil, era representado como antropófago, andava nu, carregava despojos esartejados como alimentação e guerreava contra os colonizadores. Conforme Oliveira e Freire (2006, p. 31),

as guerras justas para aprisionamento dos índios hostis tinham sua legislação baseada num imaginário difuso sobre práticas indígenas ‘bárbaras’ – canibalismo, poligamia etc. Tal imaginário era sempre acionado em defesa dos interesses econômicos dos colonos. O confronto dos missionários com pajés supostamente demoníacos tinha raízes no imaginário medieval da luta cristã contra feiticeiros, bruxas [...]. Há gravuras em que o canibalismo é associado às práticas demoníacas, tudo indicando a necessidade de uma intervenção salvadora, disciplinadora e exterior. Foi com base nessas representações, associadas a argumentações de distintas ordens, que se construiu a crença (que se naturalizou como certeza) do caráter filantrópico e humanitário da intervenção colonizadora.



Figura 9 – Imagem presente no livro *Istoria Del Regno de Brasile*, de autoria de frei João José de Santa Thereza

Fonte: Horaty e Fariat (1698)

Com a colonização, evidenciam-se a catequese e o tráfico como condutas eficazes para tornar e considerar um sujeito, sobretudo o sujeito indígena, como cidadão pela perspectiva eurocêntrica. A imagem acima constrói uma alegoria sobre a função da catequese como forma de resgatar o indígena do paganismo e convertê-lo ao mundo cristão.

No Brasil colônia, os indígenas foram constituídos subjetivamente pelos discursos dos europeus, submetidos às ordens e à tutela dos colonizadores para servirem de mão de obra para a edificação das cidades. Esse processo de aculturação tornou os indígenas cidadãos, pela perspectiva da monarquia, como súditos do rei. Assim, conforme assevera Nunes (1996, p. 27) “suas qualidades morais são o ‘respeito’, a ‘submissão’, a ‘obediência’, qualidades que os

A catequese como forma de inclusão e de instituição da cidadania para o indígena é sintetizada na figura 9, em que o brasão português configura a intercessão entre o divino e o humano. A humanidade é representada pelo indígena, cujos pertences que o identificam são abandonados no chão, simbolizando que ele está deixando suas práticas culturais e sua resistência, permitindo, assim, ser invadido pela luz divina e pela palavra, e convertendo-se aos valores cristãos, representados pelo cálice e pela cruz.

colocam diante das leis do colonizador”. Por outro lado, os índios considerados hostis, resistentes, eram mortos, escravizados e dados como recompensa para as tribos inimigas que aceitavam a coroa portuguesa.

No século XVIII, a política de laicização do Estado, estabelecida pelo Marquês de Pombal, implicou a expulsão dos jesuítas e determinou o controle de todos os seus agentes em contato com os povos indígenas, a partir de um documento denominado Diretório dos Índios. Sobretudo, o maior destaque para esse período é dado para a proibição das línguas indígenas e a obrigatoriedade do uso da Língua Portuguesa como forma de comunicação dos povos colonizados. Esse documento exclui a condição de escravidão do indígena, que naquele momento foi substituído pelo negro, e promove o seu processo de assimilação, como verificamos no primeiro parágrafo do documento<sup>4</sup>:

Sendo Sua Majestade servido pelo Alvará com força de Lei de 7 de Junho de 1755, abolir a administração Temporal, que os Regulares exercitavam nos Índios das Aldeias deste Estado; mandando-as governar pelos seus respectivos Principais, como estes pela lastimosa rusticidade, e ignorância, com que até agora foram educados, não tenham a necessária aptidão, que se requer para o Governo, sem que haja quem os possa dirigir, propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniência, e persuadindo-lhes os próprios ditames da racionalidade, de que viviam privados, para que o referido Alvará tenha a sua devida execução, e se verifiquem as Reais, e piíssimas intenções do dito Senhor, haverá em cada uma das sobreditas Povoações, em quanto os Índios não tiverem capacidade para se governarem, um Diretor, que nomeará o Governador, e Capitão General do Estado, o qual deve ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência da língua, e de todos os mais requisitos necessários para poder dirigir com acerto os referidos índios debaixo das ordens, e determinações seguintes, que inviolavelmente se observarão enquanto Sua Majestade o houver assim por bem, e não mandar o contrário (POMBAL, 1757, f. XX).

Pelas disposições do referido texto, a intervenção das ordens jesuíticas não era adequada às necessidades da Coroa, e por tal razão os indígenas seriam “educados” pelo regime de tutela, segundo o qual um Diretor deveria definir e executar as regras ditadas pelo rei. O “Diretório dos índios” era um mecanismo disciplinar que normatizava os sujeitos

---

<sup>4</sup> Disponível em: [http://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm)

indígenas pelo exercício da soberania para adequá-los ao modelo europeu. A “civilização” dos índios era realizada em escolas públicas, onde lhes eram ensinados ofícios domésticos e para a subsistência. Além disso, deviam ter sobrenomes e viver conforme as crenças cristãs. Esse discurso de assimilação materializado pelo Diretório trata os indígenas como seres inferiores, que deveriam viver em regime de tutela, estabelecendo um discurso de exclusão e de apagamento do *modus vivendi* indígena. Essa perspectiva de assistência às comunidades indígenas pelos órgãos do Estado é uma prática discursiva ressignificada por outros discursos, como o Código Civil Brasileiro, de 1916.

As representações dos indígenas no século XVIII foram marcadas pelas concepções do Estado colonial português. Foram os pensadores iluministas os responsáveis pela imagem propagada do “bom selvagem”, pois o indígena precisava ser “civilizado” para que sua alma fosse salva; além disso, ele precisava produzir economicamente para ser considerado um cidadão. Franco (2000) declara que o mito do bom selvagem propalado por Rousseau seria, na Idade Média, uma representação contrária ao mito do homem monstro. Tais mitos derivavam das narrativas de viagens, que se conjugavam à ideia de tudo que era desconhecido pelos navegadores e, por isso, produziam as teorias da bondade e da maldade naturais do homem.

No Brasil dos séculos XVIII e início do século XIX, ocorreu uma forte valorização romântica do índio. Segundo Reis e Pissarra (2003), essa imagem estava associada a uma teoria política que pretendia estabelecer o direito natural à liberdade e à igualdade para todos os homens. A imagem do bom selvagem era motivada pelo mito fundador da identidade nacional. Essa ação política mobilizava a construção da imagem de nação livre e moderna para o Brasil pós-independente. Se o índio real era discriminado, cabia ao Estado apropriar-se da imagem do bom selvagem, difundida pelo Romantismo europeu, encontrando sua expressão brasileira no indianismo literário, o qual se voltava para a valorização do indígena e do meio-ambiente. Segundo Oliveira e Freire (2006), a partir de expressões artísticas como a pintura, a escultura, a música e, principalmente, pelos romances de José de Alencar, construiu-se o mito das três raças que compõem a unidade nacional brasileira. Obras patrocinadas pelo Estado foram importantes instrumentos para a construção de um imaginário simbólico nacionalista. Diante dessa realidade, os índios passaram a ocupar uma posição de destaque na arte romântica brasileira, como o ideal de uma cultura pura e integrada ao meio ambiente. Essa imagem ainda habita o imaginário coletivo nacional. Artistas estrangeiros também deram uma grande contribuição nesse momento, engajando-se na pintura histórica nacionalista e no paisagismo, atraídos pelo exótico cenário tropical, como se verifica na figura

10, a tela “Iracema” de autoria de José Maria de Medeiros, um pintor português naturalizado brasileiro.

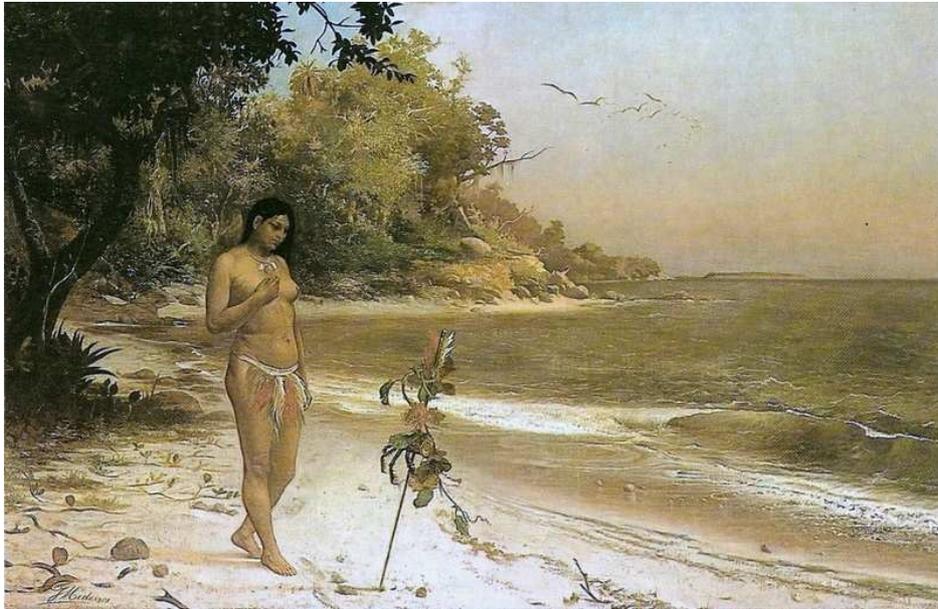


Figura 10 – Tela “Iracema” de José Maria de Medeiros.

Fonte: Medeiros (1884)

No século XIX, houve muitas expedições científicas a fim de estudar as formas de vida dos indígenas no Brasil. As representações deles pelos cientistas promoveram sua inserção no quadro da teoria da evolução, afirmando que os povos indígenas, representantes de uma raça, estariam destinados à extinção. Por esse viés, os indígenas eram concebidos

como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades ‘primitivas’, condenadas a uma eterna infância. E porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história (CUNHA, 1992, p. 11).

Os efeitos desses princípios atingem as políticas indigenistas nacionais, as quais são pautadas na repressão e em práticas pedagógicas que visavam à “civilização” dos indígenas, que eram integrados à sociedade civil por um discurso etnocêntrico. Foi nesse mesmo período que surgiram os órgãos “competentes”, criados e designados pelo Estado para tratar das necessidades dos indígenas. Sob influência positivista, persistia a ideia da integração dos

índios ao Estado Nacional e, em conformidade ao grau de adaptação e civilização, isso ocorreria progressivamente. A necessidade de um órgão tutelar foi ratificada no Código Civil Brasileiro de 1916, no qual os indígenas eram tratados como silvícolas. Segundo o documento, “os silvícolas estão colocados dentre aqueles que têm uma redução da capacidade participativa, necessitando de um mediador de seu suposto pertencimento a uma comunidade política” (SOUZA LIMA 1995 *apud* CALEFFI, 2003, p. 184). Assim, o Código Civil de 1916 restaura e ressignifica um já-dito, determinando a condição de incapacitado do indígena e sua necessidade de inclusão à sociedade nacional para sua sobrevivência, a qual, desde a chegada dos europeus, era determinada pelo Estado. Segundo Guerra (2010), o termo silvícola utilizado no Código Civil designava os selvagens e aborígenes.

Os documentos legais já apresentados, como o Diretório dos Índios e o Código Civil Brasileiro de 1916, representam o indígena como incapaz que precisa ser protegido e integrado ao Estado. Esse processo de integração corresponde a uma forma de inclusão assimilativa que reduz os indígenas a membros do Estado nacional que devem ser dirigidos para se tornarem economicamente produtivos. Esse pensamento orienta-se pela concepção sociológica do sujeito proposta por Hall (2006), na qual o sujeito é constituído pelo meio em que se insere. Sob tal condição, os indígenas teriam sua cultura extinta.

Atualmente, o novo Código Civil, aprovado em 2002, não contempla a situação do indígena, em razão de existirem leis próprias, como é descrito no artigo quarto, parágrafo único: “A capacidade dos índios será regulada por legislação especial”. A legislação especial a que se refere o documento é o Estatuto do Índio, que até o atual momento não foi aprovado, mas tem sua primeira promulgação como lei desde 1973.

No início do século XX, influenciado pela literatura e pela imprensa, sobrevivia o estereótipo romântico do “bom selvagem” do século XIX, entretanto, a de que o indígena é um contestador em busca de seus direitos passou a circular e a ganhar visibilidade. De um lado, a cultura indígena era propagada e valorizada para que fosse mantida, enquanto de outro, buscava-se que os indígenas tivessem acesso aos benefícios dos hábitos capitalistas. Nesse período, estabeleciam-se duas relações de força, uma que defendia a propagação e a valorização da cultura indígena, e outra que defendia o apagamento dessa cultura. Assim “as imagens sobre os índios divulgadas na esteira das ações oficiais oscilavam entre o respeito à vida tradicional e o estímulo à aculturação” (OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 158).

Segundo Mota (2008), até 1970 admitia-se a ideia da assimilação dos povos indígenas à sociedade não-índia e a do fim de tais povos pela expansão da economia

capitalista nas áreas de fronteiras. A população indígena não era individualizada, e os indígenas eram caracterizados como “pardos”, indicando a mestiçagem.

Santos (2006) afirma que o surgimento do movimento indígena, organizado a partir da década de 1970, possibilitou aos povos indígenas do Brasil manterem, aceitarem e promoverem a denominação genérica de índio ou indígena como uma identidade que une, articula, dá visibilidade e fortalece os povos originários do atual território brasileiro, principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras determinando sua relação intensa com ela. A partir disso, o sentido de índio passou do pejorativo, que produzia sentidos sobre homogeneização e atraso cultural, para outro, que constitui a identidade multiétnica de todos os povos nativos do continente, culminando com a emergência das reafirmações de identidades étnicas particulares de cada povo, com força e clareza nunca antes vistas.



Figura 11 - Índios na Vila Surumu, onde foram espalhadas faixas com dizeres pró-demarcação contínua da reserva Raposa/Serra do Sol  
Fonte: Lima (2008)

Em face dessa perspectiva, a figura 11 apresenta os movimentos indígenas, que se diferem dos movimentos indigenistas, pelo fato de serem controlados pelas próprias comunidades indígenas, e de representarem formas de resistência. No enunciado verbal “Nossa Terra Nossa mãe: vivo até o último índio” vemos a relação do indígena com a terra como elemento que marca a sua identidade, e o nome índio identifica a unidade desses povos em relação à terra. Em contrapartida, o cenário em que se situam os dizeres configura um

espaço urbanizado, cercado e dimensionado pelas práticas da sociedade não-indígena. Nessa direção, tal imagem mobiliza sentidos, segundo os quais o lugar cercado representa o local de pertencimento do indígena e de sua identidade, e dessa forma são cerceados por uma exterioridade que os constitui. Em outros termos, o espaço delimitado, os objetos e as pessoas presentes do lado interno da cerca apresentam poucas características que identifiquem uma comunidade indígena; ao contrário, todos esses elementos, que provêm da cultura não-indígena, estão incorporados na realidade indígena. Contudo, as marcas que determinam e identificam um espaço de pertencimento do índio são as palavras “indígena” e “terra” que consolidam uma unidade. A terra está restrita ao espaço delimitado pela cerca e pela localização geográfica trazida na legenda, a Vila Surumu adjacente à reserva indígena Raposa Serra do Sol.

Ainda hoje se questionam quais são os elementos que configuram a identidade indígena e que conceituam esse sujeito como tal, para que seja possível beneficiá-lo com as políticas públicas inclusivas. Esse impasse pode ser pensado à luz da Análise do Discurso pela perspectiva foucaultiana, considerando-se que o discurso é mobilizado por uma vontade de verdade que, segundo Foucault (1996, p. 18), “apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre outros discursos uma espécie de pressão e como que um poder de coerção”.

A definição da identidade indígena, no Brasil, parte de três fontes oficiais – FUNAI, FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) e IBGE –, as quais dispõem de critérios diferentes para definir o sujeito indígena. A partir do relatório oficial da União, publicado em agosto de 2008, a FUNAI estabelece como fator o número de índios por ela assistidos por meio de suas administrações regionais, sejam eles habitantes de terras indígenas ou não. Por sua vez, a FUNASA contabiliza o número de indígenas atendidos pelo Subsistema de Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde. O referido subsistema atende somente aos índios localizados em terras indígenas. Por fim, o IBGE se utiliza da autodeclaração em pesquisa amostral, conforme determina o artigo 1º da Convenção 169/OIT. Inclui, portanto, índios aldeados ou não, que vivem isoladamente ou em comunidade, e, ainda, de acordo com o relatório (2008, p. 02): “o índio ‘genérico’, ou seja, aquele que não possui nenhuma referência de pertencimento a uma etnia específica”. Todavia, consta no documento citado que no censo geral de 2010, a ser produzido pelo IBGE, haveria uma estimativa de tal população. Nesse sentido, representantes da FUNAI e do IBGE estão se reunindo para tornar mais precisa a coleta de dados sobre indígenas no censo geral de 2010, com o objetivo de especificar quem são as pessoas que se declaram indígenas, sua localização, etnia a que pertencem e língua falada.

Essa divergência e essa diversidade de parâmetros para a identificação dos sujeitos indígenas mostram como os sentidos são e incompletos e como a busca pela completude torna homogênea as formas de significar a(s) identidade(s) do indígena.

Assim, o indígena torna-se reconhecido como cidadão igual pela diferença em discursos jurídicos e políticos. Desse modo, é pela conceituação e inserção do sujeito indígena, na ordem do discurso, que se constrói sua identidade.

#### 4.2 A IDENTIDADE: CONSTRUTO DO DOMÍNIO POLÍTICO

Em razão de mudar de acordo com o modo como o sujeito é representado, a identidade tornou-se politizada, como se verifica no artigo 1º da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais<sup>5</sup>:

A presente Convenção aplica-se aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

Esse fragmento inscreve-se no campo do direito internacional, pautado em políticas brasileiras específicas destinadas aos povos indígenas e tribais, as quais possibilitam que o país seja reconhecido mundialmente pelo seu respeito à diversidade. O documento define os critérios que determinam quem serão os sujeitos inclusos numa política e por que eles são considerados indígenas. Tal discurso retoma uma memória discursiva para definir a

---

<sup>5</sup> A Convenção n.º 169 da OIT foi introduzida no Brasil como lei, já que o projeto de lei do Estatuto dos Povos indígenas espera por aprovação há mais de 13 anos no Congresso Nacional. A Convenção passou a ser um marco regulatório mais harmonioso com a Constituição, com a vantagem de contar com o reforço do Sistema Internacional para exigir a sua aplicação. Disponível em: [http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta\\_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil/a-convencao-169-da-oit](http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil/a-convencao-169-da-oit).

identidade dos indígenas como os primeiros e verdadeiros habitantes dos países colonizados, conservadores de suas instituições sociais, econômicas, culturais e políticas. Essas características atribuídas aos indígenas estabelecem uma generalização, independentemente das práticas de cada etnia, e tratam seus mecanismos institucionais como estagnados, sem considerar as transformações e os deslocamentos das comunidades indígenas causados pelo contato com outras sociedades não-índigenas.

Em termos políticos, estabelece-se o controle do sujeito pelo pertencimento a uma identidade nacional, a qual dá direitos a ele e ao mesmo tempo delimita seus deveres. Pela Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Brasil, em 25 de julho de 2002, instaura-se e ilustra-se a ideia do pertencimento a uma nação, como se verifica em seu artigo primeiro, parágrafo terceiro: “A utilização do termo ‘povos’ na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional”. Assim, determinam-se os limites físicos, territoriais e identitários que o sujeito indígena pode ocupar, definindo-o como cidadão integrante de uma nação, marcado ou estigmatizado pela diferença, transcrita pela memória. Vale esclarecer que a utilização do conceito “povos” nesse instrumento internacional não se refere ao princípio de livre autodeterminação dos povos, no sentido de que nações possam legitimamente procurar a independência de seus territórios no plano internacional. Segundo o referido documento, “a salvaguarda jurídica se fez com o objetivo de poder usar o conceito de povo na sua dimensão de comunidade histórica, sem apelar à sua dimensão política de autodeterminação”. Tal relação permite-nos questionar: quais os limites identitários que os sujeitos indígenas ocupam na sociedade brasileira contemporânea? Os da igualdade ou os da diferença? Por essas considerações, os indígenas são considerados cidadãos de nações independentes e têm direito a essa cidadania, embora haja leis que destaquem as diferenças desses sujeitos, como a Constituição Nacional, em que eles são equalizados como sujeitos de direito.

As identidades nacionais constituem dispositivos discursivos que representam a diferença como unidade ou identidade. Seguindo essa perspectiva, Bauman (2005) retoma a relação de identidade e pertencimento de um sujeito a um Estado como um efeito de poder que se exerce sobre ele e pela necessidade de se identificar como cidadão de uma determinada nação.

A nação representa a mãe que acolhe o filho, garante seus direitos e exerce o controle sobre ele. Diante disso, Cortina (2005) afirma que o vínculo político representa um dos elementos de identificação social para os cidadãos, isto é, sua identidade. “Desse modo, a

trama da cidadania é urdida com dois tipos: aproximação dos semelhantes e separação em relação aos diferentes” (CORTINA, 2005, p. 32).

A Constituição Federal de 1988 foi uma das diretrizes legais que promoveram o reconhecimento da existência de povos indígenas no Brasil, bem como da sua cultura e sua diversidade linguística. Posteriormente à promulgação da Carta Magna, o movimento indígena fortaleceu-se na defesa da proteção dos recursos naturais. A partir de alguns movimentos e conferências, consolidou-se um discurso que reconhece o indígena como defensor do meio ambiente, fortalecido pela Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO – 92). De acordo com Mota (2008), a situação começou a mudar quando os povos indígenas passaram a ter atuação política mais visível. Passaram a utilizar mecanismos jurídicos para fazer com que seus direitos, principalmente os relacionados com a terra, fossem respeitados. Assim, foram estabelecidas parcerias com agências multilaterais, a saber: Banco Mundial, Comunidade Econômica Europeia, Organização das Nações Unidas. A partir disso, o Brasil veio a integrar-se aos foros internacionais que operam com a compatibilização de proteção ambiental e desenvolvimento. Dentro de uma política de ordem mundial, as áreas indígenas passaram a ser pensadas como importantes unidades de conservação. No *site* da Funai<sup>6</sup>, pode-se ler que o “reconhecimento dos índios enquanto realidades sociais diferenciadas, na Constituição Federal, não pode estar dissociado da questão territorial, dado o papel relevante da terra para a reprodução econômica, ambiental, física e cultural destes”. Essas considerações são reiteradas pelo artigo 231 da Constituição Federal:

As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios são aquelas por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar, e as necessárias à sua reprodução física cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

---

<sup>6</sup> Disponível em: <http://www.funai.gov.br/>

Como podemos observar nesse trecho da Constituição, as terras indígenas são consideradas imprescindíveis à preservação dos recursos naturais. Tais terras, embora caracterizadas como indígenas, segundo o inciso XI da Constituição Federal, são bens da União. Se as terras são denominadas indígenas, não deveriam ser de propriedade dos indígenas? Patrimônio do Estado, consideradas lugares de habitação dos povos indígenas e utilizadas como usufruto desses povos, as terras indígenas são definidas como tradicionalmente ocupadas e reservadas pela determinação do Estado.

Vinculada à emergência dos discursos de direitos difusos, já mencionados, a promoção de práticas de preservação ambiental está vinculada à valorização da diversidade cultural. Esse conceito apresenta o indígena como um dos elementos que integram a unidade pela diferença, principalmente no que tange às suas práticas culturais, tratadas como instrumento de manutenção do desenvolvimento sustentável. As diferenças que caracterizam a diversidade de povos e etnias indígenas são abordadas de modo genérico, conforme consta na *Convenção sobre a proteção e a promoção da Diversidade das Expressões Culturais* (2005, p. 02-03):

A Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura, em sua 33ª reunião, celebrada em Paris, de 03 a 21 de outubro de 2005,

Afirmando que a diversidade cultural é uma característica essencial da humanidade,

Ciente de que a diversidade cultural constitui patrimônio comum da humanidade, a ser valorizado e cultivado em benefício de todos,

[...] Considerando que a cultura assume formas diversas através do tempo e do espaço, e que esta diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade das identidades, assim como nas expressões culturais dos povos e das sociedades que formam a humanidade,

Reconhecendo a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial, e, em particular, dos sistemas de conhecimento das populações indígenas, e sua contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável, assim como a necessidade de assegurar sua adequada proteção e promoção,

[...] Tendo em conta a importância da vitalidade das culturas para todos, incluindo as pessoas que pertencem a minorias e povos indígenas, tal como se manifesta em sua liberdade de criar, difundir e distribuir as suas expressões culturais tradicionais, bem como de ter acesso a elas, de modo a favorecer o seu próprio desenvolvimento.

Vinculada à emergência dos discursos de direitos difusos, já mencionados, a promoção de práticas de preservação ambiental está vinculada à valorização da diversidade cultural. Esse conceito apresenta o indígena como um dos elementos que integram a unidade

pela diferença, principalmente no que tange às suas práticas culturais, tratadas como instrumento de manutenção do desenvolvimento sustentável. As diferenças que caracterizam a diversidade de povos e etnias indígenas são abordadas de modo genérico, conforme consta na *Convenção sobre a proteção e a promoção da Diversidade das Expressões Culturais* (2005, p. 02-03):

O documento reconhece e valoriza os conhecimentos tradicionais para a política do desenvolvimento sustentável, mas também respeita os formatos de cultura modificados em decorrência dos desenvolvimentos sociopolítico e tecnológico. Sob essa perspectiva, a figura 12 discursiviza a condição da terra indígena como espaço de promoção do desenvolvimento sustentável.



Figura 12 – Imagem de um artigo da revista Brasil Indígena, cuja legenda é: “Estrada divide T.I Parakanã (à direita) de fazendas (à esquerda).”

O enunciado imagético (figura 12) produz sentidos sobre as terras indígenas e, conseqüentemente, sobre o sujeito que nelas habitam, o indígena. Tais terras são representadas e discursivizadas como repositório do sujeito indígena e seu modo de existência, sua língua, suas crenças, seus hábitos, e como lugar de preservação ambiental.

A imagem do artigo “Terras indígenas, meio ambiente e sustentabilidade econômica”, da Revista Brasil Indígena, marca a “função” que o sujeito indígena desempenha na natureza como elemento restaurador, e a conseqüente importância da terra indígena como lugar de preservação ambiental. Esse enunciado visual estabelece a posição que cada sujeito

ocupa na sociedade nacional, em prol do desenvolvimento sustentável. Produz-se um efeito de verdade ao apresentar a imagem aérea de uma região visivelmente dividida entre uma área verde e outra desmatada, sendo que a área verde é a Terra Indígena Parakanã, situada no estado do Pará, que sofreu intervenções do Estado em prol do desenvolvimento nacional. Teve algumas de suas áreas inundadas devido à construção da hidrelétrica do Tucuruí, aspecto esse que é silenciado e apagado na imagem.

Ao destacar os diferentes sentidos construídos na representação da identidade indígena por fenômenos de rupturas, mostramos, sobretudo, como o mito do bom selvagem se desloca na história para ser ressignificado por uma perspectiva do desenvolvimento sustentável. Essas formas sob as quais os indígenas são discursivizados são reiteradas e ressignificadas nos discursos em emergência por uma representação reduzida a suas práticas culturais ou pelas suas necessidades de terra e de saúde, expostas pela mídia. Pelo exposto, fundamentamo-nos na perspectiva de Foucault (1996), que propõe encontrar as regularidades das séries enunciativas na dispersão dos discursos, pelas condições sócio-históricas que se inscrevem na materialidade linguística.

Nessa direção, documentos legais como o Diretório do Índio, o Código Civil de 1916, a Constituição brasileira de 1988 e a Convenção sobre a proteção e a promoção da Diversidade das Expressões Culturais têm como regularidade a inclusão do sujeito indígena na sociedade nacional por sentidos diversos. No Diretório do Índio e no Código Civil, de 1916, prevalecem os sentidos de assimilação e integração dos indígenas pelo apagamento de suas práticas culturais, enquanto nos dois últimos textos a inclusão tem o sentido de inserção das diferenças numa condição de igualdade de direitos. Na invisibilidade dos discursos legais, existem instrumentos de regulação, proteção, tutela e assistência às comunidades indígenas manifestadas nos diferentes órgãos que atuaram e atuam, intervieram e intervêm nos modos de vivência das populações indígenas, produzindo, assim, identidade(s) para tais populações, sob a “proteção” jurídica, civil e social do Estado.

As representações visuais apresentadas sobre o índio, por sua vez, constituem discursos que produzem sentidos e efeitos de verdade sobre esse sujeito. Tomando por base essas considerações, na seguinte seção descreveremos a imagem, com seus elementos composicionais, considerando-a uma unidade significativa constitutiva dos discursos. Assim, buscamos definir os dispositivos teórico-metodológicos para interpretar a imagem e seu funcionamento.

## 5 UM GESTO DE LEITURA DE IMAGENS: O VISÍVEL E O ENUNCIÁVEL

Na seção anterior, apresentamos algumas representações dos indígenas que ilustram os pensamentos e as vertentes de cada momento histórico, seja por características estéticas filiadas a um movimento artístico, seja pela concepção de sujeito incorporada a cada representação. Tais imagens exemplificam identidade(s) atribuída(s) ao sujeito indígena por serem estabelecidas por uma exterioridade constitutiva. Articulada a essas condições que constituem a produção de sentidos sobre a imagem, a presente seção contempla alguns conceitos teóricos e analíticos que dão suporte à leitura imagética, possibilitando a análise do arquivo. Para cumprir esse propósito, tecemos algumas considerações sobre a imagem, suas condições de produção e de existência e apontamos o conceito de representação, o qual compõe os quadros teórico-analíticos de descrição e interpretação de enunciados verbo-visuais, articulando-o a alguns conceitos da Semiótica Pierceana, da Iconografia e principalmente da Análise do Discurso de linha francesa.

O empenho em desestabilizar o que é posto, as formulações da língua(gem), constitui a possibilidade de interpretação de imagens por meio de um movimento descritivo-interpretativo. Tal procedimento pode ser concretizado pelos mecanismos e conceitos teóricos expostos nos quadros metodológicos que organizamos. Por meio desses quadros, procuramos investigar e explicitar o funcionamento da imagem fixa nos planos da visibilidade e da invisibilidade, os quais serão verificados no arquivo de análise, na seção seguinte.

### 5.1 A IMAGEM: UNIDADE SIGNIFICATIVA E SUAS FINALIDADES

As imagens, segundo Manguel (2001, p. 21), formam nosso mundo. Elas são símbolos, sinais, mensagens, alegorias, “ou talvez sejam apenas presenças vazias que completamos com o nosso desejo, experiência, questionamento e remorso. Qualquer que seja o caso, as imagens, assim como as palavras, são a matéria de que somos feitos”. O olhar dispensado por Manguel sobre a imagem revela a relação constitutiva entre o homem e a linguagem. Nessa vertente, considerando que a imagem é linguagem, ela é significada pelo sujeito, que simultaneamente se significa e se constitui por ela.

A produção de uma imagem jamais é gratuita, ela serve para fins individuais ou coletivos. Sob essa condição, Tasso (2003, p. 45) enumera as seguintes funções ou finalidades para uma imagem, quais sejam, a de “garantir, reforçar, reafirmar, ou explicitar algo”. Essas funções tornam a imagem a presentificação de um objeto, seja ele um ser animado, inanimado ou um evento. No caso das imagens sobre os indígenas no período do descobrimento e início da colonização do Brasil, esses sujeitos eram caracterizados por elementos plásticos e traços que indicavam monstruosidade e primitivismo em cenas de rituais antropofágicos. Tais imagens estampam práticas discursivas de exclusão das culturas indígenas e, pelas representações visuais, constroem sua identidade e ilustram as concepções de sujeito que estavam em vigência naquela época. Nessa perspectiva, a imagem é uma prática discursiva organizada por “regras de estilo próprio do artista, de convenções e de uma sintomatologia cultural” (TASSO, 2003, p. 33).

Na Idade Média, as imagens eram usadas pela Igreja como representação visual e descritiva das narrativas bíblicas para os iletrados. A Igreja sabia da importância e do papel da imagem, por isso cerceava os efeitos por ela produzidos, passando a controlar o trabalho dos artistas. Nesse horizonte, a imagem é um objeto de produção artística, cujos sentidos são determinados e controlados por relações de poder, sejam elas explícitas ou não.

É importante destacar que a Igreja, mais especificamente a ordem jesuítica, que atuava na catequização dos indígenas, no Brasil, utilizava mecanismos que priorizavam a imagem para obter seus fins, pelo fato de essas populações possuírem línguas ágrafas.

O uso de imagens e outros recursos verbais e verbo-visuais para fins de catequização foram deslocados e ressignificados para a instituição escolar, o que desencadeou a “pedagogização” ou o disciplinamento dos saberes, selecionados e organizados conforme a doutrina católica, de acordo com Varela (1994). Isso porque as primeiras escolas do Brasil eram de ordem jesuíta e atendiam à nobreza. Para Foucault (2008a), a seleção dos saberes não se limita a atender às necessidades da religião, mas situa-se também no campo político e econômico, determinando o que é um saber útil ou não. Sendo assim, os recursos visuais trazidos ao Brasil pelas ordens jesuíticas, como estratégia para o aprendizado, fizeram e ainda fazem parte das práticas escolares brasileiras como manifestações culturais, políticas e sociais que produzem efeitos de verdade sobre os sujeitos.

Após descrevermos a inserção das imagens em práticas pedagógicas, o que implicou no seu disciplinamento, colocamos em cena alguns dispositivos teórico-metodológicos que possibilitam compreender o funcionamento dos enunciados visuais e verbo-visuais, e que,

para além de subsidiarem nossa prática analítica, podem colaborar na leitura de imagens no âmbito escolar.

## 5.2 UMA PROPOSTA METODOLÓGICA DE DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO DA IMAGEM

A produção de sentidos sobre a imagem envolve uma complexidade de aspectos visuais, representacionais, simbólicos e discursivos. Por essa razão, propomos um diálogo entre a Análise do Discurso e algumas ciências, dentre as quais a Iconografia e a Semiótica peirceana a fim de se promover uma leitura que desestabilize os sentidos cristalizados na visibilidade de uma imagem para compreendê-la em sua dimensão artística, social e política, portanto, discursiva.

Uma imagem pode apresentar aspectos simbólicos que compreendem elementos da imagem ou a imagem como um todo, cuja significação é reconhecida socialmente. Além disso, a imagem está circunscrita a discursos, os quais podem ser destacados ou silenciados pelas condições de existência e de emergência que os determinam. É válido destacar que tanto o aspecto simbólico quanto o discursivo podem ser verificados com concomitância em uma imagem, mesmo que eles se apresentem em domínios diferentes.

Comumente, ao se falar do aspecto visual, coloca-se em foco o que está visível pela linguagem imagética. No caso da pintura, os elementos estéticos que compõem a unidade de uma obra são tão relevantes na análise quanto a historicidade dessa obra, já que:

A representação não é exterior nem indiferente à forma. Ela está ligada a esta por um funcionamento que pode ser descrito, desde que se discriminem os seus níveis e que se precise, para cada um deles, o modo de análise que deve ser específico a ele. Então, a obra aparece em sua unidade articulada (FOUCAULT, 2006, p. 80).

Com base nos apontamentos foucaultianos, a representação é definida pelas condições histórico-culturais e os movimentos estéticos de cada época. Segundo Tasso (2003), a representação, mobilizada pelas características da pintura ocidental, até o final do século XIX, era dada pela disposição formal, na qual uma imagem tinha, sempre, que ter uma relação com um certo objeto. Já na “arte pictórica do século XX, surge a ‘abstração’ e a

imagem passa a não ser mais considerada a representação da realidade, tendo em vista que, com o advento da fotografia e do cinema, a pintura não precisava mais imitar a realidade” (TASSO, 2003, p. 33). De forma geral, a representação é “o que permite ao espectador ver por delegação uma realidade ausente, que lhe é oferecida sob a forma de um substituto (AUMONT, 1993, p. 105)”. Por isso, a representação funciona como conceito analítico que se situa entre o visível, no âmbito da descrição, e o dizível, no âmbito da interpretação.

Assim, a imagem é observada pelas relações entre o visível e o dizível, planos que compõem sua unidade. Para Foucault (1999b) as mutações das relações entre o visível e o dizível são um ponto fundamental para definir uma cultura ou um saber em um momento de ruptura. Esses dois elementos são adaptados a esta análise para estabelecermos um movimento descritivo-interpretativo. Em face dessa perspectiva, o percurso que apresentamos sobre os aspectos formais e estéticos de uma imagem estabelece uma linha tênue entre o domínio da visibilidade e o da invisibilidade, pois a imagem é uma representação sobre a qual se produz um batimento entre descrição e interpretação, (ORLANDI, 2004), cujo engajamento resulta em uma análise mais completa de um enunciado visual.

O visível corresponde à instância da visibilidade e compreende os aspectos composicionais da imagem (elementos visuais e verbo-visuais). O reconhecimento e a identificação dos aspectos composicionais são, de acordo com Tasso (2010), determinados sem quaisquer níveis de dificuldade, o que é possibilitado pela percepção visual e por saberes técnicos, definidos como aparatos não-discursivos. Por sua vez, o dizível está relacionado ao enunciável, campo ou ordem do invisível, sensível, inteligível.

A partir das instâncias que tangenciam a composição dos enunciados visuais e verbos-visuais, apresentamos dois quadros que explicitam a organização dos conceitos teórico-metodológicos para o desenvolvimento de uma proposta de leitura de imagens.

No primeiro quadro, propomos a verificação dos elementos correspondentes ao plano da visibilidade por um movimento de descrição, ilustrado pelo quadro 1. Nesse quadro, nos orientamos pela pergunta: **O quê?** A partir dessa interrogação identificamos os discursos inscritos e materializados nas imagens. Para isso destacamos as condições de emergência, de existência e de possibilidade, que em nossa pesquisa estão centradas nos discursos sobre o sujeito indígena, e seus momentos de ruptura, marcados pela exclusão do indígena, o reconhecimento da sua diversidade cultural, e consideramos como condições de possibilidade o discurso de inclusão desse sujeito, respectivamente.

DESCRICHÃO (PLANO DA VISIBILIDADE)		
O QUÊ?		
CONDIÇÕES DE EMERGÊNCIA	CONDIÇÕES DE EXISTÊNCIA	CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE
EXCLUSÃO	DIVERSIDADE CULTURAL	INCLUSÃO
COMPOSIÇÃO VISUAL (ASPECTOS VISUAIS) COR/FORMA/TAMANHO/DIMENSÃO/PROFUNDIDADE  SABER TÉCNICO		
SUPERFÍCIE DE INSCRIÇÃO		

Quadro 1 - Movimento de descrição da imagem fixa

No domínio da visibilidade, a composição de uma imagem compreende seus aspectos formais, os quais determinam sua identidade e sua especificidade, seja ela uma pintura, uma fotografia etc. Em consonância aos aspectos formais que configuram uma imagem, está a superfície de inscrição, definida pelo suporte físico ou virtual que porta o enunciado imagético. Na perspectiva pechêutiana, a superfície de inscrição é denominada suporte de escritura:

[...] Distinguiremos entre a matéria objetiva do documento – ou seja, a matéria física utilizada (papel, pedra, pergaminho, suporte eletrônico), a forma do suporte (livro, caderno, caderneta etc.), os instrumentos que foram utilizados para escrever (pena, lápis, caneta, máquina de escrever, teclado do computador etc.), a escrita e suas diversas formas (caixa alta, maiúsculas, minúsculas, e também organizações tipográficas), a organização dos signos de escritura no campo gráfico (composição da página) – e o texto propriamente dito (CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2004, p. 461).

A partir dessas considerações sobre a composição material e o suporte das imagens do arquivo, apresentamos outros elementos que compreendem uma proposta metodológica de análise de imagens. Essa proposição decompõe a imagem, destacando e definindo seus elementos composicionais, para compreendê-la e significá-la como unidade. É válido destacar que, embora os elementos analíticos de descrição e interpretação da imagem estejam divididos em dois quadros, a leitura de uma imagem resulta na conjunção desses dois processos, na forma do que já mencionamos como batimento entre descrição e interpretação.

No quadro 2, encontram-se os elementos que estão no domínio da invisibilidade, no plano do enunciável, estabelecidos por um movimento interpretativo arqueogenealógico. A interpretação é direcionada pelos questionamentos: **como** e **por que** os discursos sobre o indígena circulam? Para respondê-los, consideramos, assim como na descrição, as condições de emergência, de existência e de possibilidade desses discursos sobre o indígena.

INTERPRETAÇÃO (PLANO DA INVISIBILIDADE)			
INSTÂNCIA ARQUEOGENEALÓGICA			
COMO?		POR QUÊ?	
CONDIÇÕES DE EMERGÊNCIA	CONDIÇÕES DE EXISTÊNCIA	CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE	
EXCLUSÃO	DIVERSIDADE CULTURAL	INCLUSÃO	
REAL/REALIDADE			
DISCURSO	GOVERNAMENTALIDADE	TÉCNICAS DE DISCIPLINA	BIOPODER
ENUNCIADO		NORMAÇÃO	
FUNÇÃO ENUNCIATIVA		MECANISMO DE SEGURANÇA	
		NORMALIZAÇÃO	

Quadro 2 - Movimento de interpretação da imagem fixa

A interpretação integra o efeito do real e da realidade. Para Laplatine e Trindade (1997), a realidade consiste nas coisas e na natureza independente dos significados atribuídos a elas, enquanto o real é a interpretação que os homens dão às coisas e à natureza. Enquanto para Aumont (1993), o efeito de realidade é produzido no espectador por meio de regras convencionadas, identificadas em uma imagem por uma percepção natural. Já o efeito do real corresponde ao julgamento que o espectador faz sobre as representações para atribuir um referente ao real.

Na ordem dos elementos que compõe o quadro 2, o discurso, neste caso, o imagético, é formado por regras que delimitam as condições de exercício da função enunciativa. A imagem inscreve-se, portanto, a um campo discursivo e, é dotada de enunciados cujas regras de possibilidade podem pôr em jogo o que está dito e o que está silenciado, indo além das relações de similitude, definidas pela função enunciativa, por um referencial, pela posição-sujeito assumida sob determinadas condições, por um campo associado e por uma materialidade discursiva.

A materialidade é determinada “por um *status* de coisa ou de objeto, jamais definitivo, mas modificável, relativo e sempre suscetível de novamente ser posto em questão” (FOUCAULT, 2007, p. 115). Por essa condição, apresentamos o desenho e a fotografia como materialidades significantes que constituem o arquivo de análise e suas diferenças que conduzem e produzem a especificidade de um enunciado. Segundo Tasso (2005, p. 148),

O desenho é uma das formas de expressão dos sentimentos e das impressões visuais de natureza humana. Diferente da fotografia, é um produto da sensibilidade e da criatividade, executado pela mão do homem a partir da realidade existente ou do imaginário de quem o produz. Sob a perspectiva dos paradigmas da imagem, essa diferença consiste na condição de que o desenho está compreendido no pré-fotográfico e a fotografia no fotográfico [...].

A distinção dessas instâncias deve-se ao fato de que o desenho compreende as imagens feitas manualmente, “dependendo, fundamentalmente, da habilidade manual de um sujeito para plasmar o visível, a imaginação visual e mesmo o invisível na forma bi ou tridimensional” (TASSO, 2005, p. 149). Assim, o desenho é a representação do real, um gesto de interpretação sobre a realidade.

Por sua vez, a fotografia particulariza-se pela semelhança plena entre o referente e a sua imagem representada, pois, de acordo com Barthes (1984), a semelhança é uma conformidade a uma identidade. No entanto, essa identidade é imprecisa e imaginária. Além disso, conforme Barthes (1984), a função do “espectador” no processo de formulação de sentidos e do “operator”, aquele que seleciona um referente e o focaliza, desempenha nesse gesto, a representação do real. Ou seja, o fotógrafo seleciona um evento do real e o documenta, a partir desse momento a cena simboliza a morte do referente que ficou registrado na foto. Dubois (1993) trata do caráter representativo da fotografia pela determinação de alguns aspectos próprios da sua natureza. Primeiramente, a imagem é inseparável da sua experiência referencial ou do referente, o que a identifica como um índice, em que o caráter indicial comprova o seu valor de realidade, entretanto não comprova o valor de seu sentido.

Essa sintética descrição das materialidades significantes são elementares para definir a função que tais enunciados desempenham ao serem transpostos para o livro didático. O conjunto de regras que regem e exercem controle sobre a produção e circulação das imagens, presentes em materiais didáticos, procede de uma política educacional que determina o fazer pedagógico, pelo exercício dessas regras, em momentos e lugares específicos. Em face dessa perspectiva, a série enunciativa que iremos analisar está circunscrita ao campo pedagógico, uma vez que se constitui de enunciados visuais e verbo-visuais cujo suporte são livros didáticos. Sob tal condição, o conjunto de regras que regem as imagens nos livros didáticos pode ser determinado, sobretudo, pelo discurso pedagógico.

Considera-se que o discurso pedagógico corresponde a uma das muitas formas de governo, segundo o qual o saber é transmitido não por leis, mas por táticas que disciplinam os saberes. Por esse viés, ainda no quadro 2, estão as técnicas disciplinares que produzem a normação dos sujeitos e dos saberes, e os mecanismos de segurança que estabelecem a normalização desses sujeitos e saberes.

O princípio da governamentalidade é apresentado no quadro em pontilhado, pois é um dispositivo teórico que associa a arqueologia e a genealogia do discurso. Vale retomar que a governamentalidade é, segundo Foucault (2008b), o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos e táticas que permite exercer uma forma bastante específica de poder, cujo alvo é a população, e que tem como forma de saber principal a economia política, e por instrumento os mecanismos de segurança. Por fim, inclui-se, no quadro de interpretação, o biopoder que se associa às técnicas de poder e que, grosso modo, significa o poder sobre a vida, sobretudo sobre a vida da população. Pela perspectiva apresentada, visamos verificar o modo como os procedimentos e táticas utilizados nas e pelas imagens promovem o exercício

da governamentalidade, produzindo saberes e constituindo os sujeitos, seja pela disciplina, seja por outros mecanismos de poder.

A partir das exposições feitas nesta seção, que delinearão as especificidades da imagem e as funções que ela desempenhou na história, ao circunscrever-se aos campos da religião e da educação, voltamos para sua composição, a fim de produzir um gesto de leitura sobre ela. Para isso, estabelecemos todos os conceitos e dispositivos teóricos que consideramos necessários para se efetuar um método descritivo-interpretativo arqueogenealógico da imagem fixa.

Dados os direcionamentos que contribuirão para a análise, na seção seguinte, ressaltamos que a série enunciativa que compõe o arquivo de análise compreende enunciados visuais e verbo-visuais cujo funcionamento é regulado por condições de domínio político, econômico e social.

Orientados por esses dispositivos teórico-metodológicos de análise de imagens, na última seção, buscamos investigar como os discursos do campo da pedagogia que versam sobre o indígena são construídos e organizados, e quais estratégias linguísticas e discursivas são usadas para produzir determinados sentidos e não outros. Para tanto, colocamos em cena o discurso pedagógico e elegemos uma série enunciativa a fim de investigar e apresentar alguns dos sentidos construídos sobre o indígena, mais especificamente o do Paraná, bem como identificar qual a perspectiva desse discurso, se da diversidade cultural ou se do desenvolvimento sustentável.

## 6 DA COMPOSIÇÃO DO ARQUIVO: A CONSTITUIÇÃO E A REPRESENTAÇÃO DO ÍNDIO PELA IMAGEM NO DISCURSO PEDAGÓGICO

O percurso desta dissertação, iniciado pelo conceito de discurso e por seus desdobramentos, buscou estabelecer as condições de emergência e de existência dos discursos sobre o indígena que pudessem subsidiar a investigação empreendida sobre os modos de constituição identitária desse sujeito, na contemporaneidade. Assim também, procuramos definir e explicar o funcionamento discursivo que produz efeitos de poder sobre as populações minoritárias, por dispositivos disciplinares e de segurança.

Pautados na noção de arquivo, proposta por Foucault (2007, p. 147) como “o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa”, foram analisados enunciados presentes em livros didáticos, produzidos no Estado do Paraná, sobre suas populações indígenas. Tais enunciados constituem acontecimentos e inscrevem-se “na lei do que pode ser dito” (FOUCAULT, 2007, p. 147), uma vez que discursivizam a inclusão do sujeito indígena na sociedade brasileira pela defesa do direito à educação diferenciada e o respeito a suas diferenças culturais. A partir desse arquivo, foram definidos os recortes que constituem a série enunciativa sobre a identidade indígena e sobre o desenvolvimento sustentável, por meio da verificação das regularidades discursivas presentes em materiais didáticos que se caracterizam como referências pela promoção da diversidade cultural: o caderno [*Ga Jānhkri*] “Terra Limpa”, o caderno [*Ga Tỹ Ivai Ki Ękré Kar, Misu Ag Kāme*] “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivai – PR” e o livro “Vida Indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”.

Nessa perspectiva, esta seção descreve os enunciados que compõe o arquivo de análise, considerando suas condições de produção e de existência. Tais condições são colocadas como dispositivos que permeiam nossa análise. É válido ressaltar que nosso foco são as imagens fixas, pelo fato de serem contempladas em livros didáticos e usadas para diferentes fins nesses suportes materiais. As imagens fixas, presentes em materiais pedagógicos, podem servir de ilustração de enunciados verbais, objetos de contemplação, exercício de interpretação e instrumento pedagógico.

Analisamos, nos enunciados recortados do arquivo, como o elemento terra constitui o discurso sobre a identidade indígena pela língua, mediante enunciados verbais e como é reiterado por meio de imagens dos materiais didáticos, dentre os quais fotografias e desenhos.

As referidas materialidades produzem discursos que estabelecem os modos de ser e existir dos sujeitos indígenas e por, essa condição, produz-se um conflito entre a diversidade cultural e o desenvolvimento sustentável. Diante disso, questiona-se se os materiais didáticos e paradidáticos sobre as populações indígenas no Paraná, ao tratarem da história e da cultura de seus povos e do ecossistema, constituem identidades para o sujeito indígena sob a perspectiva da diversidade cultural, tendo em vista as mobilizações socioculturais estabelecidas por políticas nacionais de inclusão, na contemporaneidade?

É possível que o sujeito indígena, ao ser representado como agente de proteção ambiental, mobilizado pelo discurso de desenvolvimento sustentável, seja firmado como o responsável pela preservação do planeta e, dessa forma, seria incluído socialmente no mundo globalizado. A outra hipótese para o problema levou em conta que a constituição da identidade do sujeito indígena seja dada pela (res)significação do índio mítico, confinado nos limites de seu território, interditando as condições de possibilidade de inclusão social. Por último, consideramos, ainda, a possibilidade de a identidade do sujeito indígena ser fragmentada, cindida, em razão de as condições espaço-temporais e histórico-sociais estabelecerem a divisão entre ser/não ser, pertencer/não pertencer, podendo deflagrar um conflito identitário.

Dados esses apontamentos, destacamos que a descrição do arquivo que compõe esta pesquisa, pelo método arqueogenealógico, abre espaço para identificarmos as condições de possibilidade e/ou “o controle das possibilidades” dos discursos sobre a constituição identitária do indígena brasileiro. Por isso, o percurso descritivo-interpretativo sobre o objeto de análise em questão busca revelar, nas rupturas da história, o mosaico construído pelos discursos em coexistência sobre o que é ser índio. Contudo, nosso gesto de interpretação corresponde a um fragmento em meio à multiplicidade de sentidos.

Iniciamos o movimento descritivo-interpretativo arqueogenealógico, apresentado nos quadros 1 e 2, na seção 5, com a análise dos cadernos pedagógicos bilíngues, superfícies de inscrição dos discursos sobre o indígena, institucionalizados pelos campos da ciência e da educação. Por esse direcionamento, trazemos os enunciados pertencentes a esses materiais, considerando suas condições de existência nos limites e na singularidade de seu acontecimento, determinadas pela descontinuidade da história.

## 6.1 OS CADERNOS TEMÁTICOS BILÍNGUES: O DISCURSO NORMALIZADO

No “sistema geral do arquivo”, apresentamos os cadernos pedagógicos bilíngues que constituem acontecimentos por estarem no verdadeiro da contemporaneidade e por obedecerem a um regime de verdade instaurado por discursos da preservação ambiental, do desenvolvimento sustentável, da diversidade cultural e de inclusão social das minorias. Todos esses dizeres são legitimados pelo discurso científico que toma corpo na Universidade Estadual de Maringá, por seus profissionais específicos ao intervirem nas comunidades indígenas por meio de projetos assistidos e financiados pelo Governo Federal, dentre os quais o Projeto “Implantação do Plano de Gestão Ambiental nas Terras Indígenas – Paraná”. O nome do projeto, na superfície linguística, conduz os sentidos para a valorização de um discurso capitalista que tem como preocupação gerenciar e traçar estratégias para cuidar da terra, concebendo-a como uma propriedade, pelo discurso da reforma agrária.

A intervenção da universidade nas Terras Indígenas é uma forma de poder que serve para organizar o espaço, ao mobilizar a comunidade para mudanças quanto a práticas cotidianas, como o plantio, coleta de lixo, reciclagem, conservação dos mananciais etc.

O caderno intitulado “Terra Limpa”, cuja versão na língua Kaingang intitula-se “*Ga Jānhkri*”, resulta do projeto “Implantação do Plano de Gestão Ambiental da Terra Indígena Ivaí”, no município de Manoel Ribas – PR, um projeto desenvolvido no período de 2003 a 2006, sob a responsabilidade do Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações – Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História da Universidade Estadual de Maringá. A produção do material didático derivou de atividades realizadas pelos alunos e pelo corpo docente da Escola Estadual Cacique Gregório Kaeckchot, sob a coordenação de professores da universidade, tais como: diagnóstico das condições geográficas e ambientais das Terras Indígenas, coletas sistemáticas de amostras de solo e água, pesquisas e entrevistas com membros da comunidade e propostas de revitalização da flora, da fauna, ocupação do solo e recursos hídricos.

A partir dessas pesquisas, foram definidas as temáticas do caderno “Terra limpa”, a saber: saúde humana, poluição e contaminação da água, degradação do solo, queimadas, pesquisas e ações coletivas. Conforme declaram os organizadores (Angelis Neto et al., 2006, p. 08), os conteúdos expressos nesse caderno foram os resultados obtidos nas pesquisas de campo:

Neste Caderno Bilíngue constam sínteses, textos, ilustrações e fotografias, registros que são apenas um extrato do que foi realizado na escola indígena no período de junho a outubro de 2005. É importante assinalar ainda que a ostensiva valorização das ilustrações se justifica pela imensa preferência das crianças e jovens indígenas por este recurso, fato que pode ser constatado no material e nos relatos dos professores envolvidos.

A presente cartilha, assim como os outros cadernos que foram analisados, reúne imagens e enunciados verbais produzidos por alunos de quinta a oitava séries do ensino fundamental de oito anos, da escola da comunidade indígena Ivaí. Vale destacar que todas as ilustrações do caderno foram feitas por alunos indígenas. O objetivo do projeto, de modo geral, era propor alternativas para a revitalização do território indígena, poluído devido ao processo de crescimento populacional e de urbanização da comunidade, e por consequência, a produção de um manual pedagógico que reuniu atividades de intervenção na comunidade indígena. Assim, a possibilidade de construção de um material didático sobre práticas de saúde e conservação do meio ambiente que fosse utilizado no domínio escolar, como conteúdo restrito a esse espaço, produz a normação dos saberes e dos sujeitos, enquanto a estratégia de elaboração do material pelos alunos, assistidos e autorizados pela instituição escolar e pelos professores, constitui condições de possibilidade para a normalização dos sujeitos e dos saberes.

Dadas essas informações, que situam as condições de produção do referido material didático, apresentamos a capa, superfície de inscrição e invólucro, como um dos enunciados a serem analisados. Ao considerá-los parte de uma rede discursiva, utilizamo-nos dos dispositivos teórico-metodológicos, abordados anteriormente, para estabelecer as regularidades que instauram um determinado discurso, e não outro, na imagem, composta por enunciados verbais e visuais, que corresponde à figura 13.

A capa do caderno é ilustrada pela aluna indígena Elvira Crispim. Nesse desenho, podem ser visualizados, em primeiro plano, um rio poluído por detritos minerais e industrializados; em segundo plano, um bioma formado por árvores de diferentes espécies, e, como plano de fundo, montanhas povoadas por pássaros, o céu e as nuvens. Essa ilustração se coloca como uma representação do ambiente natural, uma vez que é possível identificar todos os elementos que o integram. Nesse sentido, o modo como os pássaros e as árvores são representados permite estabelecer relações analógicas, seja pela distribuição desses elementos no desenho, seja pelos traços e formas que apresentam. Em outros termos, os elementos

visuais têm condições de serem identificados porque integram a composição do enunciado imagético e ocupam um lugar pela representação, fazendo com que o leitor/espectador os reconheça, com base na experiência vivida no domínio do real.



Figura 13 – Capa do caderno “Terra Limpa  
Fonte: Angelis Neto et. al. (2006)

No plano da visibilidade, a forma como os elementos naturais estão dispostos no desenho dá-nos a sensação de uma relação de continuidade e harmonia entre eles; no entanto, esse equilíbrio é rompido pelo lixo na água. A composição cromática revela um desequilíbrio pelas diversas cores do lixo que destoam das que identificam os elementos naturais. A cor azul clara se destaca mais que as outras, identificando a água e o céu, enquanto a terra é representada, pelas árvores e montanhas, em tons de verde e marrom.

Assim, o referido desenho constitui a representação de um ambiente que possui recursos naturais, mas que é afetado pela presença do lixo, um lugar que sofreu a interferência de agentes externos. Conseqüentemente, tal interferência revela um lugar que passou por transformações e convive com o natural e o artificial, representado pelo lixo. Trata-se de uma representação cênica, ou seja, um recorte do real cuja perspectiva é determinada por uma posição de sujeito. Desse modo, a paisagem que observamos pela imagem não é construída nem visualizada na sua totalidade, mas, pelo viés sob o qual é produzida, torna-se totalidade para o espectador.

Por sua vez, os enunciados verbais presentes na capa correspondem ao título do livro na língua Kaingang, na cor marrom, e em português, na cor preta, condição que ratifica a afirmação de que “[...] podemos considerar que exista um único e mesmo enunciado onde as palavras, a sintaxe, a própria língua não são idênticas” (FOUCAULT, 2007, p. 117). No entanto, a tradução do enunciado em Português para o Kaingang, produzida por alguém que detém o domínio do código oral e escrito linguístico indígena (um indivíduo que pode e deve ocupar uma posição para ser sujeito de uma enunciação na modalidade escrita, como professores e intérpretes), torna o enunciado em Kaingang um outro enunciado, uma versão<sup>1</sup>, um gesto interpretativo sobre o dizer. Isso ocorre devido às possibilidades de utilização para o enunciado em Kaingang serem distintas das de língua portuguesa. A língua Kaingang é usada nos materiais didáticos, com o objetivo de valorizar a cultura e a língua Kaingang e de “reconhecer e divulgar o trabalho desenvolvido pelos membros da comunidade” (ANGELIS NETO et al., 2006, p.8).

A articulação das dimensões verbais e visuais no enunciado composto pela capa estabelece uma relação contraditória, pois o adjetivo limpa atribuído à terra contrasta-se com a poluição do rio. Nessa direção, terra limpa poderia se referir a um tempo futuro, quando as propostas de preservação e manutenção da comunidade fossem executadas, o que significa, dessa forma, as condições de possibilidade do discurso do desenvolvimento sustentável.

Seguindo a linearidade do percurso de descrição do enunciado, na parte inferior da capa está o símbolo do Fundo Nacional do Meio Ambiente (FNMA). A palavra apoio, ao lado

---

<sup>1</sup> Utilizamos o termo versão, ao invés de tradução, para nos referir à língua indígena Kaingang, pois a mesma não apresenta um código convencionado, possui diferenças culturais e não há, em geral, correspondência *ipsis litteris*. A “tradução” de um enunciado para a língua indígena, por um sujeito, que detém o domínio da escrita, constitui um gesto de leitura desse enunciado.

do símbolo, designa o FNMA como a instituição que dá respaldo e aprova a intervenção dos profissionais universitários na Terra Indígena Ivaí, fornecendo fomento tanto para a execução das atividades quanto para a publicação dos cadernos bilíngues. Esse enunciado verbo-visual (símbolo do FNMA) tem como pré-construído a função desempenhada por ele, ao qual, de acordo com o Decreto nº 6.101, de 26 de abril de 2007, seção III, artigo 38<sup>2</sup>, “compete julgar projetos que visem ao uso racional e sustentável dos recursos naturais, inclusive a manutenção, melhoria e recuperação da qualidade ambiental, no sentido de elevar a qualidade de vida da população brasileira”. Assim, o FNMA faz parte do Ministério do Meio Ambiente e é o órgão regulador que permite que os discursos de preservação ambiental circulem no campo da educação e sejam institucionalizados como políticas públicas.

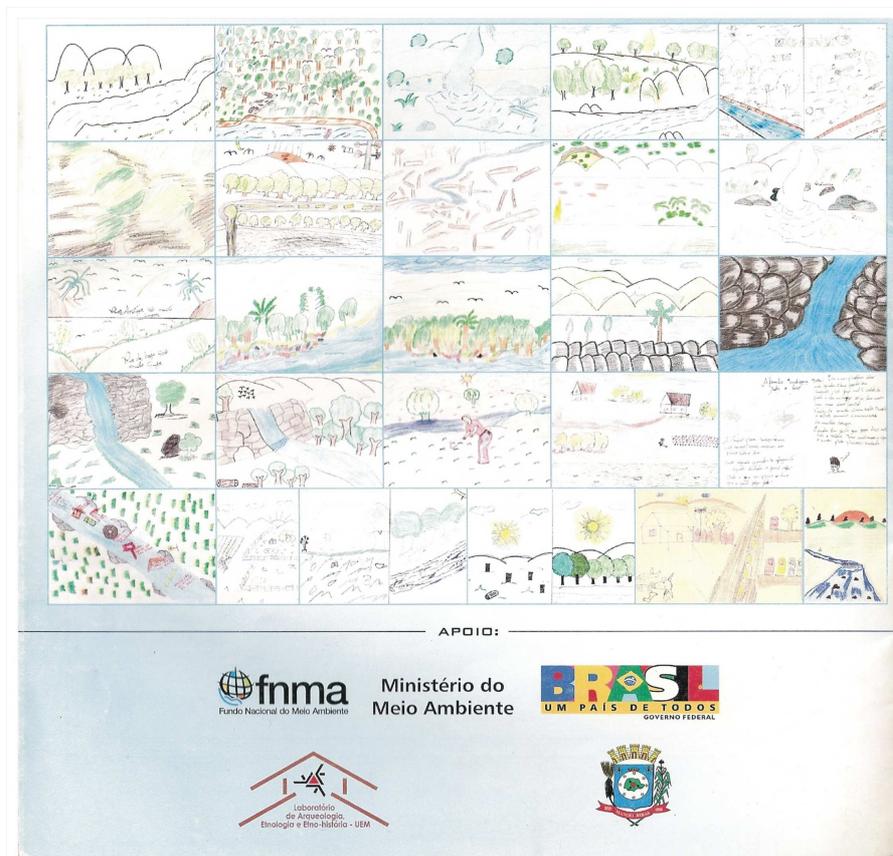


Figura 14 – Contracapa do caderno “Terra Limpa”  
Fonte: Angelis Neto et al. (2006)

<sup>2</sup> Disponível em:

[http://www.mma.gov.br/estruturas/secex\\_instituicao/\\_arquivos/88\\_10122008012647.pdf](http://www.mma.gov.br/estruturas/secex_instituicao/_arquivos/88_10122008012647.pdf)

Situada no mesmo suporte que a capa está a contracapa, na qual estão citadas outras instituições que apoiaram o projeto e a publicação dessa cartilha, entre as quais: o Governo Federal, o Ministério do Meio Ambiente, a Prefeitura Municipal de Manoel Ribas e o Laboratório de Arqueologia Etnologia e Etno-História da Universidade Estadual de Maringá. São instituições pertencentes ao Estado que atuam por propósitos diferentes e exercem diferentes efeitos de poder sobre os sujeitos enquanto cidadãos políticos. Nessa condição, o caderno “Terra Limpa” é um dispositivo de poder dos discursos político, científico e educacional. Esse material didático é o lugar em que o poder se exerce sob a forma de saberes que normatizam o sujeito indígena e suas práticas identitárias pela disciplina. Por sua vez, a inscrição/inclusão desse sujeito no discurso político e pedagógico é dada pela participação na produção do referido material, que instaura a normalização do indígena e dos saberes que o constituem.

Realizado o trajeto de descrição dos enunciados da capa e da contracapa, nossa análise passa a focar a instância da invisibilidade, a fim de refletir sobre seu funcionamento discursivo e a função desses enunciados.

Pelo viés linguístico-discursivo, é possível considerar que o substantivo terra situa-se como referencial da capa em questão e é historicamente constituído. Para definir algumas possibilidades de sentido que envolvem essa palavra, pautamo-nos na emergência enunciativa. Assim, a terra, mais especificamente a terra indígena era concebida, no período pós-colonial até as fases iniciais da República (fim do século XVI até o início do século XX), como o lugar de segregação e marginalização do indígena devido a suas diferenças culturais, um espaço destinado à aculturação dos indígenas, que se tornavam produtores rurais ao deixarem de ser nômades, para serem assistidos pelo Estado. Na segunda metade do século XX, a partir da Constituição de 1988, a terra indígena passou a ser definida como o lugar necessário à preservação física e cultural dos indígenas, segundo seus usos, costumes e tradições. A outra possibilidade para o sentido de terra é o de lugar de integração e equilíbrio entre o homem e o meio ambiente, sendo os indígenas os representantes dessa “realidade”. Esse último sentido está inscrito nas políticas de inclusão do indígena, marcado por um acontecimento histórico e discursivo, a ECO 92, a partir da qual se iniciou o financiamento internacional de programas para a proteção das florestas tropicais e das comunidades indígenas.

É por essa perspectiva que o enunciado Terra Limpa (título-capa) é constituído pelo discurso de desenvolvimento sustentável. Tal enunciado, inscrito no campo da educação, funciona como instrumento didático da escola e está associado aos domínios da biologia, ao

utilizar conhecimentos da área da saúde para questões de prevenção de doenças, da agronomia e da ecologia para práticas de cultivo do solo e preservação dos recursos naturais.

A transposição do discurso científico para uma materialidade discursiva com fins pedagógicos é configurada pela ilustração da capa. O desenho presente apresenta traços e especificidades que o caracterizam como uma atividade escolar. Assim, o regime de materialidade a que obedece o enunciado é mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal. No enunciado visual, composto pela capa do caderno “Terra Limpa”, embora não se constitua pela representação do sujeito indígena, dá visibilidade ao espaço/lugar em que a população estabelece suas memórias e sua história, motivo para que sejam significados por ele, como na ilustração produzida pela aluna indígena: sujeito constituído e normalizado pelo discurso de gestão ambiental trazido pela universidade. O discurso científico da universidade instaura efeitos de verdade pela promoção da gestão ambiental no território indígena e produz uma outra identidade, tanto para a terra quanto para o indígena: a imagem da terra poluída que precisa ser revitalizada para que continue a ser um lugar de existência da comunidade indígena.

Assim, esse material utilizado como recurso didático instaura e normaliza os saberes de preservação ambiental, designando o indígena como o responsável pela terra em que vive, isto é, para a manutenção de uma terra limpa. Por essa característica, esse caderno corresponde a um dispositivo de segurança que constitui a tecnologia regulamentadora da vida, “uma tecnologia que agrupa os efeitos de massa próprios de uma população” (FOUCAULT, 2008b, p. 60). Os procedimentos e táticas, materializados nos enunciados verbais e visuais que ilustram a capa do caderno resultam, de um lado, do exercício da governamentalidade e, de outro, do biopoder, que incide sobre a comunidade indígena, uma vez que a terra indígena ali representada é aquela para a qual se propõe a gestão ambiental e a gestão da população.

Em face das considerações apresentadas sobre a capa do caderno bilíngue “*Ga Jānhkri* - Terra Limpa”, detalhamos o percurso do visível ao enunciável. Por esse primeiro movimento descritivo-interpretativo verificamos que os sentidos dos enunciados apontam para as perspectivas da inclusão social e do desenvolvimento sustentável, estabelecidas pelo processo de disciplinarização do saber, mobilizado pela própria produção do material didático. A transcrição da língua indígena para o código escrito atua como estratégia discursiva para propagar a existência da diversidade cultural. Contudo, o referencial do livro está pautado em conhecimentos que transcendem os limites da Terra Indígena, pelos princípios do desenvolvimento sustentável e pela preservação ambiental. Essas duas

referências constituem discursos filiados à formação discursiva da inclusão social. Nesse contexto, a inscrição e materialização do discurso imagético do caderno “*Ga Jānhkri - Terra Limpa*” pelo campo da educação, sobretudo da educação ambiental, intervêm nos sentidos sobre a constituição identitária do sujeito indígena, determinando o papel que ele executa para ser incluído socialmente.

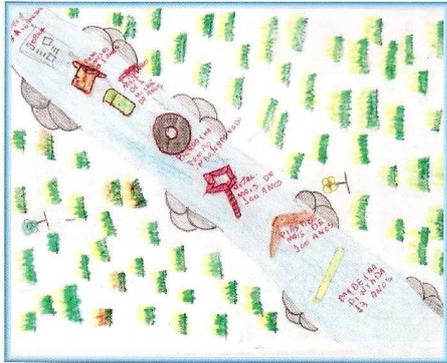
### 6.1.1 A Estética de si na Constituição Identitária do Indígena na T.I. Ivaí

A seção, intitulada “*Ga Kórég – Poluição do Solo*”, faz parte do caderno “*Ga Jānhkri - Terra Limpa*”, representada pela figura 15.

## Ga Kórég - Poluição do Solo

*Ivaí Ki kangág ag vỹ to: ga, goj ki rĩr há han ke to vēmég já nĩgtĩ.*  
*A Família Indígena Ivaí e os cuidados com o solo e a água*

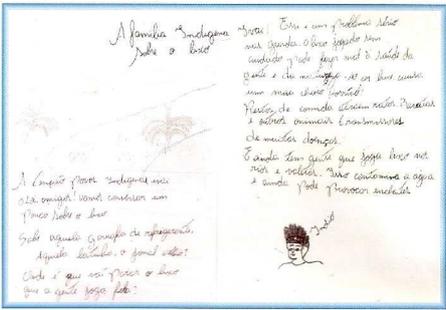
Hamẽ inh mrẽ ke! Êg vẽ mẽn ke vẽ risuto.  
 Āg jag mỹ ki kanhó refrerjẽnte né tỹ garafa ki,  
 kar kỹ rata sĩ ki, kar jornã siki?  
 Hẽ ta ti nãĩnh ke mũ, êg tỹ risu vãvãg já ti?  
 Êmã mág ta ag tóg fagrĩnh mỹ risu vãm tĩ kỹ tóg  
 êg mỹ vẽn kaga nũm tẽ gé.  
 Risutỹ kãka ki vãn kỹ nãĩng kỹ tóg ger kórég tĩ  
 tĩ.  
 Vẽ jẽm ke to. Kasĩn, kruju tóg to vẽn-grun tẽ.  
 Kar kỹ nẽn tỹ êg mỹ vỹnh kaga nĩn tĩ ù ke gé.  
 Ū tỹ gojo ki risu vãvãm mũ ênẽ vỹ gojo ti kókén  
 tĩ gé sir.  
 Kỹ vãhã gojo tóg ã var kỹ kórég pẽ sanh ke mũ.



Rozilda Ganag Pereira Crispim - 7ª Série A



Joanesio Inbej Brum - 8ª Série A

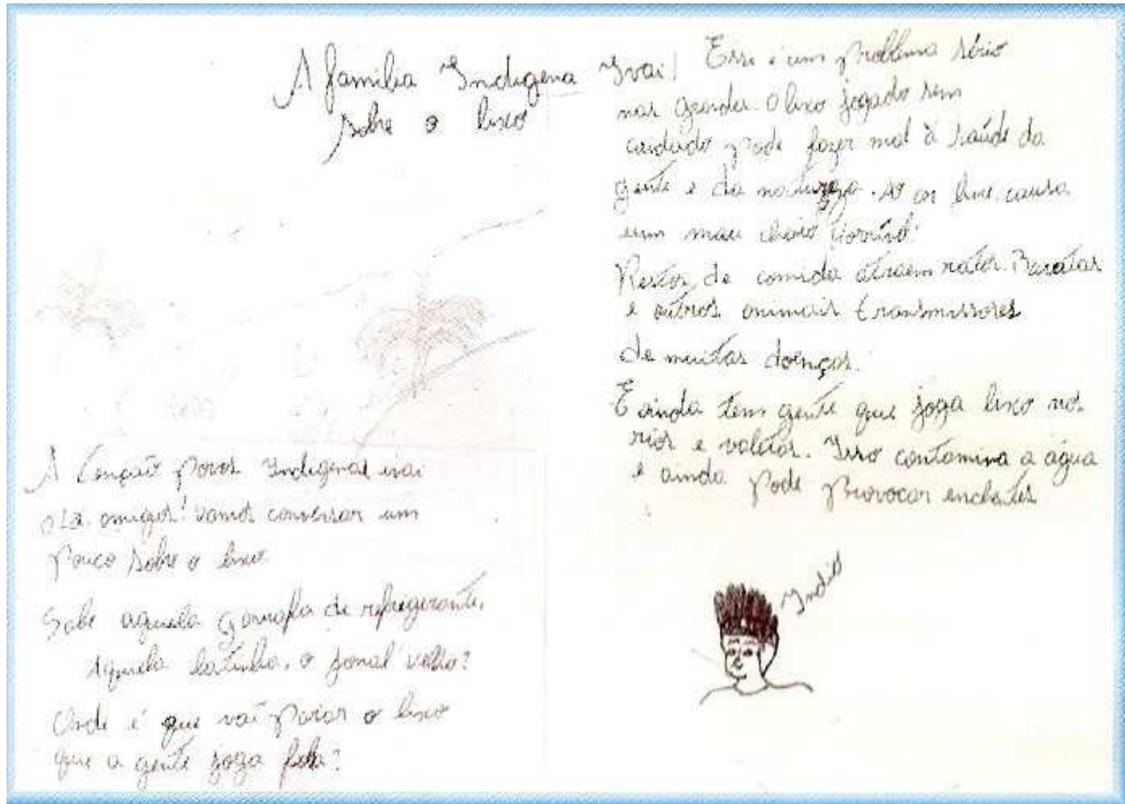


Marilza Lucas - 7ª Série B

Figura 15 – Página 17 do Caderno “Terra Limpa”  
 Fonte: Angelis Neto et. al. (2006)

Os enunciados em Língua Kaingang são versões produzidas por professores indígenas para os enunciados em Língua Portuguesa elaborados por um aluno da escola indígena. Pela disposição que cada texto ocupa na página, notamos que os enunciados são apresentados primeiramente em Kaingang como forma de destacar o propósito do livro, a promoção do interculturalismo e a valorização da língua e da cultura Kaingang. No entanto, os textos foram escritos pelos alunos em Português e depois traduzidos para o Kaingang, uma vez que do lado esquerdo da página (visto sob a perspectiva do leitor) está a tradução em Kaingang do texto produzido pela aluna indígena Marilza Lucas, em Português. Tal situação mostra um conflito, pela questão da língua, que constitui a identidade desses sujeitos, pois a maioria das crianças ingressa na escola comunicando-se nas línguas Kaingang e Guarani, mas são alfabetizadas em Língua Portuguesa. É na escola, portanto, que os sujeitos sofrem a interdição de sua língua que interfere diretamente em sua identidade, já que eles não aprendem a escrever nas línguas indígenas e são os professores da escola os detentores do domínio da escrita, razão de serem eles os responsáveis pela (res)significação dos enunciados formulados pelos alunos indígenas nos cadernos bilíngues, implicando a possibilidade de produção de outros enunciados.

Na sequência, do lado direito da página 17, na figura 16, há um texto composto por enunciados verbais e visuais. Se o dividirmos em quatro quadrantes, no primeiro há a representação de um rio poluído, árvores, o sol, montanhas e o céu. Tais elementos naturais possuem cores claras, quase apagadas, que estabelecem uma relação de intertextualidade e de interdiscursividade com o enunciado imagético da capa do caderno. A representação do rio corresponde a um efeito do real, no qual o espectador precisa fazer julgamentos para lhe atribuir um referente. Assim, a ilustração faz menção ao rio que pertence aos limites da Terra Indígena Ivaí, que está poluído. Esses aspectos referenciais puderam ser identificados pela relação entre o plano verbal e a imagem, que aborda a poluição no rio. A materialidade imagética tem uma relação de interdependência com o aspecto verbal para a produção de sentidos e está articulada ao título também presente no primeiro quadrante, “A família Indígena Ivaí sobre o lixo”.



Marilza Lucas - 7ª Série B

Figura 16 – Texto extraído da página 17 do Caderno “Terra Limpa”  
Fonte: Angelis Neto et al. (2006)

O título sintetiza a proposta do texto, a de promover uma discussão entre os moradores da comunidade Ivaí sobre a poluição gerada pelo lixo no território em que residem. O uso do vocábulo família pode apontar para a integração dos indígenas residentes estritamente na Terra Indígena Ivaí como uma família, por co-habitarem a mesma terra e por compartilharem os mesmos valores culturais, pertencendo à família linguística macro-jê. A preposição sobre e o complemento lixo, por sua vez, terão os sentidos delineados pelo desenvolvimento do texto, que determina o tema da discussão: o problema do lixo na comunidade.

No segundo e terceiro quadrantes da figura 16, está o texto elaborado por Lucas (2006, p. 17), transcrito a seguir.

A família Indígena Ivaí sobre o lixo  
 Atenção povos Indígenas Ivaí.  
 Olá amigos! Vamos conversar um pouco sobre o lixo.  
 Sabe aquela garrafa de refrigerante, aquela latinha, o jornal velho?  
 Onde é que vai parar o lixo que a gente joga fora?  
 Esse é um problema sério dos grandes.  
 O lixo jogado sem cuidado pode fazer à saúde da gente e da natureza. Ao ar livre causa um mau cheiro horrível!  
 Restos de comida atraem ratos, baratas e outros animais transmissores de muitas doenças.  
 E ainda tem gente que joga lixo nos rios e valetas.  
 Isso contamina a água e pode provocar enchentes.

No plano verbal, os membros da comunidade são interpelados a cuidar do espaço em que vivem por meio dos seguintes sintagmas: “Atenção povos indígenas Ivaí” / “Olá amigos!”. Assim, apenas aqueles que se reconhecem indígenas são chamados a integrar esse discurso de preservação ambiental. A linguagem coloquial é usada como estratégia discursiva para produzir efeito de uma conversa entre amigos, ocultando, desse modo, o discurso científico. O uso do tempo verbal presente do indicativo nas orações expõe as condições da terra indígena, poluída por objetos que identificam um espaço urbanizado, tais como a garrafa de refrigerante, a latinha e o jornal. A causa dessa poluição é atribuída aos próprios indígenas, caracterizada por práticas de consumo de produtos não-biodegradáveis, conforme verificamos na frase: “Onde é que vai parar o lixo que a gente joga fora?”. O sujeito da enunciação inclui-se no enunciado pelo uso da expressão a gente, como morador da comunidade indígena e responsável pelas condições atuais do rio. É válido destacar que o questionamento trazido pelo sujeito da enunciação não condena o uso de produtos industrializados e nem a urbanização vivida na comunidade indígena, mas o destino dado a esses objetos. Por essas considerações, a posição do sujeito no enunciado é ocupada por um sujeito constituído e legitimado pela instituição escolar e pela universidade para proferir tal discurso. Neste caso, “a posição sujeito é fixada no interior de um domínio constituído por um conjunto finito de enunciados” (FOUCAULT, 2007, p. 106) determinado pelo discurso do outro, do não-índio, sobre a preservação ambiental e a coleta do lixo. Ao ocupar a posição de sujeito que se preocupa com o meio ambiente, o indígena tem sua voz autorizada, e por assumir o discurso da preservação ambiental e do cuidado com a saúde é incluído na verdade da época atual. Tal sujeito atua como mediador do conhecimento adquirido na escola para a comunidade, e por essa prática constitui-se cidadão responsável pelo bem comum. O indígena

enuncia a outros indígenas que não estão integrados à escola, sujeitos inseridos em outra temporalidade, na qual a verdade não consiste na coleta do lixo, como observamos no seguinte excerto pelo modificador ainda, conforme Lucas (2006, p. 17): “E ainda tem gente que joga lixo nos rios e valetas”. O advérbio ainda produz efeitos de sentidos, segundo os quais os indivíduos que descartam o lixo no meio ambiente são culturalmente atrasados e, por isso, são excluídos do verdadeiro da época atual.

No quarto quadrante, destaca-se a representação de um indígena desenhado em grafite. Se considerarmos a relação do enunciado verbal com a imagem do indígena, há a possibilidade de que essa representação configure um duplo papel, no qual o indígena é responsável pela poluição do rio e um possível revitalizador do espaço por ações sustentáveis. O enunciado verbal estabelece também um vínculo entre a representação visual do sujeito indígena e a da natureza, sendo que o indígena, caracterizado pelo cocar, inscreve-se numa memória de como esse sujeito deve ser e se significar por uma determinada vestimenta e por uma determinada atuação, a de preservar e de cultivar a terra e os recursos naturais. Esse “policiamento” do sujeito sobre suas condutas e a dos demais, enquanto sujeito social, compreende a estética de si.

Os enunciados verbais e não-verbais, que compõem a figura 16, estão imersos em um campo associado que permite que eles se sucedam, se ordenem, coexistam e desempenhem um papel uns em relação aos outros. Nesse sentido, o enunciado “A família Indígena Ivaí sobre o lixo”, assim como a capa do caderno “*Ga Jānhkri* - Terra Limpa”, inscreve-se nos campos da saúde e do meio ambiente, ao preconizar o consumo sustentável e a coleta do lixo. Esses campos, em coexistência, formam um “conteúdo representativo”, uma trama complexa que trata de práticas de prevenção de doenças, instauradas pelo domínio da pedagogia, uma vez que tal enunciado encontra-se num caderno pedagógico bilíngue.

No que tange à materialidade, a existência material do texto (figura 16) está registrada sob a forma de uma ilustração. Sua função pedagógica é legitimada pela escola, diz de uma atividade configurada como um gênero discursivo dessa instituição, inscrevendo-se, assim, no caderno pedagógico bilíngue “*Ga Jānhkri* - Terra Limpa”.

Pela genealogia, é possível compreender e identificar a proveniência dos efeitos de poder sobre os discursos e analisar o modo como a prática discursiva se relaciona com outras práticas (econômicas, sociais, políticas e institucionais) resultando na constituição do sujeito sujeito ao saber/poder mediante a norma e ao controle. Para tanto, analisamos o enunciado “A família indígena Ivaí sobre o lixo” nas tramas da história, enquanto acontecimento, considerando as condições de possibilidade e de existência dos discursos que constituem esse

enunciado. Pautados nessa proposta, é que destacamos a função do enunciado, marcado pelo exercício da governamentalidade, pelos procedimentos e táticas utilizados, de maneira que permitam exercer uma forma bastante específica de poder sobre a população, cujos instrumentos são os dispositivos de segurança. Esses dispositivos, de acordo com Foucault (2008b, p. 28),

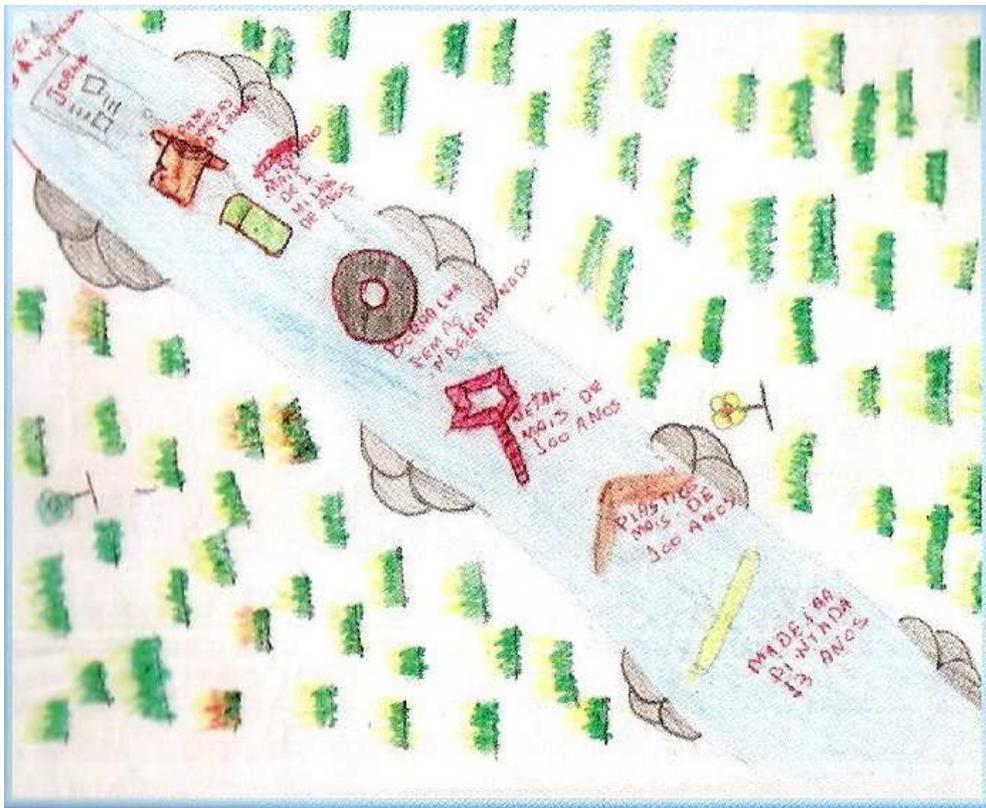
[...] trabalham, criam, organizam, planejam um meio antes mesmo da noção ter sido formada e isolada. O meio vai ser portanto aquilo em que se faz a circulação. O meio é um conjunto de dados naturais, rios, pântanos, morros, é um conjunto de dados artificiais, aglomeração de indivíduos, aglomeração de casas, etc. O meio é certo número de efeitos, que são efeitos de massa que agem sobre todos os que aí residem. É um elemento dentro do qual se faz um encadeamento circular dos efeitos e das causas, já que o que é efeito, de um lado, vai se tornar causa, do outro.

Tal afirmação possibilita-nos compreender, na figura 16, os efeitos de poder instaurados pelos mecanismos de segurança. O enunciado verbal analisado aponta as consequências de se jogar o lixo na natureza, tais como a proliferação de doenças e a poluição dos rios, conforme verificamos nos seguintes trechos:

“O lixo jogado sem cuidado pode fazer mal à saúde da gente e da natureza”  
“Ao ar livre causa um mau cheiro horrível!”  
“Restos de comida atraem ratos, baratas e outros animais transmissores de muitas doenças”  
“E ainda tem gente que joga lixo nos rios e valetas”.  
“Isso contamina a água e ainda pode provocar enchentes”.

Essas frases, na ordem em que foram apresentadas, ilustram as causas e os efeitos de doenças e da poluição, sendo que a responsabilidade é atribuída à população que reside nesse meio e se utiliza dos seus recursos. Desse modo, os dispositivos de segurança atuam como forma de normalização dos hábitos de higiene, e conseqüentemente dos próprios sujeitos. A estratégia usada para a normalização dos saberes sobre higiene é o enunciador ocupar o lugar de morador da comunidade indígena que aborda os demais da comunidade, e não um pesquisador.

O cenário de degradação ilustrado no desenho, presente na figura 16, está marcado, principalmente, no rio invadido por resíduos, resultado das ações da comunidade indígena, que é constituída/sujeitada pelas práticas discursivas da sociedade não-indígena. Já o futuro é determinado pela necessidade de revitalização do espaço natural, promovida pelos próprios moradores da comunidade. Ou seja, são também os indígenas os agentes responsáveis pela restauração e preservação da natureza, e para que esse processo se efetive esses sujeitos se apropriam dos saberes da universidade. Essa constatação pode ser verificada pela organização e sequência das imagens, na página 17, as quais apresentam, no plano da visibilidade, um processo de transformação da terra indígena e dos seus recursos.



Rozilda Ganag Pereira Crispim - 7ª Série A

Figura 17 – Imagem extraída da página 17 do Caderno “Terra Limpa”  
Fonte: Angelis Neto et al. (2006)

Localizada na parte inferior esquerda da página (visto pela perspectiva do espectador), a segunda imagem (figura 17) apresenta um rio poluído, contendo informações científicas sobre o período de decomposição dos resíduos. Tais informações, possivelmente

adquiridas na escola e pelas atividades de gestão ambiental desenvolvidas na comunidade Ivaí, instauram, dessa forma, a normalização do saber, no formato esboçado por Foucault (1999b, p. 302), para quem “a norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar”. Por esse princípio, o presente enunciado atua como um saber disciplinar sobre o corpo por se tratar de uma atividade pedagógica produzida por um sujeito que ocupa a posição de aluno, posição instituída pela instância da escola. Esse saber disciplinar, materializado sob a forma de um enunciado, é direcionado à população, que não possui esses conhecimentos científicos, atuando, portanto, como uma forma de regulamentação da população indígena.



Joanesio Inbej Brum - 8ª Série A

Figura 18 – Imagem extraída da página 17 do caderno “Terra Limpa”  
 Fonte: Angelis Neto et al. (2006)

Na figura 18, o quadro retrata o espaço reorganizado de acordo com as condições adequadas para a sobrevivência e sustentabilidade da comunidade. Essa cena traz o indígena como agricultor, e ainda um espaço limitado para moradia e um lugar para criação de animais.

A distribuição espacial configurada na imagem define uma determinada organização, que exerce o disciplinamento do corpo e, ao mesmo tempo, a regulamentação da população. Tal ideia adequa-se a um exemplo dado por Foucault (1999b, p. 299), no qual o autor descreve a cidade operária, no século XIX, como modelo de organização disciplinar dos corpos, pela localização das casas, “normalização dos comportamentos, espécie de controle policial espontâneo que se exerce assim pela própria disposição espacial da cidade”. Foucault (1999b, p. 300) considera também a cidade como mecanismo de regulamentação da população, dada pelas “regras de higiene que garantem a longevidade da população”. Nessa linha de raciocínio, a imagem, na figura 18, configura tanto o exercício da governamentalidade quanto do biopoder. Isso se deve à organização dos elementos na imagem, tais como a cerca, o agricultor com a enxada, o solo arado, os animais criados em cativeiro, o que determina uma forma de governo sobre a comunidade, na qual é promovido o cuidado com a vida mediado pela manutenção dos hábitos de saúde e higiene na comunidade indígena. Na terra indígena Ivaí há o hábito de criar animais soltos, esses animais consomem os resíduos orgânicos e inorgânicos da comunidade, o que provoca inúmeras doenças à população, pelo contato com as fezes dos animais e pela ingestão de alimentos contaminados. Por essa realidade é possível concluir que a consequência da urbanização para a comunidade indígena trazida pelo não-índio é que ele tenha que reconfigurar suas práticas ao modo da sociedade hegemônica.

Dadas essas constatações, essa imagem difere das duas anteriores, principalmente, pela representação de uma nova organização para a comunidade, a qual instaura um acontecimento e inaugura um “novo” ou um outro enunciado, por um campo de estabilização<sup>3</sup>. O acontecimento é dado, pela promoção da inclusão do indígena no mundo globalizado e sustentável, mediante a inserção dos saberes científicos de preservação ambiental na comunidade indígena, pela Universidade e pela escola indígena. No entanto, pela inclusão, há a possibilidade do apagamento cultural do indígena, o que promove a

---

<sup>3</sup> Foucault (2007, p. 117) assevera: “os esquemas de utilização, as regras de emprego, as constelações em que podem desempenhar um papel, suas virtualidades estratégicas constituem para os enunciados um campo de estabilização que permite, apesar de todas as diferenças de enunciação, repeti-los em sua identidade; mas esse mesmo campo pode, também, sob as identidades semânticas, gramaticais ou formais, as mais manifestas, definir um limiar a partir do qual não há mais equivalência, sendo preciso reconhecer o aparecimento de um novo enunciado”.

intolerância e o desrespeito à política da diversidade cultural, pois sua terra passa a ser organizada de acordo com o modelo de gestão ambiental instituído pelo saber científico.

Pelo exposto, observamos, nesses enunciados verbais e visuais produzidos pelos alunos indígenas, a conscientização da destruição ambiental e de suas consequências, e as condições de possibilidade de um espaço reorganizado e ressignificado pela disciplinarização dos corpos e pela regulação da população. Logo, o discurso de desenvolvimento sustentável, no qual se inscrevem os enunciados analisados, tem como argumento a preservação do lugar, como responsabilidade da comunidade, mobilizado pelo biopoder, uma tecnologia de poder sobre a população indígena que assegura a vida, já que o biopoder é “sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de fazer viver” (FOUCAULT, 1999a, p. 294).

#### 6.1.2 A Terra como inscrição da identidade indígena

A representação de um espaço físico é construída de acordo com a sociedade que habita esse lugar e imprime nele, suas marcas sociais, culturais, históricas e identitárias. Ao mesmo tempo, o sujeito é constituído pelo espaço em que vive, sobretudo pelo agenciamento da memória coletiva, e tem sua identidade constituída pelos aspectos geográficos, conforme afirma Halbwachs (2004). Por essa perspectiva, a figura 19 coloca em cena a Terra Indígena Ivaí por uma representação de um espaço urbanizado.

A página 22 do caderno “*Ga Jānhkri - Terra Limpa*” é iniciada pelo título em Kaingang e sua versão em Língua Portuguesa, “Registro de como está a Terra Indígena Ivaí”. O título é ilustrado por uma imagem representativa de parte da comunidade indígena, com elementos introduzidos pela sociedade não-indígena: a moradia, a antena de televisão, depósitos ecologicamente corretos para lixo, o asfalto com sinalização. Contrasta-se a esse cenário a figura de animais que se alimentam de restos mortais de outros animais, produzindo um efeito de degradação e de abandono da vida. Os elementos visuais, portanto, congregam, numa mesma cena, o desenvolvimento urbano pautado em saberes técnicos e a decomposição da vida representada pelos restos do animal, o que não condiz com a prática discursiva de preservação ambiental.

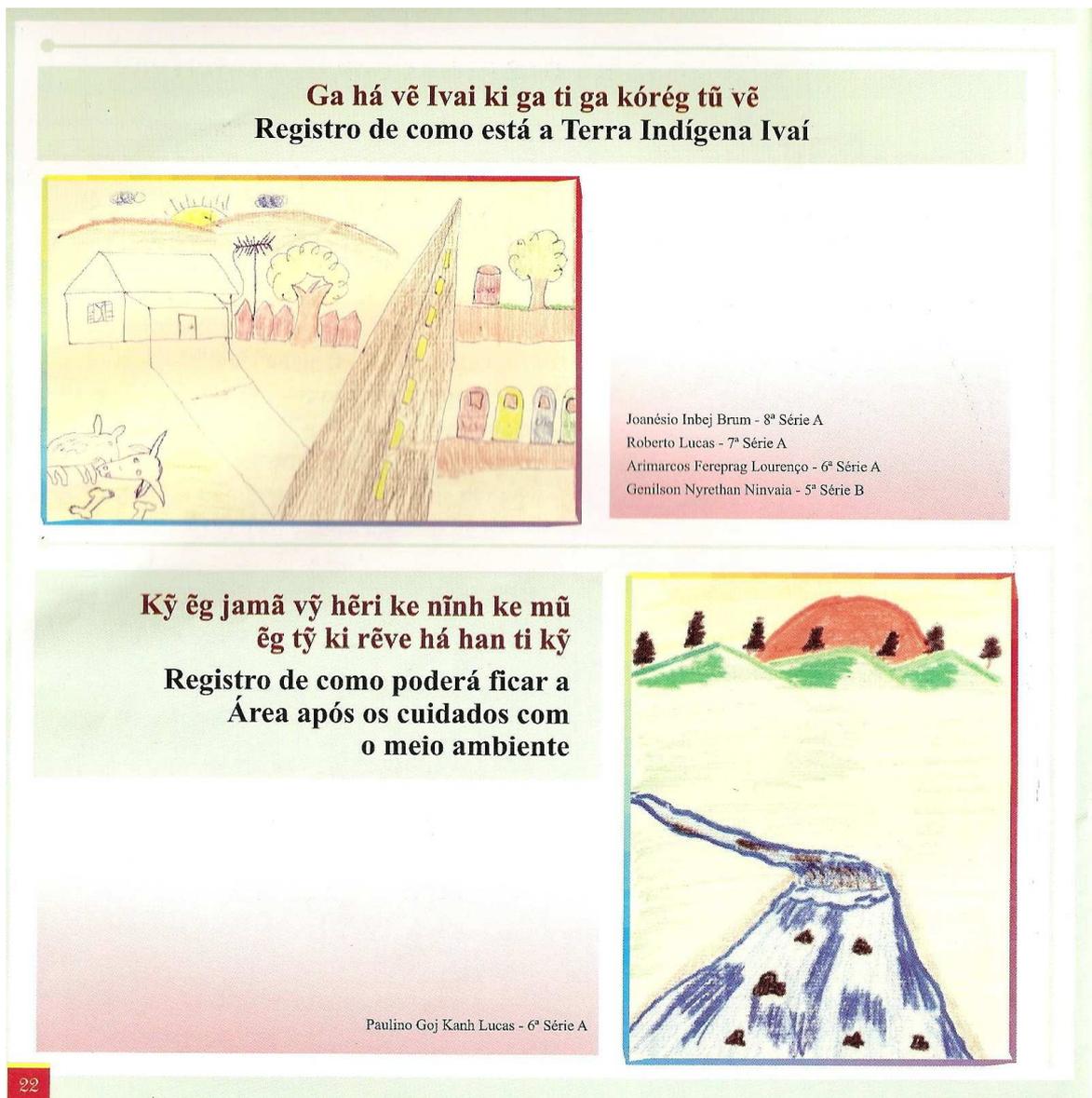


Figura 19 – Página 22 do caderno “Terra Limpa”  
Fonte: Angelis Neto et al. (2006)

No domínio verbal, o termo registro configura um efeito do real sobre o espectador, que é levado a crer que a terra indígena é como está representada na ilustração. Tal imagem teria função semelhante à da fotografia, uma referência indicial que aponta para o real, mas que de fato se trata de uma perspectiva do sujeito da formulação sobre o real; portanto, um efeito de realidade. O verbo ser, no presente do indicativo, remete às condições atuais da terra indígena, o que configura as condições de emergência do discurso de desenvolvimento sustentável na Terra Indígena.

O referencial do enunciado “Registro de como está a Terra Indígena Ivai” é o território, significado por uma posição de sujeito de quem tem o olhar científico. As

condições estritas de produção dos enunciados são as pesquisas realizadas pelos alunos indígenas na comunidade sobre as condições do lixo, mobilizadas pelo projeto de Gestão Ambiental da Terra Indígena Ivaí. A representação da “realidade” do lugar, materializada em traços, formas e cores é um discurso construído por saberes disciplinados da ecologia e da tecnologia, elementos visíveis na imagem, introduzidos na sociedade indígena pelos não-índios. São os enunciados verbais em Português e em Kaingang que nos possibilitam identificar o espaço como um território indígena, no qual os elementos que compõem a imagem estabelecem uma condição de inclusão do indígena na realidade cultural não-indígena, por meio de saberes disciplinados que determinam como deve funcionar a coleta seletiva e a utilização de meios de comunicação nesse território, bem como o conhecimento de trânsito na representação da estrada, com a divisão de pistas.

O exercício da biopolítica, por sua vez, concretiza-se na imagem pela preocupação com a vida, com os hábitos de higiene, como a coleta seletiva do lixo, o que não ocorre, pois há restos de animais que geram doenças. Por essa representação, mostra-se a necessidade de mudança desses hábitos.

O segundo enunciado verbal, figura 20, que dá continuidade ao primeiro, tem como título em Português: “Registro de como poderá ficar a área após os cuidados com o meio ambiente”. Esse enunciado verbal tem como condições de possibilidade a transformação do espaço Terra Indígena em uma unidade de conservação e manutenção da vida pelo exercício do biopoder. O uso do verbo como modalizador poder, no futuro do presente do indicativo, produz sentidos de uma probabilidade, quase uma previsão, que só se concretizará se houver os cuidados com o meio ambiente. Esses cuidados consistem na governamentalidade, pelo governo dos sujeitos, do seu meio e de suas práticas culturais e sociais, bem como pelo biopoder.

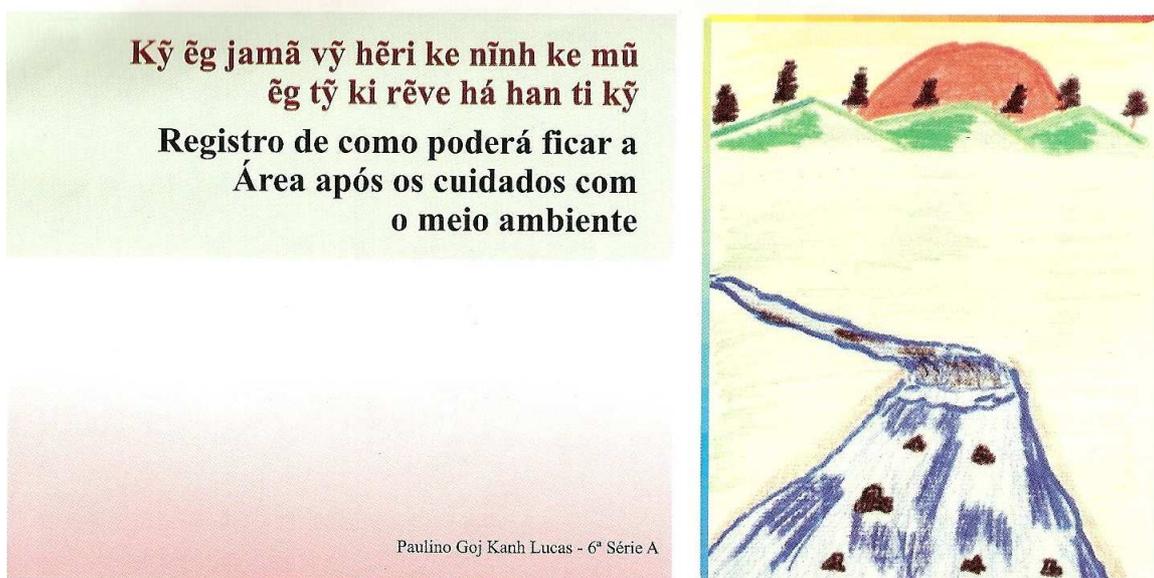


Figura 20 – Parte inferior da página 22 do caderno “Terra Limpa”  
Fonte: Angelis Neto et al. (2006)

Os enunciados verbo-visuais mostram a revitalização do espaço e marcam um acontecimento discursivo instaurado pelo discurso de desenvolvimento sustentável e pela prática da gestão ambiental. Assim, os elementos visuais que compõem a imagem, na figura 20, revelam uma terra limpa, verdejante, com um rio sem poluição, destituído da presença humana, retomando e ressignificando a memória do descobrimento das terras brasileiras pelos europeus, concebidas como o paraíso, onde os recursos naturais eram encontrados em abundância. O rio, no centro da cena, tem a possibilidade de simbolizar a vida que se estende sobre a terra e que se conjuga às cores dos outros elementos, como o verde da vegetação e o alaranjado do sol, que aquece o ambiente. A representação da paisagem nesse enunciado mobiliza o interdiscurso da integração dos elementos da natureza, conforme dados do Museu do Índio<sup>4</sup>:

<sup>4</sup> Disponível em: [http://www.museudoindio.org.br/template\\_01/default.asp?ID\\_S=33&ID\\_M=120](http://www.museudoindio.org.br/template_01/default.asp?ID_S=33&ID_M=120)

Para os Kaingang, a unidade territorial constitui-se de um espaço físico composto por serras, campos, florestas e rios, onde os índios podem exercer suas atividades de caça, pesca, coleta e plantio de milho, abóbora, feijão e batata-doce. Este território constitui um espaço de perambulação cíclica dos grupos que desenvolvem suas atividades de subsistência material e social. Cada grupo local possui um subterritório próprio, com direito à sua exploração, segundo regras determinadas culturalmente. As visitas entre parentes dos diferentes grupos locais eram muito frequentes e a recepção (à margem dos rios, na soleira da casa) era feita ritualmente. Portanto, uma tribo se distribuía em vários grupos locais, formando subterritórios que eram socialmente interligados e cada grupo possuía sua área de perambulação e exploração.

Os registros sobre a terra indígena presentes na página 22 (figuras 19 e 20) são discursivizados pelos saberes científicos e educacionais, e têm como referência o discurso do desenvolvimento sustentável e o de preservação do meio ambiente. Enquanto o discurso de resistência que constitui a diversidade cultural se manifesta, nos desenhos, pela forma como o espaço é representado, limpo e organizado pelos elementos que dão vida e sustento aos Kaingang - as montanhas, os rios, as florestas - e que constituem a unidade e o equilíbrio do ecossistema.

Enfim, as representações visuais do espaço físico no caderno “Terra Limpa” são marcadas pela inscrição de formas, cores e efeitos nos enunciados verbo-visuais apresentados de maneira que permitem ao observador/leitor da imagem identificar e situar o lugar como território indígena. Tais representações comportam discursos, produzidos por uma posição de sujeito que as tornam efeito de realidade significada simbolicamente e discursivamente.

Por esse percurso descritivo e interpretativo, verificamos que os enunciados do caderno pedagógico “Terra Limpa” estão inscritos num campo de estabilização que tem como regularidade a ideia da terra como espaço de significação e constituição identitária do indígena. Por tal condição, a terra é o referencial para os enunciados produzidos pelo sujeito do discurso como a integração dos elementos da natureza: a terra, a água, o ar e toda a biodiversidade que aí se concentra. Assim também, a imagem do lixo nos rios da comunidade, nas ilustrações analisadas, inscreve os enunciados num campo de estabilização e mobiliza os sentidos para a necessidade de revitalização do espaço urbanizado. Por tal “realidade”, a Terra Indígena é o lugar em que se inscreve as práticas culturais do não-indígena por um processo de urbanização do território e que, dessa forma, modifica a identidade cultural da comunidade, ao mesmo tempo, que a segrega nesse espaço pela diferença.

Em contrapartida, o campo de utilização<sup>5</sup> da mesma série enunciativa é cerceado pela definição de terra, enquanto unidade e totalidade, e na movência dos sentidos revela a reorganização e a (res)significação do território indígena como elemento integrante e imprescindível para o mundo e para a preservação do meio ambiente, o que, por tal condição, torna os sujeitos indígenas incluídos na sociedade nacional. Tais considerações podem ser visualizadas no quadro 3 que sintetiza as regularidades presentes nos enunciados analisados.

CAMPO DE ESTABILIZAÇÃO	CAMPO DE UTILIZAÇÃO
Terra como lugar de integração da diversidade cultural e da diferença.	Terra como lugar de integração da vida, da diversidade ambiental.
Terra como lugar de pertencimento e identificação do sujeito indígena como referência à terra indígena.	Terra como “patrimônio” da humanidade e unidade de conservação ambiental.
Terra como espaço que está poluído e precisa ser reorganizado.	Terra como ficará reorganizado, pela gestão ambiental e pelo desenvolvimento sustentável.

Quadro 3 - Síntese das regularidades nos enunciados do caderno “Terra Limpa”

Os enunciados analisados coexistem pelo referencial terra, os quais se inscrevem nos campos da ecologia, da saúde e da política e são transpostos e ressignificados pelo discurso pedagógico, consolidando-se como valores de verdade. Assim, no discurso ecológico e no da saúde, o sujeito indígena precisa cuidar de seus hábitos e dos recursos naturais para que tenha saúde. Já o discurso político materializado nas leis determina que o indígena tenha acesso a

---

<sup>5</sup> Para Foucault (2007, p. 118), o campo de utilização compreende “a constância do enunciado, a manutenção de sua identidade pelos acontecimentos singulares das enunciações, seus desdobramentos através da identidade das formas”.

tecnologias e saberes, como o saneamento básico, para a manutenção do seu espaço e para que goze de seus direitos de cidadão.

A posição do sujeito científico nos enunciados que correspondem as figuras 13 à 20 é o de gestor ambiental essencial para a sobrevivência de todos, índios e não-índios por uma homogeneização cultural mobilizada por uma política universalizada, priorizando um problema que é de todos, a preservação do meio ambiente.

Essa questão da conservação ambiental como preocupação de ordem mundial é posta em cena no livro “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí”, e deslocada para o domínio local, a Terra Indígena, que analisaremos a seguir.

## 6.2 DIVERSIDADE CULTURAL E AMBIENTAL EM DISCURSO

A capa do caderno pedagógico bilíngue “*Ga Tÿ Ivaí Ki Êkré Kar, Misu Ag Kāme – Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR*” tem como tema as práticas culturais e a história da T.I Ivaí, atividade resultante do projeto de Implantação Ambiental da Terra Indígena Ivaí, na Escola Estadual Cacique Gregório Kaeckhot e na Escola Rural Municipal Cacique Salvador Venhy. O livro é um relato, em primeira pessoa do plural, que aborda as condições da comunidade, marcada por uma memória discursiva de exploração e perda de território.

O título do caderno, em Português, “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” descreve o bioma presente na Terra Indígena Ivaí. Enuncia-se sobre as espécies do ecossistema, dividindo-as em espécies animais e vegetais encontradas em uma reserva indígena e ambiental (a Terra Indígena Ivaí). O sintagma nominal palavras escritas não tem um modificador que defina em que língua essas palavras serão escritas, produzindo o apagamento das diferenças linguísticas. Desse modo, o título enuncia a finalidade do caderno que seria divulgar as “riquezas” naturais que fazem parte da Terra Indígena Ivaí.

A imagem da capa é um desenho produzido por uma criança da comunidade que lembra uma atividade escolar das séries iniciais do Ensino Fundamental. Tais constatações podem ser verificadas pelos traços e contornos dados aos animais e às pessoas representados, bem como pelo preenchimento das cores nos desenhos. Tal ilustração é uma interpretação do real que, pela representação das plantas e dos animais e a variedade de cores, discursiviza a diversidade ambiental na Terra Indígena. A capa é uma síntese dos elementos que serão

abordados no caderno e ao mesmo tempo produz um efeito de amplitude para o espaço em foco. Integradas a essa diversidade estão as crianças, no centro da cena, cuja função é a de serem guardiãs do ambiente de que fazem parte. Há, portanto, uma condição de emergência do discurso político que institui a diversidade cultural e a diversidade ambiental em campos associados.

Ainda no domínio da visibilidade, as crianças, na proporção entre os elementos, são menores que os demais componentes da capa, o que dá destaque às plantas e aos animais e ressalta a dimensão da natureza em relação aos indivíduos que dependem dela.

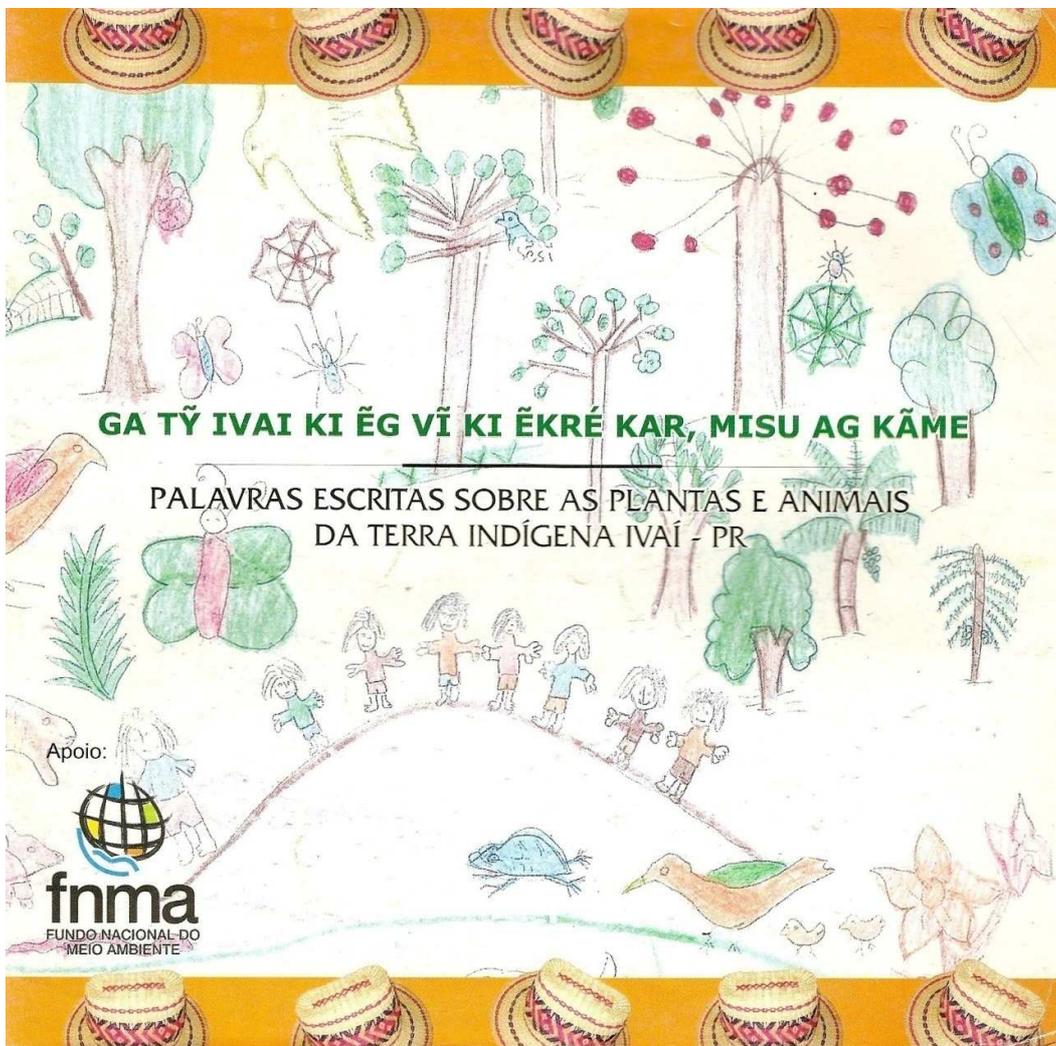


Figura 21 - Capa do caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”

Fonte: Mota et al. (2006)

A imagem retratada na capa, no âmbito da invisibilidade, tem como condições de possibilidade a inclusão pela perspectiva do desenvolvimento sustentável, por mostrar o indígena integrado à natureza. Além disso, pertence a uma rede discursiva que tem como condição de existência a preservação ambiental e o equilíbrio do ecossistema. As crianças representadas apresentam vestimentas introduzidas pela sociedade não-indígena e atitudes de preservação ambiental, pela forma com que estão posicionadas na imagem, todas juntas e com os braços abertos. Diante disso, no domínio da memória, a disposição das crianças na ilustração da capa (res)significa o discurso ambientalista como resistência a qualquer tipo de destruição e de degradação do espaço e uma luta velada para a conservação do espaço físico como domínio do indígena.

A função dos enunciados verbos-visuais da capa é estabelecida por um referencial, a diversidade de espécies animais e vegetais na Terra Indígena Ivaí. Tais enunciados têm como campo associado, a biologia que descreve as espécies pelo olhar da ciência. A posição do sujeito é a do discurso científico e ecológico materializado no desenho inscrito no campo pedagógico.

A associação do enunciado verbal, “Palavras escritas sobre plantas e animais da Terra Indígena Ivaí”, com os enunciados imagéticos, representados principalmente pelas crianças, promove a conjunção entre o saber indígena e o científico. É por essa convergência de saberes que a diversidade cultural existe; no entanto, pelas relações de poder, os saberes são postos em condição assimétrica, pois quando se assume um saber, o outro é apagado.

A inserção do saber “tradicional” do indígena junto ao saber científico no discurso pedagógico, materializado no material didático, dá voz ao indígena, no entanto, o seu discurso é interdito pelo Outro. Para que o sujeito indígena seja reconhecido e valorizado, ele é interpelado a assumir o discurso de proteção ambiental inscrito no campo da ciência. Assim, a inclusão desse sujeito se realiza pelos e nos discursos científico e pedagógico, materializados na ilustração produzida pelo aluno indígena.

Esse discurso verbo-visual traz a governamentalidade pelo exercício de gestão ambiental, no qual os sujeitos indígenas são levados a perceber as “riquezas” da comunidade pelos olhos da ciência, pela pesquisa dos alunos sobre a flora e a fauna da Terra Indígena. Nessa linha de raciocínio, a governamentalidade vai ser pautada na intervenção dos micropoderes (a universidade) sobre a comunidade indígena, destituída de normas regulamentares. Essa intervenção é exercida pela gestão dos indivíduos e de suas riquezas mediante mecanismos de segurança. Segundo Foucault (2008b, p. 298), eles atuam “sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou bio-

sociológicos das massas humanas”. Assim, o livro “Palavras escritas sobre plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – Pr”, como um todo, é um discurso e ao mesmo tempo um mecanismo de segurança que funciona pelo exercício da governamentalidade.

Seguindo o percurso de descrição e interpretação dos enunciados presentes nesse material, apresentamos o texto de introdução do livro, presente na página 5.

### 6.2.1 A Constituição Identitária do Indígena Kaingang em (Dis)curso

O enunciado “Quem somos nós”, título da primeira seção, estabelece uma relação de identidade pelo pertencimento à Terra, relação segundo a qual a terra pertence aos indígenas, pois eles vivem nesse lugar há muito tempo e são identificados por ela.

Há muito tempo vivemos na Terra Indígena Ivaí, no vale do rio Ivaí, região central do Paraná, municípios de Manoel Ribas e Pitanga.  
Nossa comunidade tem mais de 300 famílias Kaingang e algumas Guarani.  
Em 1949, perdemos 80% do nosso território. Atualmente são apenas 7.200 hectares (MOTA et al., 2006, p.5)

Podemos observar que o sujeito da enunciação utiliza a primeira pessoa do plural, ele inicia o texto relatando a localização geográfica da Terra Indígena e resgata a memória discursiva dos indígenas como os primeiros e verdadeiros habitantes do Brasil. Essa descrição produz a ilusão de unidade e homogeneidade no texto, além disso serve de estratégia discursiva para o endereçamento dos textos de sujeitos indígenas que deteriam o conhecimento sobre a própria história e memória para os indígenas que não o têm, e a melhor forma de preservar essa cultura é estabelecida pelo cuidado com a saúde e com o meio ambiente. No entanto, é válido ressaltar que o texto foi elaborado pelos profissionais de áreas específicas da Universidade Estadual de Maringá, dois biólogos e um antropólogo, e posteriormente traduzido para o Kaingang por professores da comunidade. Sendo assim, o sujeito do discurso não coincide com o sujeito do enunciado, pois são os pesquisadores da universidade que ocupam o lugar dos indígenas para narrarem a história das etnias da Terra Indígena Ivaí, e, para isso, são utilizados dados históricos a fim de dar credibilidade ao discurso. Esses dados instauram a condição de segregação da comunidade indígena, que teve

seu território reduzido a 20% do total, e constituem as condições de existência do discurso de exclusão e marginalização do indígena.



## TỸ ĘG HĚ NÃTĨ

### QUEM SOMOS NÓS

Vã sỹ ěg ga tỹ Ivai ki nãtĩ, Ivai kri,  
Paraná kuju ki, Manoel Ribas Município  
kar Pitanga ke gé.

Há muito tempo vivemos na Terra Indígena Ivai,  
no vale do rio Ivai, região central do Paraná,  
municípios de Manoel Ribas e Pitanga.

Ěg kar famĩrja vỹ tỹ 300 nĩ, ũ ag vỹ tỹ  
Guarani nãtĩ gé.

Nossa comunidade tem mais de 300 famílias  
Kaingang e algumas Guarani.



Prỹg tỹ 1949 kã ki ěg ga tỹ 80% kren, kỹ  
tóg ũri tỹ 7.200 hectares nĩ.

Em 1949, perdemos 80% do nosso território.  
Atualmente são apenas 7.200 hectares.



05 PALAVRAS ESCRITAS SOBRE AS PLANTAS E ANIMAIS DA TERRA INDÍGENA IVAÍ - PARANÁ

2006  


Figura 22 - Página 5 do caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivai – PR”

Fonte: Mota et al. (2006)

O enunciado verbal é articulado ao enunciado visual. A representação cartográfica da Terra Indígena institui esse espaço como objeto do campo da ciência e coloca o indígena e seu lugar de pertencimento na ordem do discurso e da história. O mapa é um novo enunciado, que marca a ruptura segundo a qual a terra indígena é um lugar legitimado e valorizado por sua

diversidade ambiental. Por esse caminho são estabelecidas as condições de emergência para o discurso da diversidade cultural, por meio do reconhecimento da existência do outro, o indígena. O mapa é preenchido pelas cores verde e roxo, contudo, a maior concentração da cor verde é dada à localização da Terra Indígena Ivaí. Esse recurso gráfico funciona como uma estratégia e uma regularidade discursiva para representar a Terra Indígena como unidade de conservação do meio ambiente, imagem representada pela figura 22. Por essas considerações, a Terra Indígena é o referencial do enunciado visual detalhado em traços e contornos, descrito pela “objetividade” da ciência que olha para a importância desse espaço repleto de vida, sobretudo vida vegetal.

A seção prossegue pautada em uma premissa sobre as condições da Terra Indígena, conforme Mota et al (2006, p. 6): “Se a nossa terra perder os últimos e os poucos matos de pinheiro, desaparecerão também plantas e animais”. Tal argumento constitui um saber normalizado, uma constatação empírica sobre a escassez dos recursos naturais. Por essas condições é que o sujeito do discurso fala do objetivo em se escrever o material: “Neste livro, vamos escrever sobre a riqueza que a Terra Indígena Ivaí ainda possui”. A escrita do livro, portanto, institucionaliza a diversidade que a comunidade ainda possui, diversidade essa restrita à diversidade ambiental. Porém, o advérbio ainda traz a possibilidade da ameaça de acabar. O verbo escrever mobiliza o discurso de primazia da escrita sobre a imagem, estabelecendo, desse modo, por relações de saber e de poder, a prática discursiva da instituição acadêmica. Portanto, é pelo código verbal que a riqueza e os recursos naturais são discursivizados e (re)conhecidos; por sua vez, a linguagem não-verbal é posta em segundo plano, passando a exercer a função de ilustração.

Essa primeira seção é finalizada pelo seguinte enunciado verbal: “Os registros das plantas e dos animais contaram com a colaboração dos velhos, adultos, jovens e crianças da T.I.I. durante os anos de 2003 a 2005” (MOTA et al., 2006, p. 6). É possível considerar que o presente material é um dispositivo disciplinar que se utiliza de mecanismos de segurança, pela mobilização da comunidade, para a realização de uma pesquisa. Essa constatação pode ser relacionada à afirmação de Foucault (1999b, p. 299), na qual se assegura que “os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população, são articulados um com o outro”.

O saber do indígena, transmitido por gerações, é valorizado pela possibilidade de ser transcrito para um material pedagógico, e se torna um saber institucionalizado, que precisa ser resgatado para que a diversidade cultural continue existindo.



Ëg ga tỹ ũn tỹ ãgro kren kỹ, kar fág ti, kỹ  
vãnh tóg tũ gũ kar sã ag ke gé.

Se a nossa terra perder os últimos e os poucos  
matos de pinheiro, desaparecerão também as  
plantas e os animais.



Vãnh rá tag ki, ãg tóg Ivai ki nãn há ãn  
rán ke mũ.

Neste livro, vamos escrever sobre a riqueza que  
a Terra Indígena Ivaí ainda possui.

Ëg tỹ ãkré rán rán kỹ kófa ag, kyrũ ag kar  
gĩr ag tóg ãg mré han prỹg ty 2003 kar  
2005 ki.

Os registros das plantas e dos animais contaram  
com a colaboração dos velhos, adultos, jovens e  
crianças da TII durante os anos de 2003 a 2005.



2006

TII

GA TỸ IVAI KI ËG VĨ KI ËKRÉ KAR, MISU AG KÁME

06

Figura 23 - página 6 do caderno pedagógico “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí”.

Fonte: Mota et al. (2006)

Por último, o enunciado visual presente na página 6 tem como referencial as riquezas da comunidade e inscreve-se, no domínio do interdiscurso, pela integração da natureza, representados pelo rio, pela vegetação e pela ave. Há ainda no desenho uma trilha conhecida como caminho do mato, que simboliza o caminho para o (re)conhecimento da natureza, bem como a presença do outro, do não-índio, que entrou nesse território e deixou suas marcas. A posição do sujeito é ocupada pelo indígena, constituído pelo discurso científico, que registra e cataloga as espécies de flora e fauna da sua terra. Pela articulação dos elementos visuais com as palavras na língua indígena é estabelecido um jogo discursivo que promove a cultura

indígena, a qual está inscrita no campo da ecologia e por isso é reconhecida como verdade, materializada sob a forma de um desenho. A ausência de legenda para a ilustração que identifique o produtor da imagem produz o efeito de uma representação e de uma concepção coletivas sobre a Terra Indígena. Tal ideia pode ser corroborada pela apresentação do caderno, no qual consta que os desenhos foram produzidos por 350 crianças e jovens da Escola Rural Municipal Cacique Salvador Venhy e da Escola Estadual Cacique Gregório Kaeckchot e por monitores indígenas da Terra Indígena Ivaí.

Isso posto, a seção “Quem somos nós” constrói um dos muitos sentidos para a identidade indígena, pela relação com o território, partindo da exclusão para a inclusão, instaurada pelo discurso científico pelo fato de os índios “possuírem” e desfrutarem as riquezas naturais da terra. A institucionalização dos dados produz um efeito de verdade sobre as materialidades significantes dos enunciados verbais e não-verbais e colocam o indígena no verdadeiro da época atual.

### **6.2.2 A identidade pelo Discurso do Desenvolvimento Sustentável**

O item “Alimentos da mata” aborda a subsistência, pautada na relação direta com a natureza pelo extrativismo. Nessa perspectiva, o enunciado verbal resgata uma memória sobre os hábitos alimentares dos indígenas nas gerações passadas, como podemos observar em Mota et al. (2006, p. 18): “além das frutas do mato, nossos avós tiravam outros alimentos da mata. Exemplo: da palmeira tirávamos palmito, coquinho e corós”. Esse exemplo sintetiza uma prática referente à diversidade cultural, que identifica e ao mesmo tempo diferencia a etnia Kaingang pelo consumo desses alimentos na comunidade. Contudo, o discurso de preservação ambiental apaga tais práticas e impõe uma nova condição, conforme se verifica pela seguinte oração adversativa: “Mas para tirar dois, três ou mais corós, precisamos cortar uma palmeira, e as palmeiras levam anos para crescer”. Essa oração funciona como um argumento para se estabelecer uma nova ordem discursiva, segundo a qual o indígena pode manter sua identidade e cuidar dos recursos naturais, ainda que ele não seja o responsável pelo desmatamento. A seção é finalizada por um enunciado que contém uma oração subordinada adverbial condicional. Esse tipo de oração é utilizado, no desenvolvimento de todo o livro, como estratégia discursiva que instiga o leitor a refletir sobre as consequências do desmatamento, como podemos observar pela seguinte oração, presente na página 20: “(...)

Se as plantas forem levadas, na Terra Indígena Ivaí, tudo ficará vazio, como nos campos de lavoura e de soja”. Os elementos linguísticos possibilitam-nos interpretar que o verbo levar pode sugerir que as plantas nativas da comunidade foram extraídas por outros que não estão na Terra Indígena ou não pertencem a ela. A conjunção como, usada para comparação, caracteriza os campos de lavoura de soja como um lugar vazio, pois eles estão restritos a essa única espécie de cereal, a soja. Desse modo, o enunciado produz efeitos de sentido pelos quais a condição para que o indígena não tenha sua cultura, seu território e, sobretudo, sua identidade apagada, é que ele preserve a natureza. Nessa perspectiva, pelas relações de poder é construído um sentido para a identidade indígena, impondo-lhe uma condição e uma função para que seja reconhecido e incluído.



**VÃNH KÃMĨ VĒJĒJN**  
**ALIMENTOS DA MATA**

Vãnh kãmĩ ka kaně e ra ěg vóvó fag tóg vĕjĕn ũ gég tĩ gé. Hã vỹ tỹ: tãjũn, tãnh kaně gróngrón.

Além das frutas do mato, nossos avós tiravam outros alimentos da mata. Exemplo: da palmeira tiramos palmito, coquinho e corós.

Gróngrón vỹ tỹ tãnh ga nĩ, kar ěg vĕjĕn ũ to fág tó ga he tĩ gé.

Coró é um tipo de lagarta que dá no tronco da palmeira e no tronco de pinheiro seco caído e em outras plantas.

2006  
T I I  
GA TỸ IVAL KI ĚG VĨ KI ĚKRÉ KAR, MISU AG KÃME

18

Figura 24 – Página 18 do caderno “Palavras escritas sobre plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.

Fonte: Mota et al. (2006)

No plano visual, as imagens representam, por traçados infantis, a flora e a fauna da Terra Indígena. Tais imagens são dispostas em sequência, conforme o referencial dos enunciados verbais. Por essa condição, o primeiro enunciado imagético da seção “Alimentos da mata” é apresentado em “plongée” (tomada de cena de cima para baixo), proporcionando uma visão panorâmica para o observador da imagem, sobre os elementos existentes na comunidade: o céu, as florestas, o rio, os animais e um sujeito indígena ao lado de sua moradia. Essa imagem sintetiza e discursiviza a relação entre o indígena e o meio ambiente. A quantidade e a diversidade de árvores dão a dimensão da distância estabelecida a partir da única moradia indígena, e destacam a extensão da terra, em relação ao indígena, além de que a representação da moradia como uma oca restaura a memória mítica do bom selvagem imerso no paraíso.

Ëg tỹ gróngrón ko sór kỹ ãg tóg tãnh gỹn  
tĩ, ha ra tãnh vỹ mog vãnh han tĩ.

Mas para tirar dois, três ou mais corós,  
precisamos cortar uma palmeira, e as palmeiras  
levam anos para crescer.

Vãnh kãmĩ ãg mỹg e vig vég tĩ.

Na mata, encontramos vários tipos de ninhos de  
abelhas.

Ka nor kãki ãg mỹg mãg tĩ.

Para tirar o mel, quebramos ou arrancamos as  
colméias das árvores.

19 PALAVRAS ESCRITAS SOBRE AS PLANTAS E ANIMAIS DA TERRA INDÍGENA IVAÍ - PARANÁ 2006

Figura 25 – Página 19 do caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.  
Fonte: Mota et al. (2006)



Figura 26 – página 20 do caderno “Palavras escritas sobre plantas e animais da Terra Indígena Iva-PR”.

Fonte: Mota et al. (2006)

Na ordem, as imagens das figuras 25 e 26, mostradas anteriormente, são representações mais específicas sobre as espécies vegetais citadas e estabelecem uma relação de interdependência com os enunciados verbais. As imagens da seção “Alimentos da mata” têm como referencial as espécies vegetais da Terra Indígena Ivaí, materializadas sob a forma de desenhos que constituem interpretações sobre e para os enunciados verbais. A posição do sujeito do discurso visual é ocupada pelos alunos indígenas, que, com a realização dos desenhos como atividades escolares e avaliativas, são disciplinarizados e normalizados sobre os saberes do campo da ecologia associados à educação ambiental, por novos saberes. Assim, o exercício da governamentalidade promove novas condutas.

Ainda no plano imagético, a fotografia da vegetação queimada, figura 26, conduz ao realismo da cena, embora já tenhamos destacado que a fotografia é um recorte sobre uma

determinada perspectiva, por isso, pode não corresponder exatamente à “realidade”, porque é um fragmento da cena, é sempre uma interpretação do *operator*, um gesto de leitura de quem registra a cena. A função enunciativa desempenhada pela materialidade fotográfica nesse material é a de mostrar ao leitor as consequências do desmatamento e das queimadas sobre um lugar e a de provocá-lo a atuar de forma distinta na Terra Indígena. Nessa perspectiva, a foto presente nessa página funciona como testemunha da degradação ambiental.

O enunciado verbal da página 20 articula orações condicionais e estabelece uma relação de causa e consequência sobre as condições das matas, a qual se reflete nas práticas culturais indígenas. Por esse viés, tal argumento pauta-se em premissas tais como podemos observar em Mota et al (2006, p. 26): “Se a mata desaparecer, todos os bichos morrerão. Se os bichos morrerem, a mata também desaparecerá. Se a mata desaparecer, nós perderemos o nosso jeito de ser Kaingang”. Em outros termos, as orações condicionais conduzem a uma relação de interdependência entre a mata, os bichos e o Kaingang como numa cadeia alimentar, e caso um dos elos seja rompido pode acarretar um desequilíbrio. Nesse movimento, o sujeito indígena é tratado como sujeito-espécie por um discurso biológico e ecológico.

Por essas considerações, o enunciado supracitado e a seção “Alimentos da mata” mobilizam uma formação discursiva de valorização da diversidade ambiental, que se instaura como condição para a diversidade cultural, assim como os discursos legais já citados, tais como a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural. No entanto, pelo não-dito o discurso de valorização da diversidade ambiental e de desenvolvimento sustentável apagam a diversidade cultural, produzindo novos ou outros sentidos sobre a identidade indígena, e promovem a inclusão social do indígena.

### **6.2.3 As Condições de Possibilidade para a Inclusão do Indígena: Construindo Novos Sentidos**

As seções que encerram o livro “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” são intituladas “Pensando no nosso futuro” e “Palavras escritas sobre plantas por Jovens Kaingang da T.I. Ivaí”. Esses dois itens abordam as ações desenvolvidas junto à Universidade Estadual de Maringá, constituindo-se em acontecimentos discursivos que marcam a inserção do saber científico na comunidade indígena e os efeitos de

poder produzidos a partir do discurso científico sobre os saberes e, principalmente, sobre a constituição identitária indígena. É válido lembrar que a posição do sujeito do discurso é ocupada pelos pesquisadores, que têm o estatuto de produzir a verdade e que assumem a voz dos indígenas nos enunciados.

Sob essas condições, o título “Pensando no nosso futuro” aciona, no interdiscurso, os sentidos para o desenvolvimento sustentável, “um conjunto de processos e atitudes que atende às necessidades presentes sem comprometer a possibilidade de que as gerações futuras satisfaçam suas próprias necessidades”, conceito esse inserido no relatório “Nosso futuro Comum” da ONU. O substantivo futuro, portanto, consolida-se, pela materialidade lingüística, como uma regularidade discursiva que produz o efeito de caracterizar os sujeitos e suas práticas como sustentáveis ou não, pela ação de pensar no futuro. Tal discurso de desenvolvimento sustentável estabelece um conflito com o discurso de diversidade cultural, pois o tempo futuro é configurado pela sociedade não-indígena por uma sequência linear e cronológica, enquanto para a cultura indígena a temporalidade é concebida de forma cíclica, sendo o mais importante o presente.

Na sequência, o texto, dividido em vários enunciados de pequena extensão, descreve a atuação do projeto na Terra Indígena e a mobilização da comunidade para o desenvolvimento da pesquisa de campo e das atividades dirigidas. Esses enunciados verbais compõem as páginas 27 a 32 do caderno pedagógico, transcritos, a fim de contribuir para com esta análise.

Ouvimos muitas histórias boas e tristes sobre nossa terra.

Nossos pais contam que muitas plantas e animais não vivem mais aqui.

Pensando no futuro de nossa gente, as lideranças e o Cacique da T.I.I. buscaram auxílio de pesquisadores da Universidade Estadual de Maringá e apoio do fundo Nacional do Meio Ambiente.

Todos nós – crianças, jovens, adultos, idosos, professores índios e não-índios – participamos das atividades de educação ambiental da Equipe Flora (plantas) e Fauna (animais).

Conhecemos e descobrimos riquezas da natureza e da nossa própria cultura.

Traçamos onze trilhas para visitantes.

Aprendemos que ainda é possível viver das nossas matas sem precisar derrubar mais árvores.

Para aumentar nossas matas, construímos um viveiro para cultivar as plantas de nosso interesse.

A prefeitura Municipal de Manoel Ribas ajudou-nos a construir o viveiro.

O viveiro está funcionando desde 2004. Na mata coletamos sementes de pinheiro, cedro, angico e plantas frutíferas.

As sementes germinaram e novas plantinhas estão crescendo.

Já plantamos oito mil mudas de árvores de mata.

Temos vinte e três áreas com reflorestamento na aldeia.  
Plantamos oito mil mudas de pinheiro. Os pinheiros pequenos vão demorar para crescer.  
Se não cortarmos os pinheiros jovens, em vinte anos teremos boas colheitas de pinhões e nossa Terra terá mais plantas e animais.

Os enunciados acima transcritos são postos numa sequência que narram o processo de gestão ambiental e seus resultados sobre a Terra Indígena. Primeiramente, as condições de existência do discurso são definidas pelo resgate de uma memória partilhada pela oralidade, presente no primeiro enunciado: “Ouvimos muitas histórias [...]”. As condições de emergência do discurso de desenvolvimento sustentável são determinadas, na visibilidade, pela escassez de espécies, como podemos observar pelo seguinte excerto da página 27: “Nossos pais contam que muitas plantas e animais não vivem mais aqui”. E essa é a razão que define a função do projeto da universidade, articulada ao enunciado seguinte, da página 28: “Pensando no futuro de nossa gente, as lideranças e o Cacique da T.I.I. buscaram auxílio de pesquisadores da Universidade Estadual de Maringá e apoio do Fundo Nacional do Meio Ambiente”. Esse enunciado traz a necessidade da legitimação do discurso ambiental de desenvolvimento sustentável por uma instituição educacional e por seus pesquisadores, denominados por Foucault (2007) de intelectuais específicos<sup>6</sup>. Assim também funciona o apoio do Fundo Nacional do Meio Ambiente. Essas duas instituições são sistemas de poder que produzem, fazem circular e funcionar os enunciados, no caso o próprio caderno pedagógico. Por tal condição, na equivocidade da língua se estabelece uma relação de forças entre o saber indígena e o saber científico, no entanto, o pedido de auxílio das lideranças e do Cacique aos pesquisadores da Universidade promove a inclusão do indígena na ordem do discurso e produz a paradoxal interdependência entre esses saberes.

A instituição do saber científico na Terra Indígena marca uma emergência pela relação de forças entre esses dois saberes, produzindo-se assim um não-lugar. Essa emergência produz, por meio de técnicas, efeitos de poder, como vemos no enunciado da página 29: “Todos nós – crianças, jovens, adultos, idosos, professores índios e não-índios –

---

<sup>6</sup> O intelectual específico, de acordo com Foucault (2008b, p. 13) “ocupa uma posição específica, mas cuja especificidade está ligada às funções gerais do dispositivo de verdade em nossas sociedades”. Esse profissional ocupa um lugar estratégico, “pelo estatuto de quem tem o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro”.

participamos das atividades de educação ambiental da Equipe Flora (plantas) e Fauna (animais)”. Nesse contexto, a mobilização de toda a comunidade em uma atividade de educação ambiental articula um mecanismo de segurança a uma técnica disciplinar, devido à atuação de todos os sujeitos pelo saber formalizador da escola. Os efeitos de poder sobre a comunidade indígena produzem novos saberes ou outros saberes, como podemos destacar pelos verbos conhecer e descobrir, na sequência dos enunciados: “Conhecemos e descobrimos riquezas da natureza e da nossa própria cultura. Traçamos onze trilhas para visitantes”. Portanto, pela educação ambiental emerge o discurso de valorização da diversidade ambiental e cultural, e essas duas formas de diversidade são colocadas como equivalentes, como se o indígena fosse uma espécie que pertence ao bioma, é como se sua cultura fosse um elemento integrante dessa natureza.

Essa “descoberta” mobilizada pelo discurso científico permite a entrada do Outro, do não-índio e de seus saberes institucionalizados sob a forma do discurso de desenvolvimento sustentável, cuja materialidade significativa se dá pelo seguinte enunciado: “Aprendemos que ainda é possível viver das nossas matas sem precisar derrubar mais árvores”. Tal prática de desmatamento está filiada a uma memória de responsabilidade do não-índio; todavia, é atribuída ao indígena a função de preservar e utilizar os recursos naturais de modo sustentável. Sendo assim, a construção do viveiro para o cultivo de plantas, conforme o relato dos demais enunciados, instaura a governamentalidade pela reorganização do espaço, mediante a pesquisa científica, utilizando-se de dados numéricos e do estabelecimento de metas para o “aumento de riquezas”, como se constata pelo enunciado que encerra a seção “Pensando no nosso futuro”, na página 32: “Se não cortarmos os pinheiros jovens, em vinte anos teremos boas colheitas de pinhões e nossa Terra terá mais plantas e mais animais”. Logo, a oração adverbial condicional, iniciada pela conjunção se, conduz a uma constatação sobre a população que atua no território (nossa Terra) para o aumento de suas riquezas, identificadas pelo substantivo colheita e pelo advérbio mais. Tal constatação instaura a normalização de um saber sobre os resultados das práticas sustentáveis.

Na seção “Pensando nosso futuro”, os desenhos dão lugar às fotografias, pois elas funcionam como índices, apontando para uma “realidade”. Em outros termos, as fotos servem para comprovar a atuação dos pesquisadores da universidade junto aos órgãos de fomento, como o Fundo Nacional do Meio Ambiente. Elas atuam como testemunhas de um evento temporal que pode se tornar um evento discursivo, pela produção de sentidos.

Articuladas aos enunciados verbais já citados, o modo como as fotos estão organizadas na referida seção do caderno produz uma narrativa sobre a “Implantação do

Projeto de Gestão Ambiental na Terra Indígena Ivaí” que sozinhas, possivelmente, teriam outros sentidos. Assim, nas figuras 27 e 28, página 27, é apresentada a Terra Indígena Ivaí como o não-lugar, espaço em que se estabelecem as relações de forças entre o saber indígena e o saber do não-índio. Essas duas fotografias discursivizam, pelo foco aberto sobre o espaço, a amplitude da Terra Indígena e sua diversidade ambiental. Contudo, na segunda fotografia (figura 28) vemos, em primeiro plano, uma extensa área, que ao fundo é interrompida por um espaço devastado, sem nenhum tipo de vegetação, colocando na visibilidade as relações de forças entre os saberes indígenas e não-indígenas. Essa área estende-se às fronteiras da Terra Indígena, com propriedades rurais que a cercam.



Figura 27 - Fotografia da página 27, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí-PR”.

Fonte: Mota et al. (2006)

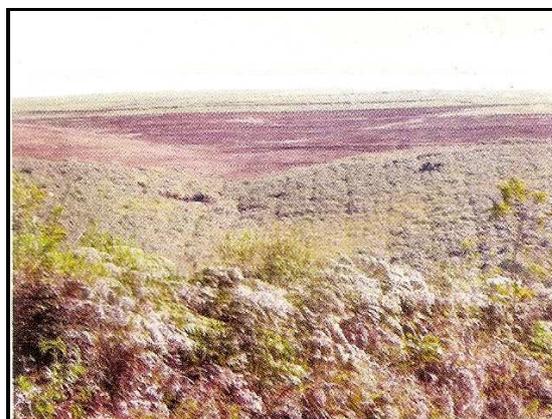


Figura 28 - Fotografia da página 27, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí”.

Fonte: Mota et al. (2006)

Por sua vez, as figuras 29, 30 e 31, da página 28, retratam o processo de implantação do projeto de gestão ambiental.

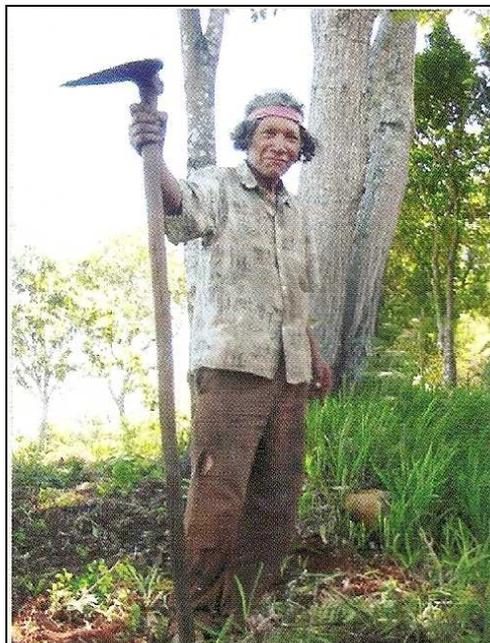


Figura 29 – Fotografia da página 28, caderno “Palavras Escritas sobre plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.  
Fonte: Mota et al. (2006)

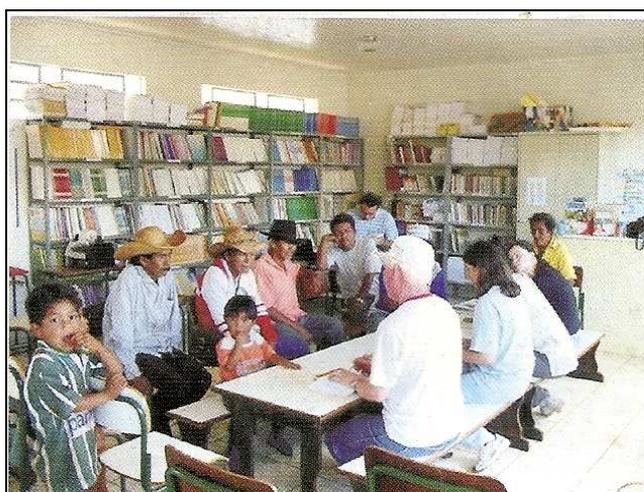


Figura 30 - Fotografia da página 28, caderno “Palavras Escritas sobre plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.  
Fonte: Mota et al. (2006)

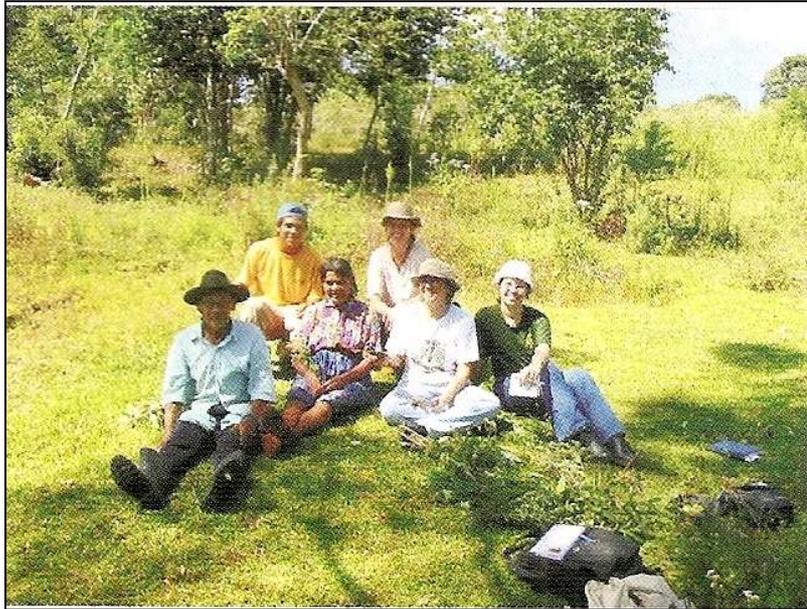


Figura 31 - Fotografia da página 28, caderno “Palavras Escritas sobre plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.

Fonte: Mota et al. (2006)

Assim, o agricultor indígena é o referencial da fotografia da figura 29. Ele simboliza a tradição, pelos traços físicos, o cabelo grisalho, a faixa na cabeça e a enxada nas mãos, como sujeito e objeto do projeto, mas que ainda desconhece os saberes científicos e que vive dessa terra. Na figura 30, os sujeitos indígenas e não-indígenas reunidos na biblioteca representam o processo de disciplinarização do saber, e, na imagem seguinte a mudança para uma área externa identifica a normalização desse saber que será posto em prática.

Esse movimento de intervenção e atuação na e da comunidade prossegue nas figuras 32, 33 e 34, da página 29. A ordem das fotos, ora na escola, ora na comunidade, produz um efeito de deslocamento de cenas para o leitor/observador e constrói um jogo discursivo entre o espaço da escola e o da comunidade.

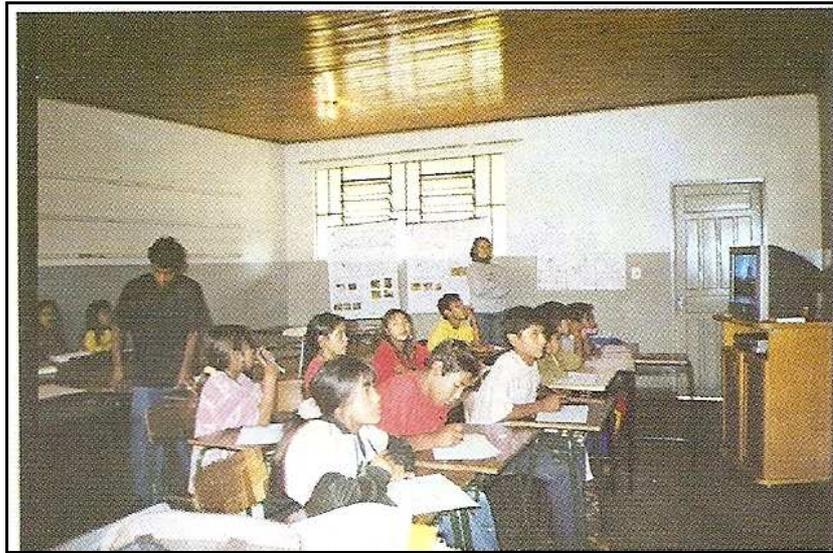


Figura 32 – Fotografia da página 29, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena – PR”.

Fonte: Mota et al. (2006)

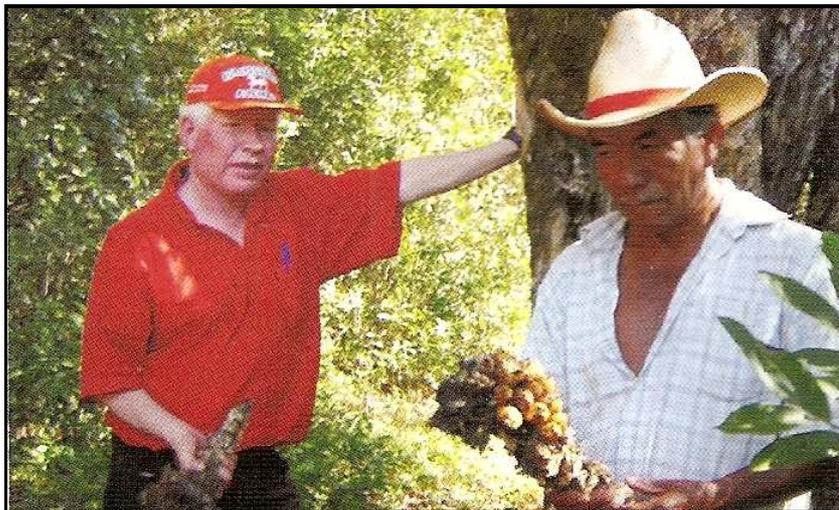


Figura 33 - Fotografia da página 29, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”

Fonte: Mota et al. (2006)

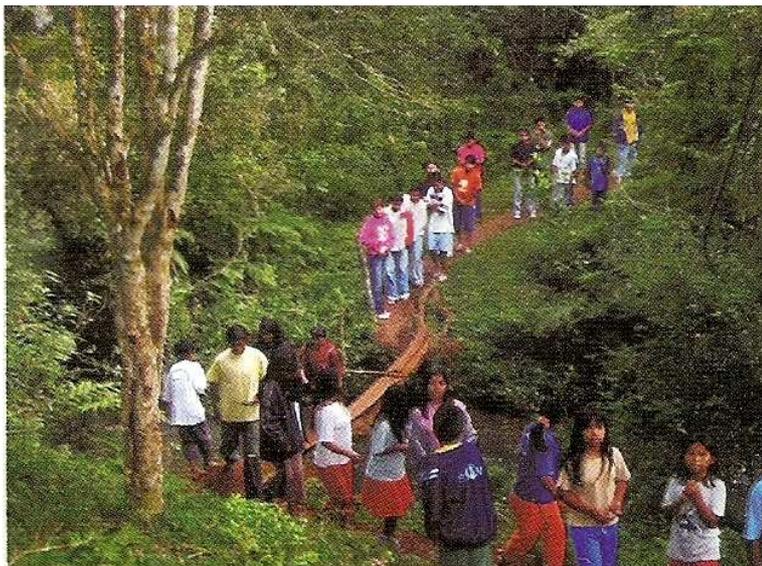


Figura 34 - Fotografia da página 29, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.

Fonte: Mota et al. (2006)

Na página 30, a fotografia que traz as crianças ao redor de uma árvore (figura 35) marca uma ruptura e inaugura um acontecimento. Isso se justifica, na imagem fotográfica, pelo discurso de proteção do meio ambiente que constitui os sujeitos na ação de estarem de mãos unidas ao redor da árvore como guardiões da espécie. Essa fotografia produz uma relação de interdiscursividade com a capa do caderno. O cordão humano ao redor da árvore, na fotografia, configura uma prática discursiva comum nos discursos ambientalistas, sendo que essa ação de estar unido remete a uma forma de resistência contra um agente externo.

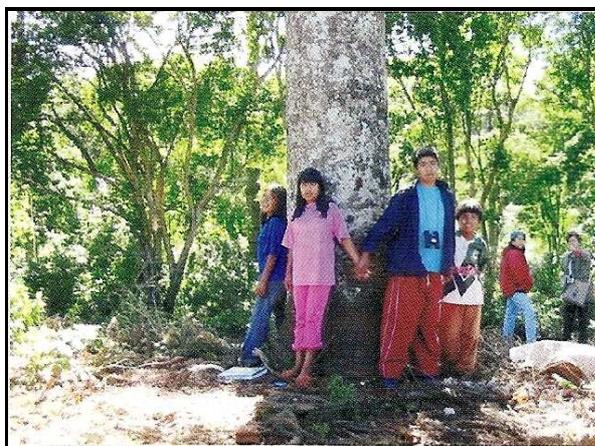


Figura 35 – Fotografia da página 30, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.

Fonte: Mota et al. (2006)

Ainda na página 30 (figura 36), a imagem seguinte dimensiona e localiza mais uma vez a Terra Indígena Ivaí, que é discursivizada e ressignificada pelo discurso de preservação ambiental.

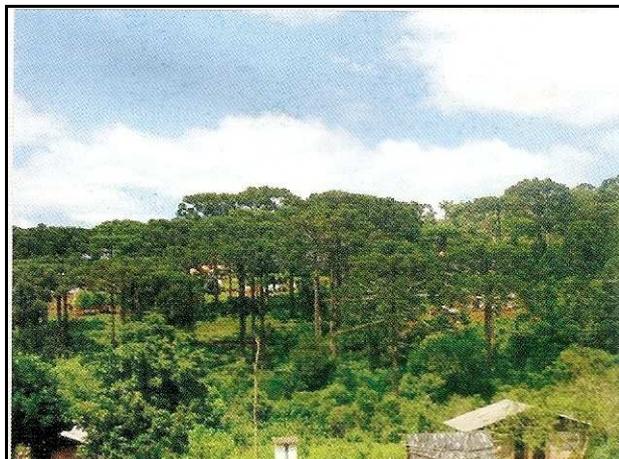


Figura 36 – Fotografia da página 30, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.  
Fonte: Mota et al. (2006)

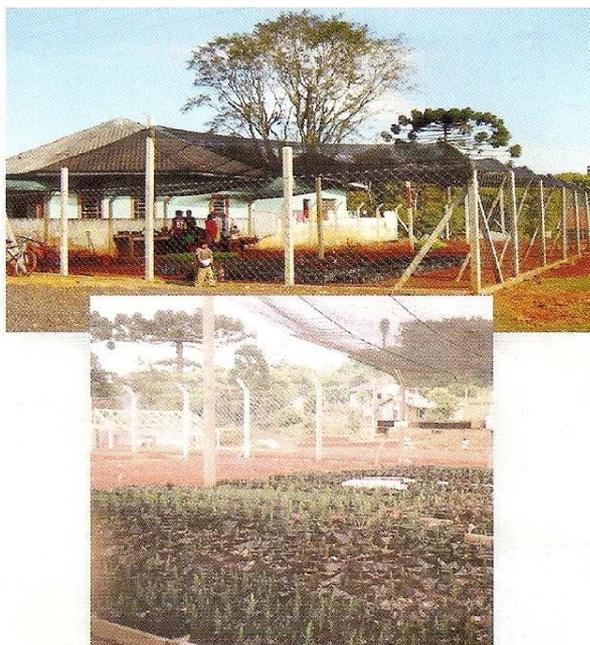


Figura 37- Fotografias da página 31, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.  
Fonte: Mota et al. (2006)



Figura 38 - Fotografia da página 31, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.

Fonte: Mota et al. (2006)

As três imagens alinhadas (figuras 37 e 38) revelam o exercício da governamentalidade, que reorganiza o espaço Terra Indígena com os viveiros para a plantação de diversas espécies.

Na página seguinte, o exercício da governamentalidade se efetiva a partir da mobilização dos sujeitos sobre o território, presentificadas nas figuras 39, 40 e 41, a fim de que sejam produzidas riquezas.



Figura 39 – Fotografia da página 32, caderno "Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.

Fonte: Mota et al. (2006)



Figura 40 - Fotografia da página 32, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.  
Fonte: Mota et al. (2006)



Figura 41 - Fotografia da página 32, caderno “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”.  
Fonte: Mota et al. (2006)

Dado o movimento de descrição e interpretação das fotografias da seção “Pensando no futuro”, podemos considerá-las como referências indiciais que comprovam fatos temporais, como nas palavras de Barthes (1984), um “isso foi” que produz efeitos de realidade e constrói uma narrativa sobre o projeto na comunidade indígena pela ordem em que estão dispostas. Tais imagens materializam o discurso de desenvolvimento sustentável e de proteção ambiental que se inscrevem no campo da ecologia, associado à educação, e

produzem efeitos de verdade sobre essa atuação. Além disso, as fotografias sintetizam, pelos recursos imagéticos, as relações de saber e de poder, os efeitos de poder e o exercício da governamentalidade sobre a Terra Indígena. A regularidade discursiva que se verifica nas imagens é a presença de crianças e jovens executando a maioria das atividades, já que são constituídos pelo saber disciplinado da escola e responsabilizados pela gestão ambiental do espaço. Produz-se, assim, uma identidade de gestor ambiental para os sujeitos indígenas, o que os torna produtivos economicamente e, por consequência, os tornam incluídos no domínio social nacional.

O último tema apresentado, “Palavras Escritas por jovens Kaingang da T.I. Ivaí”, são relatos feitos por alunos da sétima série do ensino fundamental de oito anos. Esse título atualiza e imprime, pelo uso da escrita, no papel e na história o discurso de proteção ambiental enunciado pelo indígena, autorizado e incluído, ao assumir esse discurso científico. Assim, a proposta do caderno “Palavras Escritas sobre plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” serviu para formalizar, por meio da escrita, a experiência que alunos e professores da comunidade indígena tiveram com a pesquisa de campo, representada pelo primeiro relato da página 33:

“O nosso passeio foi muito legal. Vimos muitas coisas que não víamos antes. E conhecemos muitas árvores também. E eu gostei mais de ver os insetos com a lupa. E também gostei de saber os nomes das árvores. Vimos muitas árvores, frutas, rios, e também vimos insetos como aranha, pássaros, formigas, besouros, borboletas, lagartas e muito mais”. (Menina da 7ª série)

Esse enunciado mostra, portanto, a importância de uma instrumentalização da escola para o sujeito observar melhor a realidade de que já faz parte, a terra em que vive. Assim, no excerto, “eu gostei mais de ver os insetos com a lupa”, esse objeto caracteriza-se como um aparato científico que permite ampliar a visão sobre um determinado objeto. Por essa perspectiva, a palavra lupa produz o efeito de metaforizar o discurso científico, que possibilita ao sujeito aumentar sua visão sobre um objeto que se torna objeto de pesquisa, enquanto o sujeito é constituído pela posição discursiva de pesquisador. O uso das aspas, que identificam o discurso direto, a repetição da conjunção aditiva e e o pronome pessoal eu mostram a oralidade. Contudo, a inclusão do sujeito indígena ocorre pela escrita, pela possibilidade de acesso à leitura como meio de comunicação no mundo não-indígena. A ausência do nome que

identifique a menina produz o efeito de que ela é autorizada a falar ao ocupar a posição de estudante, pois é legitimada pela instituição escolar. Assim, a inclusão que dá voz ao indígena ocorre, nos limites de uma instituição (a escola), por um campo de saber (a educação ambiental) e por um determinado discurso, o discurso de desenvolvimento sustentável.

As mesmas regularidades são encontradas no segundo relato, que ilustra o discurso do Outro assumido pelo sujeito que enuncia. “Hoje nós voltamos à trilha de novo e hoje eu estava olhando como ela é bonita. Saber que dentro da comunidade tem as coisas. Muito importante para nós que estudamos. Eu não sei para o outro, mas para mim é importante” (Menina da sétima série, 2004, p.34). Esse enunciado delimita os sujeitos pelo uso do pronome nós, que envolve o coletivo. Em seguida, apenas o sujeito enunciador que ocupa a posição de sujeito do discurso científico percebe como a trilha é bonita. A partir do aprendizado, esse sujeito constata a beleza de um espaço que já existia, mas que é ressignificado pelo discurso científico. A segunda vez que o pronome nós é usado restringe-se apenas aos que estudam, excluindo a comunidade como um todo, e dá garantia aos que estudam, o que revela um discurso do conhecimento como possibilidade de novas descobertas, um discurso do Outro que constitui o discurso desse sujeito. Por fim, o sujeito enunciador declara: “eu não sei para o outro, mas para mim é importante”. A palavra outro produz diferentes sentidos, como o outro aluno indígena, o outro que integra a comunidade, mas não teve acesso aos conhecimentos adquiridos pelo projeto, o outro não-índio. Assim, configura-se um discurso da valorização do conhecimento científico, instaurado pela disciplinarização desse saber, pela pedagogia, como restaurador dos valores positivos no verdadeiro de uma época e que possibilita (re)conhecer os recursos oferecidos pela natureza, um discurso mobilizado pela intervenção do projeto na Terra Indígena Ivaí que constitui os sujeitos indígenas e permite sua inclusão na ordem do discurso.

Por essas considerações, os enunciados do caderno pedagógico “Palavras escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” estão inscritos num campo de estabilização que tem como regularidade a ideia da terra como lugar de inscrição da memória e da história do povo indígena Kaingang. Memória essa que resgata a perda de território causada pela expansão de áreas de exploração pelos não-índios, confrontada com a abundância de recursos naturais que existiam na comunidade e que eram utilizados e ritualizados nas práticas culturais indígenas. Essa memória materializa-se, pelos recursos linguísticos nos enunciados, pelo uso de verbos no pretérito perfeito, que produzem o efeito de um evento que já aconteceu e que não pode ser alterado, bem como a menção sobre os

avós, o que identifica a tradição e a memória daqueles que testemunharam a abundância de recursos, como o seguinte enunciado presente na página 25: “Nossos avós encontravam mais animais na mata. Hoje, temos poucos bichos”. Os enunciados imagéticos, por sua vez, inscrevem-se num campo de estabilização pela própria materialidade discursiva, os desenhos produzidos pelos alunos indígenas que representam a Terra Indígena Ivaí como espaço da diversidade ambiental.

O campo de utilização dessa série enunciativa é determinado pelas fotografias que retratam a Terra Indígena, os animais e os próprios indígenas como objetos do discurso científico. Por esse viés, as materialidades fotográficas atualizam e (res)significam os recursos naturais e os indígenas, que são constituídos pelo discurso científico de preservação ambiental produzindo novos enunciados. Podemos considerar que a transposição da materialidade discursiva do desenho para a da fotografia é fundamental para a organização dos enunciados e para a produção de efeitos de sentidos que fazem do desenho uma impressão dos sujeitos sobre a terra, e da fotografia uma constatação dos “fatos”, ressignificando os enunciados. Como já destacamos as imagens funcionariam como testemunhas das atividades do projeto. Assim, o quadro 4 sintetiza a organização e a significação dos enunciados do caderno “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí”.

CAMPO DE ESTABILIZAÇÃO	CAMPO DE UTILIZAÇÃO
<p>Terra como lugar da diversidade ambiental, materializada nos desenhos produzidos pelos alunos indígenas.</p> <p>Terra como lugar de inscrição de uma memória de exploração dos indígenas.</p> <p>Terra como um espaço que tinha uma abundância de recursos, mas que se tornaram escassos tanto pelo consumo do não-índio quanto do indígena e que precisa ser revitalizada.</p>	<p>Terra como lugar que precisa ser preservado, materializada nas fotografias.</p> <p>Terra como referencial do discurso científico, que passa a ser reconhecida pela sua inscrição verbal no material didático.</p> <p>Terra constituída e organizada pela relação entre instituições indígenas e não-indígenas.</p>

Quadro 4 - Síntese das regularidades nos enunciados do caderno “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR”

Em síntese, no caderno “Palavras Escritas sobre as plantas e animais da Terra Indígena Ivaí – PR” há a mesma valoração para a política da diversidade cultural e da diversidade ambiental. A cultura indígena é reconhecida e discursivizada pelos enunciados verbais e visuais que retomam as antigas práticas da comunidade, como o consumo dos corós e a fabricação de cestos artesanais, que precisam ser modificadas em prol da preservação ambiental, para que a própria cultura indígena sobreviva. Nesse contexto, o discurso de diversidade cultural, como forma de expressão cultural indígena, é silenciada por um discurso de inclusão que torna o indígena incluído pelas ações sustentáveis instauradas por técnicas de poder e que determinam suas atuais condições de existência, proteger e manter os recursos naturais que utiliza.

Por isso, os cadernos pedagógicos bilíngues apresentados estão inscritos na ordem do discurso pedagógico, organizado e legitimado por uma instituição de ensino superior que produz efeitos de saber e de poder sobre a constituição identitária do indígena. Por sua vez, o livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes” está circunscrito ao discurso de diversidade cultural e de inclusão ao produzir um relato sobre a história das etnias indígenas no Paraná. É pela enunciação de uma “história” sobre as populações indígenas, produzida, autorizada e veiculada pelo governo estadual do Paraná que se possibilita a inclusão do indígena e de sua cultura na história nacional. Contudo, a análise discursiva dos seguintes enunciados permite compreender os sentidos atribuídos a essa inclusão do indígena e os modos como ele é representado.

### **6.3 A REPRESENTAÇÃO DA VIDA INDÍGENA NO ESTADO DO PARANÁ**

O livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes” faz parte de um kit composto por um CD multimídia “Cantos sagrados e tradicionais Guarani”, um DVD sobre aspectos da cultura indígena e artesanatos indígenas como cestaria, arcos, flechas, chocalhos, entre outros. A denominação do material como kit caracteriza-o mais como um produto editorial de mercado do que um apoio didático para as escolas. O kit foi produzido

pelo Provopar Ação Social, Programa do Voluntariado Paranaense, que, de acordo com informações disponíveis na internet<sup>7</sup>:

[...] Foi desvinculado do Estado e passou a atuar em parceria com a sociedade civil e órgãos governamentais, colocando em prática programas de natureza social através de ações de caráter emergencial, mediante políticas compensatórias e de caráter estrutural e apoio aos projetos de geração de renda.

Desde 2003 a atual Diretoria tem se preocupado em viabilizar programas e ações que possibilitem a melhoria da qualidade de vida da população com baixo índice de desenvolvimento humano, com aproveitamento das habilidades e potencialidades locais, promovendo a inclusão social.

Ao mesmo tempo em que ações sócio-educativas que levam orientações, prevenção e cidadania são desenvolvidas através de vários projetos. O atendimento emergencial é realizado com o resultado das campanhas de arrecadação de doações em parceria com empresas e a sociedade civil. Com essas doações também são atendidas as situações deflagradas de calamidade pública.

Por essas considerações, o PROVOPAR é uma instituição filantrópica que atua pela implementação de ações sociais de assistência às populações carentes, sejam elas formadas por índios ou não-índios, “promovendo a inclusão social” pela geração de renda. O desligamento da instituição do Estado é pautada numa política neo-liberal que retira sua responsabilidade de intervir nas condições das comunidades e a atribui aos setores privados. O apoio do Governo do Estado possibilita que o kit circule nas escolas, bibliotecas públicas e museus, legitimando-o como um saber sobre os indígenas e suas diferenças. Tal prática de circulação dos materiais nas instituições educacionais e culturais configura uma política pública de inclusão do indígena.

---

<sup>7</sup> Disponível em: <http://www.provoparestadual.org.br/site/interna/6/conheca-o-provopar>

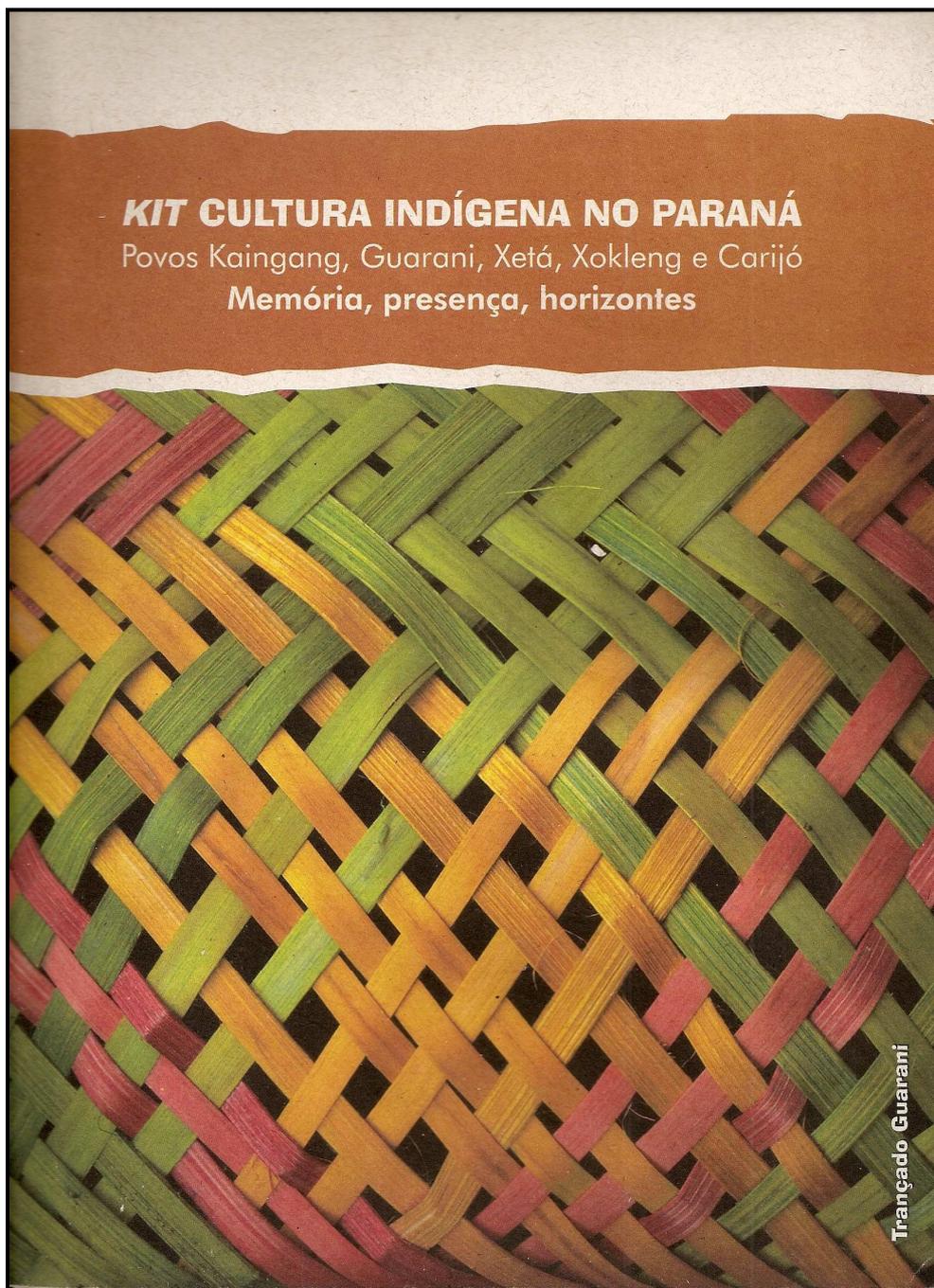


Figura 42 – Capa do encarte “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”.

Fonte: Parellada et al. (2006).

Na figura 42 está o encarte do livro “Kit cultura indígena no Paraná: Povos Kaingang, Guarani, Xetá, Xokleng e Carijó: Memória, presença, horizontes”, superfície de inscrição dos enunciados verbal e imagético. Esse extenso enunciado verbal traz informações enumeradas, respectivamente, pela identificação do material, as etnias que pertencem ao

Estado do Paraná, que são o referencial do livro, e por último, os substantivos memória, presença, horizontes determinam a temporalidade em que esses povos estão inscritos. Esses termos estabelecem um jogo discursivo entre a história tradicional, pautada numa linearidade cronológica pelo passado, presente e futuro, e os fenômenos de ruptura determinados pela arqueogenealogia e marcados por acontecimentos discursivos. Sob essa perspectiva, memória, presença, horizontes constituem as condições de emergência do reconhecimento da história dos povos indígenas, da diversidade de suas culturas e da sua continuidade. Esse discurso se opõe a um discurso de exclusão no qual se concebia que os indígenas possuíam uma única cultura, homogênea e atrasada, eram a-históricos e estavam fadados ao desaparecimento e à aculturação.

As condições de existência do presente material são dadas por um discurso de exclusão, enquanto suas condições de emergência são determinadas por um discurso de diversidade cultural e de inclusão social do indígena pela diferença.

No plano imagético, o cesto presente na capa do encarte simboliza a cultura indígena pela prática do artesanato e a torna seu referencial. A imagem do cesto proporciona que o leitor faça uma relação com um referente no domínio do real e as variedades de cores das tranças podem simbolizar a diversidade de etnias e culturas existentes, determinando sua especificidade pela referência ao trançado característico da etnia Guarani. Tal imagem discursiviza a existência de práticas culturais indígenas e, ao mesmo tempo, reconstitui a história indígena. Assim, as tramas do cesto podem significar a história e a tradição indígena, que trazem, por essa representação toda uma memória do artesanato, pelo seu valor social e político para a etnia indígena, ressignificada pelo discurso social de inclusão como um produto de mercado, um adereço étnico.

Na parte interna do encarte estão a apresentação do material, sua função e seus objetivos, representados pela figura 43.

## CULTURA INDÍGENA NO PARANÁ

Pelo reconhecimento da história de fato.  
Pela afirmação dos valores culturais.  
Pela esperança de melhores dias.

Este material ilustrado se destina aos professores e estudantes das escolas estaduais, aos frequentadores de bibliotecas públicas e visitantes de museus paranaenses.

É uma iniciativa do **Provopar Ação Social Paraná** e do **Governo do Paraná** (Gestão 2003-2006) que, conjuntamente, efetivam a essencial política pública de valorização dos povos originários da geografia onde hoje se situa o território paranaense.

A pobreza, a fome e o abandono da cultura indígena são conseqüências de práticas históricas pelo aproveitamento de nossas riquezas naturais, em prejuízo da qualidade de vida dos povos nativos e da nossa biodiversidade.

Ao contribuir para reverter esta perversa tradição, na composição deste kit, o Provopar Ação Social Paraná divulga também o Programa *Artesanato que Alimenta*, por meio do qual a produção artesanal das comunidades indígenas resulta em alimento para suas famílias.

Trata-se de uma ação inédita em parceria com empresas, que resgata a tradição indígena do escambo. Ao mesmo tempo em que ameniza a fome nas aldeias, o programa incentiva a produção de artesanato típico das culturas indígenas.

No Paraná vivem índios Kaingang, Guarani, Xetá e Xokleng. Embora pouco se saiba de suas particularidades culturais, o Provopar Ação Social Paraná assume sua função social e orgulhosamente socializa textos e imagens aos quais teve acesso e que agora também estão às mãos do público leitor.

Curitiba, Outono de 2006

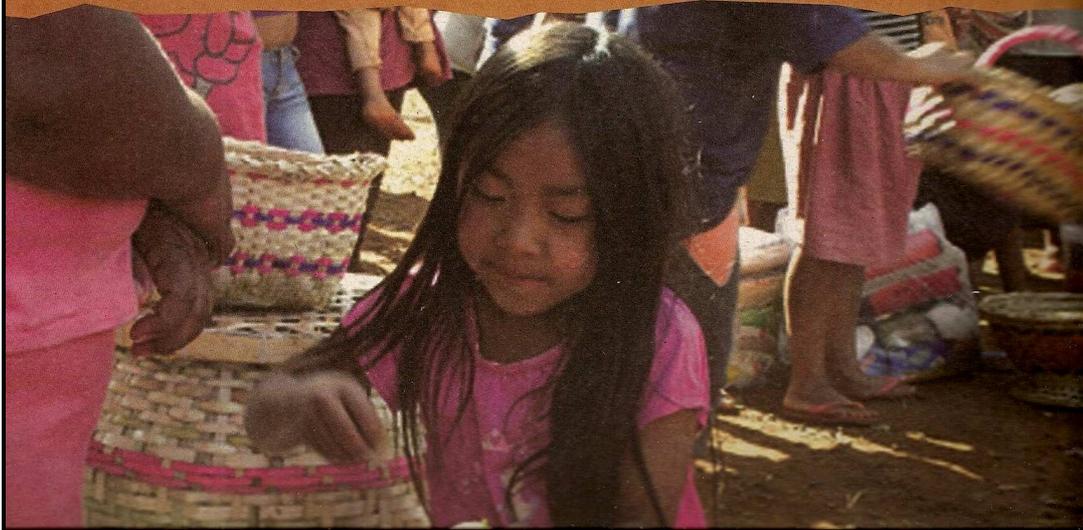


Figura 43 – Texto do encarte “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”  
Fonte: Parellada et. al. (2006).

A introdução do texto é dada pelo seguinte título: “Cultura indígena no Paraná”, que se coloca como referencial para o enunciado; contudo, o substantivo cultura, no singular,

identifica a cultura de modo genérico, sem considerar as diversas etnias e suas diferenças. Na sequência são apresentados os seguintes dizeres, em destaque: “Pelo reconhecimento da história de fato. Pela afirmação dos valores culturais. Pela esperança de novos dias”. A articulação desse enunciado com o título inscreve-se no discurso de inclusão social. Assim, o excerto “pelo reconhecimento da história de fato” constitui um acontecimento discursivo, um fenômeno de ruptura. Esse reconhecimento da história de fato dialoga com as considerações de Foucault (2008b, p. 28) sobre a história efetiva:

A história ‘efetiva’ faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada mascarada.

O conceito trazido por Foucault caracteriza-se por relações de poder e por formas de resistência, pois onde há a poder, há resistências. Nessa linha de raciocínio, o enunciado “pelo reconhecimento da história de fato” poderia ser caracterizado como a história efetiva por emergir de um discurso de admissão da existência da história dos povos indígenas, como se fossem os próprios indígenas que declarassem sua “independência” e se tornassem sujeitos da própria história. No entanto, esse discurso é enunciado por uma instituição filantrópica de assistência às comunidades carentes, condição que inclui os povos indígenas do Paraná. O reconhecimento da história indígena evoca o discurso da diversidade cultural. Sob essa perspectiva, estão inseridos os enunciados “pela afirmação dos valores culturais” e “pela esperança de melhores dias”.

Esses enunciados estão articulados ao título do livro, sendo que o “reconhecimento da história de fato” identifica a memória; a “afirmação dos valores culturais” é sintetizada pelo substantivo presença, cujas condições de emergência são estabelecidas pelo discurso de diversidade cultural; e, por último, a esperança de dias melhores coloca-se como condições de possibilidade.

O texto de apresentação do material mostra o endereçamento e a circulação do livro, sua função social e suas propostas. Para tanto, o sujeito do discurso resgata a memória de exploração sofrida pelos povos indígena, que se materializa neste enunciado: “A pobreza, a

fome e o abandono da cultura indígena são consequências de práticas históricas de aproveitamento de nossas riquezas naturais, em prejuízo da qualidade de vida dos povos nativos e da nossa biodiversidade”. Essa sequência discursiva evoca a colonização do país pelos não-índios como condição de existência da exclusão social, política e econômica do indígena pela sua diferença. Por esse viés, a exploração dos recursos naturais, tratados como um bem comum de toda sociedade nacional pelo emprego do pronome possessivo nosso, é a causa das más condições de vida dos “povos nativos” e da degradação da “nossa biodiversidade”. A caracterização dos indígenas como “povos nativos” mobiliza, no interdiscurso, as leis, como a Constituição Federal, que designa esses sujeitos como os primeiros e verdadeiros habitantes da nação brasileira, enquanto os recursos naturais são caracterizados como de posse de todos os cidadãos brasileiros. No excerto “práticas históricas de aproveitamento de nossas riquezas naturais, em prejuízo da qualidade de vida dos povos nativos e da nossa biodiversidade” estabelece-se uma contradição de sentidos, pois há a possibilidade de que o indígena seja um cidadão brasileiro que também possui a biodiversidade, ou ele é um elemento integrante da biodiversidade.

A partir do resgate de uma memória discursiva é que se coloca um fenômeno de ruptura, do discurso de exclusão para o de inclusão do sujeito indígena. Tal discurso inscreve-se na justificativa para a publicação do livro:

Ao contribuir para reverter esta perversa tradição, na composição deste kit, o Provopar Ação Social Paraná divulga também o Programa Artesanato que Alimenta, por meio do qual a produção artesanal das comunidades indígenas resulta em alimento para suas famílias.

A publicação do livro e o programa exercem a função de políticas públicas afirmativas que produzem efeitos de poder sobre os sujeitos e sua(s) identidade(s). Essas considerações podem ser, articuladas com a seguinte afirmação de Foucault (2008b, p. 25):

Nem a relação de dominação é mais uma ‘relação’, nem o lugar onde ela se exerce é um lugar. E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava

lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas.

Diante disso, a publicação de um livro que narra a história e as diferenças dos povos indígenas presentes no Paraná institui determinados efeitos de saber e de poder que modalizam e delinham a identidade indígena para o leitor (professores, alunos e frequentadores de museus e bibliotecas públicas). Por sua vez, o Programa Artesanato que Alimenta ressignifica o valor do artesanato: utilizando um discurso capitalista, pela “produção artesanal das comunidades indígenas”, torna os indígenas que participam dessa atividade produtivos economicamente. Segundo os autores do livro (PARELLADA et al, 2006. p. 2), tal atuação “trata-se de uma ação inédita em parceria com empresas, que resgata a tradição indígena do escambo. Ao mesmo tempo em que ameniza a fome nas aldeias, o programa incentiva a produção de artesanato típico das culturas indígenas”. Esse enunciado materializa uma relação de forças entre o discurso da tradição, representado pelo substantivo escambo, e o discurso da sociedade hegemônica, sintetizado pelo substantivo produção. Por esse viés, a divulgação do Programa Artesanato que Alimenta, no livro aqui analisado, faz desse material um lugar de afrontamento de valores distintos e a emergência do discurso de diversidade cultural do indígena.

No plano imagético, há a fotografia de uma criança cujos traços físicos a identificam como indígena, no centro da imagem e em primeiro plano. O foco da câmera sobre a criança torna-a protagonista da cena e desperta o observador para a ação dela, a de descascar uma laranja. Logo, conclui-se que ela vai se alimentar da fruta. Como plano de fundo estão outras pessoas que não são identificadas, pois a imagem está na altura da criança, contudo, produz-se um efeito de movimentação das pessoas não-identificadas. Essas pessoas portam cestos de palha que se caracterizam por serem típicos das culturas indígenas, e no chão de terra batida é possível identificar produtos de uma cesta básica. A articulação do enunciado verbal com o imagético possibilita-nos interpretar que a fotografia retrata a ação do Programa Artesanato que Alimenta em alguma comunidade indígena. A forma como a imagem é apresentada contextualiza a iniciativa do Provopar, sendo o destaque dado ao resultado dessa ação, o de promover a subsistência das populações indígenas. Diante disso, a imagem opera como um argumento e uma prova da ação “benéfica” do Provopar sobre as comunidades indígenas. Nesse viés, o discurso verbo-visual trazido no encarte constrói determinados sentidos sobre a

constituição identitária do indígena, como um sujeito que precisa ser assistido e auxiliado para que sobreviva e mantenha sua cultura.

### **6.3.1 A Representação Identitária do Indígena no Livro “Vida Indígena no Paraná: Memória, Presença, Horizontes”**

O livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes” é dividido em cinco capítulos: Introdução; Espaço geográfico e raízes indígenas no Paraná; Povos indígenas paranaenses e os saberes tradicionais: arte, tecnologia e artesanato; A educação escolar indígena no Paraná; Informações e ações da Assessoria de Assuntos Indígenas do Paraná. Esse material, que tem como referencial os povos indígenas do Estado do Paraná e suas práticas culturais, aborda os aspectos históricos das diversas etnias. São descritas as atuais condições sociais e econômicas das comunidades indígenas que determinam a sua presença na sociedade nacional.

A capa do livro traz o título, já mencionado, em branco, e distingue-se do enunciado do encarte por não elencar o nome das etnias indígenas no Paraná, o que produz um efeito de generalização de um determinado tema a ser abordado no livro, a cultura indígena. Ao lado do título há a imagem de um tamanduá feito em madeira, escultura produzida pelos M'byá Guarani. Tal representação de um animal típico da fauna brasileira, ao ser posta em cena, constrói sentidos sobre a relação do indígena com o meio ambiente.

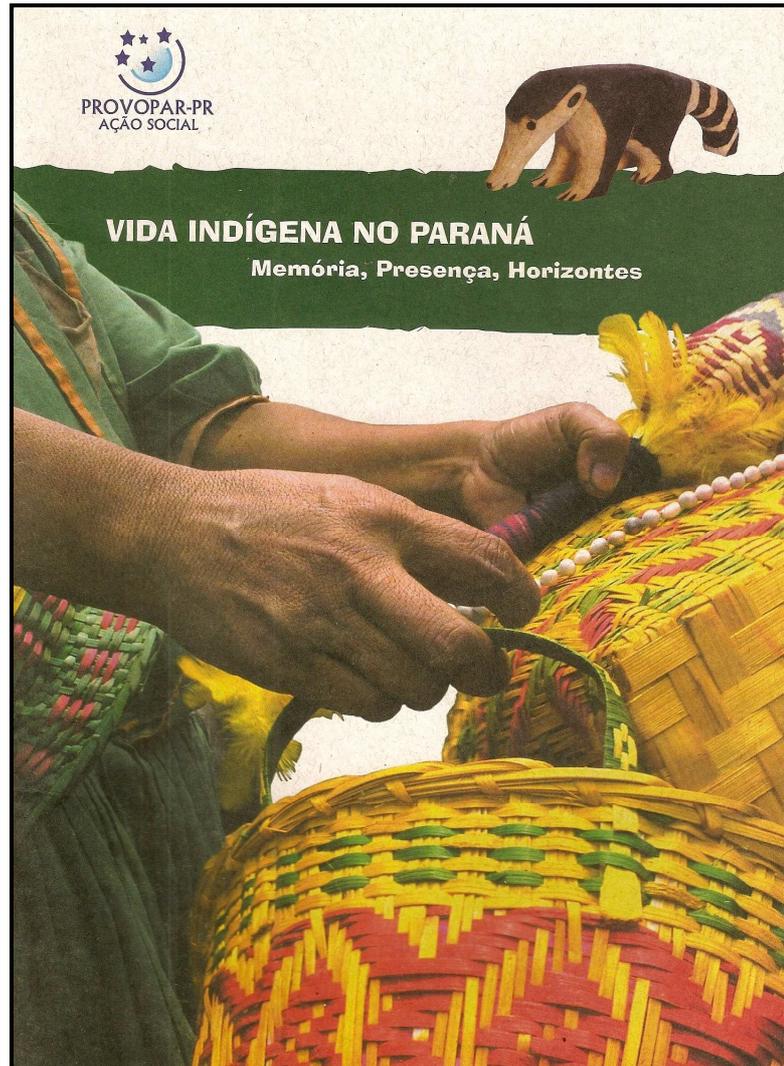


Figura 44 – Capa do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”  
Parellada et. al. (2006)

A imagem central que se destaca na capa do livro é composta por uma mão feminina que porta objetos artesanais: um chocalho, um colar de sementes, um cesto com alças e outro sem. É possível identificar, na imagem, que se trata de uma mulher, pela visualização de uma parte da sua saia. A estratégia de mostrar apenas a mão e não identificar o resto do corpo da pessoa configura-se como uma metonímia, isto é, a representação de uma parte que identifica o todo. Assim, a visualização da mão da mulher indígena leva o leitor a concluir que existe um sujeito responsável pela produção dos objetos e por seu uso, embora sua identidade não seja mostrada. Por essa condição, o foco da imagem sobre a mão e sobre os objetos, faz desse enunciado uma singularidade que tem como referência a cultura indígena, destacando,

sobretudo, a prática do artesanato como manifestação cultural, cuja responsabilidade é atribuída às mulheres indígenas. O artesanato, e sobretudo as cestarias, de acordo com dados do Museu do Índio<sup>8</sup>,

é o conjunto de objetos - cestos-recipientes, cestos-coadores, cestos-cargueiros, armadilhas de pesca e outros -, obtidos pelo trançado de elementos vegetais flexíveis ou semi-rígidos usados para transporte de carga, armazenagem, receptáculo, tamis ou coador. Variam em tamanho, forma, decoração, técnica de manufatura, mas obedecem basicamente às exigências ditadas por sua funcionalidade. As sociedades indígenas no Brasil são detentoras das mais variadas técnicas de confecção de trançados, utilizando-se delas para a confecção de cestos, que estão entre os objetos mais usados, pois estão associados a vários fins.

[...] A cestaria diz respeito ao conhecimento tecnológico, à adaptação ecológica e à cosmologia, forma de concepção do mundo daquelas sociedades. O conjunto de objetos incorporados à vivência de uma determinada sociedade indígena expressa concretamente significados e concepções daquela sociedade, bem como a representa e a identifica. Enquanto arte, em cada peça produzida existe também uma preocupação estética, identificando o artesão que a produziu e aquela sociedade da qual ela é cultura material (...).

Os objetos representados foram produzidos e utilizados por uma determinada sociedade indígena e estão associados à sua cultura, como um código simbólico compartilhado por todos do mesmo grupo social. Assim, a representação dos objetos simboliza as práticas culturais das sociedades indígenas e acionam uma memória que se reatualiza na superfície de inscrição. Em outros termos, a representação dos instrumentos no livro institucionalizado promove o discurso de valorização da cultura indígena que passa a ser conhecida pelo não-índio. Esse olhar do outro, do não-índio, sobre os objetos indígenas constrói novos sentidos tanto para os objetos quanto para a própria cultura indígena.

O movimento de inclusão do indígena, portanto, é instaurado pela discursivização desse sujeito e de suas práticas culturais no livro. O discurso de diversidade cultural se tangencia ao discurso de inclusão que coexistem por relações de saber e de poder. Assim,

---

<sup>8</sup> Disponível em: [http://www.museudoindio.org.br/template\\_01/default.asp?ID\\_S=33&ID\\_M=108](http://www.museudoindio.org.br/template_01/default.asp?ID_S=33&ID_M=108)

quando um deles é posto em destaque, o outro se coloca na periferia. Nesse sentido, apenas uma das faces da diversidade cultural é posta em discurso, articulada no livro, à memória desses povos. Promove-se, dessa forma, a normalização dos saberes sobre os indígenas, como sujeitos que habitavam o Brasil desde antes da colonização, eram nômades, caçavam, pescavam e produziam objetos de cerâmica e palha para auxiliar nas suas atividades cotidianas. Essa mesma perspectiva é adotada na apresentação do livro, configurando uma identidade cristalizada e marcada pela história, no corpo, no território e no modo de viver do indígena. Essa(s) identidade(s) concretizam-se no seguinte enunciado:

## APRESENTAÇÃO

Antes de ser tomado pelos colonizadores, o índio soube viver bem.

Por cinco séculos de intensa luta pela sobrevivência, merece ter sua memória registrada, poder construir melhores condições de vida e sonhar com um futuro quando ainda possa cultivar as suas formas originais de vida.

Amar a terra, as plantas, ser solidário, respeitar o outro e se fazer respeitado são alguns traços de caráter desses povos originários que também valorizam a simplicidade e a liberdade de movimento.

Assim como é misturado o nosso povo, esta publicação envolve vários órgãos do Governo do Paraná e diversas áreas do conhecimento. Aqui estão presentes instituições como o Provopar Estadual, as Secretarias de Estado da Educação, de Assuntos Estratégicos, da Cultura. Contamos com a necessária ajuda de representantes dos grupos étnicos de nossas reservas indígenas, principais conhecedores dos desafios a serem vencidos. Também participaram profissionais da antropologia, da educação, da engenharia agrônômica, das artes plásticas, gráficas e da comunicação social.

São pessoas que defendem as causas indigenistas, que trabalharam para que esta obra se realizasse e também cumprem a principal política pública do Governo do Paraná que é acrescentar dignidade ao nosso povo e lutar com toda boa vontade para promovermos mais e mais inclusão social no Estado.

De modo especial, esta obra é uma homenagem aos nossos Kaingangue, Guarani, Xetá, e Xokleng.

Que as cores entrelaçadas e impressas neste belo livro possam reafirmar que, para além das cinzas deixadas historicamente, o mato volta a crescer nas terras indígenas e o olhar da criança índia está visível num horizonte mais pleno.

Boa leitura!

Curitiba, Outono de 2006

Lúcia de Mello e Silva Arruda  
**Presidente do Provopar Estadual**

Maurício Requião de Mello e Silva  
**Secretário de Estado da Educação**

Figura 45 – Apresentação do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”  
Fonte: Parellada et. al. (2006)

O funcionamento discursivo do texto de apresentação mobiliza sentidos sobre a identidade indígena. Inicialmente é apresentada a referência aos sujeitos sociais e estabelece-se a antiga condição dos indígenas marcada pela memória de dominação. “Antes de ser tomado pelos colonizadores, o índio soube viver bem”. Esse enunciado marca uma ruptura e reconstrói a identidade indígena, articulando-a ao mito fundador, no qual esse sujeito era “puro” e vivia em harmonia com a natureza, sem a influência do não-índio. Tal memória sobre o indígena é resgatada e mobilizada para construir uma identidade estagnada no devir, conforme podemos visualizar no seguinte enunciado: “Por cinco séculos de intensa luta pela sobrevivência, merece ter sua memória registrada, poder construir melhores condições de vida e sonhar com um futuro quando ainda possa cultivar as suas formas originais de vida”.

Manifesta-se, assim, nesse discurso, uma identidade delineada por determinados valores que produzem efeitos de poder e designam uma função social aos indígenas, resgatando o mito do bom selvagem e caracterizando-os por alguns estereótipos: “Amar a terra, as plantas, ser solidário, respeitar o outro e se fazer respeitado são alguns traços de caráter desses povos originários que também valorizam a simplicidade e a liberdade de movimento”.

Esse processo de inclusão do indígena no discurso, pelo campo social e institucional escolar, coloca em cena o indígena como vítima da história, que precisa ser recompensado. Sob a mesma condição são silenciados os discursos de exclusão pela diferença. O texto é finalizado pela seguinte consideração:

Que as cores entrelaçadas e impressas neste belo livro possam reafirmar que, para além das cinzas deixadas historicamente, o mato volta a crescer nas terras indígenas e o olhar da criança índia está mais visível num horizonte mais pleno (PARELLADA et al., 2006, p. 12)

Essa conclusão se situa no âmbito das condições de possibilidade do discurso de inclusão do indígena na sociedade nacional, pelo desenvolvimento ambiental e sustentável, no qual as crianças representam, no interdiscurso, as gerações futuras como protagonistas e beneficiadas por essa nova ordem social e discursiva. Contudo, pelas relações de poder, a vigência de uma ordem que determina que o “mato volta a crescer nas terras indígenas”,

mobiliza os sentidos para a condição de exclusão do indígena, fadado a sua segregação num espaço que deve ser o paraíso intocado.

Na sequência, destacamos as imagens fotográficas como materialidades significantes que produzem sentidos sobre a constituição identitária do indígena.

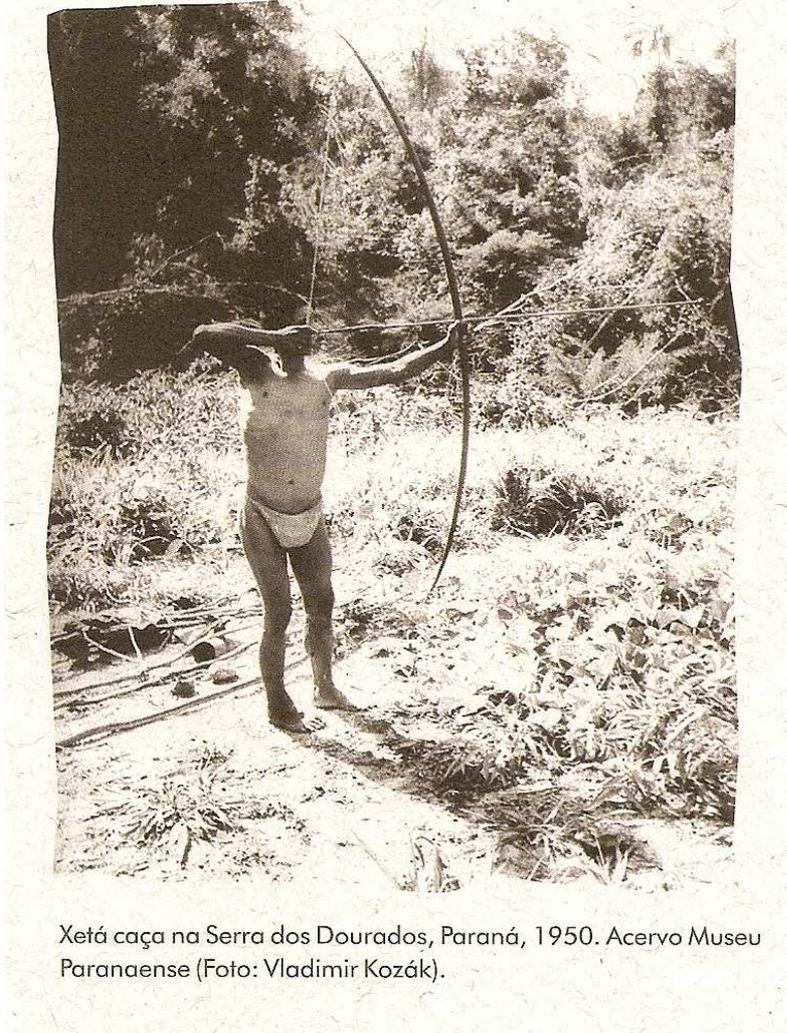
### 6.3.2 As Fotografias do Livro “Vida Indígena no Paraná: Memória, Presença, Horizontes” como Lugar de Rememoração da Identidade Indígena

As fotografias que ilustram o livro podem ser divididas em dois grupos, os quais marcam duas temporalidades: o passado e o presente. O primeiro dimensiona as práticas culturais indígenas como as habitações, as atividades de extrativismo, os objetos criados e utilizados para a caça e pesca nas aldeias; enquanto o último destaca a ação do programa “Artesanato que Alimenta”. As estratégias que delimitam as temporalidades são materializadas nas próprias imagens.



Acampamento Xetá, Serra dos Dourados, Paraná, 1950. Acervo Museu Paranaense (Foto: Vladimír Kozák).

Figura 46 – Fotografia histórica do livro “Vida Indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 44  
Fonte: Kozák (1950)



Xetá caça na Serra dos Dourados, Paraná, 1950. Acervo Museu Paranaense (Foto: Vladimír Kozák).

Figura 47 - Fotografia histórica do livro “Vida Indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 45  
Fonte: Kozák (1950)

As fotografias extraídas do Museu Paranaense representam os indígenas como os nativos, primeiros ocupantes das terras brasileiras, que detinham uma rica cultura no que tange aos hábitos alimentares e à produção artesanal, e mostram as contribuições dessa cultura para a formação da identidade e da cultura nacionais. Tais imagens acionam uma memória mítica acerca dos indígenas, como os bons selvagens que moravam em ocas, viviam nas florestas, andavam nus, caçavam com arco e flecha e, por tal forma de representação, produzem sentidos já cristalizados sobre a identidade do indígena. Esses enunciados visuais que têm como referencial as etnias indígenas, como os xetas aqui representados, são produzidos pela posição de sujeito do discurso da história. Assim, pela ordem de uma instituição, o Museu Paranaense, as fotografias em preto e branco constituem documentos

históricos e, por sua especificidade material, constroem efeitos de verdade sobre a constituição identitária do indígena. Esses efeitos de verdade são instituídos como verdade no discurso pedagógico, pela circulação desses enunciados no livro em análise que se configura como superfície de inscrição dos mesmos.

As fotografias coloridas, que fazem parte do acervo do Provopar, representam o presente, e identificam as atuais condições dos indígenas. Esses possuem roupas comuns das sociedades não-índias: shorts, camisetas coloridas. Entretanto, a terra indígena é pouco mostrada nessas imagens.

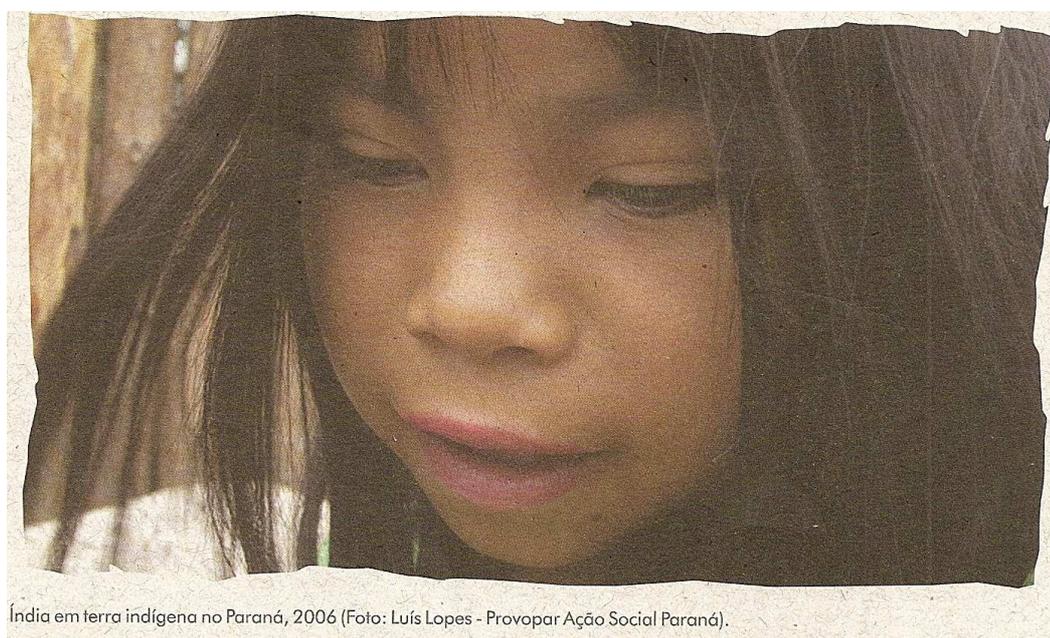


Figura 48 - Fotografia do livro “Vida Indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 14  
Fonte: Lopes (2006)

Na figura 48, a menina em destaque na fotografia tem os lábios coloridos por batom, o que põe em cena as relações de poder e de saber entre a cultura indígena e a não-índia que produzem novas ou outras identitárias para o indígena, as quais deflagram um conflito entre ser e não ser indígena, na contemporaneidade. A legenda da fotografia “Índia em terra indígena no Paraná” determina a identidade do sujeito em foco pelo corpo, ou seja, pelos traços físicos e, pelo espaço, a terra indígena.



Chegada do caminhão do Provopar Ação Social Paraná em área indígena no Paraná, 2006 (Foto: Luís Lopes - Provopar Ação Social Paraná).

Figura 49 - Fotografia do livro “Vida Indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 44  
Fonte: Lopes (2006)

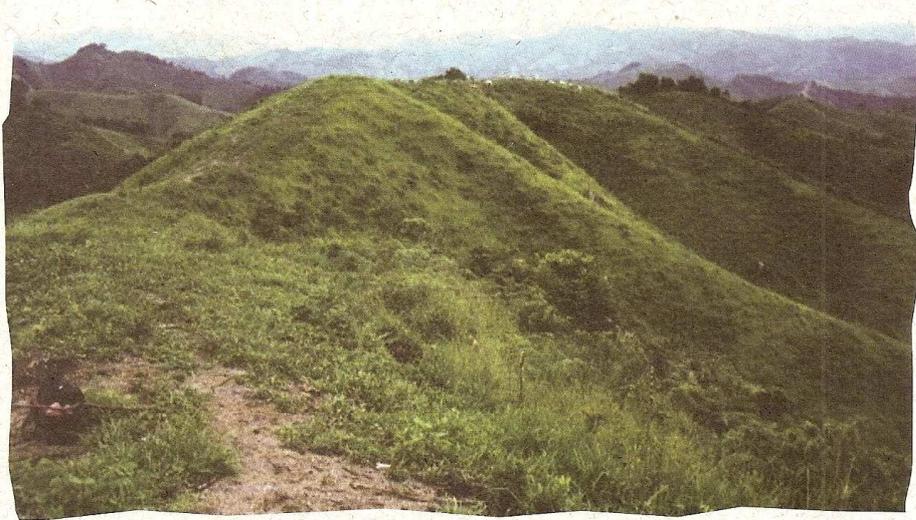
Na figura 49, a fotografia é um registro da ação do Provopar Ação Social. Há em primeiro plano, uma menina cujas feições são quase apagadas na imagem, em contrapartida destaca-se o colorido do cesto e ao fundo um caminho da instituição filantrópica. A organização dos elementos na imagem colocam na visibilidade a função dela, que é enfatizar a ação do Provopar, sentido reiterado pela legenda. Esse enunciado verbal constitui a identidade do indígena, como sujeito de uma população minoritária e desfavorecida, que é incluído economicamente e socialmente por uma política pública.

Por essa perspectiva, as fotografias que têm como sujeito do discurso a instituição Provopar constroem uma identidade indígena como cidadão incluído. Assim, as fotografias em cores ressignificam os indígenas como imersos na sociedade globalizada e constituídos cidadãos pela promoção de políticas que os tornem “trabalhadores” autossustentáveis. As regularidades nas imagens, que representam o presente, são a presença de crianças e jovens como protagonistas das ações e atividades nas terras indígenas, e em todas as fotografias esses sujeitos portam cestos artesanais. Dessa forma, constrói-se o efeito de que as crianças são o futuro para a manutenção e preservação das culturas indígenas e ao mesmo tempo responsáveis pela consolidação de novos valores. Os cestos, por sua vez, sintetizam a cultura indígena mobilizada por uma memória, e são ressignificados como produtos materiais que

circulam na sociedade nacional, como instrumentos de inclusão do indígena que propicia a sua renda. Essa mudança de paradigma, significada nas e pelas imagens fotográficas do Provopar, instaura o exercício da governamentalidade pelo governo da comunidade, a ação institucional e, como resultado, a produção de riquezas.

### **6.3.3 A Identidade Indígena em foco pelo Desenvolvimento Sustentável**

O seguinte enunciado integra, pela interdiscursividade, a representação da identidade indígena constituída pelo discurso de desenvolvimento sustentável e por um imaginário que o coloca numa relação plena com o meio ambiente. Sob essa condição, inscreve-se o enunciado “O índio e a questão ambiental” presente no capítulo 5, “Informações e ações de assessoria de assuntos indígenas do Paraná”. Esse título do capítulo estabelece uma relação de tutela sobre os indígenas pela palavra assessoria, produzindo o efeito de que eles têm um suporte legal para desenvolver suas ações e defender seus interesses.



Morros do Vale do Ribeira, áreas ancestrais de índios Jê no Paraná.

### O índio e a questão ambiental

Procurar simbolicamente um *homo sapiens* que, de modo simbólico, mais bem represente a espécie significa associá-lo imediatamente ao índio.

De fato, as etnias indígenas viveram por muito tempo em equilíbrio com o ecossistema, o que foi quebrado a partir das influências do elemento desestabilizador: o homem branco.

Fruto da colonização e do aumento da economia de interesse capitalista, a exploração desordenada empobreceu profundamente muitas regiões brasileiras.

Acabaram-se riquezas do solo, subsolo, florestas, rios e, sobretudo, o índio foi levado a um processo de desaparecimento. Basta observar os Guarani, tantos que havia antigamente, hoje são tão poucos.

Depois de tudo que sofreram por terem sido invadidos e explorados, os indígenas foram confinados em limitadas glebas de terra. Mesmo com a perda de determinados valores culturais, os índios têm demonstrado grande resistência às imposições de regras da sociedade envolvente.

Por um lado, a colonização, a expansão de lavouras e a mineração representam pontas de lança

Figura 50 – texto do livro “Vida Indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 59  
Fonte: Parellada et. al. (2006)

na abertura rumo ao interior, à formação de núcleos populacionais e, depois, de cidades.

Entretanto, há de se ver que os recursos naturais - o ambiente - pagaram alto preço no sistema de exploração então adotado. A consequência é que das matas originárias paranaenses restam, conforme cálculos otimistas, apenas 5%.

Apesar do enorme desmatamento das reservas indígenas - o homem branco se encarregava dessa missão usando o índio como força de trabalho -, algo significativo que se observa atualmente é a presença marcante de cobertura vegetal em várias reservas. O verde voltou a crescer!

Infelizmente, essa realidade desperta cobiça de gente inescrupulosa que quer a lenha, tão rara, e por isso mesmo tem muito valor no mercado.

Madeireiros tentam retirar madeira de áreas indígenas, com suborno e acenos de lucro fácil! Mas esta é uma prática totalmente contrária aos princípios do indigenismo oficial na região. De fato, ainda não foram criadas maneiras capazes de impedir, amedrontar e prender aqueles que se apoderam ou compram - por valor inferior - madeira de índios.

Ao se encontrarem ligados de modo direto às questões ambientais, os indigenistas enfrentam sérias dificuldades em manter relativo equilíbrio entre o chamado "homem branco", o índio e a cobertura vegetal em áreas indígenas no Brasil.

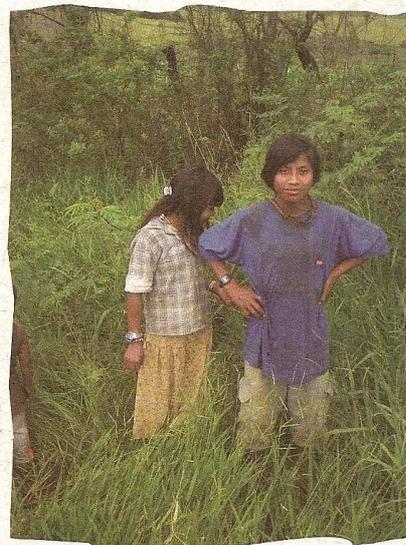
É preciso que toda a sociedade passe a compreender as características de cada região, que todos se unam para evitar a constante pressão sobre as reservas.

Também é importante que todos compreendam que existem dificuldades semelhantes entre as diversas etnias indígenas. Sofrem mudanças de hábitos, usos e costumes, na maioria das vezes impostas pela sociedade envolvente, porque precisam sobreviver e se vêem levados a agir de maneira diferente de suas tradições.

Em quase cinco séculos, apesar de toda destruição, do cerco fixado por homens estranhos ao seu habitat primitivo, mesmo os índios do sul e do sudeste brasileiro não seguiram rigorosamente a trilha da devastação liderada pelo dito homem branco.

Sem dúvida, preservar é preciso, como é necessário que os índios não sejam os mais sacrificados em favor de outros segmentos sociais.

Considerando que o não-índio negou ao nativo a possibilidade de viver em equilíbrio com a natureza, forçando-lhe uma carência real, o índio atualmente recebe uma compensação financeira do Estado do Paraná, e em troca cuida e mantém os recursos naturais de suas reservas.



Terra indígena, Paraná, 2006.

60

Vida indígena no Paraná - Memória, presença, horizontes

Figura 51 - Texto do livro “Vida Indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 60  
Fonte: Parellada et. al. (2006)

A identidade fundadora do indígena é estabelecida pela memória, como homem-espécie, como podemos observar neste excerto: “Procurar simbolicamente um homo sapiens que, de modo simbólico, mais bem represente a espécie significa associá-lo imediatamente ao índio”. O símbolo, imagem ou signo convencionado e reconhecido socialmente, nesse sentido, traz a ideia de “reconhecimento” do indígena como o representante do homo sapiens, o que o coloca na condição de homem espécie. Diante disso, esse sujeito se situa no entre-lugar, espaço entre o homem “civilizado” e o meio ambiente que foi alterado pela relação com o não-índio, o homem branco.

A questão da colonização coloca-se como verdade irrefutável, moldada pela história, sobre a exploração dos sujeitos indígenas, marcada pelo adjunto adverbial de fato, que modaliza o enunciado. Segundo essa perspectiva o indígena foi fadado à extinção, como os recursos naturais. Diante disso, o enunciado coloca o sistema capitalista como responsável pela degradação do meio ambiente e pela exploração da força de trabalho indígena. Em contrapartida, o indígena é responsabilizado pela revitalização do espaço natural, e a ele é atribuída a função de defender o meio ambiente. Destaca-se, também, a ideia de terra, designada como reserva que constrói um sentido e uma identidade para a terra indígena como unidade de conservação, onde se reúne uma diversidade de espécies biológicas. Nessa linha de raciocínio, estabelece-se uma dualidade de sentidos na qual ou o indígena é posto na condição de espécie que integra a diversidade ambiental ou ele é designado como responsável pela proteção desse lugar.

O texto traz ainda o conflito deflagrado pela exploração dos recursos naturais pelos não-índios que tentam subornar os indígenas para vender madeira por preços mais baixos, o que é proibido, pois tudo que existe na terra indígena é de posse da União. A aceitação do indígena em atuar desse modo é justificada pela corrupção de um sistema que os deixou à margem, e eles precisam sobreviver. Dada essa condição, o presente enunciado ressignifica o mito do bom selvagem que precisa ser defendido das pressões externas, para que não venda sua madeira por baixos valores. Assim, mobiliza-se no interdiscurso, a memória dos indígenas, que, ludibriados pelos europeus, davam o pau-brasil em troca de objetos supérfluos, como podemos observar no enunciado:

Também é importante que todos compreendam que existem dificuldades semelhantes entre as diversas etnias indígenas. Sofrem mudanças de hábitos, usos e costumes, na maioria das vezes impostas pela sociedade envolvente, porque precisam sobreviver e se vêem levados a agir de maneira diferente de suas tradições.

Em quase cinco séculos, apesar de toda destruição, do cerco fixado por homens estranhos ao seu habitat primitivo, mesmo os índios do sul e do sudeste brasileiro não seguiram rigorosamente a trilha de devastação liderada pelo dito homem branco (PARELLADA et al., 2006, p. 60).

No excerto apresentado acima, há mais uma regularidade que produz efeitos sobre a identidade indígena, colocando-o na condição de homem-espécie, e que cristaliza os sentidos de uma “origem” que foi corrompida e precisa ser restaurada para que o indígena se mantenha como indígena e sobreviva. Sob tal perspectiva, o termo habitat primitivo discursiviza uma identidade estagnada, num ambiente representado pelas ocas e pelas pinturas corporais. A referência para os indígenas como residentes das regiões amazônicas e do cerrado (regiões norte e centro-oeste) cristalizada na mídia exclui os indígenas de regiões consideradas mais urbanizadas e “desenvolvidas”, produzindo o sentido de que tais sujeitos perderam a essência do que é ser índio.

Devido às alterações produzidas na identidade indígena, geradas pelo sistema de exploração instaurado pela sociedade hegemônica, é concedido a esse sujeito uma compensação financeira, como se verifica no seguinte enunciado verbal:

Considerando que o não-índio negou ao nativo a possibilidade de viver em equilíbrio com a natureza, forçando-lhe uma carência real, o índio atualmente recebe uma compensação financeira do Estado do Paraná, e em troca cuida e mantém os recursos naturais de suas reservas.

Esse enunciado, portanto, produz efeitos de poder sobre a identidade indígena e sua função social, tendo em vista que a própria compensação financeira constitui um efeito de poder que determina a função do indígena como cuidador dos recursos naturais e instaura a normalização desse sujeito. Desse modo, são produzidos efeitos de poder que docilizam os corpos pela compensação financeira e pelo discurso de reconhecimento da cultura indígena, designa-a como a responsável pela preservação ambiental, o que torna os sujeitos indígenas produtivos economicamente.

Isso posto, as políticas e ações, apresentadas no livro, são dispositivos de segurança que exercem efeitos de poder sobre a população indígena. A população, de acordo com Foucault (2008c, p. 99), é:

portanto tudo o que vai se estender do arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecido pelo público. Da espécie ao público: temos aí todo um campo de novas realidades no sentido de que são para os mecanismos de poder, os elementos pertinentes, o espaço pertinente no interior do qual e no qual se deve agir.

Pelas considerações de Foucault (2008a), a população compreende os sujeitos enquanto espécies biológicas e indivíduos sociais, assim também a atuação sobre a população se estende ao território que ela habita. É nessa condição que se inserem as ações sobre as comunidades indígenas, como mecanismos de segurança.

No plano visual, a fotografia ao lado do enunciado verbal exemplifica e comprova a condição “real” dos indígenas, isso porque a extensão da imagem acompanha os enunciados verbais da página 60. Nessa perspectiva, os sujeitos presentes na foto estão vestidos e usam relógios, mas estão inseridos num lugar de vasta vegetação que os cerca por todos os lados. A legenda abaixo da imagem identifica o lugar como Terra Indígena, o Estado do Paraná, e o ano de publicação. Diante disso, a não-identificação do nome da Terra Indígena amplia os sentidos sobre sua função como lugar de preservação independente da etnia. Por esse viés, o discurso de diversidade cultural é silenciado por um discurso de inclusão que se consolida como técnica de poder sobre o sujeito indígena, sua identidade e sua função social.



Figura 52 – Imagem do livro “Vida Indígena no Paraná: memória, presença, horizontes”, página 60

Fonte: Parellada et. al. (2006)

Assim sendo, o livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes” utiliza o discurso de diversidade cultural como estratégia e técnica de poder que instaura sentidos sobre a identidade indígena. Esse discurso de diversidade cultural tem seus sentidos restritos ao artesanato e aos hábitos culturais que contribuíram para a formação da identidade nacional. Os sentidos produzidos pelos enunciados não condizem com o discurso da diversidade cultural, construindo, portanto, uma identidade estagnada e cristalizada pela memória da existência de diferentes práticas culturais dos povos indígenas, que precisaram ser modificadas para sobreviver. Assim, a diversidade cultural tem seu sentido delineado como uma prática diversa dos valores culturais da sociedade dominante. Por essa condição, o reconhecimento da cultura indígena, pelo discurso, emerge da necessidade de preservação ambiental que torna o indígena incluso na sociedade nacional, pelo serviço que presta à

comunidade. Logo, a promoção da diversidade cultural estabelece, pelo não-dito, uma forma de inclusão do indígena.

A função enunciativa do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes” é determinada pelo próprio livro que se constitui superfície de inscrição do discurso cujo referencial são os povos indígenas do Paraná. Nesse discurso a posição do sujeito é ocupada pelo Estado, representado pelo Governo Estadual e suas secretarias, e pela sociedade, representada pelo Provopar. Além disso, inscreve-se no campo pedagógico, associado e legitimado pelo campo da história, que promove a disciplinarização e a formalização dos saberes sobre o índio e funciona como apoio didático nas escolas. Assim também, a circulação do livro nas escolas, nos museus e nas bibliotecas faz desse enunciado uma verdade sobre as populações indígenas.

Tal material utiliza as diferentes culturas indígenas presentes no Paraná como tema, produzindo o efeito de promoção da diversidade cultural. No entanto, discursiviza-se a inclusão dos indígenas mediante políticas públicas como o Programa “Artesanato que Alimenta”.

Verificamos, pela materialidade visual e linguística dos enunciados, que eles integram um campo de estabilização pela representação da terra indígena como lugar de memória discursivizada pelas fotografias de valor histórico. De igual modo, caracterizam-se os artesanatos, que identificam, representam e simbolizam a cultura indígena na sua diversidade.

No campo de utilização, os enunciados constroem sentidos sobre a terra indígena como lugar de desenvolvimento de produções culturais, sociais e econômicas que propiciam a subsistência dos povos indígenas. O artesanato é reatualizado como atividade econômica que dá ao indígena a possibilidade de sobreviver e integrar a sociedade nacional como cidadão e sujeito produtivo, como se verifica tanto pelo enunciado visual quanto pelo verbal, manifestado pelo nome do Programa “Artesanato que Alimenta”. Tal enunciado determina a função do artesanato, ou seja, as peças deixam de ser utensílios para a alimentação e vão se tornar fonte de renda para as comunidades indígenas. Nessa perspectiva, as cestas que representam as práticas culturais e a história dos povos indígenas são ritualizadas nos enunciados, enquanto que nos enunciados referentes ao programa do Provopar, elas são reatualizadas.

Em síntese, as regularidades que definem e inscrevem os enunciados em seus campos podem ser visualizados no quadro 5

CAMPO DE ESTABILIZAÇÃO	CAMPO DE UTILIZAÇÃO
<p>Terra indígena como lugar de inscrição de uma memória de exploração dos indígenas, materializada nas fotografias históricas.</p> <p>Terra indígena como lugar de inscrição dos hábitos culturais dos povos indígenas.</p> <p>Artesanato como símbolos e representação da identidade indígena, determinados pelos valores sociais que se instauram pela produção do artesanato.</p>	<p>Terra indígena como lugar que precisa ser preservado, materializada nas fotografias coloridas.</p> <p>Terra indígena como espaço de implantação do Programa do Provopar.</p> <p>Artesanato como superfície de (re)inscrição da identidade do indígena e como produto de um discurso capitalista.</p>

Quadro 5 - Síntese das regularidades nos enunciados do livro “Vida Indígena no Paraná: Memória, presença, horizontes”

Os enunciados visuais do livro “Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes” são fotografias que discursivizam a identidade indígenas por duas temporalidades, o que eles foram e os que eles são. Tais aspectos temporais concretizam-se pela composição visual das imagens, nas fotografias “históricas” em preto e branco, e nas fotografias “atuais” coloridas. As imagens que representam o índio pela história tornam suas práticas culturais ritualizadas e o concebem como o indígena primitivo, segregado em seu território e limitado a suas manifestações culturais. Por sua vez, o indígena representado nas fotografias coloridas se insere nas práticas culturais da sociedade globalizada que o torna cidadão pelo trabalho do artesanato, mas ao mesmo tempo, essa política instaura-se em seu território, definindo seu modo de existir pelo governo de si.

Em suma, é válido dizer que esse material é um discurso que representa o indígena como vítima da história, de modo a ser necessária a atribuição de uma recompensa social e econômica, pelo reconhecimento de sua história e pelo pagamento de seu trabalho. Por tal

condição, há a inclusão do indígena e, por consequência, o apagamento da sua diversidade cultural, enquanto diferença.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações estabelecidas no percurso analítico sobre os materiais didáticos: “Terra Limpa”, “Palavras escritas sobre plantas e animais da T.I Ivaí – Pr” e “kit cultura indígena no Paraná: Memória, presença, horizontes” nos possibilitaram verificar os processos de exclusão e inclusão do indígena. Esses processos formalizaram-se na própria produção do material, que apresentou a memória e a atual situação dos povos indígenas. Tal descrição, ocorrida na escola e pela escola, constrói modos de representação do sujeito indígena por ele mesmo nos cadernos pedagógicos bilíngues, e pelo não-índio, no kit produzido pelo “Provopar Ação social”.

As análises buscaram identificar regularidades sobre o que é ser indígena em meio à dispersão de discursos que conclamam uma diversidade ambiental e cultural, no campo da educação, por meio de discursos formalizados e disciplinados pelos e nos livros didáticos. Observamos na descrição-interpretação dos enunciados a presença de sujeitos indígenas vivendo em harmonia com a natureza em sua comunidade. Sob tal perspectiva, os indígenas são concebidos, até mesmo na representação corpórea, por uma identidade pautada na imagem do índio como o gestor ambiental, responsável pela proteção do meio ambiente. Tal forma de representação do indígena ressignifica o índio mítico por uma rememoração. Ainda que haja elementos do não-índio que mostrem a interferência na sociedade indígena, como as roupas, as moradias e os campos de futebol, o indígena ainda é identificado como tal pela preservação da sua cultura e do ambiente em que vive.

Dessa feita, os materiais analisados têm como condição de emergência o discurso da diversidade cultural, que promove o (re)conhecimento da(s) cultura(s) indígena(s) e, por consequência, a inclusão desse sujeito, que até então era marginalizado por não estar adequado aos moldes da sociedade capitalista. No entanto, a abertura das fronteiras entre o mundo indígena e o não-indígena possibilitou a integração dessas duas culturas num processo heterogêneo, no qual o desenvolvimento sustentável é visto pelo não-índio como uma ação imanente da cultura indígena, e por isso ele é incluído, embora não seja responsável pela situação de degradação ambiental. Por outro lado, o indígena vê sua inclusão pelo reconhecimento da sua história, da sua língua, de seus conhecimentos e de sua diversidade. Assim, a diversidade cultural é condição de existência dos discursos de exclusão e de

preconceitos contra os indígenas, e condição de possibilidade para o discurso de inclusão desses sujeitos na sociedade nacional.

Na série enunciativa analisada, constatamos que os enunciados, inscritos no campo pedagógico, têm como sujeito do discurso o não-índio, que constrói a identidade indígena por um saber/poder da ciência e da história. Desse modo, esses discursos endereçados aos indígenas, como nos cadernos pedagógicos bilíngues, ou aos não-índios, como no livro produzido pelo Provopar, produzem efeitos de poder e de saber sobre a identidade indígena. Por essa perspectiva, tal sujeito é concebido por uma rememoração sobre sua cultura, que foi degradada pelo não-índio, assim como sobre seus recursos naturais. Nesse contexto, a diversidade cultural dos indígenas é colocada no mesmo patamar que a diversidade ambiental.

As regularidades discursivas sobre os enunciados colocam o indígena como gestor ambiental, ressignificando o mito do bom selvagem, enquanto as políticas públicas mobilizam, no interdiscurso, a ideia de “tutela” sobre o indígena.

O conceito de função enunciativa, que permeou nossa análise, possibilitou definir a relação e a função de enunciados verbais e não-verbais para a produção de sentidos. Desse modo, as imagens analisadas, utilizadas como exemplos em todos os capítulos, constituem superfície de inscrição de discursos sobre o indígena, o lugar de seu pertencimento e seu *modus vivendi*. Tais representações imagéticas, expostas neste trabalho, que têm como referencial o indígena, estabelecem, pelos recursos linguísticos e imagéticos, a equivocidade dos sentidos. A partir das imagens promovem-se conflitos entre ser índio ou não, pertencer à Terra Indígena ou pertencer à Nação brasileira, ser nativo ou ser estrangeiro.

A materialidade discursiva de cada enunciado, como desenho, fotografia, fotografia histórica, publicitária e jornalística produz diferentes efeitos de saber e de verdade sobre o referencial, a identidade indígena. Assim também a transposição de um enunciado e de uma materialidade para outra pode construir um novo enunciado e ainda novos sentidos para um mesmo referencial. Isso pôde ser verificado nas imagens dos cadernos pedagógicos bilíngues, com o sintagma terra, que, pelas relações interdiscursivas dadas pelos documentos que se pautam pelo discurso de preservação ambiental e pelas políticas públicas de educação ambiental, (res)significam a terra indígena.

Isso posto, podemos observar, pelas diretrizes universais, como o desenvolvimento sustentável é um mecanismo que possibilita a governamentalização dos sujeitos e dos saberes. É por essa conduta que os indígenas são incluídos na sociedade nacional e constituem-se por uma identidade fragmentada, pois as práticas culturais não-indígenas estão presentes no

território indígena, lugar onde os saberes indígenas e não-indígenas coexistem por uma relação de saber e de poder. Assim, as iniciativas que mostrem a necessidade de ações adequadas aos indígenas são colocadas em segundo plano. É por meio dos saberes científicos que esses sujeitos são incluídos, o que os tornam economicamente ativos, de acordo com a visão do não-indígena. Essa emergência de saberes promove uma inversão de papéis e, configura uma mudança de paradigmas, que faz dos mais jovens os propagadores de uma nova visão, onde o que prevalece é a preservação dos recursos naturais, condição para que sua própria cultura sobreviva.

A diversidade cultural, por sua vez, é concebida e representada por práticas culturais e pela relação com a terra. Desse modo, outras perspectivas da diversidade cultural, como a língua e a história presente, são silenciadas, produzindo uma inclusão, nos moldes da sociedade nacional, por uma incompletude trazida e significada pelo outro.

Com essas considerações finalizamos este trabalho, cientes de que os sentidos sobre a identidade indígena não se esgotam na série aqui analisada, e de que o arquivo continua a ser preenchido por outros dizeres, que se inserem na infinitude do interdiscurso.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, M. Política para gestão ambiental em Terras Indígenas será formulada até março de 2010. **Informativo FUNAI**. Brasília, DF, ano 2, n. 5, p. 10, jun. 2009.
- ACHARD, P. Memória e produção discursiva do sentido. In: ACHARD, P. et al. **Papel da memória**. Tradução e introdução: José Horta Nunes. Campinas: Pontes Editores, 2007. p.11 – 17.
- ÁLVAREZ, V.C. Diversidade cultural – algumas considerações. In: BRANT, Leonardo (Org.). **Diversidade Cultural: globalização e culturas locais: dimensões, efeitos e perspectivas**. São Paulo: Escrituras Editora: Instituto Pensarte, 2005. p. 167 – 173.
- ANGELIS NETO, G. de; CHAVES, M.; MOTA, L. T.(Org). **[Ga jãnhkri] terra limpa**. 1. ed. Maringá: Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações: Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História UEM. Maringá, 2006.
- AUMONT, J. **A imagem**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Campinas, SP: Papyrus, 1993.
- BANCO INTERAMERICANO DE DESENVOLVIMENTO. **Política operacional sobre povos indígenas e estratégia para o desenvolvimento indígena**. Washington, D.C, 2006.
- BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- BARROS, J. (Org.). **Diversidade cultural: da proteção à promoção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- BARTHES, R. **A câmara clara: nota sobre a fotografia**. Trad. Júlio Castanon Guimarães. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BRANCO, E.; PINHEIRO, D. R. Meio ambiente e desenvolvimento: anotações. **Revista de Humanidades**, Fortaleza, v. 24, n. 1, p. 98-138, jan./jun. 2009.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n<sup>os</sup>1/92 a 52/2006 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n<sup>os</sup>1 a 6/94 – Brasília, DF: Senado Federal, 2006.

BRASIL. Lei nº. 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Disponível em:  
<http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/2002/L10406.htm#indice>  
Acesso em: 15 dez. 2010

CALEFFI, P. O que é ser índio hoje? In: SIDEKUM, A. (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Unijuí: Ijuí, 2003.

CARNEIRO, S. M. M. Direitos Difusos e Cidadania. Geografia: pós-modernidade & (des) territorialidade. Revista Paranaense de Geografia, 1997. p. 24 -30.

CAVALLEIRO, E. Apresentação. In: SALES AUGUSTO DOS ANJOS (Organizador). **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 9 – 12.

CHARAUDEAU, P. MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. Coordenação da tradução Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2004.

CEPAL. Equidade, **Desenvolvimento e Cidadania**. Trad. Ana Beatriz Rodrigues. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

CONSUMO SUSTENTÁVEL: Manual de educação. Brasília, DF: Ministério do meio ambiente, Ministério da Educação, Instituto Brasileiro da Defesa do Consumidor, 2005.

CONTAGEM regressiva. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, H-1, 27 nov. 2009. Vida e Sustentabilidade.

CONVENÇÃO nº 169 da Organização Internacional do trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em:  
<[http://planalto.gov.br/consea/Static/documentos/Eventos/IIIConferencia/conv\\_169.pdf](http://planalto.gov.br/consea/Static/documentos/Eventos/IIIConferencia/conv_169.pdf)>  
Acesso em: 11 jan. 2010.

CORACINI, M. J. (org.). **Identidade & discurso: (des)construindo subjetividades**. Campinas: Editora da Unicamp; Chapecó: Argos Editora Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas materna e estrangeira**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2007.

CORTINA, A. **Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CUNHA, M. C. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DOMINGUES, J. M. **Interpretando a modernidade**: imaginário e instituições. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

DUBOIS, P. **O ato fotográfico e outros ensaios**. Trad. Marina Appenzeller. 4. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

FERNANDES, C. **Análise do Discurso**: reflexões introdutórias. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2005.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. Coordenação Marina Baird Ferreira, Margarida dos Anjos. 4 ed. Curitiba: Positivo, 2009.

FOUCAULT, M. **A Ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999a. – (Coleção tópicos).

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Michail. 8ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999b. – (Coleção tópicos).

\_\_\_\_\_. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Organização e seleção de textos, Manoel de Barros da Motta; tradução, Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia do Saber**. 5ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. 25 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

FRANCO, A. A. M. **O índio brasileiro e a Revolução Francesa**: As origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Topbooks, 3ed, 2000.

GOLDSMITH, B. Diversidade Cultural: política, caminhos, dispositivos. In: BRANT, Leonardo (Org.). **Diversidade Cultural**: globalização e culturas locais: dimensões, efeitos e perspectivas. São Paulo: Escrituras Editora: Instituto Pensarte, 2005. p. 91 – 114.

GUERRA, V. M. L. **O indígena de Mato Grosso do Sul**: práticas identitárias e culturais. São Carlos: Pedro e João Editores, 2010.

GREGOLIN, M. R. O enunciado e o arquivo: Foucault (entre)vistas. In: SARGENTINI, V.; NAVARRO-BARBOSA, P. **Foucault e os domínios da linguagem**: discurso, poder, subjetividades. São Carlos: Claraluz, 2004. p. 23 – 44.

GRIGOLETTO, M. Leitura e Funcionamento Discursivo do Livro Didático. In: CORACINI, M. J. (org.). Interpretação, autoria e legitimação do livro didático: língua materna e língua estrangeira. Campinas: Pontes, 1999. p. 67-77.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Indicadores de desenvolvimento sustentável – 2008**. 2008. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/recursosnaturais/ids/default\\_2008.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/recursosnaturais/ids/default_2008.shtm)>. Acesso em: 5 fev. 2010.

LAPLATINE, F; TRINDADE, L. **O que é imaginário**. Brasiliense: São Paulo, 1997.

LARA, T.A. A que veio o humanismo? Disponível em: <[www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/download/804/720](http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/download/804/720)>. Acesso em: 15 de setembro de 2010.

LEMOS, P. R. Cidadania e Mudança. **Humanitas**: Campinas, v.6, dez 2003. p. 21-26.

LUCAS, M. A família indígena Ivaí sobre o lixo. In: ANGELIS NETO, G. de; CHAVES, M.; MOTA, L. T.(Org). **[Ga jãnhkri] terra limpa**. 1. ed. Maringá: Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações: Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História UEM. Maringá, 2006. p. 17

MACHADO, R. **Ciência e saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MACHADO, R. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro, 2008b, p. VII-XXIII. 20 ed.

MANGUEL, A. **Uma história da leitura**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Brasiliense, 1997.

\_\_\_\_\_. **Lendo imagens**: uma história de amor e ódio. Tradução de Rubens Figueiredo, Rosaura Eichenberg, Cláudia Strauch. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MOTA, L.T.; BELLINI, L.M. (Org.). **Ga Ty Ivai ki eg vi ki ekré kar, misu ag kãme: palavras escritas sobre as plantas e animais da terra indígena Ivaí – PR**. Maringá: Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações, Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História UEM, 2006.

\_\_\_\_\_; NOVAK, E. S. **Os Kaingang do vale do rio Ivaí**: história e relações interculturais. Maringá: Eduem, 2008a.

\_\_\_\_\_; ASSIS, V. S. de. **Populações Indígenas no Brasil**: histórias, culturas e relações interculturais. Maringá: Eduem, 2008b.

NUNES, J. H. Constituição do Cidadão Brasileiro: discursividade da moral em relatos de viajantes e missionários. In: GUIMARÃES, E.; ORLANDI, E. P. (Org.). **Língua e cidadania**: o Português no Brasil. Campinas, SP: Pontes, 1996.

OBULJEN, N. Um resumo da história do Instituto para as discussões de diversidade cultural para as relações internacionais Zagreb, Culturelink Network. In: BRANT, L. (Org.). **Diversidade Cultural**: globalização e culturas locais: dimensões, efeitos e perspectivas. São Paulo: Escrituras Editora: Instituto Pensarte, 2005. p. 121 - 129.

OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. R. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2006.

ORLANDI, E. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 4. ed. Campinas, SP: Pontes, 1996.

\_\_\_\_\_. Nota ao leitor. In: PÊCHEUX, M. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução Eni Puccinelli Orlandi. 2ed. Campinas: Pontes, 1997. p. 7 – 9.

\_\_\_\_\_. **Interpretação**; Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Campinas, SP: Pontes, 2004.

PARELLADA, C. et al. (Org.). **Vida indígena no Paraná**: memória, presença, horizontes. Curitiba: Provopar Ação Social PR, 2006.

PÊCHEUX, M. Papel da memória. In: ACHARD, P. et al. **Papel da memória**. Tradução e introdução: José Horta Nunes. Campinas: Pontes Editores, 2007. p.49 – 56.

REIS, H. E.; PISSARAS, M. C. Jean Jacques Rosseau e o Iluminismo brasileiro. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 223 – 236, mar. 2003. Número Especial.

SARGENTINE, V. M. de O. A descontinuidade da história: a emergência dos sujeitos no arquivo. In: SARGENTINE, V.; NAVARRO-BARBOSA, P. (Org.). **M. Foucault e os Domínios da Linguagem**: discurso, poder, subjetividade. São Carlos; Claraluz, 2004. p.77-96.

SOUZA, D. M. Autoridade, autoria e Livro Didático. In: CORACINI, M. J. (org.). **Interpretação, autoria e Legitimação do Livro Didático**. Campinas: Pontes, 1999. p. 27-31.

SOUZA- SANTOS, B. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000,

SCHMUCK, P.; SCHULTZ, W. **Psychology of sustainable development**. Norwell, Massachusetts, USA: Kluwer Academic Publisher, 2002.

TASSO, I. **As múltiplas faces da iconografia na prática de leitura escolar**. 2003. 274 f. Tese (Doutorado em Letras) -Universidade Estadual de São Paulo, Araraquara, 2003.

\_\_\_\_\_. Linguagem não-verbal e produções de sentidos no cotidiano escolar. In: SANTOS, A.R. dos; RITTER, L.C.B. **Concepções de linguagem e o ensino de língua portuguesa**. Maringá: Eduem, 2005. p. 131- 173.

\_\_\_\_\_; ROSTEY, J. C. M. Governamentalidade, Identidade e Representação em Cidade de Deus: articulações entre arte e política. In: POSSENTI, S.; PASSETTI, M. C. **Estudos do Texto e do Discurso: Política e Mídia**. Maringá: Eduem, 2010.

\_\_\_\_\_. Iconografia: (in)visibilidade nas práticas pedagógicas de leitura. In: MENEGASSI, R. J.; SANTOS, A. R.; RITTER, L. C. B., organizadores. **Concepções de linguagem e ensino**. Maringá: Eduem, 2010. p. 95-123.

TOLEDO, M.J de O.; CHAVES, M.; MOTA, L. T.; [Eg hárh ke to venhkarhrán ke] **educação para a saúde**. Maringá: Programa Interdisciplinar de Estudos de Populações, Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História UEM, 2006.

TRINDADE, A. A. C. Os direitos humanos e o meio ambiente. In: SYMONIDES, J. **Direitos Humanos**: dimensões e desafios. Brasília: UNESCO, Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2003. p.161-198.

UNESCO. **Convenção sobre a proteção e a promoção da Diversidade das Expressões Culturais**. Brasília, DF, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural**. Brasília, DF, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Educação para um futuro sustentável: uma visão transdisciplinar para ações compartilhadas**. Brasília: IBAMA, 1999.

VARELA, J. O estatuto do Saber Pedagógico. In: SILVA, T. T da (org.). **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 87-96.

VEGA, N. P. Inclusão social e direitos dos povos indígenas. In: BUVINIC, M; MAZZA, J; DEUTSCH, R (edição). **Inclusão social e desenvolvimento econômico na América Latina**. Rio de Janeiro: Elsevier: Washington: BID, 2004 – 2 reimpressão.