

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

MARINEUSA FERREIRA DE OLIVEIRA

IDENTIDADES E DIVERSIDADE SOB GOVERNAMENTALIDADE:  
O ÍNDIO BRASILEIRO EM PRÁTICAS DISCURSIVAS TELEVISIVAS  
CONTEMPORÂNEAS

MARINGÁ – PR

2013

MARINEUSA FERREIRA DE OLIVEIRA

IDENTIDADES E DIVERSIDADE SOB GOVERNAMENTALIDADE:  
O ÍNDIO BRASILEIRO EM PRÁTICAS DISCURSIVAS TELEVISIVAS  
CONTEMPORÂNEAS

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Linguísticos.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ismara Eliane Vidal de Souza Tasso

MARINGÁ – PR

2013

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

O48i Oliveira, Marineusa Ferreira de  
Identidades e diversidade sob governamentalidade :  
o índio brasileiro em práticas discursivas  
televisivas contemporâneas / Marineusa Ferreira de  
Oliveira. -- Maringá, 2013.  
180 f. : il. col., figs., tabs.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ismara Eliane Vidal de  
Souza Tasso.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de  
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,  
Departamento de Letras, Programa de Pós-Graduação em  
Letras, 2013.

1. Governamentalidade. 2. Biopoder. 3.  
Biopolítica. 4. Mídia televisiva. 5. Sujeito  
indígena. 6. Identidade indígena. 7. Diversidade  
cultural. 8. Análise do discurso - Contradição -  
Michel Foucault. I. Tasso, Ismara Eliane Vidal de  
Souza, orient. II. Universidade Estadual de Maringá.  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa  
de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDD 22.ed. 401.41

MARINEUSA FERREIRA DE OLIVEIRA

**IDENTIDADES E DIVERSIDADE SOB GOVERNAMENTALIDADE: O ÍNDIO  
BRASILEIRO EM PRÁTICAS DISCURSIVAS TELEVISIVAS CONTEMPORÂNEAS**

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

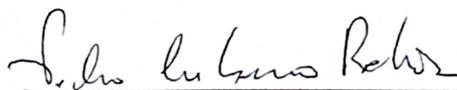
Aprovada em 28 de agosto de 2013.

BANCA EXAMINADORA



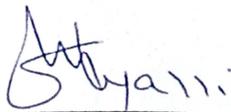
---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ismara Eliane Vidal de Souza Tasso  
Universidade Estadual de Maringá – UEM  
- Presidente -



---

Prof. Dr. Pedro Luis Navarro Barbosa  
Universidade Estadual de Maringá – UEM



---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Suzy Maria Lagazzi  
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

## AGRADECIMENTOS

A Deus, por me fortalecer a cada novo amanhecer e me encorajar nesses caminhos incertos com Seu amor, misericórdia e sabedoria.

Ao Jefferson Franco, pelo companheirismo, compreensão e apoio incondicional.

À minha orientadora Ismara Tasso, pelas orientações pautadas em sabedoria e fé no sucesso de nossos anseios, pela confiança, pela preocupação e pela amizade.

À professora Suzy Maria Lagazzi e ao professor Pedro Luiz Navarro, por aceitarem prontamente o convite para compor a banca de qualificação e defesa, pela leitura do trabalho e pelas contribuições que engrandeceram a pesquisa.

À minha família que mesmo distante geograficamente sempre estivera presente nas orações e pensamentos.

Ao Jefferson Campos, pela amizade e auxílio sempre presente, por ter sido a conexão entre mim e a orientadora, sem a qual, possivelmente, muitas realizações não teriam sido possíveis.

À turma de 2011, pelas discussões durante os estudos que de alguma forma contribuíram para o andamento desta pesquisa.

Aos membros do Grupo de Estudos em Análise do Discurso da UEM (GEDUEM), pelas contribuições nas discussões do grupo.

*Em memória* da companheira de orientação Suelen Gonçalves Vieira, com quem convivi por pouquíssimo tempo, mas, o suficiente para aprender a admirar sua coragem e alegria, e, quem jamais será esquecida.

*“Não pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo”.*  
**Michel Foucault**

OLIVEIRA, Marineusa Ferreira de. **Identities e diversidade sob governamentalidade: o índio brasileiro em práticas discursivas televisivas contemporâneas.** 2013. 180f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2013.

## RESUMO

A contemporaneidade é contemplada por discursos cuja promoção da diversidade tem sido colocada em pauta, notadamente, a partir da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002). Este acontecimento é notório no Brasil, especialmente devido ao fato de que a formatação cultural brasileira deriva de uma conjuntura na qual a diversidade étnica apresenta-se sob diversas formas de manifestações culturais. Os discursos que fomentam a diversidade pela perspectiva social, cultural, linguística e étnica possuem a particularidade de conclamar os diferentes povos à constituição da nação brasileira por meio da celebração do pertencimento, da comunhão e da identidade nacional. São discursos que dirigem um olhar para uma condição contraditória: a convocação dos diferentes povos a uma igualdade inexistente na história e na memória constitutiva do brasileiro. Tais discursos costumam propagar a promoção das relações interétnicas e interculturais, como aquelas estabelecidas entre indígenas e “não indígenas”. Os efeitos do advento do processo da globalização proporcionaram condições de possibilidade para avanços tecnológicos nas interações humanas, dentre os quais as mídias de comunicação, e destas se destaca a televisão, visto que possibilitou a visibilidade discursiva acerca dos modos de ser, pensar e viver distintos e contraditórios dos diferentes povos que ocupam a condição de brasileiros. Essa mídia tem sido reconhecida como superfície de inscrição discursiva na qual a propagação de discursos cujo *status* de verdades alcançam considerável número de sujeitos, em especial, no âmbito dos telejornais. Nessas condições, as práticas discursivas midiáticas, visando promover à diversidade, colocam em cena a inclusão e a exclusão, uma vez que os discursos da mídia televisiva promovem um jogo discursivo no qual o funcionamento das categorias saber, poder e verdade instituem regularidades nos modos de representação das identidades e das manifestações culturais distintas, em específico, do indígena brasileiro. Assim, as práticas discursivas circunscritas ao telejornal podem promover a inclusão do indígena na sociedade “não indígena”, mas, também, podem excluí-lo, visto que as técnicas da governamentalidade – biopoder e biopolítica – cerceiam as invisibilidades discursivas de forma a produzir efeitos de sentido de transparência nas relações interétnicas, e também, instituir regimes de verdade sobre o indígena. Diante disso, sob os pressupostos teóricos erigidos por Michel Foucault, dos desdobramentos da AD no Brasil e dos Estudos Culturais, o presente estudo teve por objetivo compreender o modo como a mídia televisiva estabelece condutas para o olhar e o dizer acerca do indígena brasileiro e de seu campo de saber, tendo em vista as possibilidades discursivas de lhe constituírem identidades étnicas e culturais, bem como instaurarem condições de possibilidade para que, no processo de sua inclusão, a exclusão atue como contradição. Servimo-nos, para tanto, de um corpus composto por notícias e reportagens propagado pela televisão brasileira no que tange à discursivização do indígena, no período compreendido entre 2009 e 2011. A pesquisa demonstrou que as práticas discursivas da mídia televisiva que tratam do indígena brasileiro atribuem-lhe diferentes identidades, as quais foram denominadas como identidades: (a) mítica na qual o sujeito indígena é representado com a

caracterização de sua condição nos primórdios, em uma relação presente passado, história e memória; (b) semi-homogeneizada: na qual esse sujeito é retratado como em um espaço de movência cuja resistência não é tão intensa e há assimilação de identidades outras; (c) urbanizada: na qual o sujeito indígena é simbolizado como assimilando e assumindo outras identidades, sem esboço de resistência, e identidade (d) resistente: na qual esse sujeito é representado como buscando manter e salvaguardar suas singularidades identitárias e culturais como condição que o perpassam e o determinam.

**Palavras-chave:** Governamentalidade. Biopoder. Biopolítica. Contradição. Sujeito indígena. Mídia televisiva.

OLIVEIRA, Marineusa Ferreira de. **Identidades e diversidade sob governamentalidade: o índio brasileiro em práticas discursivas televisivas contemporâneas.** 2013. 180f. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2013.

### ABSTRACT

The contemporary age is contemplated by discourses about diversity, especially after the Universal Declaration on Cultural Diversity (UNESCO, 2002). This event is apparent in Brazil, mainly due to the fact that the Brazilian cultural formatting derives from the ethnic diversity, composed by various forms of cultural manifestations. The discourses that promote diversity in a social, cultural, linguistic and ethnic perspective have the particularity to consider the different people related to the building of the Brazilian nation through the celebration of belonging, community and national identity. That discourses aim to look at contradictory condition: call together the different people to a nonexistent equality in history and the constitutive memory of the Brazilian people. Such discourses often to propagate the promotion of intercultural and interethnic relations, such as those established between indigenous and non-indigenous people. The advent's effects of the globalization process afford conditions of possibility for technological advances in human interactions, including media communication, specially the television. This media enabled visibility to discourses about the ways of to be, to think and to live diverse and contradictory from different people that are Brazilian people. It has been recognized as an inscription discursive surface which propagation of discourses whose status of truths reach considerable number of subjects, especially through the television news. In this circumstances, the media discursive practices, to promote diversity, put in scene the inclusion and exclusion, due to discourses from television media promote a discursive game where the working of the categories of knowledge, power and truth establishing regularities in the ways of identity representation and distinctive cultural manifestation, specially about indigenous people. Thus, this practices confined to television news may to promote the inclusion of the indigenous subject into non-indigenous society, but they also may exclude them, for as much the techniques of governmentality – biopower and biopolitics – curtailed by discursive invisibilities whose production of effects of meaning of transparency in interethnic relations, and likewise, to promote regime of truth about the indigenous people. Therefore, supported by theoretical principles erected by Michel Foucault, from developments of the AD in Brazil and from Cultural Studies, the present research aimed to understand how the television media provides behaviors to gaze and tell about Brazilian indigenous and his field of knowledge, considering the discursive possibilities constitutes him ethnic and cultural identities, as well as establish conditions of possibilities for in the process of inclusion, exclusion acts as a contradiction. Thus, we have recourse of a corpus composed by news articles and news reports propagated by Brazilian television in regard to the discursivization about the Brazilian indigenous, in the period 2009-2011. The research demonstrates that the television media discursive practices that speaks about Brazilian indigenous promotes him different identities, which are denominated as identities: (a) mythical: in which the subject is represented with the characterization of his condition in the early days in a relationship present-past, about history and memory; (b) semi-homogenized identity: in which this subject is portrayed in a space for moving whose resistance is not such intense and there is assimilation of other identities; (c) urbanized identity: in which the indigenous subject is symbolized as assimilating and assuming other identities without resistance, and (d) resistant identity:

in which this subject is represented as seeking to maintain and safeguard their uniqueness and cultural identity that underlie and determine him.

**Keywords:** Governmentality. Biopower. Biopolitics. Contradiction. Brazilian indigenous. Television media.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Frame de vídeo: sujeitos no discurso do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999). .....	20
Figura 2 – Frame de vídeo (transmutação): sujeitos no discurso do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999) .....	20
Figura 3 – Frames de vídeos: mosaico de imagens retirado de alguns dos vídeos da pesquisa, mostrando o sujeito indígena .....	31
Figura 4 – Movimento das forças em jogo nos regimes de (in)visibilidades.....	43
Figura 5 – Sujeitos falante no documentário ‘Índios no Brasil’ (TV Escola, 1999).....	77

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Transcrição da música de abertura do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999).....	20
Quadro 2 – Quadro teórico analítico.....	42
Quadro 3 – Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999).....	48
Quadro 4 – Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999).....	51
Quadro 5 – Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999).....	59
Quadro 6 – Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999).....	77
Quadro 7 – Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999).....	81
Quadro 8 – Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999).....	82
Quadro 9 – Relação entre movimento analítico e a proposta para as discursividades.....	105
Quadro 10 – Quadro descritivo-analítico com excertos discursivos.....	140
Quadro 11 – Quadro descritivo-analítico tipos de identidades.....	142

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Série enunciativa com efeitos de sentido de inclusão.....	137
Tabela 2 - Série enunciativa com efeitos de sentido de exclusão.....	138
Tabela 3 - Série enunciativa com efeitos de sentido de contradição.....	138
Tabela 4 - Tabela de representação fonética e fonológica (baseada no Projeto NURC/SP, com adaptações).....	153
Tabela 5 - Transcrição das notícias.....	154
Notícia 1: Arco e flecha – Bom dia Brasil – Rede Globo.....	154
Notícia 2: Assassinato de cacique - Jornal da Record - Rede Record.....	154
Notícia 3: Desaparecimento de cacique - Jornal Nacional - Rede Globo.....	156
Notícia 4: Morte por falta de medicamento - Jornal Nacional Rede Globo.....	156
Tabela 6 - Transcrição das reportagens.....	158
Reportagem 1: Índia picada por cobra - Jornal Nacional - Rede Globo.....	158
Reportagem 2: Menino índio cego - Fantástico - Rede Globo.....	162
Tabela 7 - Transcrição da parte introdutória do documentário.....	164
Documentário “Índios no Brasil” – primeira parte: Quem são eles?.....	164

## SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....16

### **CAPÍTULO 1**

**DISPOSITIVOS TEÓRICO-ANALÍTICOS: UM PERCURSO PELA METODOLOGIA FOUCAULTIANA.....27**

1.1 CONSTRUTOS DA ARQUEOLOGIA FOUCAULTIANA.....27

1.2 O ELEMENTO DO ARQUIVO NO EXERCÍCIO DA FUNÇÃO ENUNCIATIVA.....29

1.3 NORMALIZAÇÃO E GOVERNAMENTALIDADE.....33

1.3.1 **Biopoder e biopolítica.....36**

1.4 A CONTRADIÇÃO E O MÉTODO ARQUEOGENEALÓGICO.....38

### **CAPÍTULO 2**

**A NAÇÃO BRASILEIRA E A UNIFICAÇÃO DE ETNIAS.....45**

2.1 ACONTECIMENTO: DO ‘DESCOBRIMENTO’ DO BRASIL À CONSTITUIÇÃO DA NAÇÃO.....51

2.2 CONDIÇÕES DE EMERGÊNCIA DO DIZER SOBRE O ÍNDIO: IGUALDADE DE DIREITOS E A CONSTRUÇÃO DA NACIONALIDADE.....57

2.3 CONDIÇÕES DE EXISTÊNCIA DO DIZER SOBRE O ÍNDIO BRASILEIRO: DIREITOS HUMANOS, CIVIS E CIDADANIA.....65

2.4 RELAÇÕES INTERCULTURAIS: CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DE DIZER SOBRE O ÍNDIO NA MÍDIA TELEVISIVA.....70

### **CAPÍTULO 3**

**POLÍTICAS PÚBLICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS, GOVERNAMENTALIDADE E MÍDIA.....77**

3.1 CULTURA E DIVERSIDADE: A DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL COMO PRINCÍPIO PARA A INCLUSÃO DAS MINORIAS.....84

3.2 MÍDIA TELEVISIVA: SABERES, ESTRATÉGIAS E PODERES EM CENA.....90

3.3 O TELEJORNAL: OBJETIVIDADE E VERDADE DISCURSIVAS?.....	93
--	----

## CAPÍTULO 4

### REGIMES DO OLHAR E DO DIZER: DA COMPOSIÇÃO DO ARQUIVO AO MOVIMENTO DESCRITIVO-INTERPRETATIVO

<b>ARQUEOGENEALÓGICO.....</b>	<b>99</b>
4.1 DA COMPOSIÇÃO DO ARQUIVO.....	102
4.2 DO PROCESSO DESCRITIVO-ANALÍTICO.....	103
4.3 MOVIMENTO DESCRITIVO ANALÍTICO I: DESAPARECIMENTO OU MORTE DE CACIQUE?.....	105
4.4 MOVIMENTO DESCRITIVO ANALÍTICO E: RELAÇÕES DE SABER, PODER E RESISTÊNCIAS .....	109
<b>4.4.1 Relações interculturais e os conflitos por territórios.....</b>	<b>113</b>
4.5 MOVIMENTO DESCRITIVO ANALÍTICO C: INCLUSÃO E EXCLUSÃO DO DIFERENTE, SABERES DA MEDICINA INDÍGENA E “NÃO INDÍGENA” EM CENA.....	116
<b>4.5.1 Saberes da medicina indígena e “não indígena” no tratamento de um Menino índio cego.....</b>	<b>120</b>
<b>4.5.2 (Con)tradição indígena e medicina convencional.....</b>	<b>127</b>
4.6 ALGUNS RESULTADOS.....	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
REFERÊNCIAS.....	148
ANEXOS.....	173
Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural.....	173

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

As discussões acerca da diversidade implicam considerar questões delicadas e complexas como a inclusão e a exclusão, as relações de poder e de resistências próprias da constituição do significado que o termo diversidade abarca, sobretudo, quando se lhe dirige um olhar alicerçado no arcabouço teórico foucaultiano. A diversidade é o termo que designa populações que apresentam relativa homogeneidade e que compartilham história e origens, além de mobilizarem práticas sociais e políticas em defesa de interesses em comum. Assim, lançar um olhar para a diversidade étnica e cultural resulta em considerar as diferenças que existem nas sociedades nesses aspectos citados, bem como em outros, dentre os quais, o político e o social.

No quadro constitutivo dos sujeitos da diversidade, o indígena brasileiro ocupa o lugar central desta pesquisa, devido a sua constituição étnica e cultural consolidar-se, em muitos aspectos, de modo diverso ao do “não índio”<sup>1</sup>. Diversidade, nessas condições, implica diferenças, pois, uma sociedade com suas manifestações político-econômicas e culturais é tomada como padrão e a partir dela as demais são organizadas, isto é, o modelo de sociedade e de cultura é o modelo ocidental. Essa é a premissa da qual partimos na análise que aqui empreendemos, pois, a representação discursiva do índio brasileiro na mídia televisiva obedece às engrenagens dessa sociedade.

Discursos que falam do índio brasileiro têm alcançado visibilidade nessa mídia na contemporaneidade, especialmente nos telejornais cuja linguagem congrega as dimensões verbal, visual e sonora e produz saberes, mas, também, produz efeitos de verdade acerca da cultura e da(s) identidade(s) indígena(s). Como superfície de inscrição discursiva, a mídia televisiva coloca em circulação discursos que constituem possibilidades de identificação e de explicitação de regimes de olhar e de dizer acerca do indígena brasileiro, uma vez que as práticas discursivas dessa mídia revelam certa regularidade nos modos de representação da(s) identidade(s) e da cultura do índio. Isso equivale a dizer que os efeitos de sentido desses discursos resguardam o sujeito

---

<sup>1</sup> Utilizamos o termo aspeado para demarcar nosso afastamento de uma ordem que separa e distingue os sujeitos em questão, apesar de compreendermos que essa ordem existe e é uma instituição das sociedades.

indígena no âmbito da diversidade e (re)atualizam a história e a memória constitutiva da formação política, étnica, social e cultural brasileira sempre que colocam em cena as relações entre índio e “não índio”. Essa formação singular, no âmbito étnico-cultural, tem sido orientada por princípios que regem as relações entre diferentes, adotados a partir da emergência da diversidade como direito humano. Princípios pautados no respeito, na tolerância e na coexistência mútua entre os diferentes, conforme enuncia a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002) a qual, como um instrumento oficial, torna-se suporte às políticas públicas de ações afirmativas que estabelecem contrapontos em relação às políticas que regiam as relações entre índios e “não índios” e que conduziram a tratamentos desumanos direcionados àquela população a partir do descobrimento e colonização do Brasil. Na contemporaneidade, as políticas afirmativas propõem manter e salvaguardar a diversidade étnica e cultural das populações minoritárias, mas, ao mesmo tempo, agregá-las ao modelo ocidental étnico-cultural estabelecido. O que corresponde à busca pela inclusão. Isto posto, questionamos se as políticas afirmativas contemporâneas correspondem à real inclusão da diversidade étnica e cultural, ao respeito às diferenças das minorias, ou apenas ocultam um contexto de exclusão.

De acordo com Hall (2003), as sociedades contemporâneas são caracterizadas pela diferença e atravessadas por divisões e antagonismos sociais, razões pelas quais tensões diversas se instauram no interior das relações entre sujeitos de culturas diferentes. Assim, a diversidade é um termo chave e congrega a articulação entre a inclusão – étnica, social, política e cultural – e a exclusão numa conflituosa busca pela afirmação de identidades e pela legitimação das significações culturais. Condição que nos permite reconhecer a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002) como promotora de diretrizes para as políticas públicas de ações afirmativas, pois, seu texto estabelece que as relações interculturais sejam norteadas por princípios que conduzam à equidade entre sujeitos de culturas diferentes. Inclusão essa que pode ser consolidada ou não por meio das práticas discursivas midiáticas, visto que na representação discursiva do diferente, os sentidos podem promover a inclusão, bem como os efeitos de sentido podem avultar a diferença e promover as desigualdades. Isso porque o discurso possui “sua eficácia, seus resultados, que produz alguma coisa na sociedade, destinado a ter um efeito, obedecendo, conseqüentemente, a uma estratégia” (FOUCAULT, 2005, p. 145).

Desta feita, o foco desse estudo pauta-se no indivíduo tornado sujeito por meio do discurso, logo, interessa-nos o sujeito que enuncia e o sujeito que é enunciado. Nessas condições, a mídia televisiva ocupa a posição de sujeito do discurso, e, para tanto, existe o funcionamento da função enunciativa, noção delineada por um emaranhado discursivo cuja elaboração pode ser descortinada por meio da análise dos discursos que compõem o *corpus* desta investigação. Assim, o sujeito do enunciado é,

um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes; mas esse lugar [...] é variável o bastante para poder continuar, idêntico a si mesmo, através de várias frases, bem como para se modificar a cada uma. Esse lugar é uma dimensão que caracteriza toda formulação enquanto enunciado, constituindo um dos traços que pertencem exclusivamente à função enunciativa e permitem descrevê-la (FOUCAULT, 2009, p. 107-108).

Consideramos, nesses termos, que a função enunciativa admite o ordenamento discursivo por meio das condições de emergência, de existência e de possibilidade para a formulação de um texto, seja verbal, visual ou sonoro. Nosso objeto de análise é composto pelos discursos acerca do indígena brasileiro, produzidos pela mídia televisiva e são por ela postos em circulação. Sob tal perspectiva, propomos descrever como se constroem essas discursividades. Para esse empreendimento, fez-se necessário aceitarmos que a emergência, existência e possibilidade dos discursos acerca do sujeito indígena liga-se ao seu próprio processo histórico de existência e ao reconhecimento da diversidade étnica, social, política e cultural dessa população, mas, também, à condição de que existe uma sociedade majoritária cujos domínios de saber e de poder a organiza de forma a circunscrever discursivamente as sociedades minoritárias no âmbito da diversidade.

Os discursos veiculados na e pela mídia televisiva podem contribuir para a constituição identitária do sujeito da diversidade ao colocar em cena um indígena perpassado por múltiplas identidades, algumas contraditórias, porém, constituídas por meio de discursos de pertencimento a uma comunidade imaginada que se reverbera como unificada no princípio de identidade nacional (BAUMAN, 2005). As reflexões acerca da constituição identitária devem ponderar a questão da identidade e da diferença, uma vez que ao se ressaltar uma identidade, necessariamente, há o apagamento de outra(s), em uma relação não de oposição, mas de constituição, pois, o que constitui a identidade é “o ponto original relativamente ao qual se define a

diferença” (SILVA, 2000, p. 76). É devido a esse tipo de relação que estabelecemos, de modo normativo, o que somos a partir daquilo que não somos. Por esse viés, a identidade só possui significação se estiver intrinsecamente relacionada à diferença. Sob tal perspectiva, ponderamos que o discurso da mídia televisiva, no contexto da diversidade, elabora a condição do ser indígena na sociedade contemporânea, visto que ele constrói sentidos nos quais o sujeito indígena é, sobretudo, uma instância de identificação com a condição étnica e cultural indígena quando confrontado com a identidade e a cultura “não indígena”, condição essa que fomenta, ao invés da diversidade, a diferença.

Essa condição de diferença pode ser verificada no vídeo documentário “Índios no Brasil”, produzido pela TV Escola, em 1999 e veiculado até a presente data, nos canais de televisão governamentais<sup>2</sup>. O vídeo apresenta uma ampla discussão acerca do reconhecimento do índio na sociedade contemporânea, revelando o que se sabe sobre esse sujeito, quem são e como vivem essas populações, além de suas singularidades culturais e de sua (co)existência junto à população “não indígena”<sup>3</sup>. A primeira parte, intitulada “Quem são eles”<sup>4</sup> apresenta um panorama, na perspectiva contemporânea, das significações identitárias e culturais dessa população, bem como o olhar de outros acerca de sua (in)existência. Recorremos a esse vídeo para ilustrar nossas percepções analíticas no decorrer da pesquisa.

A princípio, podemos visualizar, no quadro abaixo, um discurso verbal que é corroborado por um discurso visual na música de abertura do documentário. Há, na representação visual a simultaneidade de imagens de pessoas com características étnicas que portam vestimentas e adereços indígenas (**Figura 1**), as quais são transmutadas em pessoas portando vestimentas e adereços “não indígenas” (**Figura 2**) no instante em que o nome da etnia é pronunciado na letra da música de abertura do vídeo documentário:

<p>00h 00” 06’          ((música de abertura))          =sou Pataxó sou Xavante Cariri Yanomami= sou Tupi Guarani sou Carajá:: sou          Pankararú:: Carijó Tupinajé:: Potiguara.. sou Caeté Ful-ni-ô Tumpinambá:: sou</p>
---

<sup>2</sup> A TV Escola é um canal público de televisão do Ministério da Educação e está no ar desde 1996. Disponível:<[http://tvescola.mec.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=category&id=94&Itemid=97](http://tvescola.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=category&id=94&Itemid=97)> Acesso em 13 jun. 2013.

<sup>3</sup> Mesmo uso de “não índio”.

<sup>4</sup> C.f. transcrição completa página 164.

Pankararú:: Carijó Tupinajé:: Potiguara.. sou Caeté Ful-ni-ô Tumpinambá

**Quadro 1** - Transcrição da música de abertura do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999)



**Figura 1** - Frame de vídeo do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999)

Com técnicas e recursos visuais do vídeo documentário, o sujeito indígena é representado de forma anfibológica. A transmutação propõe o sentido de que o sujeito indígena se encontra num estado de movência identitária e cultural, pois, ao mesmo tempo em que ele ocupa a condição de pertencimento a uma determinada etnia, ocupa, também, esse espaço outro que é característico ao “não índio”. Os planos de fundo ressaltam, ainda, singularidades da cultura “não indígena” (**Figura 2**).



**Figura 2** – Frame de vídeo (transmutação) do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999)

Esta célere transmutação propõe o sentido de que o índio brasileiro já não é aquele dos primórdios da colonização e que, desde o contato, mutações identitárias e culturais ocorreram nessas populações, o que não significa que elas não possuam singularidades e características específicas, portanto, diversas da sociedade majoritária. Nessas condições, a visibilidade do indígena promovida por essa mídia é dada sob uma perspectiva de contradição. Não se trata de um aspecto positivo e de outro negativo, mas

sim, da “ilusão de uma unidade que se oculta ou que é ocultada” (FOUCAULT, 2009, p. 170). Ao mesmo tempo em que a mídia constrói a identidade étnica e cultural do índio, constrói, também, sua identidade e cultura sob o viés ocidental.

As condições de existência e de possibilidade da contradição são promovidas por políticas afirmativas de inclusão do sujeito indígena na sociedade “não indígena”, por exemplo, as proposições de preservação da cultura indígena, corroboradas pela demarcação de terras e pela manutenção e resgate das línguas, desestruturadas desde o contato. Assim, a promoção da diversidade cultural torna-se um processo complexo, pois, busca lidar com o diferente de forma a incluí-lo às práticas culturais da sociedade “não indígena”, mas, também, fazer viver suas tradições culturais, sem que nesse empreendimento o modelo cultural ocidental exclua as singularidades da cultura indígena.

Feitas tais considerações e frente a nossos materiais videográficos: sob que perspectiva o sujeito indígena é discursivizado? Quais efeitos de verdade são construídos pelo sujeito que enuncia algo sobre o índio? Que(ais) regime(s) de verdade permite(m) que se promovam determinados dizeres e não outros acerca desse sujeito? Quais saberes (científicos, religiosos, culturais?) podem sustentar os dizeres postos em circulação? Quais poderes são instituídos por meio desses saberes? Questionamentos os quais buscamos compreender no decorrer dessa pesquisa.

Dada a condição de que a mídia televisiva contemporânea ocupa lugar central no cotidiano dos indivíduos, na maioria das culturas, foi-nos interessante considerar a historicidade das revoluções dos séculos XVII e XVIII as quais promoveram a produção, em escala, de inovações tecnológicas, dentre essas, a televisão (HOBSBAWM, 1995). As discursividades tecidas nesse contexto histórico de revoluções promoveram transformações nas sociedades da época e ao longo do tempo.

No domínio das relações interculturais, mostrou-se de grande interesse conhecer como se instauraram saberes de sujeição e de escravidão do índio brasileiro a partir do contato, e como tudo isso esteve subordinado a uma série de relações econômicas, políticas, étnicas e culturais e o modo como atuam na contemporaneidade. É importante assinalar que não tivemos a pretensão de produzir uma pesquisa histórica, ou que visasse à recepção do discurso midiático pelo/sobre o indígena, mas sim, uma arqueologia do modo como práticas sociais e discursivas formaram domínios de saber acerca desse sujeito ao longo da história. Domínios tais como o Direito que, no

alargamento de suas práticas jurídicas, promoveu o aparecimento dos direitos humanos, da cidadania e das políticas públicas de ações afirmativas. Práticas jurídico-discursivas que visavam, sobretudo, estabelecer ou fazer nascer formas outras de sujeitos.

Perguntamos, então, acerca dos processos de constituição identitária e recaímos sobre o que os pressupostos foucaultianos designam como modos de subjetivação e de objetivação, isto é, o modo como o sujeito indígena se torna objeto de discurso da mídia televisiva e o modo como essa mídia o subjetiva. Por isso, elegemos como foco de atenção os textos verbovisuais produzidos pela mídia televisiva, esse lugar que se assoma como constitutivo do campo social e político e da constituição identitária e cultural nas sociedades de hoje.

Em qualquer sociedade a comunicação ocorre por meio do discurso e as práticas discursivas possuem relação com outras práticas sociais, econômicas e culturais de forma a traduzir os modos de ser e de viver dos indivíduos. As práticas discursivas são, sobretudo, legitimadas por relações de saber e de poder cujos funcionamentos discursivos podem propagar as visibilidades discursivas, ou seja, os sentidos produzidos pelo discurso dado e que se encontram na ordem das evidências, como também dar a ver as invisibilidades nas quais se circunscrevem os efeitos de sentido dos discursos postos em circulação. As práticas discursivas são instituídas por *a priori* históricos, isto é,

aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro (FOUCAULT, 1999a, p. 219).

Na contemporaneidade, a promoção da diversidade cultural constitui o verdadeiro dessa época, assim, elegemos as representações verbo visuais acerca das relações interétnicas e interculturais entre indígenas e “não indígenas” como materialidade para nossa pesquisa. Tais representações podem produzir sentidos favoráveis ou não aos discursos de inclusão, pois, os indivíduos de cada sociedade buscam agir de acordo com regras estabelecidas e dizer o que é permitido ser dito, pois, “as práticas discursivas determinam que nem sempre tudo pode ser dito, que aquilo que pode ser dito é regulado por uma ‘ordem do discurso’” (GREGOLIN, 2004, p. 36). Nesse encaminhamento, consideramos que essa ordem discursiva é dada por meio de um jogo de forças que coloca em cena diferentes campos de saber tais como o da

medicina, do direito, da religião, da política social, da cultura e da própria mídia. Esta última, como produtora e propagadora de saberes especializados, dita verdades sobre o corpo individual e social do indígena brasileiro e propõe um jogo de inclusão e exclusão desse sujeito que se transforma em sujeito ou resistente.

Isto posto, nossa inquietação parte da problematização instituída pelo seguinte questionamento: visto que as técnicas da governamentalidade – biopoder e biopolítica – cerceiam as invisibilidades discursivas de forma a produzir efeitos de sentido de transparência nas relações interétnicas e interculturais, por que as práticas discursivas circunscritas ao telejornal e às reportagens televisivas, ao instituir regimes de verdade sobre o sujeito indígena podem promover sua inclusão na sociedade “não indígena”, ou sua exclusão?

A problematização formulada contempla os desdobramentos do projeto de pesquisa de iniciação científica intitulado “Identidade e representação do indígena: o social e o político em cena”, desenvolvido em 2011, cujo objetivo orientou-se pela busca por condições de possibilidade e de existência de discursos e de representações verbo visuais na mídia televisiva que marcam a identidade indígena pela diferença e conduz esse sujeito a uma coexistência bilateral, ora inscrito na normalidade ora na anormalidade, atribuindo-lhe um não-lugar na sociedade brasileira e uma identidade nacional conflituosa. Projeto esse subsidiado pela Fundação Araucária de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Paraná. Nessa conjuntura, esta dissertação tem por objetivo geral, dada a vigência da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002), compreender o modo como a mídia televisiva estabelece condutas para o olhar e o dizer acerca do indígena brasileiro e de seu campo de saber, regidas sob princípios de objetividade e de verdade, tendo em vista as possibilidades discursivas de lhe constituírem identidades étnicas e culturais, bem como instaurarem condições de possibilidade para que, no processo de sua inclusão, a exclusão atue como contradição.

No que diz respeito aos objetivos específicos, buscamos identificar os modos de subjetivação e de objetivação do indígena brasileiro, na visibilidade e invisibilidade das práticas discursivas da mídia televisiva contemporânea, em contexto telejornalístico; explicitar os mecanismos da governamentalidade (biopoder e biopolítica), cujos funcionamentos dão-se nas práticas discursivas da mídia em questão; examinar o modo como o discurso verbo visual dessa mídia incide na constituição identitária e nas

significações culturais do sujeito da diversidade, e, estabelecer os mecanismos de contradição discursiva promovidos pelas diretrizes<sup>5</sup> para as políticas afirmativas. Justificamos esse empreendimento com o intento de construir alguma contribuição teórico-metodológica e analítica sobre os discursos da mídia televisiva para a linha do Texto e do Discurso, uma vez que aplicamos em nossa escrita os postulados pertinentes a essa linha de pesquisa no interior dos estudos linguístico-discursivos. Com o presente trabalho, temos a expectativa de contribuir, também, com reflexões para o campo dos estudos culturais e para as práticas inclusivas de sujeitos de culturas distintas, visto que elaboramos reflexões em torno da promoção da diversidade cultural, das relações interétnicas e interculturais, bem como para a investigação acerca dos discursos verbo visuais da mídia televisiva contemporânea.

Para compor nossa grade de referência, valemo-nos, em especial dos estudos de Michel Foucault (1984, 2003, 2005, 2008, 2009) acerca das relações de saber-poder-verdade, dos processos de subjetivação e de objetivação, da contradição e dos princípios da governamentalidade. No que tange aos Estudos Culturais, ancoramo-nos nos trabalhos de Benedict Anderson (2008), Stuart Hall (2006; 2007), Silva (2007) e Bauman (2005; 2011; 2012) para as reflexões acerca da identidade e da diferença, do pertencimento, da constituição identitária e das questões culturais.

No que diz respeito ao discurso imagético, buscamos reforçar nossas reflexões especialmente em Barthes (2008), Dubois (2000) e Manguel (2001). A propósito dos estudos históricos e antropológicos contamos com as contribuições teóricas de Santos (2000); Gomes (2008); Demant (2008) e Mota (2008). Em relação às mídias, especificamente, a televisiva, pautamo-nos nos estudos de Machado (2001); Bucci (2004) e Rezende (2000).

O trajeto de nossas reflexões está compreendido em quatro capítulos, os quais são delimitados a seguir:

O primeiro capítulo apresenta um levantamento teórico-metodológico, pautado nas pesquisas erigidas por Michel Foucault, no qual pontuamos conceitos que são mobilizados no decorrer da pesquisa, tal como a função enunciativa, a contradição, a governamentalidade em suas tecnologias de biopoder e biopolítica.

---

<sup>5</sup> Presentes na Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002).

No segundo capítulo, perseguimos as condições sócio-históricas que possibilitaram a emergência da nação brasileira e os fatores que impulsionaram a existência dos direitos humanos, civis e a instituição da condição de cidadão brasileiro a todos os povos do território nacional. Para tanto, fazemos um apanhado acerca do acontecimento factual e discursivo “descobrimto do Brasil” e das condições extra discursivas que em épocas distintas ou análogas estabeleceram regularidades as quais incidiram na constituição identitária do sujeito da diversidade, dados os processos discursivos, sobretudo, daqueles advindos dos discursos legais tais como os regimentos, cartas e/ou constituições, bem como na construção da identidade nacional. Mobilizamos, neste capítulo, alguns conceitos que contribuem para a compreensão das condições de possibilidade para a irrupção de discursos que tomam o índio como objeto de discursividades na contemporaneidade, tais como o acontecimento discursivo, as condições de emergência, de existência e de possibilidade discursivas, o discurso, a historicidade e a memória.

No terceiro capítulo são pontuadas as questões que culminaram no estabelecimento de condições para a promoção de políticas públicas de ações afirmativas, tal como a entrada em vigor da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (2002), a crescente globalização e a instituição de discursos acerca da diversidade como forma de inclusão das minorias. Movimentamos as reflexões na direção de questões como a representação, as identidades, e os mecanismos inscritos à discursivização na mídia televisiva, na instância do telejornal, tal como a particularidade de promoção da objetividade e da verdade, sem nos afastar das condições próprias dessa instância discursiva, qual seja, as imagens em movimento que, também, portam sentidos. E ainda, são elaboradas discussões acerca das identidades do sujeito indígena contemporâneo agenciadas, e, contraditoriamente, constituídas pela inclusão e pela exclusão.

No quarto e último capítulo, intentamos aliar a metodologia ao *corpus* na análise propriamente dita, ao mesmo tempo em que buscamos delinear possíveis respostas aos questionamentos e problematizações suscitadas no decorrer da pesquisa acerca da inclusão/exclusão do indígena e da sua constituição identitária por meio das práticas discursivas midiáticas do telejornal e das reportagens televisivas as quais tomam a diversidade cultural como princípio para o funcionamento das relações interculturais. Ao final tecemos, ainda, algumas considerações, nas quais buscamos proporcionar um

efeito de fim a esse estudo, contudo, sem deixar de considerar que esse efeito é somente um gesto, pois, como em toda pesquisa, sempre há outras possíveis leituras.

## CAPÍTULO 1

### DISPOSITIVOS TEÓRICO-ANALÍTICOS: UM PERCURSO PELA METODOLOGIA FOUCAULTIANA

Ao nos valermos dos pressupostos foucaultianos e da metodologia deles derivada, fazemo-lo com muita cautela, pois, não devem ser pensados como um modelo rígido e fechado de análise que se conclui na apresentação de resultados específicos, uma vez que os conceitos sofrem deslocamentos e transformações (VEIGA-NETO, 2011). Além disso, as formulações e sistematizações do teórico advêm de seus estudos acerca de objetos bem demarcados, de forma que não, necessariamente, poderão corresponder ao estudo de objetos outros. Assim, dadas estas condições, passamos a refletir acerca das teorizações foucaultianas que constituíram a base de nossa interpretação acerca das práticas discursivas relativas ao sujeito indígena brasileiro, reconhecido como sujeito da diversidade, na superfície midiática televisiva.

#### 1.1 CONSTRUTOS DA ARQUEOLOGIA FOUCAULTIANA

Os investimentos de Foucault em busca da compreensão da história das ideias levou ao reconhecimento de que o sujeito do conhecimento (o sujeito humano) não é nem a origem do saber nem é dado como pronto e definitivo, mas sim, que as condições políticas, econômicas e sociais são construídas em conjunto com a própria existência do sujeito do conhecimento. Assim, a constituição do saber e a noção de verdade estão imbricadas na história (FOUCAULT, 2005).

Na *Arqueologia do saber*, Foucault nos apresenta o fato de que os conceitos, seus campos de constituição e de validade, suas regras sucessivas de uso e as diferentes teorias em que são elaborados correspondem a um tipo de análise que precisa considerar uma focalização da história, ou seja, a arqueologia, e por ela, as condições de emergência, de existência e de possibilidades enunciativas. Nessa abordagem, a consideração do acontecimento se dá de forma a reconhecer tanto aqueles

acontecimentos de curta duração quanto aqueles de longa duração promotores de transformações sociais (FOUCAULT, 2009). Mais ainda, sugere reconhecer como monumento cada série de acontecimentos históricos. Nesse sentido, para que um evento tome a proporção de um acontecimento discursivo se faz necessário que este estabeleça transformações no direcionamento da sociedade e promova alguma forma de mudança (FOUCAULT, 2009). O discurso da diversidade constituiu um acontecimento a partir de sua irrupção, visto que estabeleceu novas formas de se conceber os sujeitos pertencentes às minorias étnicas, sociais, culturais e políticas, inclusive, com a instituição de políticas de ações afirmativas, as quais obedecem às diretrizes delineadas pela Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002). Tais diretrizes colocam em contraponto os diferentes modelos de relações interétnicas e socioculturais vigentes em épocas anteriores, conforme reflexões apresentadas nos próximos capítulos, de forma a justificarmos a arqueologia empreendida na “história” do descobrimento e colonização do Brasil.

Nessa direção, o método arqueológico foucaultiano, sobre o qual nos apoiamos,

não incita à busca de nenhum começo; não associa a análise a nenhuma exploração ou sondagem geológica. Ele designa o tema geral de uma descrição que interroga o já dito no nível de sua existência; da função enunciativa que nele se exerce, da formação discursiva a que pertence, do sistema geral de arquivo de que faz parte. A arqueologia descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo (FOUCAULT, 2009, p. 149).

Embora muitos estudiosos dividam o trabalho de Foucault para melhor estabelecer as fases de seu pensamento, conceitos como sujeito, saber e poder sempre estiveram latentes em seus estudos (VEIGA-NETO, 2011). No que concerne à genealogia arqueológica foucaultiana, o foco analítico recai sobre o sujeito e as diversas relações que o estabelece e o constitui, e dessa constituição de sujeito, dada através da inserção do indivíduo na linguagem, estabelecem-se as relações do sujeito com outras instâncias discursivas, tal como o poder. De forma resumida, a arqueologia é perpassada pela investigação acerca do homem como sujeito e objeto do saber, enquanto a genealogia, pela busca da compreensão do movimento entre saberes e poderes (GREGOLIN, 2004). Nosso anseio considera, portanto, a articulação dessas fases cujo corolário estabelece a Arqueogenealogia, uma vez que buscamos compreender a construção do sujeito por meio das práticas discursivas inscritas sócio-historicamente no

funcionamento de saberes e poderes cujo movimento permite (re)conhecer modos de subjetivação e de objetivação do sujeito na contemporaneidade.

## 1.2 O ELEMENTO DO ARQUIVO NO EXERCÍCIO DA FUNÇÃO ENUNCIATIVA

As sociedades modernas são organizadas, permanecem ou se desintegram ao longo do tempo e do espaço pautadas na linguagem, cuja realização por meio do discurso permite a mediação entre o homem e o meio social. Desprovidas da linguagem, é certo que não haveria os modelos de sociedades existentes na contemporaneidade. Consideramos a linguagem constitutiva do pensamento e é por meio dela que produzimos os sentidos das coisas e do mundo (VEIGA-NETO, 2011). A linguagem, como signos que possuem significação, em sua materialização constitui o discurso, isto é, “os discursos são feitos de signos; mas o que eles fazem é mais do que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irredutíveis à língua e ao ato de fala. É esse ‘mais’ que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever” (FOUCAULT, 2009, p. 55). Em nossa pesquisa, esse “mais” constitui tanto o que se diz sobre o índio brasileiro quanto o modo como se diz na mídia televisiva, visto que os registros de existência dos discursos dão-se a partir de sua materialização, circulação e multiplicação. Ou seja, em nosso estudo, o discurso se materializa na efemeridade da televisão, no telejornal. Lá onde vozes qualificadas para falar dizem o quê e como é ser indígena na contemporaneidade, ao passo que esse sujeito se torna objeto de saber e produto de relações de poder.

Diante disso, assinalamos que os discursos produzem sentidos os quais não existem em si mesmos, mas, advêm do exterior da língua, isto é, da formação discursiva, a qual estabelece um regime de regularidades acerca do que pode e deve ser dito (FOUCAULT, 2009). Nessa perspectiva, conjecturamos que quando um telejornal apresenta uma reportagem, uma notícia, ele se vale do discurso verbo visual, bem como de técnicas que permitem produzir a imagem em movimento e que colocam em circulação sentidos que não estão presos à linguagem.

O discurso como prática discursiva é estabelecido conforme a episteme e o contexto sócio-histórico dados (FOUCAULT, 2009), sobretudo, a prática discursiva coloca em funcionamento a função enunciativa (GREGOLIN, 2004). Esta, por sua vez,

é constituída pela sacramental presença de um sujeito cuja posição pode ser ocupada, sob condições específicas, por indivíduos quaisquer; um referencial determinado por um lugar, condições de emergência e instâncias de diferenciação dos objetos e indivíduos; um campo associado no qual há um domínio de coexistência para outros enunciados, e uma materialidade cujo *status* e regras de transcrição conferem possibilidades de uso e de reutilização do enunciado (FOUCAULT, 2009).

Ao considerarmos que o discurso da mídia televisiva realiza a escrita da história no tempo presente, mas, que retoma uma história e uma memória discursiva imbricadas nos enunciados que faz circular (NAVARRO, 2004), podemos visualizar regularidades na dispersão das práticas discursivas, tal como a condição de que a mídia televisiva, ao representar o sujeito indígena, compõe um cenário no qual elementos da natureza como as matas e os rios, e a condição de vida silvestre estão sempre presentes, indiferentemente se se trata da representação desse sujeito na terra indígena ou fora dela. Configuração que podemos observar na **Figura 3**, cujos *frames que comportam imagens* retiradas do nosso *corpus* de análise, nos traz “avisos de um outro mundo, [...] elas são irrupções que servem para nos lembrar, na condição de habitantes de uma sociedade, daquilo que resolvemos abandonar para sobrevivermos” (MANGUEL, 2001, p. 130-131), e que promovem a marca de um lugar de pertencimento do sujeito representado.





**Figura 3** – Frames de vídeos: mosaico de imagens do *corpus* da pesquisa.

Diante do exposto, e em conformidade com Foucault (2009, p. 93), que ressalta a condição de que “um gráfico, uma curva de crescimento, uma pirâmide de idades, um esboço de repartição, formam enunciados”, consideramos que a imagem, também, forma enunciados, e portanto, porta discursos. Por isso, refletimos acerca daquilo que fazemos com a linguagem, ou seja, da instituição de práticas discursivas cujo domínio se estende da ordem do saber à ordem do poder, uma vez que ao adentrarmos nos domínios da análise de discursos, percebemos que

o discurso é o que realmente é dito, sem que o sujeito saiba que está dizendo outros sentidos ao dizer. As práticas se impõem ao sujeito – ele não tem consciência do que é essa prática e age de acordo com as determinações de uma certa sociedade. [...] A produção dos sentidos é uma luta discursiva travada na trama tênue do tecido histórico de uma sociedade (GREGOLIN, 2004, p.41).

Na congruência dessas reflexões, compreendemos que a questão da identidade, pensada sob os pressupostos foucaultianos em relação à constituição do sujeito, é condicionada pela subjetivação, ou processo de subjetivação. Condição essa que resulta em considerar que tal processo caminha ao lado da objetivação, pois são instâncias que se complementam. Os processos de subjetivação constituem contínuos nas discursividades cujo reconhecimento alcançamos como sujeitos de um saber, ou seja, visualizamos nossa condição no discurso numa relação sujeito-objeto em que a aceitação do discurso de subjetivação institui-nos normas de conduta as quais endossamos em nosso dizer; enquanto os processos de objetivação referem-se às condições históricas pelas quais nós, como humanos, tornamo-nos objeto do saber, ou seja, instâncias de discursivização (FOUCAULT, 1984). Tais processos (subjetivação/objetivação) são estabelecidos por meio dos *jogos de verdade* (FOUCAULT, 1984, p. 26), os quais são construídos no contexto histórico, político e

econômico-social e instituem, em seu funcionamento, as condições de emergência, de existência e de possibilidade dos acontecimentos discursivos nas sociedades (FOUCAULT, 1984). Tomamos como exemplificação a particularidade intrínseca aos discursos da contemporaneidade, cuja visibilidade dada à questão da diversidade promove a condição de possibilidade para a irrupção dos discursos de inclusão e não outros. Condições de emergência, de existência e de possibilidades discursivas completamente diferentes do contexto sócio-histórico e político-econômico do período da colonização, no qual a verdade estabelecida se pautava na escravização das minorias étnicas.

Dadas essas considerações, assinalamos a existência de um ordenamento, uma disposição que regula a formação e a transformação dos enunciados que, na multiplicidade das práticas discursivas, permitem seu aparecimento “como acontecimentos e como coisas” (FOUCAULT, 2009, p. 147), isto é, o arquivo. Este, é “o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa”, mas, dada a sua inscrição numa descontinuidade temporal, define a possibilidade de que algo possa ser enunciado e em seu funcionamento “permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente” (FOUCAULT, 2009, p. 147-148). Assim, na descontinuidade do que foi enunciado, do que tem sido enunciado e do que poderá ser enunciado acerca do sujeito indígena brasileiro, delimitamos o nosso arquivo, cujas materialidades midiático-televisivas foram veiculadas entre os anos de 2009 e 2011. Vale ressaltar que a constituição do arquivo dessa pesquisa pautou-se na composição de séries enunciativas para as quais descrevemos as relações que elas estabelecem entre si e com o acontecimento de que tratam. Assim, é nas regularidades da dispersão das séries enunciativas que estão os sentidos (FOUCAULT, 2009). As regularidades que encontramos em um arquivo permitem delimitar a singularidade de um acontecimento, tal como a instituição da Declaração sobre a Diversidade Cultural, em 2001, que marca o início de transformações no tratamento e relacionamento com as camadas minoritárias em contexto mundial. Nessas condições, é possível reunir enunciados que caracterizam o acontecimento como singular, pois, a partir da institucionalização da Declaração os discursos que se referem à diversidade passaram a circunscrever as disposições de políticas afirmativas. Tal documento, ratificado pelo Brasil em 2002, se insere no âmbito político-social que, no entanto, na maioria das vezes, distancia-se das

particularidades locais. Daí resulta uma universalização de ações que não correspondem às realidades cotidianas dos diferentes povos do mundo. A esse respeito, nos deteremos com maior desvelo no capítulo 3. Por hora, atentemo-nos às reflexões acerca do modo como as relações de saber constituem técnicas de poder que operam no governo não só do corpo individual, mas também, do corpo social das populações. Foucault (2008b, p. 76) assevera que existe, nas sociedades contemporâneas, uma demarcação “entre o normal e o anormal” de forma que um modelo de sociedade é estabelecido a partir de normas que prescrevem o que é normal e o que é anormal dentro dessa sociedade modelo, e, a partir desse ‘padrão’, as demais sociedades são normalizadas, “sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz”. A normalização e a disciplinarização constituem técnicas de governo que buscam garantir a segurança das populações, assim como a governamentalidade que, com suas técnicas de biopoder e de biopolítica, busca assegurar o bem-estar da vida do indivíduo e das populações. Passemos a discutir tais instâncias de poder.

### 1.3 NORMALIZAÇÃO E GOVERNAMENTALIDADE

Interessa-nos considerar que os processos de subjetivação e de objetivação são perpassados por normas de conduta que podem ser admitidas como *código moral* agenciado por saberes instituídos via jogos de verdade, mas, vale ressaltar que

por “moral” entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores; o estudo desse aspecto da moral deve determinar de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara (FOUCAULT, 1984, p. 26).

Desta feita, consideramos que os processos de subjetivação e de objetivação constroem o sujeito e sua percepção do mundo e de si mesmo de forma que contribuem para a instituição de princípios organizadores da conduta do homem em sociedade, isto

é, para a normalização das instâncias sociais por meio das práticas discursivas, em nosso caso, no campo midiático televisivo. Nessa direção, o modo como o sujeito indígena se torna objeto de discursos midiáticos constitui sua objetivação e o modo como essa mídia diz o que é ser índio, e ainda, a anuência desses dizeres pelo índio, constitui sua subjetivação.

Compreendemos a normalização como dispositivo de abrandamento do funcionamento do poder, uma vez que como um saber e uma prática que alcança a realidade do sujeito e da população a normalização torna-se um procedimento de inclusão, mas também de exclusão. Isso nos leva a compreender que, se o indivíduo adota as normas de uma sociedade, ele estará incluso nessa sociedade, caso contrário, excluído, já que suas ações não irão corresponder à normalização que lhe é imposta. Ressaltamos, consonante aos pressupostos foucaultianos, que o funcionamento do poder não se dá como algo exclusivamente repressivo, pois, a normalização pode instituir saberes e direcionamentos que tornam plausíveis a convivência dos sujeitos nas sociedades, uma vez que a instância da normalização constitui um tipo de poder que funciona devido à formação de saberes (FOUCAULT, 2001). Dessa forma, normalizar uma sociedade significa instituir formas de governo dos sujeitos. Sobretudo, porque

colocar a questão da norma de comportamento primeiramente em termos de poder, e de poder que se exerce, e analisar esse poder que se exerce como um campo de procedimentos de governo [nos conduz a] passar da análise da norma à [análise] dos exercícios do poder; e passar da análise do exercício do poder aos procedimentos, digamos, de governamentalidade (FOUCAULT, 2010, p. 6).

O domínio de nossa pesquisa estabelece a asserção correspondente ao emprego das noções de inclusão e de exclusão, as quais podem ser observadas na configuração de marcas linguístico-discursivas e imagéticas cujas regularidades cerceiam os discursos da mídia televisiva, visto que as práticas discursivas sobre o índio são perpassadas por micropoderes.

A instituição de constituições, leis, decretos, procedimentos e declarações na organização das sociedades constitui os processos de normalização e de governo dos corpos. São práticas discursivas e sociais que buscam normalizar os sujeitos para incluí-los e governar as condutas para reconhecê-las como normais e aceitá-las.

O conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança [...] enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado” (FOUCAULT, 2008b, p. 143).

A governamentalidade é da instância das técnicas de governo, instauradas pelo Estado quando do reconhecimento de que o governo (a ação de governar) de uma população só é possível se esse governo for reconhecido como uma técnica político-científica de poder (VEIGA-NETO, 2005). Uma vez ultrapassadas as formas de governo de tipo feudal e aristocrática, surge essa forma outra de governar, cujo poder-saber instituído possibilita que essa governamentalidade seja constantemente necessária. Isto é, a governamentalidade se baseia na condição “que tem essencialmente por objeto a população e que se refere [a ela] e utiliza a instrumentação do saber econômico”, de forma a constituir “uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 2008a, p. 145-146). Dessa forma, a governamentalidade se estende ao campo social por que diz respeito a uma modalidade de poder que pode ser exercido por todo e qualquer sujeito, desde um pai em relação ao seu filho, um professor em relação a seu aluno ou uma instituição em relação àqueles a que sujeita (VEIGA-NETO, 2005). As formas de governamentalidade, pensadas no âmbito da coletividade, ou mesmo do corpo individual, dizem respeito ao governo das condutas sociais como o pensar, o agir e o falar.

Nessas condições, com o intuito de exemplificar essa tecnologia de poder assinalamos o exercício do poder de governo em funcionamento na instituição da FUNAI (Fundação Nacional do Índio)<sup>6</sup>, órgão ligado ao governo federal brasileiro, criado em 1967 com o objetivo de estabelecer e executar políticas que envolvam as questões indígenas, e que é recorrentemente citado nos discursos que dão visibilidade ao sujeito indígena brasileiro, como na notícia “Desaparecimento de cacique”<sup>7</sup>, onde se

---

<sup>6</sup> Disponível em <<http://www.funai.gov.br/>> Acesso em: 13 jun. 2013.

<sup>7</sup> Notícia “Desaparecimento de cacique”, veiculada pela Rede Globo de Televisão em 19.11.2011. O exercício da governamentalidade é efetivado na ordem do poder do Estado, uma vez que a FUNAI vale-se

verifica a (in)disposição do governo em assegurar soluções para o conflito entre fazendeiros e indígenas.

A governamentalidade, como prática política cujas instâncias são capazes de avaliar e refletir o modo como se organizam as sociedades instituiu o Estado na forma reconhecida como moderno (FOUCAULT, 2008a). Ao confrontar a perspectiva cuja soberania do príncipe, de Maquiavel, assinalava um governo absoluto e soberano e ao fazer uma releitura da obra de François De La Mothe Le Vayer (1588-1672), Foucault (2008b) elaborou o conceito de governamentalidade, de forma que essa nova tecnologia de poder não trata de um poder soberano cuja funcionalidade pauta-se em impor o domínio do poder do soberano a todos *até os confins* do território governado, mas, sim, de um poder que funciona em microesferas de possibilidades. Isto quer dizer que essa tecnologia de governo pode funcionar na instância do poder do Estado de forma a agir sobre a população, mas, também, agir sobre múltiplas possibilidades tal como o governo dos outros e o governo de si, o que institui o funcionamento do poder nas instâncias mínimas. Exercida nas microesferas, a governamentalidade institui as técnicas de biopoder e de biopolítica, as quais passamos a discutir.

### 1.3.1 Biopoder e biopolítica

Compreender as relações de força que funcionam nas sociedades contemporâneas não é uma tarefa fácil, pois, demanda admitir que diversas formas de poder atuam em microesferas as quais não são possíveis delimitar sem um esforço analítico profundo, uma vez que o poder se exerce sob condições “sutis, é muito mais ambíguo, porque cada um de nós é, no fundo, titular de um certo poder e, por isso, veicula o poder” (FOUCAULT, 1984, p. 160). Nesta medida, o termo instituído, primeiramente na obra *História da Sexualidade I: a vontade de saber* – biopoder – auxilia-nos nos direcionamentos de nossa pesquisa, pois, fornece-nos uma condição singular cujo discurso televisivo (ou as práticas discursivas) em seus efeitos de evidência, mas, também, em suas invisibilidades promovem o cuidado com a saúde do

---

de instâncias intrínsecas ao Estado, “Polícia Federal” e “Ministério Público”, para apurar os fatos. – C.f Transcrição homônima.

corpo e a salvaguarda da vida do homem. Essa forma de poder que é materializada nos dizeres do sujeito, por meio de um investimento cada vez maior nas práticas de saúde do corpo e de busca pela vida, mostra o exercício do biopoder cujo discurso das instituições de saúde se alarga para as práticas discursivas midiáticas, conforme observamos no discurso da reportagem “Índia picada por cobra”.

Essa forma de poder, contudo, originou-se de um saber acerca da condição sócio biológica do homem, o que corresponde, de acordo com Foucault (1988, p. 134), à concretude de que o homem

aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político.

O quadro que visualizamos na última colocação de Foucault nos conduz à compreensão de que o biopoder concorreu para o surgimento de uma outra técnica de poder, a biopolítica. Duas técnicas de poder, interiores à governamentalidade, “que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações” (FOUCAULT, 1988, p. 131). A biopolítica, cujo funcionamento se volta para a regulamentação dos grupos de indivíduos em seu conjunto social é validada, sobretudo, por meio de modalidades circunscritas às práticas sociais como a investigação das particularidades da população como um corpo social delimitado nas condições de nascimento, mortalidade e longevidade (FOUCAULT, 1988). Assim, as condições de existência de uma população pode ser regulada, organizada e disposta por meio de um mapeamento do seu todo.

Embora se constitua numa técnica de controle e governo, a biopolítica, como instância discursiva de poder, colabora para o reconhecimento das necessidades de uma população, sobretudo, no direcionamento para a elaboração e implementação de políticas públicas que busquem garantir ou, no mínimo, promover condições, digamos, adequadas, para o funcionamento das sociedades. A implantação das políticas públicas de ações afirmativas, na contemporaneidade, podem ser exemplos de biopolítica, pois, buscam criar condições para que as sociedades convivam no entorno da promoção da vida, a partir de princípios organizadores. Nesse quadro, visualizamos uma ordem de saberes circunscritos à cientificidade cujas instâncias de investigação e comprovação

por meio de pesquisas, tabelas, mapas visam a afirmar que a população é perpassada pelos processos de natalidade, mortalidade e longevidade, ou seja, trata-se da construção discursiva da gestão do corpo social. Assim, essas técnicas de saber-poder contribuem para a construção de verdades cujas potencialidades alcançam o processo de subjetivação e de objetivação do sujeito. Este, ao se tornar sujeito-objeto desses poderes acaba por, também, promovê-los discursivamente.

Ocorre, por vezes, que as políticas afirmativas em suas disposições de disciplinarização dos corpos e de regularização das populações constroem discursividades que emanam contradições entre os saberes que promovem acerca da diversidade e a homogeneidade ‘imaginária’ de sujeitos, de culturas, de saberes, de identidades e diferenças justamente na sua busca pela igualdade. Condições que instauram processos contraditórios, mas, ao mesmo tempo, complementares. A contradição, como princípio organizador do discurso é da ordem da “ilusão de uma unidade que se oculta ou que é ocultada” (FOUCAULT, 2009, p. 170), e cujo funcionamento possibilita regular o movimento do jogo de forças entre a inclusão e a exclusão, por meio do exercício do saber-poder, dados os discursos de inclusão do sujeito da diversidade. Entremos assim, na instância da contradição.

#### 1.4 A CONTRADIÇÃO E O MÉTODO ARQUEOGENEALÓGICO

A contradição, conceito utilizado nos estudos discursivos, é entendido por Foucault (2009) como sendo a condição de possibilidade de os enunciados possuírem, entre si, pontos de equivalência e pontos de incompatibilidade. A contradição será reconhecida por se tratar de uma única formação discursiva que comporta pontos de difração, mas, que constrói certa ilusão de unidade a qual se oculta nos emaranhados do discurso<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> No discurso da reportagem *Índia picada por cobra*, a polêmica acerca do tratamento da saúde da criança indígena coloca em diferentes patamares os saberes sobre a cura do corpo, de um lado, pelo viés da medicina científica e de outro, pelo viés das tradições culturais indígenas. Há, no discurso dessa reportagem a instauração de uma contradição, visto que a convergência da vida “buscada por todos os povos do mundo, para os povos indígenas passa necessariamente pela manutenção dos seus modos próprios de viver” (LUCIANO, 2006, p. 18), enquanto para os povos “não indígenas”, a manutenção da vida é pautada nos direcionamentos dos Direitos Humanos. Mas, o que está em jogo é um mesmo saber, a cura do corpo. Reportagem veiculada pela Rede Globo de Televisão em 20.01.2009 – C.f Transcrição.

Ao se tratar de questões culturais e étnicas tais como os discursos que colocam em visibilidade o índio em relação ao “não índio” (e vice-versa), os enunciados permitem visualizar a contradição. Mesmo que se trate de culturas, modos de ser e de viver diferentes ou indivíduos etnicamente distintos, não é possível asseverar que as culturas não tenham pontos de equivalência e que as etnias não sejam pertencentes a uma condição comum, a humanidade. A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (2002) institui discursos de contradição em relação à questão da diversidade, visto que coloca no patamar da universalidade a diversidade de que trata, assim como os Direitos Humanos e demais políticas que consideram o universal.

É importante assinalar que a produção de efeitos de sentido no discurso denota que é na sutileza dos enunciados, na sua aparente coerência que se ocultam as contradições do dizer. Para Foucault (2009), as contradições surgem por meio da coerência, das ambiguidades gramaticais e das palavras carregadas de significantes cujos sentidos são condicionados por imagens, metáforas e representações. O autor considera as contradições como pertencentes a dois níveis: “o das aparências, que se resolve na unidade profunda do discurso, e o dos fundamentos, que dá lugar ao próprio discurso” (FOUCAULT, 2009, p. 170). Há, ainda, nos pressupostos foucaultianos, a consideração da existência de diferentes espaços de divergência nos quais podem se estabelecer contradições extrínsecas e intrínsecas, isto é, segundo o filósofo, algumas contradições podem surgir a partir da mesma formação discursiva, a partir do mesmo ponto e de acordo com a mesma função enunciativa; enquanto outras podem ultrapassar os limites da formação discursiva, e se referir, nas suas proposições, a condições de enunciação absolutamente diferentes. Dessa forma, as contradições intrínsecas são aquelas que se assinalam dentro da própria formação discursiva onde a oposição não é terminal, mas comporta duas possibilidades enunciativas.

A coerência pode estar presente em um discurso de forma explícita ou implicitamente e possui a função de mostrar que as contradições, imanentes aos discursos, podem ser consideradas instâncias de incoerências discursivas no jogo das significações.

Coerências que estabelecemos no nível do indivíduo – de sua biografia, ou das circunstâncias singulares de seu discurso – mas que podemos também estabelecer segundo marcos mais amplos e dar-lhes

as dimensões coletivas e diacrônicas de uma época, de uma forma geral de consciência, de um tipo de sociedade, de um conjunto de tradições, de uma paisagem imaginária comum a toda uma cultura. Sob todas essas formas, a coerência assim descoberta desempenha sempre o mesmo papel: mostrar que as contradições imediatamente visíveis não são mais que um reflexo de superfície; e que é preciso reconduzir a um foco único esse jogo de fragmentos dispersos (FOUCAULT, 2009, p. 169-170)

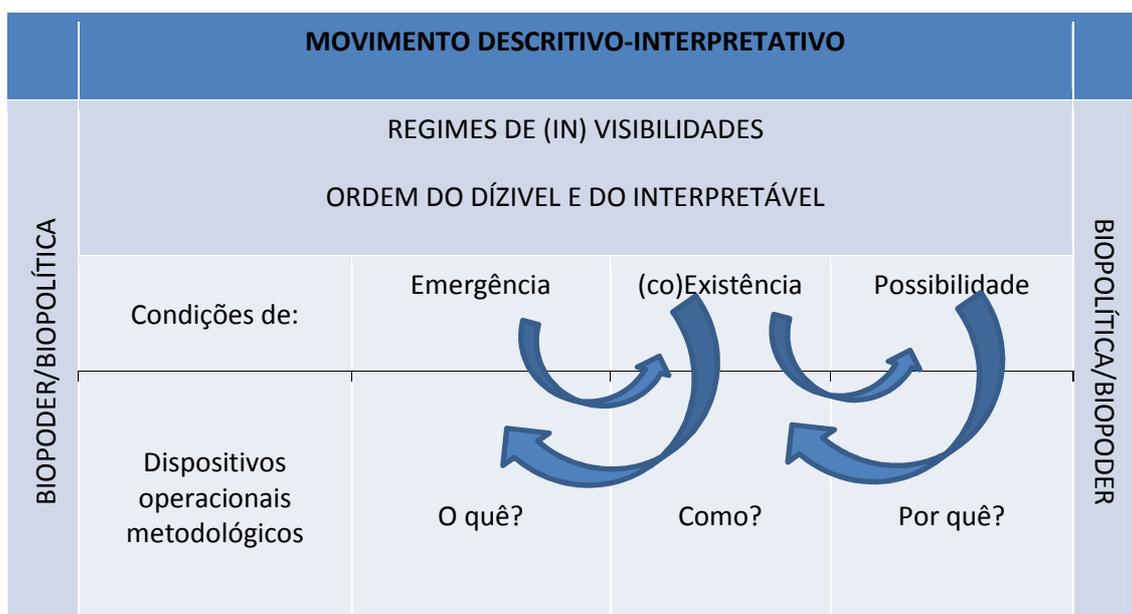
Na contemporaneidade, as práticas discursivas da mídia televisiva que retratam a diversidade cultural por meio das relações interétnicas e interculturais instauram contradições entre aquilo que as políticas afirmativas buscam gerir e o que as práticas discursivas e sociais revelam, ou seja, na busca pela inclusão do sujeito indígena promovida pela sua representação na televisão, pode-se ver a exclusão atuando como contradição da inclusão desse sujeito e de sua cultura no cenário brasileiro, uma vez que o que prevalece na opacidade dos discursos é um jogo entre os pontos de equivalência e os pontos de incompatibilidade dos saberes culturais, articulados de forma a dissimular o não reconhecimento e aceitação desse sujeito na sociedade “não indígena”.

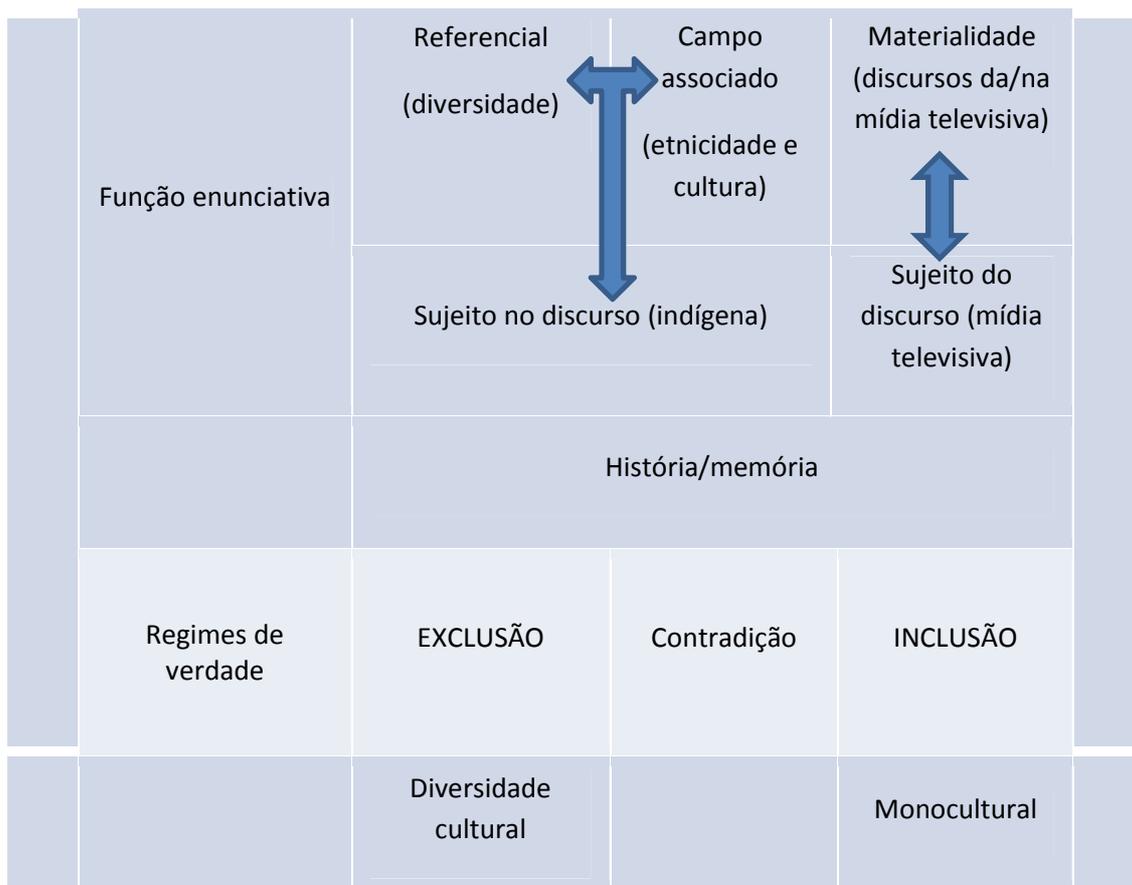
Assim, com o objetivo de demonstrar o modo como os discursos midiáticos constroem um jogo de inclusão, de exclusão e de contradição, por meio do exercício da governamentalidade, em suas técnicas de biopoder e de biopolítica, ao tratar da diversidade cultural e étnica, com o intuito de incluir o sujeito indígena, elaboramos o **Quadro 2**. Esse quadro, configurado a partir do método arqueológico foucaultiano, traz o movimento de descrição e de interpretação que implica em não nos acorrentarmos à organização léxica ou do campo semântico, mas, identificarmos as relações que caracterizam a prática discursiva. O que nos leva a considerar que o discurso seja tratado “como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam” (FOUCAULT, 2009, p. 55). Assim, é importante considerar que, por meio do movimento descritivo-interpretativo da análise do *corpus* selecionado, é possível observar como a linguagem verbo visual foi utilizada para produzir determinados efeitos de sentido e não outros, o que implica compreender como o índio brasileiro é discursivizado na superfície midiática televisiva.

No gesto de interpretação de que trata o referido quadro, o movimento parte da esquerda para a direita e complementa o jogo enunciativo a partir da descrição e da interpretação, pois os sentidos são produzidos por meio de um único processo. Assim, tanto o nível da descrição quanto o nível da interpretação são fundamentados pela

contradição, visto que para Foucault (2009), a análise arqueológica determina as contradições como objetos a serem descritos. As técnicas da governamentalidade, o biopoder e a biopolítica, são as forças que se exercem nas relações entre índio e “não índio”, sendo as relações entre esses sujeitos aquelas que envolvem as condições interétnicas e interculturais. Por isso, a partir dos dispositivos operacionais metodológicos agenciados, questionamos o que a mídia televisiva diz sobre o sujeito indígena, como diz o que diz e por que diz o que diz e não outra coisa em seu lugar.

Com a função enunciativa, podemos obter as condições de emergência, existência e possibilidade para se dizer algo sobre o sujeito indígena na contemporaneidade e, a partir dessas condições, verificarmos que os sentidos produzidos pelos discursos que tomam o índio como objeto de saber remetem à história e à memória de sua constituição e se inserem em regimes de verdade que promovem tanto a inclusão quanto a exclusão desse sujeito e de sua cultura, quando contrapostos ao “não indígena”. Tomados como parâmetro de comparação, o “não índio” e sua cultura é a porção incluída da sociedade ocidental, enquanto o diverso, o indígena, pertencente à diversidade (étnica e cultural) compõe o patamar excluído e, assim, necessita ser incluído, seja por meio das práticas sociais seja por meio das práticas discursivas.



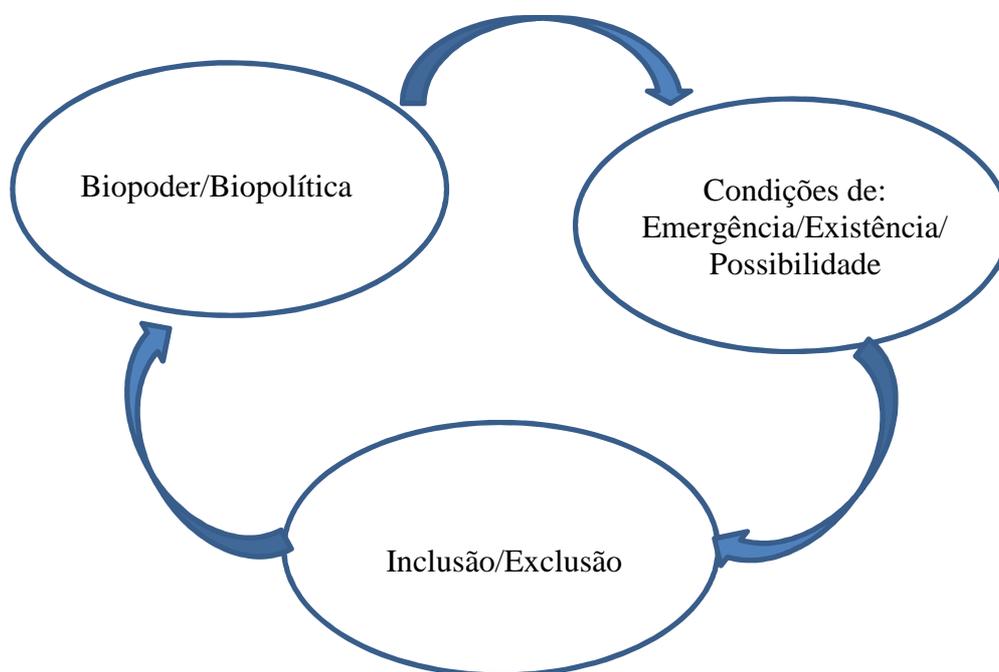


**Quadro 2** – Quadro teórico analítico.

O funcionamento da função enunciativa em nosso *corpus* pode ser compreendido da seguinte maneira: o sujeito de que tratamos é o indígena brasileiro; nosso referencial é o campo da diversidade, ou as condições de emergência de se poder falar da diversidade, da coexistência dos diferentes, por vezes ocupado pelo sujeito indígena como representação discursiva da diversidade; nosso campo associado pauta-se no campo cultural e interétnico, que envolve as relações entre o índio e o “não índio” e coloca em cena as identidades e nossa materialidade são os discursos da instância midiática televisiva, sobretudo, aqueles circunscritos nos telejornais e revistas eletrônicas (caso particular da reportagem exibida pelo Fantástico, *Menino índio cego*). Temos, por meio da Função enunciativa, a emergência (o que se diz) dos discursos acerca da diversidade (étnica e cultural) que nos permite compreender as condições de (co)existência (como se diz) dos discursos acerca dos povos étnico e culturalmente diferentes, visto que as condições de possibilidade (por que se diz) discursivas para o dizer sobre o índio permite sua visibilidade na/pela mídia televisiva. Nessas condições, ressaltamos que o sujeito no discurso é o indígena brasileiro o qual se encontra

perpassado pelo campo associado e pelo referencial, e ocupa, muitas vezes, a posição de referencial em nossas análises. Nessa mesma direção, nosso sujeito do discurso é a mídia televisiva, a qual institui a materialidade, isto é, os dizeres acerca do sujeito indígena.

Destacamos que nesse movimento descritivo-interpretativo, as forças em jogo possibilitam uma ação circular, na qual as técnicas de biopoder e de biopolítica incidem nas condições de emergência, de existência e de possibilidade para os processos de inclusão e de exclusão do diferente, conforme apresentamos na **Figura 4**.



**Figura 4** – Movimento das forças em jogo nos regimes de (in)visibilidades

Para Foucault (2009), o sujeito é construído por meio dos processos de subjetivação e de objetivação no interior das práticas discursivas e estas revelam as técnicas de poder, de forma que o sujeito é, então, construído por meio da relação saber-poder.

A identificação e a não identificação do sujeito a determinados saberes e sua sujeição a determinados poderes e não a outros revelam sua identidade. Mas a identidade é uma instância flutuante, que “muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida” (HALL, 2003, p. 21). Acerca da constituição identitária, aspecto sob o qual

os discursos midiáticos televisivos incidem, refletiremos no capítulo de análises. Por hora, as reflexões dizem respeito sobre quais identidades essa mídia promove ao representar o indígena brasileiro em suas práticas discursivas a partir do seguinte questionamento: Como as identidades étnica, cultural e nacional são construídas pelos discursos da mídia televisiva a partir das tecnologias da governamentalidade, biopoder e biopolítica, tendo como regime de verdade os discursos da diversidade, da inclusão do diferente?

Diante disso, empreendemos, no próximo capítulo, um percurso pela historicidade acerca da colonização do Brasil, a constituição da nação e a instituição da identidade nacional, condições que configuraram os regimes de verdade da contemporaneidade.

## CAPÍTULO 2

### A NAÇÃO BRASILEIRA E A UNIFICAÇÃO DE ETNIAS

Diversas são as concepções de leitura na contemporaneidade, porém, sem adentrá-las, consideramos, pelo viés discursivo, que “ler é, em primeira e última instância, interpretar”, logo, é possível ler “não apenas o texto verbal, mas também a pintura, a música, a fotografia (que também são textos)” (CORACINI, 2005, p. 25), bem como as imagens efêmeras da televisão. A leitura de uma materialidade verbal, visual ou sonora se inscreve nos processos de significação, pois, envolve os campos social, cultural e político, nos quais há, inevitavelmente, a relação da linguagem com outras práticas que não são de natureza linguística. No caso particular das imagens televisivas, dada a sua efemeridade, há que se considerar que estas oferecem sustentação às instâncias verbal e sonora e congregam, também, possibilidades de leitura para as representações simbólicas da realidade promovidas pela mídia televisiva. Mas, é importante ponderar que tais representações derivam de leituras já concebidas por essa mídia. Em razão disso, tomamos a mídia televisiva como uma importante superfície discursiva que opera na produção e na circulação de discursos com efeitos de verdade nas sociedades contemporâneas, dada sua posição sujeito da linguagem. Nessas condições, concordamos com o que afirma Foucault (2003c, p. 255) de que o importante, “no problema do discurso, é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento”. Isto é, a mídia diz algo sobre o índio brasileiro e ao fazer isso constrói efeitos de verdade acerca desse sujeito, ao que inquirimos, que efeitos de verdade essa mídia, nas instâncias do telejornal e das reportagens televisivas, produz e faz circular sobre o índio brasileiro?

De acordo com Foucault (2005), a verdade tem uma história, ela não surge do nada, mas é construída. O século XIX, tocado pelas transformações dos séculos anteriores presenciou o nascimento de saberes sobre o homem, sobre a individualidade, sobre o que é normal ou anormal, dentro ou fora da regra nas sociedades, mas foram saberes que emanaram de práticas sociais, aquelas de controle e de vigilância, de

governamentalidade. A história, essa constituída de uma unidade, de uma totalidade de eventos e de acontecimentos, constrói uma verdade, uma que opera de modo a registrar que os fatos se deram desta, e não de outra maneira, tal como a afirmação de que no descobrimento do Brasil os portugueses trouxeram espelhos e os índios lhes entregaram a terra. É uma verdade que mostra o sujeito de representação como princípio do próprio conhecimento e da verdade histórica, mas, é uma verdade que precisa ser questionada, que precisa ser recusada em seus próprios limites (ORLANDI, 2008). Há muito que o sujeito deixou de ser o fundamento do conhecimento, a origem da verdade, pois, este é uma instância não definitiva, que não está concluída, mas, é constituído no interior da história, como efeito das práticas discursivas e não discursivas. O sujeito é efeito dos discursos (FOUCAULT, 2005).

Nossos materiais nos permitem dizer que os discursos de que aqui tratamos dão visibilidade à questão da diversidade, das relações interculturais e interétnicas, das identidades, enfim, tornam visível a condição do indígena em relação ao “não indígena” na contemporaneidade, por meio de práticas discursivas televisivas. Condição que desde o contato é tensa e permeada por conflitos. É em razão desse embate entre diferentes, desse estado de forças em confronto iniciado na colonização e continuado a partir da constituição da nação brasileira que as discursividades postas em circulação encontram condições de existência e de possibilidade enunciativa. Isto porque, o modo como se diz o que se diz sobre o índio, e não se diz outro dizer em seu lugar, e o porquê se diz o que se diz desse sujeito, nessa época específica, remete à historicidade das relações entre índios e “não índios”, e à memória do descobrimento. Assim, as discussões e reflexões consideradas no presente capítulo objetivam abarcar as condições de emergência enunciativa que permitiram as condições de existência e de possibilidade das discursividades que promovem visibilidade ao indígena brasileiro, dada a historicidade do acontecimento da descoberta do Brasil. Discursividades que incidem nos saberes da contemporaneidade acerca do indígena brasileiro e assinalam a promoção da diversidade como condições de possibilidade enunciativa para se falar sobre esse sujeito.

Compreender o quadro histórico, sociopolítico e cultural que proporcionou o surgimento do Brasil como nação e o reconhecimento dos habitantes desse território como povos pertencentes à definição de brasileiros, não significa fazer um percurso histórico do descobrimento, mas, antes, buscar compreender, na historicidade desse

evento factual e nos acontecimentos posteriores, o modo como os processos discursivos proveram o estatuto imaginário de um povo igual, ao passo que uma das suas mais marcantes singularidades é a sua constituição de diferença, dada a confluência das diferentes etnias. Essa singularidade pode ser observada já nos primórdios do descobrimento, como os registros confirmam, na existência de grupos de pessoas que viviam ao longo de todo o território há centenas, senão milhares de anos e cujo empreendimento da busca pelas Índias por parte dos portugueses culminou na denominação de “índios” os povos aqui encontrados (MOTA; ASSIS, 2008). Trata-se de uma denominação de pertencimento, que, após a chegada do europeu passa a

designar nas línguas européias o novo continente e os naturais das terras americanas, as chamadas Índias Ocidentais; como adjetivo e gentílico usado para os nativos da América, *índio* ocorre no português entre os sXVII-XVIII, precedido por *indígena* (sXVI) e por *gentio* (sXIII) (HOUAISS; VILLAR, 2004, p. 1606).

O empreendimento das navegações portuguesas obedeceram à instituição de saberes no contexto ocidental, dentre os quais a busca por procedimentos de investigação, de verificação da verdade, de aquisição de saberes, mas também, de exercício de poder que se tornaram difundidas em práticas sociais, políticas e econômicas por volta do final da Idade Média, no século XV.

Dada a descoberta do Brasil, o reconhecimento do indígena nos primórdios e ao longo da formação da sociedade brasileira foi perpassado por saberes que revelam a propagação de discursos com sentido de incivilidade, pois, vistos como “gente quase nua e à-toa, dormindo em rede ou no chão, [...] os corpos cor de cobre, quando muito enfeitados de penas” (FREYRE, 2001, p. 97-98), esse povo comportava um modo de ser e de viver antagônico à civilização européia.

Discursos construídos por meio dos relatos do descobrimento ecoam no imaginário coletivo contemporâneo no qual a visão particularizada acerca da cultura indígena colocava em circulação saberes que promoviam os povos indígenas à condição de inferiores, tendo como parâmetro as sociedades ocidentais européias. Assim, quando da confrontação com o corpo social e individual do indígena, o europeu “admirava-se de andarem nus como vieram ao mundo, de não demonstrarem o menor sinal de vergonha e de não serem negros, apesar de viverem nos trópicos” (LOBO, 2008, p. 32). Discursividades disseminadas, inclusive, por meio de documentos oficiais, tal como a

Carta de Pero Vaz de Caminha<sup>9</sup> cuja referência como atestado de nascimento do Brasil é reconhecida e promovida.

O ressoar de tais discursividades pode ser observado nos saberes contemporâneos, nos enunciados dos sujeitos no documentário “Índios no Brasil”. Na primeira parte do documentário, a qual tomamos para nossas análises, observamos pessoas entrevistadas nos diferentes estados do Brasil, acerca de questões que colocam em cena o índio brasileiro, para as quais foram feitos os seguintes questionamentos: “o que você sabe sobre o índio brasileiro?” e “o que você aprendeu sobre o índio brasileiro?”, conforme apontamos no **Quadro 3**.

00h 00” 51’:

B7 – Entrevistado CE<sub>4</sub> – Goiás né? Amazônia:: (acredito) que no Ceará também tem.. só que mais vestido né? só vestido

00h 03” 25’:

B15 – Entrevistado SP – no primário assim:: (na pré-escola e) primário:: eles ensinavam assim:: que os índios eram é:: bichos assim, como se fosse bichos assim::

00h 03” 33’:

B18 – Entrevistado CE<sub>5</sub> – é:: é:: vestiam roupas de:: pena, atirava =com a= flecha assim:: ((movimento com as mãos)) né?

**Quadro 3** - Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999)

As falas transcritas assinalam saberes<sup>10</sup> que perpassam a sociedade brasileira contemporânea no que diz respeito ao modo como o sujeito indígena foi e é representado. Se por um lado há o reconhecimento da existência desse sujeito, por outro, a imagem construída do indígena remete às condições selváticas, ou o reserva à regular representação de um sujeito sempre portando arco e flecha – o índio mítico –, consolidada pela memória da descoberta do Brasil. O discurso da descoberta do Brasil possui sentidos que derivam de condições sócio-históricas específicas, mas, sobretudo, “é um discurso que domina a nossa existência como brasileiros, [que] se estende ao

<sup>9</sup> A Carta de Pero Vaz de Caminha (1º de maio de 1500) relata as primeiras impressões do europeu acerca do descobrimento do Brasil. Disponível em < <http://www.jangadabrasil.com.br/fjan/descobrimento.pdf> > Acesso em 16 dez 2012.

<sup>10</sup> Um saber não é somente a soma de conhecimento (científico ou não), mas, articula em si o que se pode dizer, o que é desejável dizer, o que se relaciona com essa possibilidade de dizer, e, enfim, é dado por meio das práticas discursivas. De maneira geral, “o exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder.” (FOUCAULT, 1984, p. 142).

longo de toda a nossa história, produzindo e absorvendo sentidos” (ORLANDI, 2008, p. 18, grifo meu).

A historicidade da constituição do Brasil é marcada pelos choques interculturais, os quais não se deram de forma acidental, mas foram produzidos ao longo de processos sócio-históricos de dominação, de submissão e de resistências. A organização da sociedade brasileira começou a se firmar por volta de 1532 (FREYRE, 2001) e a partir daí as relações entre os diferentes sujeitos se consolidaram pautadas, sobretudo, na exploração econômica (SANTOS, 2000), pois o fator econômico, dissimulado nos discursos das conquistas e das descobertas, foi crucial, inclusive, para a denominação do território brasileiro, devido ao comércio do pau-brasil. Assim, configurados por meio das transformações históricas, os saberes contemporâneos que contemplam a condição do indígena no cenário brasileiro não estão isentos dos regimes do olhar e do dizer que intervêm nos processos de subjetivação acerca do indígena. Discursos que tomam o indígena como objeto discursivo podem ser reconhecidos como acontecimento, enquanto promoção da diversidade étnica e cultural.

De acordo com Foucault (2009), há uma assinalada diferença entre a história observada como documento e a história cujo olhar se lhe dirige sob a perspectiva de monumento. A história não é uma sucessão ininterrupta de eventos lineares, mas, é construída por meio de acontecimentos e discontinuidades. O acontecimento, na perspectiva foucaultiana, é a irrupção de uma singularidade na ordem do espaço e do tempo cuja funcionalidade pode ocasionar alguma forma de evento, tanto intra quanto extra discursivo. Ele pode operar mudanças nos padrões estabelecidos, como é o caso da instituição das políticas públicas de ações afirmativas as quais passaram a estabelecer e coordenar, na contemporaneidade, as formas de tratamento direcionadas às minorias, dadas as desigualdades acumuladas historicamente. A discontinuidade implica a não linearidade da história, e, conforme ressalta Foucault (2009), ela pode ser observada ao se estudar a história das ideias, do pensamento e das ciências, uma vez que essa discontinuidade é a condição fundamental para se colocar em questão as possibilidades da totalização, pois, os eventos históricos se constituem de séries que são individualizadas,

que se justapõem, se sucedem, se sobrepõem, se entrecruzam, sem que se possa reduzi-las a um esquema linear em sua essência. Assim, apareceram, [...] escalas às vezes breves, distintas umas das outras,

rebeldes diante de uma lei única, frequentemente portadoras de um tipo de história que é própria de cada uma, e irreduzíveis ao modelo geral de uma consciência que adquire, progride e que tem memória (FOUCAULT, 2009, p. 09).

Sob tais condições, a história factual dos povos indígenas não se constituiu unicamente dos eventos relatados pelo colonizador ou por aqueles que lhe eram favoráveis, mas, também, pela história e memória do próprio sujeito indígena as quais não lograram visibilidade nos espaços discursivos e não discursivos. É uma história perpassada por situações de depreciação, perseguição e massacre, que obteve reconhecimento somente na contemporaneidade, sobretudo, por meio do amparo legal e da instituição de políticas afirmativas. Será então, que houve recesso nas hostilidades? Visto que “deparamo-nos, nas últimas décadas, com a generosa oferta do reconhecimento, do respeito e da diversidade cultural, mutação ocorrida sem que as relações sociais tenham sido alteradas” (FAUSTINO, 2008, p.15).

Nossa verificação inicial é que a representação do sujeito e da cultura indígena brasileira tem sido historicamente constrangida à condição de diferença, promovida como antagonica à representação do sujeito (e da cultura) “não indígena”, o qual é colocado como parâmetro de comparação desde os primeiros contatos.

A historicidade da descoberta revela que o interesse pela condição particular do indígena foi efetivado sob princípios de dominação dentre os quais havia grande destaque à diferença existente entre esse e o “não índio”. Na contemporaneidade, deparamo-nos com a importância dada à diversidade, ao respeito e à tolerância às diferenças e deliberamos se esse interesse pelo diverso é promovido por meio de discursividades que o colocam no patamar, não de igualdade, mas, de efetivo respeito à sua condição étnica e cultural, ou mantem a dominação colonial. Acreditamos que igualar o índio com o “não índio” é o mesmo que apagar as particularidades do indígena. Mas, o respeito às suas particularidades representa uma forma efetiva e humana de inserção sociocultural e política no contexto brasileiro.

O acontecimento da colonização possibilitou condições de existência para enunciados que vigoram, ainda hoje, com efeitos de verdade cristalizados, tal como o dizer que ‘o índio não gosta de trabalhar’. Essa proposição nada mais é do que a busca pela construção de um saber que visava, à época, a instituição de um poder que buscava assegurar que o índio, em sua resistência ao regime escravocrata, fosse constrangido à

condição negativa resumida no termo “preguiçoso”. O fato é que, para muitos, essa cristalização tornou-se verdade incontestável, conforme podemos observar no discurso do documentário “Índios no Brasil”, acerca da proposição “preconceito contra o índio”, no **Quadro 4**.

00h 09” 37’:  
B35 – Entrevistado: PE<sub>8</sub> – o índio é priguiçoso::, eu acho o índio preguiçoso

00h 09” 41’:  
B36 – Entrevistado: SC<sub>3</sub> – não o índio não é preguiçoso.. o índio já nasce com preguiça ((risos)) não é verdade? eu =penso isso= aí, não é verdade?

00h 09” 48’:  
B37 – Entrevistado: MT – o índio é muito preguiçoso, quer tudo na mão::.. quer carro, quer trator, quer caminhonete:: >quer dinheiro, quer remédio, qué médico:: e produzi nada. eu sô:: =contra o índio=

**Quadro 4** - Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999)

Tais dizeres colocam à sombra singularidades da cultura indígena para a qual o trabalho não visa lucro, mas, sim, subsistência. São dizeres que definem o sujeito indígena, na contemporaneidade, por meio de processos de significação cujos saberes dos discursos coloniais ainda mostram dominância. Os discursos coloniais dizem respeito àqueles produzidos e propagados como verdades à época da colonização, cujos processos de produção de sentidos sobre o índio fixou a relação índio – “não índio” (ORLANDI, 2008). Assim, mesmo após tamanha distância temporal do período colonial, a marca designativa do índio ‘preguiçoso’ se reproduz sempre que se instalam as condições de possibilidade para que esse discurso se (re)atualize. Daí a importância de se refletir acerca das condições de emergência, de existência e de possibilidade dos dizeres, o que implica considerar os contextos sócio-histórico, cultural e político aos quais os discursos obedecem.

## 2.1 ACONTECIMENTO: DO “DESCOBRIMENTO” DO BRASIL À CONSTITUIÇÃO DA NAÇÃO

Quem é o índio brasileiro? Como foi construída a ideia sobre esse sujeito e de sua cultura? A chegada dos portugueses ao território que constituiria o Brasil foi

marcada por uma configuração inesperada, conforme se deu, dada a presença de outras pessoas na terra recém ‘descoberta’. Havia aproximadamente cinco milhões de indivíduos, organizados em cerca de seiscentos povos com culturas e línguas próprias e vivendo em sociedades igualitárias, conforme afirma Gomes (2008). Povos, em especial, na região do Amazonas, dispostos em sociedades que semelhavam àquelas em que os sistemas político e social permitiam divisões de classes e que contavam com a presença de sacerdotes, ídolos e templos, ou seja, sociedades com singular organização social (GOMES, 2008). Razões que nos permitem assinalar entre aspas o termo descobrimento cuja disseminação ocorre, ainda, para efeitos de saberes históricos. Porém, antes que o europeu aportasse nas praias inexploradas pelo ocidente, um discurso foi pronunciado:

Terra à vista – a primeira fala sobre o Brasil – expressa o olhar inaugural que atesta nas letras a nossa origem. Pero Vaz de Caminha dará o próximo passo lavrando nossa certidão, com sua Carta. Ao mesmo tempo, para os europeus, essa exclamação diz o início de um processo de apropriação. Descoberta significa, então, conquista (ORLANDI, 2008, p. 18).

O descobrimento é um acontecimento factual, pois, estabeleceu o princípio da constituição do Brasil, marcado num tempo histórico. Mas é, também, um acontecimento discursivo, uma vez que promoveu transformações na ordem estabelecida até então, tanto para os povos que aqui viviam quanto para os europeus que passaram a explorar as novas terras. Conforme demonstra a literatura histórica, o descobrimento, como acontecimento discursivo, criou condições propícias para que o regime escravocrata português expandisse nessas terras o funcionamento das engrenagens de um tipo de poder que se revelava, sobretudo, econômico, visto que o que se propaga no ocidente à época é que

pouco a pouco enriquecem os homens e vivem honradamente na terra com mais descanso que neste Reino, porque os mesmos escravos índios da terra buscam de comer para si e para os senhores, e desta maneira não fazem os homens despeza com seus escravos em mantimentos nem com suas pessoas (GANDAVO, 1980, p. 44).

Ainda de acordo com essa literatura especializada na história da colonização do Brasil, diversos documentos, tal como a já mencionada Carta de Pero Vaz de Caminha,

relatam a situação dos indígenas como sendo povos necessitados de algum auxílio por parte dos colonizadores, condição que assinala o fato de que os eventos históricos são perpassados pela visão do historiador. Acerca disso, ao colocar em questão a possibilidade de se (re)pensar as verdades construídas por meio dos documentos históricos, Foucault (2009, p.07 - grifo meu) afirma que um documento

não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela [História] procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações. É preciso desligar a história da imagem com que ela se deleitou durante muito tempo e pela qual encontrava sua justificativa antropológica: a de uma memória milenar e coletiva que se servia de documentos materiais para reencontrar o frescor de suas lembranças; ela é o trabalho e a utilização de uma materialidade documental (livros, textos, narrações, registros, atas, edifícios, instituições, regulamentos, técnicas, objetos, costumes etc.) que apresenta sempre e em toda a parte, em qualquer sociedade, formas de permanências, quer espontâneas, quer organizadas. O documento não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma, e de pleno direito, *memória*; a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela não se separa.

Por esse viés, a clássica descrição dada pelo historiador português, Gandavo (1980), em suas cartas de descobrimento, de que a língua indígena de contato com os colonizadores não possuía os sons das letras F, L e R, conforme o próprio informava,

A lingoa de que usam, toda pela costa, he huma: ainda que em certos vocábulos difere n'algumas partes; mas nam de maneira que se deixem huns aos outros de entender [...] carece de três letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei e desta maneira vivem desordenadamente (p. 122-124),

configura-se como uma busca por justificativas das incursões pelo território brasileiro, visto que tais dizeres se aplicavam dada a confluência dos campos científico, religioso e político no qual estavam inseridos os saberes da época, sobretudo, porque a Coroa Portuguesa buscava alargar e manter seu domínio sobre essas terras e esses povos. Essa condição não difere tanto dos discursos da contemporaneidade nos quais, na maioria das vezes, os discursos midiáticos buscam levar os sujeitos a se conformarem com o espelho que lhes é dado.

O quadro geral do descobrimento é perpassado, em especial, pela condição de que os povos que formataram o que viria a constituir a nação brasileira advêm das etnias européia, africana e indígena, de forma que essa combinação de tipos étnicos acarretou a diversidade de manifestações culturais. Singularidade que culminou na necessidade de se instituir uma comunidade imaginada, a nação brasileira, na tentativa de se homogeneizar um povo que é constitutivamente heterogêneo.

As nações, para além da compreensão que temos de suas demarcações territoriais, são constituídas, também, por meio de uma compreensão cognitiva ou imaginária que institui uma noção de unidade. Unidade que desconsidera toda e qualquer condição de diferença, ou ao contrário, pauta-se exatamente nesta condição, com o objetivo implícito de angariar a percepção dos povos de uma comunidade a um princípio unificador denominado nação (ANDERSON, 2008). Uma definição antropológica para o conceito de nação, na contemporaneidade, é a que a considera “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2008, p. 32). Dentre as possíveis interpretações acerca daquilo que constituiria uma nação, uma das mais usuais é a que a compreende constituída por certos aspectos tais como o fato de sua existência em um território, a prevalência de alguma forma de Estado político e a utilização de uma língua comum. Benedict Anderson (2008) afirma que o elemento humano, isto é, o homem na sua condição de ser racional, é essencial na formulação do que o autor define como sendo a nação uma comunidade imaginada.

Ela é *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. [...] [Ela é] *limitada* porque mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações. Nenhuma delas imagina ter a mesma extensão da humanidade. [...] E, por último, ela é *imaginada* como uma comunidade porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal (p. 32-34, grifos meus).

Em seu aspecto soberano, pode-se considerar que essa condição foi legitimada por meio das transformações decorrentes da era do Iluminismo, “centrado na imagem do Homem racional, científico, libertado do dogma e da intolerância, e diante do qual se

estendia a totalidade da história humana, para ser compreendida e dominada” (HALL, 2003, p. 26), e, também, devido às revoluções que culminaram em expansões econômica, social e científica as quais colocaram em contato culturas diferentes e promoveram outras formas de se perceber a condição do homem no mundo, fato que contribuiu para o pensamento de que um organismo social, no mesmo espaço e tempo, produz a ideia de nação (ANDERSON, 2008). Nessas condições, a soberania de uma nação constitui uma forma de poder, o qual, de acordo com Foucault (1999b, p. 42),

É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita.

Embora a reflexão acerca da constituição do Brasil como uma nação requer ingressar numa arqueologia histórica e escavar tanto na história factual, quanto em sua historicidade, as condições de sua própria origem, é importante considerar que diversas significações culturais contemporaneamente definidas como “não indígenas” possuem aspectos que derivaram das significações culturais indígenas, bem como de aspectos significativos da cultura africana. Isso porque, na junção das três diferentes etnias, branca, negra e indígena, é que se formaram os pilares da nação brasileira, apesar de na maioria dos discursos sobre o Brasil, dois membros desse tripé serem vagamente considerados, prevalecendo a herança portuguesa (ORLANDI, 2008).

Desta feita, erigida sob aspectos de uma comunidade imaginada, na qual os indivíduos se sentem pertencentes a esse agrupamento denominado nação, torna-se emblemático o constrangimento das minorias aos espaços de fronteiras étnicas, políticas e culturais. Fronteiras que silenciam singularidades de um povo étnico e culturalmente misto, especialmente quando se fala em identidade nacional. Orlandi (2008) discute a existência de três tipos de silêncio: constitutivo, local e fundador, e, para os quais explicita, consecutivamente, que em todo dizer existe o silenciamento de outro dizer que poderia ter sido dito; que a censura exerce o silenciamento pela proibição da circulação de certos sentidos, e por fim, o que no momento mais nos interessa,

o silêncio fundador não recorta: ele significa em si. E é ele, afinal, que determina a política do silêncio: é porque significa em si que o ‘não-dizer’ faz sentido e faz um sentido determinado. É o silêncio

fundador, portanto, que sustenta o princípio de que a linguagem é política (ORLANDI, 2008, p. 58).

Nessas condições, o silêncio fundador se manifesta no não dizer que o indígena brasileiro é componente fundamental na constituição da nação, na pouca ou nenhuma representação desse sujeito nos meios midiáticos, ou, ainda, na sua visibilidade promovida, na maioria das vezes enleada por situações de conflitos.

O fato de a população brasileira ser constituída por três etnias (branco europeu, negro africano e indígena brasileiro) contribui para validar uma condição de mistura,

mas uma mistura indefinida. Uma mistura que se diz menos por colocar junto “coisas” diferentes e mais pelo fato de que há trânsito entre as diferenças. Trânsito. Circulação entre os lugares. Movimento. Entre uns e outros. Diferenças que não remetem senão à diferença (ORLANDI, 2008, p. 25).

Nessa linha de raciocínio, quando nos deparamos com o enunciado “povo brasileiro”, bem sabemos que se refere a todos e a qualquer um, negro, branco, pardo, indígena, deficiente, masculino ou feminino, rico ou pobre. O esforço está na construção do pertencimento a uma nação, a uma comunidade imaginada, mas o resultado desses dizeres é o apagamento dos sentidos que não se quer dar a conhecer, a heterogeneidade da população brasileira e suas singularidades específicas.

Sob os pressupostos discutidos até o momento, destaca-se a percepção de nação instaurada por meio da instância do inconsciente, o qual promove a transposição das diferenças e institui identificações de nacionalidade dadas por meio de uma homogeneidade imaginada. Ainda que o processo de colonização tenha construído a imagem de um país fundado pelas três etnias, branca, negra e indígena, a participação do índio nesse processo foi historicamente perpassada pelo apagamento, pelo silenciamento (ORLANDI, 2008). Condição que nos permite visualizar que a cultura indígena e os sujeitos dela foram deixados à margem da nacionalidade, dada a relação do colonizador com o índio, pautada em relações de saber e de poder. Isto porque os saberes científicos, políticos e religiosos tomaram o sujeito indígena como objeto de conhecimento com a intencionalidade de observar, administrar e assimilar seu corpo, biológico e social. Essa sujeição “representa o processo pelo qual ele deixa de funcionar, com sua identidade, na constituição da consciência nacional” (ORLANDI, 2008, p. 67). Passemos, então, a refletir acerca das condições de emergência da

nacionalidade a qual pressupõe a afirmação de uma identidade nacional, e o espaço ocupado pelo sujeito da diversidade nesse processo.

## 2.2 CONDIÇÕES DE EMERGÊNCIA DO DIZER SOBRE O ÍNDIO: IGUALDADE DE DIREITOS E A CONSTRUÇÃO DA NACIONALIDADE

Embora haja certa complexidade em se definir um ponto histórico no qual a constituição das nações se tornou uma configuração das estruturas de dominação, sabe-se que a Revolução Industrial, a expansão do capitalismo e a crescente globalização culminaram na busca por princípios de igualdade de direitos e de cidadania entre os diferentes povos. Se por um longo período de tempo o governo das populações esteve sob o jugo do “discurso do rei”, de acordo com Foucault (1999b, p. 118), assentado sob um poder absoluto ao qual não se podiam constituir resistências, em determinado momento foi instituído um novo modo de governar, o qual, porém, não se afastou da busca pelo estabelecimento de formas de exercício do domínio sobre as populações.

Esse novo tipo de poder, que já não é, pois, de modo algum transcritível nos termos de soberania, é, [...], uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Ele foi um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo. Esse poder não soberano, alheio, portanto à forma da soberania, é o poder “disciplinar” (FOUCAULT, 1999b, p. 43).

A partir das lutas e reivindicações que eclodiram, especialmente a partir do final do século XVII, em nível transnacional, as estruturas de dominação vigentes foram confrontadas de forma que se estabeleceu a imposição, a manutenção, a perpetuação de resistências e as negociações de identidades, sobretudo, por parte das minorias<sup>11</sup>. O domínio social vigente no século XVII foi, então, palco de enfrentamentos e protestos das minorias os quais tomaram amplitude e instituíram, nos séculos seguintes, as

---

<sup>11</sup> Não se trata, evidentemente, de uma minoria quantitativa, mas, sim de uma minoria composta pelas camadas desfavorecidas em contraposição às normas impostas por aqueles que detinham o poder econômico, social e político.

sociedades modernas e contemporâneas. Vale ressaltar que na esteira das transformações sociais e políticas que sacudiram a França no final do século XVII, com a Revolução Francesa, e das transformações tecnológicas, em meados do século XVIII que impulsionaram o Reino Unido, com a Revolução Industrial, grande parte do mundo remanescente se viu passível a essas e outras transformações, inclusive, o Brasil.

Nessa conjuntura de mudanças que se estabeleceu, enquanto o capitalismo reconfigurava o contexto econômico em diversas partes do mundo, as reivindicações populares pautaram-se, entre outros intentos, na busca pela instituição da cidadania por meio da determinação de direitos iguais para todas as pessoas. O termo cidadania, perpassado pela memória dos processos históricos de conflitos e avenças, conquistas e derrotas, sugere “direitos civis e políticos, completos e iguais, mas no sentido original, individual” (DEMANT, 2008, p. 343).

No Brasil, os passos dados em direção à cidadania partiram, inicialmente, da abolição da escravidão, em 1888 e, mais contemporaneamente, a partir da Revolução de 1930 (CARVALHO, 2008). Contudo, nem todos os brasileiros foram contemplados pela condição de cidadãos quando as lutas das camadas minoritárias principiaram a obter resultados em suas reivindicações, situação dos povos indígenas que mesmo após o estabelecimento de Cartas, Serviços, Declarações que regiam seu reconhecimento permaneceram à margem, especialmente na constituição da identidade nacional, pois, “são, desde o começo, o alvo de um apagamento, não constituem nada em si. Esse é seu estatuto histórico “transparente”: não constam. Há uma ruptura histórica pela qual se passa do índio para o brasileiro, através de um salto” (ORLANDI, 2008, p. 66). Por isso nos inquietam as réplicas da inquirição “quem são eles?” no documentário “Índios no Brasil”, pois, dá visibilidade ao (não) reconhecimento do índio no cenário brasileiro. Visibilidade essa que é posta no sentido de visível, de que “o que é visto ganha estatuto de existência” (ORLANDI, 2008, p. 17), conforme podemos observar no **Quadro 5**, pertinentes ao documentário citado.

00h 00” 31’

B1 – Entrevistado CE: >=eu não sei respondê nada não=<

00h 00” 33’

B2 – Entrevistado PE: o índio? nada nada nada ((movimento de negação com a cabeça))

00h 00” 38’

B3 – Entrevistado CE2: ((movimento de negação com a cabeça)) não sei ((movimento

de negação com a cabeça))

00h 00" 39'

B4 – Entrevistado AM: de índio eu não entendo nada não:: de índio

00h 00" 41'

B5 – Entrevistado PE2: o índio:: eu acho que seja uma pessoa que:: deve existir no Brasil né?

**Quadro 5** - Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999)

O fato de não se saber nada sobre esse sujeito, de ele não se encontrar na posição de um objeto de racionalidade, nesses dizeres contemporâneos, assinala a sua não visibilidade ao longo da história da constituição do Brasil e o seu não reconhecimento na formação da nacionalidade. Essa última, aliás, derivada do processo de formação econômica e social do país acarretou o desaparecimento do indígena por meio de práticas de extermínio de sua língua, de seu território e de seu corpo. Práticas que se valeram, sobretudo, dos discursos que conclamavam ao desenvolvimento e ao progresso da nação, seja sob o viés da ciência, da política ou da religião. Afirmamos isso utilizando o pretérito imperfeito do indicativo, e nos perguntamos se tais práticas ficaram no passado.

O país tropical, com populações singulares e misturadas necessitava de uma identificação nacional que o significasse como nação perante os demais, porém, sua constituição própria lhe negava qualquer unidade e homogeneidade, pois, foi colonizado por europeus que para cá trouxeram africanos, onde já haviam os indígenas, nada mais natural do que o surgimento de diferentes tipos mestiços. Mas, “o índio, na constituição mestiça da nacionalidade, não se misturou, sumiu. E mais recentemente reaparece com sua ‘incômoda’ presença física” (ORLANDI, 2008, p. 68). É importante assinalar que não estamos em busca de narrar a história da colonização, visto que esta possui muitas formas entre tantas que não se categorizam no termo, mas sim, tentar, fundamentados pela Análise do Discurso, deslocar a observação do produto construído como nacionalidade para o processo de sua própria construção.

Dito isso, observamos quão contraditório é que as sociedades em sua condição de heterogeneidade operem no contexto social como se fossem homogêneas de forma a criar a ilusão de cidadania para todos, na contemporaneidade, já que “o conceito de ‘cidadão’, expandido para incluir a democracia desde as grandes revoluções, foi então utilizado como método para permitir e legitimar a coexistência de tantos homens

diferentes” (DEMANT, 2008, p. 33). Apesar disso, Demant (2008) considera a homogeneidade nas sociedades algo improvável, mesmo que o surgimento e desdobramento da condição de cidadania tenham se originado em sociedades européias pouco heterogêneas religiosa, étnica e socialmente. A pluralidade abarcada pelo termo cidadania, invariavelmente, não abarca a questão da diversidade, da diferença existente entre os indivíduos de uma mesma comunidade imaginada. Logo, é utópico eliminar diferenças internas e de minorias étnicas, especialmente em um país como o Brasil.

Dado esse olhar para a condição do indígena brasileiro, na contemporaneidade, questionamos se os discursos que circulam nos documentos oficiais os quais promovem as políticas públicas de ações afirmativas elevam o indígena ao estatuto de cidadão brasileiro, uma vez que a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (BRASIL, 2008, p. 17) assinala, em seu artigo 33 que “os povos indígenas têm o direito de determinar sua própria identidade ou composição conforme seus costumes e tradições. Isso não prejudica o direito dos indígenas de obterem a cidadania dos Estados onde vivem”. Vale ressaltar que nesses dizeres o emprego do verbo ‘obter’ no modo infinitivo pessoal promove o sentido de uma ação não vinculada a um tempo, modo ou pessoa específica, mas também, produz um outro sentido no qual se pode compreender que se os indígenas encontram-se na condição de “obterem a cidadania dos Estados onde vivem” (idem), é razoável considerar que eles ainda não a possuem, isto é, a cidadania não lhes seria garantida como o é aos demais cidadãos brasileiros, mas, eles possuiriam o direito de obtê-la, tal como garante a Constituição Brasileira: “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (BRASIL, 1988, Art. 232).

O entendimento da cidadania como direitos civis, sociais e políticos leva a compreender que se essas instâncias não são contempladas, logo, constrói-se a condição de não cidadãos (CARVALHO, 2008). Condição essa que pode ser instaurada no interior das nações, dadas as divisões e antagonismos e as diferenças étnico-culturais que ao longo da história tem produzido centenas de milhares de excluídos (DEMANT, 2008).

Ao século XVIII a Revolução Industrial “trouxe profundas consequências sociais, causando um crescimento demográfico sem precedentes, unindo populações e comunidades anteriormente isoladas, e confrontando-as em suas diferenças”

(DEMANT, 2008, p. 347). Os processos da industrialização e da globalização promoveram mudanças nas práticas sociais e econômicas que culminaram em transformações no interior das sociedades, tal como a busca pelo reconhecimento da heterogeneidade de povos e culturas. É nesse novo panorama histórico que “por toda parte, comunidades baseadas em identidades coletivas mutuamente opostas procuram novos caminhos que permitam a coexistência” (DEMANT, 2008, p. 348). As práticas sociais, de acordo com Foucault (2005) variam conforme os saberes estabelecidos e o momento em que se revelam como verdades. Elas configuram, assim como as práticas discursivas, domínios de saber que podem estabelecer novas ordens, objetos, conceitos e técnicas de controle, visto que a construção das sociedades de normalização, de controle, de vigilância, de governamentalidade, dá-se por meio da articulação das práticas sociais e discursivas.

Para além dos aspectos interiores à linguagem, a análise do discurso concebe seu funcionamento como “jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquivas, como também de luta” (FOUCAULT, 2005, p. 09). É nessas condições que as práticas judiciárias são reconhecidas, tanto como práticas sociais quanto discursivas, visto que estabelecem maneiras pelas quais são determinados os danos provocados a outrem e as responsabilidades acarretadas; maneiras como os homens podem ser julgados pelos erros cometidos, bem como a reparação e a punição de ações admitidas como negativas, ou fora das regras estabelecidas (FOUCAULT, 2005). É importante assinalar que as práticas judiciárias surgem no campo do Direito e fomentam, por meio de saberes e de poderes, o que é normal ou anormal, dentro ou fora da regra de uma determinada sociedade.

Segundo Foucault (2005), o Direito<sup>12</sup> é uma prática político-social, mas principalmente, judiciária. É sobretudo, na ordem jurídica, no campo do Direito que estão ancorados os direitos humanos, civis e a cidadania, nas sociedades contemporâneas. Dito isso, e considerando o Direito um campo de saber (e de poder) o qual constitui o lugar das formas de verdade institucionalizadas, pode-se dizer que os direitos humanos, civis e a própria condição de cidadania constituem práticas sociais e discursivas que incidem na subjetividade e condicionam a relação do homem com os regimes de verdade na contemporaneidade. Como qualquer prática regular, as práticas

---

<sup>12</sup> Entendido como o campo de saber.

judiciárias são modificadas ao longo e através da história, visto que não se enforcam hoje, nos cadafalsos, os criminosos, como o faziam nos séculos passados.

O estabelecimento de direitos humanos e civis e seu respectivo respeito não se estrutura como condição única para a determinação da paz entre sociedades majoritárias e minoritárias (DEMANT, 2008). Tais direitos podem ser percebidos como causa primária que permite a coexistência pacífica entre sujeitos de diferentes culturas, pois, pautam-se nas condições básicas que permeiam a vida, a sociedade e a liberdade dos povos, conforme afirma a Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948). Este documento assinala “o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis [como] fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo” (ONU, 1948 - grifo meu). Os direitos humanos, observados em sua historicidade, foram institucionalizados em 1948, porém, nada mais é do que a vigência de “quatro regimes internacionais de aplicação de direitos humanos: o europeu, o interamericano, o africano e o asiático” (SANTOS, 2000, p. 26). Dessa forma, há uma homogeneização na aplicação dos direitos do homem, apesar de haver diferenças culturais significativas na concepção de direitos nas diferentes culturas. Situação que ocorre no Brasil, cuja legislação se estende à cultura indígena brasileira e coloca em funcionamento o efeito de verdade de que “todas as culturas tendem a considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, mas apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais” (SANTOS, 2000, p. 26). Para o autor, essa universalidade não universal dos direitos humanos pode ser explicada, pois,

a concepção ocidental dos direitos humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres. Apenas garante direitos a quem pode exigir deveres. Isso explica por que razão, na concepção ocidental dos direitos humanos, a natureza não possui direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres. Pelo mesmo motivo, é impossível garantir direitos às gerações futuras: não possuem direitos porque não possuem deveres (SANTOS, 2000, p. 31).

A situação dos povos indígenas brasileiros é emblemática. Sabidamente não se constituem indivíduos comuns, pois, possuem determinadas particularidades, porém, encontram-se sob o jugo dos direitos humanos ocidentais e da Constituição Brasileira, a qual, por sua vez, reconhece para os povos do território brasileiro a validade dos direitos humanos e os direitos de cidadãos, pelo menos no plano teórico. A Constituição de

1988, reconhece os direitos dos povos indígenas como uma população diferenciada, de forma que o indígena é, no mínimo, candidato à cidadania (BRASIL, 1988).

Isso posto, voltamos à questão tocante à nacionalidade, ou sua construção. A sensação de pertencimento a uma comunidade imaginada dá-se por meio da identificação com algo comum a todos os indivíduos e que instiga a um princípio de identidade nacional. De acordo com Bauman (2011, p. 369), “todos nós sentimos sempre uma esmagadora ‘necessidade de pertencimento’, a necessidade de identificar não apenas a nós mesmos como seres humanos individuais, mas como membros de uma entidade maior”. A identidade nacional pressupõe o funcionamento de identificações conjuntas, de forma que diferentes sujeitos percebem que tais discursos e não outros conferem significado às suas experiências no mundo. Assim, a identidade nacional, por ser orientada por meio de identificações comuns concorre para a instauração do nacionalismo, uma vez que

os discursos da nacionalidade são caracterizados pela noção de simultaneidade, que inaugura uma idéia de tempo vazio e homogêneo. Abolem-se divisões cronológicas claras, e em seu lugar se estabelecem regimes de temporalidade que jogam para a esfera do mito o passado e os momentos de fundação (ANDERSON, 2008, p. 12).

A nacionalidade surge a partir dessa ideia de nacionalismo, dessa ideia de pertencimento a uma comunidade de iguais, a partir do declínio das antigas formas de compreensão e domínio do mundo as quais perderam espaço na mentalidade dos homens modernos. Assim, a partir do reconhecimento de uma língua comum, as pessoas passaram a identificar-se como pertencentes ao grupo cuja língua era a mesma. Razão pela qual surgiram as identificações com os aspectos ditos nacionais, ou seja, o reconhecimento de línguas e manifestações culturais comuns. Assim, ao dizermos que somos brasileiros, ou somos paranaenses “estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial” (HALL, 2003, p. 47). Logo, a identidade nacional não constitui uma identificação pré-definida, mas, é construída na medida em que nos identificamos com os aspectos culturais no interior dos quais nascemos e crescemos. Daí a conclusão de que a nacionalidade pleiteada para o Brasil, por meio dos dizeres de desenvolvimento e progresso silenciaram (e silenciam)

as populações minoritárias, dentre as quais, os indígenas, visto que estes estabelecem suas próprias identificações no interior dos saberes culturais que lhes são próprios.

A relação do sujeito indígena e a do “não indígena” com a história não é a mesma, pois, perpassada por construções culturais e identitárias distintas, é uma relação de deslocamentos que incidem na constituição identitária de cada qual. Se por um lado há o silenciamento do indígena como corpo social na formação da nacionalidade, de outro lado há a reminiscência da junção do branco europeu, o negro e, ainda, o indígena, na formação do brasileiro. Mas, é importante ressaltar que “todo processo identitário é constituído por uma falta (o diferente) e pelo desejo de completude (o mesmo). É esse o movimento das identidades. Está aí o movimento das formações discursivas” (ORLANDI, 2008, p. 137). Para Foucault (2009, p. 43) uma formação discursiva comporta uma condição específica e singular,

no caso em que se puder descrever um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva.

Assim, pode-se falar em formação discursiva cultural indígena e formação discursiva cultural “não indígena”, de forma que os saberes dos rituais de cura comporiam a FD<sup>13</sup> cultural indígena, e a medicina científica convencional, a FD cultural “não indígena”. Isto é, há uma polarização de pelo menos duas formações discursivas, considerando a identidade cultural, na composição da nacionalidade.

Dadas essas reflexões, torna-se relevante compreender o contexto histórico que proporcionou a instituição dos direitos humanos e civis cujos funcionamentos conduziram ao reconhecimento da condição de cidadão, além de considerar o modo como a instituição da cidadania pode promover a emergência de tantos excluídos.

---

<sup>13</sup> FD: abreviação de Formação Discursiva.

### 2.3 CONDIÇÕES DE EXISTÊNCIA DO DIZER SOBRE O ÍNDIO BRASILEIRO: DIREITOS HUMANOS, CIVIS E CIDADANIA

Compreender as condições de existência dos direitos humanos e civis e a instituição da cidadania, na contemporaneidade, implica considerar as condições de emergência de tais saberes e a articulação desses com o passado e o presente, por meio da história e da memória. Implica, ainda, considerar que existe um referencial que é perpassado, na contemporaneidade, por esses saberes, ou seja, a aceitação de que a diversidade cultural promove o indígena, na condição de minoria, a se constituir sujeito de sua própria historicidade. Essa historicidade é marcada por lutas que pleitearam a instituição de direitos e melhores condições de vida no sistema capitalista e que sofreram diversas coerções nos diferentes países onde as centelhas das revoluções dos séculos XVII e XVIII alcançaram. É certo que a instituição do direito em suas variadas instâncias, no caso específico dos direitos humanos, civis e cidadania, como práticas discursivas e sociais, não surgem, tampouco são elaboradas e institucionalizadas a partir das camadas minoritárias e não detentoras de poder político e econômico. Talvez possamos reconhecer tais institucionalizações como formas de abrandamento das lutas e manutenção de poderes nas mãos daqueles que já o detinham, as camadas majoritárias das sociedades.

A condição de direito, não somente como lei, mas, em todo o conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que o elaboram e o aplicam, é, de acordo com Foucault (1999b), herança do poder régio, absoluto e soberano, pois, “foi a pedido do poder régio, foi igualmente em seu proveito, foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de nossas sociedades” (p. 30). Desde as grandes revoluções que transformaram o cenário mundial, a organização do direito já não é pensada em termos de soberania – pelo menos não na presença soberana de um rei –, mas, sim, disperso em instâncias de dominação, tal como o Estado moderno. Vale ressaltar que essa dominação não é, no pensamento foucaultiano, “o fato maciço de ‘uma’ dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade” (FOUCAULT, 1999b, p. 31-32).

Os acontecimentos, no decurso da história, proveram a mutação no uso do direito como exercício de poder absoluto para exercício de dominação no contexto das

revoluções do século XVII e XVIII. Na América, a revolução foi pioneira na formulação dos Direitos Humanos, pois, a Declaração da Independência dos Estados Unidos buscou, sobretudo, garantir a vida, a liberdade e a busca da felicidade<sup>14</sup>, uma vez que considerava que todos os povos eram iguais. Essa declaração, porém, não evitou que os indígenas americanos continuassem excluídos, os escravos escravizados e as mulheres sem direitos civis e políticos, por um longo período de tempo. Em detrimento da busca pela igualdade de direitos, o que se via eram os direitos dos negros tornarem-se diferenciados comparados aos direitos dos brancos, situação que conduziu esses povos, juntamente com os indígenas, ao não exercício de direitos (SINGER, 2008).

A partir da Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos do Homem admitiu o termo “Cidadão” e diversos direitos foram estabelecidos entre trabalho, segurança, saúde e igualdade, mas, na rota dessas conquistas muitas curvas direcionaram as minorias para as situações de marginalização, segregação e negação de direitos políticos (SINGER, 2008), conforme a historicidade revela. É importante considerar que o direito, conforme reconhecido no Brasil, advém de pressupostos do modelo romano-germânico, o qual constituiu os saberes jurídicos franceses e pelo qual Foucault (2005) discute as condições de conflitos que ele instaura, pois, nessa ótica o direito funciona na instância dos procedimentos, dos argumentos, dos fatos, de seus próprios princípios de funcionamento. De acordo com Foucault (2005, p. 56),

O Direito Germânico não opõe dessa luta a guerra à justiça, não identifica justiça e paz. Mas, ao contrário, supõe que o direito não seja diferente de uma forma singular e regulamentada de conduzir uma guerra entre os indivíduos e de encadear os atos de vingança. O direito é, pois, uma maneira regulamentada de fazer a guerra.

Compreendemos essa guerra no âmbito discursivo, na possibilidade sempre latente de que a formulação do discurso do direito comporta saberes, verdades e poderes, pois, coloca em campo dois lados que não se anulam e um terceiro que serve como mediador do conflito. Condição observada na reportagem “Índia picada por

---

<sup>14</sup> “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness” - Declaration of Independence of the United States (1776).

cobra”<sup>15</sup>, na qual os saberes da cultura indígena são confrontados pelos saberes da medicina científica (e vice-versa) no tratamento da saúde do corpo da criança ferida pelo réptil ofídico, porém, o veredito é levado à instância superior do direito (Ministério Público Federal) na busca pela prevalência de uma das verdades. O que não significa que uma verdade comporte maior credibilidade, ou que seja mais verdadeira do que a outra. Aponta, apenas, para o fato de que, para o direito, uma verdade precisa prevalecer. Nessa linha de raciocínio, a condição de cidadania se reveste de uma técnica de poder que atravessa as singularidades dos diferentes povos, pois, para concorrer à condição de cidadão há a necessidade de que o indivíduo se submeta ao direito da sociedade a que pretenda fazer parte, e assim, estar incluído nessa sociedade. Conforme aponta Foucault (2003c), no fim do século XVIII e início do século XIX excluir os indivíduos não é mais o modelo de governo, ocorreu, então, que as sociedades estabeleceram novas técnicas de poder não mais firmadas sobre a exclusão e sim, “sobre a inclusão no interior de um sistema no qual cada um devia ser localizado, vigiado, observado noite e dia, no qual cada um devia ser acorrentado à sua própria identidade” (p. 255).

A Primeira Revolução Industrial estabeleceu confrontos entre operários e burguesia comercial e industrial, logo, documentos com teor de lei, convenções e constituições foram elaboradas na busca por garantir direitos a todas as camadas, especialmente, às minoritárias. Ou teria sido uma forma de acalmar os ânimos e manter os indivíduos no espaço que foram confinados? As propostas da época, porém, não diferem muito das atuais políticas públicas governamentais (SINGER, 2008). Enfim, para resumir esse contexto histórico de lutas convocamos a fala de Foucault (1984, p. 10), para quem “as grandes lutas políticas no século XVIII se fizeram em torno da lei, do direito, da constituição, daquilo que é justo por razão e por natureza, daquilo que pode e deve valer universalmente”.

Assim, a partir do início do século XIX, a garantia de direitos instituídos no decorrer dos séculos anteriores na Europa e na América do Norte produziu efeitos em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil, de forma que a democracia, no plano teórico, se alargou, também, às minorias indígenas, para quem

---

<sup>15</sup> Reportagem “Índia picada por cobra”, veiculada pela Rede Globo de Televisão em 20.01.2009 – C.f Transcrição.

a conquista histórica dos direitos na Constituição promulgada em 1988 mudou substancialmente o destino dos povos indígenas do Brasil. De transitórios e incapazes passaram a protagonistas, sujeitos coletivos e sujeitos de direitos e de cidadania brasileira e planetária (LUCIANO, 2006, p. 20).

A premissa da extinção das populações indígenas na década de 1950 foi revertida em uma nova realidade, na busca por sua afirmação identitária e cultural. Apesar de algumas conquistas, o processo histórico das lutas dos povos indígenas, perpassado pela opressão política, social e cultural condicionou essa população à margem, ainda, das camadas populares na sociedade brasileira. Com sua cultura e sociedade dominada e sua mão-de-obra quase escravizada, senão escravizada efetivamente, os índios sujeitados se associaram às demais camadas minoritárias “compondo ao cabo o enorme contingente de gente pobre e desvalida que somou desde sempre cerca de 60% da população total brasileira” (GOMES, 2008, p. 421).

A extensão da cidadania às populações indígenas considera, sobretudo, sua condição de coletividade, mas enquanto sujeito social esses direitos tendem a ser vagos, isso porque, ao se falar da coletividade da etnia indígena, os dizeres tomam a direção dos valores humanitários, pois evocam a história e a memória de um povo massacrado e sofrido (ORLANDI, 2008). Porém, ao se tomar um indivíduo em sua concretude, os dizeres o lança na ordem da diferença, pois, ou constrói uma condição de igualdade inexistente ou o delimita e o categoriza, tal como “um cacique”<sup>16</sup>, “o índiozinho”<sup>17</sup>, “a indiazinha”<sup>18</sup>. Formulações estabelecidas pelo “não índio” para designar o outro<sup>19</sup>. Essa condição de possibilidade remonta à busca pela emancipação indígena,

por um lado, ela mostra que, como as nossas leis incluíram o índio como menor (categoria do branco), ao incluí-lo, deixa-o em desvantagem. Mesmo quando querem emancipá-lo, ele é mais desqualificado, uma vez que, enquanto adulto, tem autonomia e

---

<sup>16</sup> Notícia “Assassinato de cacique”, veiculada pela Rede Record de Televisão em 18.11.2011 – C.f Transcrição.

<sup>17</sup> Reportagem “Menino índio cego”, veiculada pela Rede Globo de Televisão em 19.04.2009 – C.f Transcrição.

<sup>18</sup> Reportagem “Índia picada por cobra”, veiculada pela Rede Globo de Televisão em 20.01.2009 – C.f Transcrição.

<sup>19</sup> O uso do diminutivo pode evocar um sentido de empatia, compadecimento, pois, atenua a significação da palavra em relação ao contexto, mas, também, pode promover sentido de diminuição do objeto de que se fala.

responsabilidade para ser o que é: marginalizado (ORLANDI, 2008, p. 68).

As condições de existência de direitos voltados ao indígena estiveram, sempre, atravessadas por relações de saber-poder<sup>20</sup>. Sobressai-se o fato de que o poder, em suas mais diversas formas e usos, é inerente ao ser humano dotado de um intelecto e de uma capacidade de linguagem que o distingue dos demais seres vivos, e, portanto, o eleva à condição de exercer, mas, também, sofrer o exercício do poder, pois, este está disperso por toda a sociedade seja nas instituições, nas técnicas de governamentalidade ou nos dizeres cotidianos dos sujeitos. O poder “intervém, materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e que se situa ao nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como micro-poder ou sub-poder” (FOUCAULT, 1984, p. 12).

O índio resistiu como coletividade aos processos de apagamento e extinção, às forças colocadas em jogo. No tocante à resistência dos povos indígenas, vale ressaltar que a perspectiva religiosa obteve grande êxito na historicidade da colonização, visto que as determinações cristãs (mais medievais do que modernas) e a conjuntura político-econômica vigentes no período possibilitaram a realização da política indigenista portuguesa por quase três séculos (GOMES, 2008). A figura do missionário estava imbuída de um saber que comportava uma verdade teológica, contraposta à mitologia indígena, de forma que a catequização do índio resultou num processo de dominação de saberes, pois, elevou o saber religioso europeu à instância de verdade absoluta, enquanto os saberes mitológicos foram sujeitados. Esse processo revela que, a religião ocidental, “contra qualquer princípio da liberdade de culto, não reconhece, nas formas da cultura indígena, a legitimidade de suas crenças” (ORLANDI, 2008, p. 82). Na contemporaneidade, é de se notar os resquícios do processo da catequização, o qual foi responsável, também, por circunscrever à língua portuguesa as línguas indígenas submetidas. A esse respeito é importante assinalar que a definição das línguas indígenas foi dada em comparação com as línguas europeias, condição que estabeleceu a construção de imagens acerca das línguas indígenas como línguas pobres e estáticas,

---

<sup>20</sup> Todo conhecimento [saber], seja ele científico ou ideológico, só pode existir a partir de condições políticas que são as condições para que se formem tanto o sujeito quanto os domínios de saber [...] [de forma que] não há saber neutro. Todo saber é político [...] porque todo saber tem sua gênese em relações de poder (FOUCAULT, 1984, p. 21).

apesar de o Tupi ter sido apreendido pelo europeu para a realização do contato. Contudo, conforme nos atesta Orlandi (2008), o Tupi foi apreendido pelo colonizador e se tornou língua geral, por um determinado período de tempo, unicamente por meio de uma concepção utilitarista e mercadológica, com função pedagógica e cujo objetivo era a assimilação do índio.

O quadro geral desenhado até agora mostra que a situação do índio no cenário brasileiro foi perpassada por coerções e desfavorecimentos, conforme registram as condições de emergência dos discursos que o tomam como objeto de conhecimento, e que os direitos, humanos, civis, cidadania e, mais recentemente, as políticas públicas de ações afirmativas se constituem políticas derivadas do sistema capitalista, pois, esse sistema criou a necessidade de assistência aos pobres e desvalidos, porém, sua organização é tal que mantém as forças no sentido de que essa assistência seja permanentemente necessária (GOMES, 2008).

Assim, dadas as relações entre o índio e o “não índio”, a promoção da diversidade seja étnica, política, social ou cultural é uma instituição de saber contemporâneo que se apresenta como forma de promover uma política de preservação das formas tradicionais e dos saberes culturais indígenas. Mas, nas relações interculturais e interétnicas, é esse o efeito que as políticas afirmativas produzem nos meios midiáticos?

#### 2.4 RELAÇÕES INTERCULTURAIS: CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DE DIZER SOBRE O ÍNDIO NA MÍDIA TELEVISIVA

Ao longo da colonização do Brasil, houve a instituição de documentos os quais consistiam em cartas régias, leis e diretórios que estabeleciam o tratamento dado ao indígena nas relações com o “não indígena”, conforme os anseios da Coroa Portuguesa em seus moldes escravistas. Dentre os documentos elaborados e outorgados na regência de Dom João III encontram-se direcionamentos acerca do modo como se deveriam proceder para com os indígenas. “Expressões como ‘paz’, ‘conversão à fé católica’ e ‘bom tratamento’ ditam o sentido mais amplo, de caráter moral e religioso, que deveria orientar essas relações” (GOMES, 2008, p. 425).

A historicidade das relações entre índios e “não índios” demonstra que a primeira lei, promulgada em 1570, promovia enunciados cujo agenciamento dos interesses políticos portugueses era de maior relevância do que as relações interculturais e interétnicas com as populações indígenas. Condição que legitimava o direito de escravizar alguns dos povos indígenas que fossem ‘tomados em guerra justa’ (GOMES, 2008).

As configurações sociais, políticas e culturais encaminharam a sociedade para a instituição do Diretório dos índios, em 1757, pelo Marquês de Pombal, cujos noventa e cinco artigos, com força de lei, promovia a intencionalidade de,

em primeiro lugar, revogar a legitimidade legal e moral que as ordens religiosas há duzentos anos haviam obtido, da Coroa portuguesa tanto quanto da sociedade colonial, de manterem o encargo de proteção e mediação das relações interétnicas com boa parte dos índios que estavam sendo assimilados ao sistema colonial (GOMES, 2008, p. 428).

O objetivo do Diretório dos índios foi de “abrir as aldeias à entrada indiscriminada de brancos e negros livres para mais rapidamente transformar esses índios em vassalos do Reino, o que quer dizer, no caso, o equivalente a cidadania” (GOMES, 2008, p. 428). Para complementar essa linha de raciocínio, assinalamos que, embora a Carta Régia de 1798 revogasse o Diretório dos índios, não se evitou que muitas outras cartas fossem instituídas com finalidades que iam do endurecimento das relações interétnicas à permissão da violência e prepotência sobre os índios, condições que, de certa forma, podem ter favorecido algum tipo de

sentimento, que ainda hoje existe no recôndito mais perverso de certos setores rurais da sociedade brasileira, pelo Brasil afora, de que é permissível ou aceitável de algum modo ignorar a existência de povos indígenas, “limpar a área” de índios e até atacar e destruir aldeias, tendo por justificativa que eles seriam empecilhos a interesses econômicos, particulares ou nacionais (GOMES, 2008, p. 429-430).

Assim, na contemporaneidade, a tensão intercultural e interétnica emerge desse processo histórico de submissão do índio, mas, também, de políticas que não correspondem aos reais anseios dos povos indígenas. Tensão que se torna cada vez maior, visto que a mídia televisiva opta por dizer o índio em situações de conflito com o “não índio” em detrimento das relações de entendimento.

Nos processos descontínuos da história observamos que foi relegada ao Estado a função de prover condições para as relações entre o índio e o “não índio”. Mas, o funcionamento do Estado é regido pela relação de igualdade de direitos e deveres, de forma que “tratar o índio como igual já é em si apagar a diferença que ele tem e que é o cerne de suas relações” (ORLANDI, 2008, p. 68). Razão pela qual as relações interculturais e interétnicas são atravessadas por relações de saber e de poder, pois, o índio não é visto pelo que o constitui, mas, pelo que não o constitui, ou seja, sua condição de não ser “não indígena”. No processo de reconhecimento do outro existe uma conexão inerente à identidade e à diferença as quais se estruturam por meio de identificação e não identificação que é, ao mesmo tempo, ambígua e contraditória. A identidade se dá por meio de identificações, de positividade; a diferença, por meio de diferenciação, de negação. Em si mesmas a identificação e a não identificação constroem processos de inclusão e exclusão, pois, para prevalecer uma identidade indígena há o apagamento de quaisquer outras possibilidades identitárias. E esse apagamento “funciona através dos silêncios, de práticas que o atestam, mas que não se expõem como tal” (ORLANDI, 2008, p. 69).

Como prática identitária, reconhecemos, na historicidade dos movimentos com discursos favoráveis ao indígena, o deslocamento promovido pelo indianismo, na estética do Romantismo, que culminou na reconfiguração do lugar social que esse sujeito exercia na constituição da nação brasileira. Tal representação identitária consagrou esse sujeito, a partir de então, ao estatuto de herói nacional, desencadeando a representação do índio mítico, o bom selvagem “audaz, guerreiro e puro” (CHAUÍ, 2000, p. 51). Assim, a representação do índio está relacionada a sua história e memória, ou seja, ao modo como sua discursivização foi construída ao longo do processo de relações interculturais e interétnicas. Relações que permanecem (re)constituindo modos de representação de identidade(s) e de saberes culturais desse sujeito, na contemporaneidade.

As relações institucionalizadas entre índio e “não índio” são caracterizadas pelo jugo dos saberes político, científico, religioso, e cultural, nas quais as relações de saber e de poder incidem na representação desse sujeito como diferente. O Direito como prática política, mas, principalmente, judiciária, encontra-se na formulação dos discursos que dizem respeito às relações interculturais, bem como as políticas públicas de ações afirmativas, conforme revela o modo como se formaram os domínios de saber

a partir de práticas sociais, ao longo da história, e dentre as transformações que perpassaram a historicidade das relações entre esses sujeitos, há que se considerar o processo da globalização.

O estreitamento não só das fronteiras geográficas, mas, também, das fronteiras culturais, foi possibilitado pelo processo da globalização, visto que ele se constitui “uma complexa série de eventos que têm redefinido a lógica da produção, consumo, comunicação e valores entre diferentes grupos de pessoas” (IORIS, 2007, p. 19). Essa partilha de formas e modelos econômicos, linguísticos e culturais é definida, de acordo com Santos (2000, p. 22) como “o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival”. Esse mesmo autor discorre acerca de quatro distinções para a questão da globalização, dentre elas o *localismo globalizado*, no qual alguma manifestação local se expande para o mundo e, antagonicamente a esse aspecto, o *globalismo localizado*, cuja existência de alguma manifestação elevada a nível mundial se localiza com certa intensidade num determinado local; ainda no encadeamento dessa proposta, Santos (2000) destaca o *cosmopolitismo*, no qual apesar da prevalência de fenômenos globalizados existem condições de possibilidade de que grupos minoritários se projetem no panorama mundial por meio de “diálogos e organizações”; e por fim, o *patrimônio comum da humanidade* cujo processo se dá pela “emergência de temas que, pela sua natureza, são tão globais como o próprio planeta” tal como a “sustentabilidade da vida humana na Terra”, ou seja, a globalização como um fenômeno contemporâneo é “um conjunto de arenas de lutas transfronteiriças” (SANTOS, 2000, p. 25).

Nessas condições, a questão dos Direitos Humanos torna-se emblemática ao ser pensada como forma de globalização, pois, tais direitos não são universais, tampouco congregam em suas disposições práticas as particularidades das diversas sociedades, exceto das sociedades ocidentais hegemônicas. Isto posto, pode-se compreender que cada sociedade possui suas particularidades e institui seus discursos com efeito de verdade pautados em seus saberes sociais, econômicos, políticos e culturais. Saberes esses que instituem relações de poder, pois, conforme ressalta Foucault (1999b, p. 28-29) “não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade”.

O processo da globalização favoreceu em grande medida as relações entre diferentes povos, mas, é um processo que pressupõe a homogeneização de diversos aspectos no interior das diferentes sociedades, condição que permite produzir impactos nas identidades, dada a condição de que essas são constituídas continuamente de acordo com as representações e interpelações que perpassam o sujeito (HALL, 2003). Como efeitos desse processo observa-se a afirmação de identidades culturais constituindo posturas de resistência no contato com a cultura do outro, bem como a assimilação de novas identidades. É o que se observa na questão indígena cuja identidade cultural mostra-se resistente, mas, ao mesmo tempo aberta para o reconhecimento de manifestações pertinentes à cultura “não indígena” nas relações interculturais simbolizadas pela mídia televisiva, o que configura uma condição de contradição. Como práticas sociais, as negociações interculturais de sentidos são atravessadas por relações de força que se alargam para os campos social e político, bem como por relações de saber, pois, discursivamente, não é possível separar o sujeito da linguagem, assim como não é possível dissociar a linguagem da cultura, esta que compõe um sistema de representação cujo funcionamento se dá por meio da significação (SILVA, 2000).

Vale ressaltar que o conceito de cultura, aqui compreendido em conformidade com os delineamentos propostos por Bauman (2012, p. 296) considera que “a cultura constitui a experiência humana no sentido de sempre enfatizar a discordância entre o ideal e o real, de tornar a realidade significativa ao expor seus limites e imperfeições, de misturar e fundir, de maneira invariável, conhecimento e interesse”. Razão de a cultura “não indígena” possuir diversas características advindas das manifestações culturais indígenas, tal como ocorre com as línguas, a exemplo do idioma português no qual diversas palavras se originaram das línguas indígenas, justamente, para configurar um idioma comum no Brasil.

É na instância da cultura que a produção de sentidos das representações simbólicas promovidas pela mídia televisiva estabelecem redes de significação que possui pontos de conexão na língua, na história e na memória. Cada vez mais a televisão dá visibilidade a sujeitos de culturas diferentes, possibilitando a sondagem de modos de ser, pensar e viver distintos e contraditórios dos diferentes povos que ocupam a condição de brasileiros.

Assim, as relações interculturais circunscrevem questões que envolvem a diversidade cultural e constringe os saberes culturais (distintos e contraditórios) à

coexistência mútua, pois, perpassados pelas questões dos direitos humanos, as relações entre sujeitos de culturas diferentes são fundamentadas a partir de um princípio organizador, a interculturalidade. Tal princípio, como dispositivo das políticas públicas de ações afirmativas concorre para validar a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002), documento do qual nos valem para refletir acerca das representações das relações entre índios e “não índios” na televisão brasileira. A Declaração (UNESCO, 2002) encerra um discurso de reconhecimento e respeito ao diferente, enquanto a interculturalidade adquire um valor essencial nessas relações, uma vez que gira em torno da valorização da pluralidade de identidades, da diversidade, além dos valores de paz, direitos humanos, igualdade e tolerância mútuas. De maneira geral, a interculturalidade “refere-se à existência e interação equitativa de diversas culturas, assim como à possibilidade de geração de expressões culturais compartilhadas por meio do diálogo e respeito mútuo” (UNESCO, 2006, p. 05).

Nessa perspectiva, dada a historicidade das relações entre indígenas e “não indígenas” e a promoção da diversidade cultural na busca pela inclusão do diferente por meio das políticas afirmativas na contemporaneidade, e ainda, considerando a diversidade como um direito humano, supomos que temos, na junção desses elementos e configurações, as condições de possibilidade do dizer sobre o índio na mídia televisiva, mais precisamente, no telejornal e reportagens no âmbito dessa mídia.

Para concluir as ideias que contemplaram o presente capítulo vimos que as condições que formaram os domínios de saber acerca do indígena ao longo da historicidade do descobrimento se estabeleceram como condições de emergência para que tornasse possível dizer algo sobre o indígena na contemporaneidade, ao que se pode demandar: o que é que tornou possível dizer o que se diz sobre o índio brasileiro, senão o próprio processo do descobrimento e colonização do Brasil? E, porque as práticas sociais e discursivas, ou o discurso como prática, incidiu no estabelecimento de campos de saber que construíram novos objetos, conceitos, técnicas, e instituíram outras formas de sujeitos de conhecimento é que se estabelecem as condições de existência daquilo que é dito sobre o indígena, na contemporaneidade. Por fim, o que é dito sobre o índio na mídia televisiva não provém de uma infinidade de significações, mas, de condições de possibilidade específicas, como resultado das práticas restritivas da palavra que por meio de diversos mecanismos permitem verificar porque os discursos da mídia televisiva dizem o que dizem acerca desse sujeito.

Dito isso, passamos ao próximo capítulo o qual tem por objetivo tratar das questões referentes às políticas públicas de ações afirmativas, para as quais a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002) encontra-se no patamar dos saberes constituídos de verdade, na contemporaneidade. Além disso, buscaremos tratar da mídia televisiva, na instância do telejornal, como produtora e propagadora de efeitos de verdade, no contexto da inclusão do sujeito da diversidade, o indígena brasileiro. Sua importância nesta pesquisa é fundamental, visto que os discursos midiático-televisivos atendem às políticas da diversidade, pois, proporcionam visibilidade ao sujeito indígena e ao seu campo de saber cultural, entretanto, por meio das invisibilidades discursivas, dá ênfase à diferença, pois, podem “apagar, transformar, promover e consolidar ideais modelares de sujeitos” (TASSO, 2006, p.129).

### CAPÍTULO 3

#### POLÍTICAS PÚBLICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS, GOVERNAMENTALIDADE E MÍDIA

A análise de discursos implica conduzir uma (re)constituição histórica do sujeito do conhecimento, esse sujeito que é objetivado, pensado, racionalizado, colocado na ordem do dizer, que é, sobretudo, constituído por meio de um conjunto de estratégias discursivas estabelecidas pelas práticas sociais (FOUCAULT, 2005). As práticas discursivas sobre o sujeito indígena constituem-se de um conjunto de estratégias que podem, como já afirmamos anteriormente, promover a inclusão do mesmo no cenário social brasileiro ou, ao contrário, impossibilitar essa inclusão. Tomamos a inclusão, em seu movimento concreto, como uma prática discursiva e social, pois, os dizeres que admitem o índio como um sujeito da diversidade constroem objetivações e subjetivações que ora o inclui ora o exclui da sociedade “não indígena”. As práticas discursivas que promovem a visibilidade do sujeito indígena e de seu campo de saber cultural têm, fortuitamente, colocado esse sujeito na condição de minoria ou dependente da institucionalização de tutelas governamentais que o recolocam no cenário social e político nacional por meio do respeito às suas singularidades.

A exemplo do que nos referimos há pouco, podemos refletir acerca do que as pessoas falam/pensam do índio no Brasil, daquilo que é promovido acerca desse sujeito, na contemporaneidade, conforme apresentamos no **Quadro 6** e visualizamos os respectivos falantes na **Figura 5**.

<p>0h 05" 07':          B21 – Entrevistado: CE 6: o que eu costumo vê na tv é =que os índio= hoje:: hoje. é:: no tempo de hoje:: os índio tão sendo muito massacrado</p> <p>0h 05" 17':          B22 – Entrevistado PE 5: &gt;(o que a ente vê:: é só notícia mal.. =com relação aos índios=&lt; (é o que nós temos visto)</p> <p>0h 05" 21':          B23 – Entrevistado CE 7: sobre o índio só discriminação. discriminação:: (tudo de violência) contra o índio:: nada positivo com o índio.</p>
---

**Quadro 6** - Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999)



**Figura 5:** sujeitos falantes no documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999)

Observamos com esses dizeres que a televisão constitui um espaço de promoção de saberes acerca do indígena, uma vez que muito do que se sabe sobre ele é proporcionado por essa superfície discursiva e, conforme os dizeres destacados mostram, as práticas discursivas que tomam o indígena como objeto de conhecimento o insere no âmbito dos discursos que promovem sentidos de negatividade, de violência, de confronto e de discriminação. Essa condição, construída historicamente, tem sido atravessada pelas transformações sociais dentre as quais a instituição de políticas afirmativas que buscam construir condições para a inserção do índio no cenário brasileiro, muitas vezes a partir da busca pela igualdade desse sujeito e de sua cultura perante o “não indígena”.

A reconfiguração dos domínios de saber ao longo dos séculos possibilitou o reconhecimento de que certos indivíduos, na concretude de suas relações, decorrente de sua condição étnica, social, política e cultural, constituíam sujeitos marcados por processos históricos que carregam consigo o fato de serem desfavoráveis e “infelizes” a uma nação. Trata-se de fatores que se tornaram pela história responsáveis por minorias cuja tutela, amparo, proteção e orientação requerem ser institucionalizados de forma a garantir a (co)existência dessas populações no seio das sociedades. Essa situação tornou-se mais nítida a partir do século XIX, período em que as sociedades valeram-se da organização de “um novo saber, de tipo totalmente diferente, um saber de vigilância, de exame, organizado em torno da norma pelo controle dos indivíduos ao longo de sua existência” (FOUCAULT, 2005, p. 88), e que se estendeu à contemporaneidade. Esse controle se desenvolve em diversas instâncias, dentre as quais o investimento no conhecimento, na vigilância institucionalizada e na aproximação da população a ser controlada. Eis aí uma das explicações para a instituição das políticas públicas de ações afirmativas cuja consolidação busca promover a coexistência mútua entre as minorias e as camadas majoritárias nas sociedades contemporâneas. Isso porque, pautadas no bem

para as sociedades e buscando garantir convivência mútua, respeito e tolerância entre os diferentes, as disposições discursivas das políticas afirmativas fomentam, também, a possibilidade de se repelir os conflitos, as contestações das minorias para com as majorias, pois, mantêm as camadas sociais no devido degrau em que se encontram com a promessa de que podem transitar livremente na pirâmide social. Promessa que pode ser favorecida por meio das práticas discursivas e se efetivar nas práticas sociais.

Ao tecer as tramas da historicidade acerca do sujeito indígena brasileiro, percebemos que o desaparecimento, em grande escala, dessas populações e seu apagamento identitário indicava seu extermínio como corpo social por volta da década de 1950, mas a solidez biológica e cultural dessa população não permitiu tal acontecimento. Contudo, uma grande parcela dos povos indígenas sofreu considerável diminuição em todo o território nacional.

Essa depopulação é explicada pelas políticas, ora mais, ora menos explícitas, de extermínio físico e/ou cultural historicamente impostas aos grupos indígenas em nosso país. Essas políticas explicam também o número de línguas indígenas desaparecidas: das 1300, 1500 línguas que, presume-se, existiam quando Cabral aqui chegou com suas esquadras, restam hoje apenas cerca de 180 (GRUPIONI, 2006, p. 12-13).

Contraditoriamente às políticas de extermínio, as ações afirmativas ou de inclusão contemporâneas buscam consolidar políticas favoráveis aos indígenas a partir da década de 1950. Os poderes constituídos agenciaram um novo olhar sobre o índio e dentre as compensações asseguradas encontram-se a criação do Museu do Índio e do Parque Nacional do Xingu, ambos em 1953. Sob essa ordem, as ações governamentais referentes ao indígena, na contemporaneidade, são permeadas pela busca de reparação aos danos causados a essa minoria ao longo da história. Destaca-se, essencialmente, a condição de que a Constituição de 1988 estabelece um direcionamento singular que “aborda os índios de um modo positivo, reconhecendo suas culturas e seus territórios. Além de serem considerados cidadãos plenos, têm direitos específicos, comunitários, e respaldo do Ministério Público” (GOMES, 2008, p. 434). Isso, pelo menos em teoria.

Na esteira da atualidade desses fatos, os discursos acerca do índio são orientados por meio dos saberes acerca da diversidade, isto é, saberes que mostram a existência de diferenças e pluralidades entre indivíduos de culturas distintas. Tomamos o termo diversidade, na sua compreensão pluriculturalista, ou seja, no entendimento de que a

incorporação dos grupos culturais distintos dentro de uma mesma sociedade sem que esse fato implique a necessária eliminação do caráter distintivo de cada grupo (as bases de sua identidade como grupo) ou em restrições ao acesso de cada comunidade à participação plena nos destinos da comunidade ampliada (IORIS, 2007, p. 34).

Por comunidade ampliada consideramos a sociedade brasileira que possui em seu interior, além de tipos étnicos, manifestações culturais distintas. Assim, a atual visibilidade promovida no cenário brasileiro acerca da cultura, dos modos de ser e de viver do indígena aponta para o reconhecimento de que esses povos subsistem e buscam a possibilidade de inclusão, seja na condição humana cujo efeito é a fraternidade entre os povos, seja na igualdade de direitos e cidadania. Entretanto, apesar de as ações de reparação terem contribuído para a recuperação demográfica dos povos indígenas, vale ressaltar que “a imagem da ‘fraternidade’ é símbolo de se tentar alcançar o impossível: diferentes, mas os mesmos; separados, mas inseparáveis; independentes, mas unidos” (BAUMAN, 2005, p. 16).

Nessa ordem, visto que a instituição de políticas públicas de ações afirmativas de apoio ao indígena na contemporaneidade é um fato, assinalamos que esse sujeito se encontra conformado ao campo da diversidade, por sua condição étnica distinta e suas manifestações culturais e, sobretudo, pelo que se espera das políticas afirmativas, qual seja: “respeito pelas especificidades de cada grupo sem perder a referência ao todo social mais amplo, e sem conduzir ao isolamento de grupos minoritários ou à absorção deles na esfera de existência majoritária” (IORIS, 2007, p. 33).

Em linhas gerais, a continuidade das formas culturais e tradicionais do indígena está interligada à sua continuidade como corpo social, isto é, “a sobrevivência étnica dos povos indígenas passa necessariamente pela sua sobrevivência física, e sua dignidade depende da qualidade de vida que possam levar” (GOMES, 2008, p. 437). Esse argumento apresenta uma carga semântica que estabelece relações com a questão da territorialidade, condição primordial e imprescindível para a sobrevivência dos índios e que se encontra resguardada desde a Constituição de 1934, cujo artigo 129 ressalta que “será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (BRASIL, 1934).

Como se sabe, o empenho do Estado foi, desde os primórdios, o de agenciar as relações entre indígenas e “não indígenas” de modo a assegurar que aqueles

renunciassem suas identidades e se integrassem à sociedade nacional. De acordo com o que aponta Gomes (2008), a assimilação e aculturação do indígena à cultura “não indígena” estão explícitas no texto do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) instituído em 1910, visto que o documento destacava o papel do Estado brasileiro como aquele que daria “condições materiais e morais para que os índios pudessem livremente progredir e ultrapassar o estado animista em que viviam para entrar no estado positivo, e daí virem a se tornar cidadãos brasileiros em sua plenitude” (GOMES, 2008, p. 433). Essa enunciação<sup>21</sup> nos permite observar o olhar exclusivo do Estado para com o indígena, uma vez que os termos “progredir” e “estado positivo” pressupõem, respectivamente, que a condição do índio seria retrógrada e não possuiria caráter prático. Nesse sentido, denominações como selvagens, preguiçosos, ingênuos, volúveis e manipuláveis perpetuaram-se ao longo da história como marca designativa dos povos indígenas, condição que ocupa espaço em muitos discursos contemporâneos, conforme podemos visualizar nos dizeres de entrevistados no documentário “Índios no Brasil”, no **Quadro 7**:

<p>00h 09” 05’: B32 - Entrevistado CE8 - acho que o índio é:: =é uma= pessoa igual a nós né? só que muda:: de cor e foi considerado =como um= <u>animal</u></p> <p>00h 09” 13’ B33 - Entrevistado - (rapaz) o índio nós sabemos que ele é:: humano mas::.. tem um gênio (quase) de:: &gt;animal&lt;</p> <p>00h 09” 18’: B34 - Entrevistado PE7- é índio, é índio é::.. parece que num é genti né? mais:: é =na verdade é!=</p> <p>00h 09” 25’: B6 - Entrevistado CE3 - o preconceito contra o índio é porque o índio é:: =ainda hoje= ele não perdeu:: aquela característica de sel<u>vagem</u>, para =muitas pessoas= quando se fala de =um índio= é como se tivesse falando de um sel<u>vage</u>::</p>
--

**Quadro 7** - Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999)

Nos excertos apresentados, a cristalização de sentidos ainda permanece enraizada na sociedade contemporânea. Isso nos leva a considerar que a ordem do

<sup>21</sup> A enunciação é compreendida como um conjunto de signos emitidos, porém, individualmente são capazes de articular contextos sociais e históricos de modo a produzir um acontecimento discursivo (FOUCAULT, 2009).

discurso em um determinado espaço e tempo permitiu que se construíssem esses sentidos em relação ao indígena, e não outros. Dessa forma, a dominação trabalhada por meio de práticas sociais, mas, também, discursivas (leis, cartas, regimentos, estatutos, etc.) obedecia ao regime de verdade estabelecido e não se desviava da busca pela consolidação do governo dessas populações. Além disso, por meio do termo “selvagem” podemos reconhecer o exercício de uma função enunciativa que aponta para diferentes formas de objetivação/subjetivação do sujeito indígena.

Embora, nos primórdios da colonização, as discursividades promovessem tecnologias de poder que expulsassem, banissem, excluíssem, marginalizassem e reprimissem os indígenas, conforme os interesses do soberano (FOUCAULT, 2001), na contemporaneidade as técnicas da governamentalidade buscam trazer para perto, conhecer para, então, administrar, adestrar para, então, dominar as populações por meio de micropoderes.

Como minoria, os povos indígenas sofrem as consequências sociopolíticas e culturais impostas pelas práticas disciplinares cujo governo dos indivíduos e das populações é manobrado por meio das instituições. As práticas disciplinares angariaram novas formas de exercício do poder a partir do século XIX, dentre as quais a governamentalidade em suas tecnologias de biopoder e biopolítica pautam-se, de acordo com Foucault (1988), na disciplinarização do corpo do indivíduo, em seu contexto biológico, bem como na disciplinarização da população, na sua condição de corpo social. Para analisar o funcionamento do biopoder e da biopolítica, transcrevemos abaixo (**Quadro 8**) o discurso do sujeito indígena, no qual há o reconhecimento da instituição escolar como mediadora e promotora da inclusão e do respeito ao povo indígena.

00h 02” 27’:

B17 - Joaquim Maná (Kaxinawá/ AC) - o índio:: não existe.. índio é no passado.. índio é aquele outro.. então eu defendo:: que a escola =é um= ponto de contato.. mas:: pensando bem:: a comunidade, o professor, os alunos, os pais dos aluno, as pessoas competente na direção desse trabalho::.. tem que ter a consciência de respeitá os trabalhos que acontece naquelas comunidades:: então.. eu vejo.. que a escola.. é um ponto de:: referência

**Quadro 8** - Transcrição do documentário “Índios no Brasil” (TV Escola, 1999)

A enunciação transcrita é atravessada pelas técnicas da governamentalidade – biopoder e biopolítica – que operam a partir da disciplinarização do sujeito por meio das instituições, uma vez que a escola é o referente apontado para a continuidade do trabalho que envolve a condição de possibilidade de que o índio se torne conhecido e, assim, seu corpo, individual e social seja respeitado no contexto das relações interétnicas e interculturais. Não se trata de a governamentalidade ser uma técnica de poder repressivo, mas, “trata-se de uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo” (FOUCAULT, 1999b, p. 297). Sobretudo, a instituição escolar como promotora da inclusão desse sujeito, promove, também, a contradição da ação de incluir, pois, somente aqueles que têm acesso a essa instituição poderão passar pelo canal de inclusão.

Estas reflexões contribuem para a compreensão das relações de saber-poder instituídas por meio dos discursos que contemplam a diversidade cultural no âmbito das políticas de ações afirmativas, visto que estas podem ser incluídas no domínio da disciplinarização e da governamentalidade. A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002), como documento que oficializa condições de possibilidade para a promoção de políticas de ações afirmativas estabelece em seu texto direcionamentos que apontam para o reconhecimento da importância da diversidade cultural e étnica, sobretudo, das minorias. Como forma de aproximação dos diferentes sujeitos, essa Declaração não se afasta da busca pela construção da utilidade e docilização dos corpos, para assim, torná-los incluídos nas sociedades. Assim, para apresentarmos as reflexões acerca das políticas afirmativas é importante ressaltar o par inclusão/exclusão devido a sua condição constitutiva imanente, isto é, a presença do termo inclusão torna subentendido, em especial, angaria o termo exclusão e assinala que aquilo que não está previsto no âmbito do que é ou está incluído, conseqüentemente, é ou está excluído. Condição que coloca a instituição escolar no âmbito da contradição. É sob tal direcionamento que as políticas públicas de ações afirmativas se inserem no cenário brasileiro, com o objetivo de incluir as minorias. Passemos, então, a considerá-las.

### 3.1 CULTURA E DIVERSIDADE: A DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL COMO PRINCÍPIO PARA A INCLUSÃO DAS MINORIAS

Embora as relações interculturais pressuponham diálogos sobre a Diversidade Cultural, sabe-se que combinações de crenças e convicções determinam as práticas sociais dos sujeitos nas culturas diversas. Além disso, os saberes que constituem as identidades e determinam suas representações não são os mesmos nas diferentes culturas, uma vez que o sujeito é constituído no interior da história – uma história que é divergente para todos – como efeito de um conjunto de estratégias as quais constituem as práticas sociais e discursivas que o mantém em constante elaboração e transformação. Razão pela qual as negociações entre os diferentes tornam-se jogos de força.

O conceito de cultura pode manifestar significados diversos de acordo com o foco pelo qual essa instância de saber é tomada. Em *Ensaio sobre o conceito de cultura*, o sociólogo Zygmunt Bauman percorre algumas formulações desencadeadas ao longo do tempo para o conceito nas Ciências Sociais e elabora a proposta de que os fenômenos culturais devam ser vinculados à práxis humana, de forma a conduzir a uma aproximação dos indivíduos na sociedade (BAUMAN, 2012). O autor mostra que o conceito de cultura modificou-se ao longo do tempo e dos usos e designações outrora estabelecidos, de forma a possibilitar, na época atual, sua aplicação nos diversos campos de estudos à luz de discussões que não o limitem às condições das realizações humanas ou às condições próprias da natureza unicamente. No âmbito dos estudos culturais, há o reconhecimento de que a cultura não é fechada, tampouco estática, mas, sim, mutável, tal como as identidades. Dessa forma, a fragmentação em que está imersa a cultura, na contemporaneidade, indica que o modo como ela “tende a ser vista agora, é tanto um agente da desordem quanto um instrumento da ordem; um fator tanto de envelhecimento e obsolescência quanto de atemporalidade” (BAUMAN, 2012, p. 28).

Compreendemos, pelo viés antropológico, que a natureza dos homens é a mesma e que o que os difere e os separa são seus hábitos, ou sua cultura (LARAIA, 1995). Assim, concebemos os saberes, os conhecimentos mitológicos ou não, as condutas como sendo aspectos que “compõem quadros de referência e cujo conjunto, coerente ou não, caracteriza uma sociedade como diferente das outras” (CERTEAU, 1995, p. 194) e

assinalamos que esses quadros de referência só podem ser obtidos por meio da linguagem como modos de representação<sup>22</sup> e interpretação. Nessas condições, identidade e pertencimento são marcas que atravessam e são atravessadas pelas representações no interior da cultura. Na atualidade, admitimos a nação como uma comunidade imaginada, de forma que a condição de pertencimento a essa comunidade estipula que “é preciso *identificar-se* com a totalidade “imaginada”, pois, “a marca da modernidade é [...] a mobilidade, e por conseguinte, de forma inevitável, o enfraquecimento da influência da localidade e das redes locais de interação” (BAUMAN, 2012, p. 45 – grifo meu). Totalidade implica homogeneidade, que, por sua vez, implica silenciamento<sup>23</sup>. Silenciamento de saberes, manifestações culturais e identidades.

Posto que as discursividades acerca da cultura transformam, e se transformam, assim como os sujeitos por meio dela, o enfrentamento de culturas torna-se um espaço aberto ao exercício de forças múltiplas, de ressignificações, trocas, mas também, de domínios excludentes, especialmente no contexto de sociedades divididas entre o progresso econômico e as resistências das tradições culturais. Condições que inevitavelmente se chocam, como é o caso das culturas indígena e “não indígena” brasileira, nas quais se instaura uma contradição entre a busca por garantir a perpetuação das formas culturais tradicionais e a mobilidade cultural por meio do progresso econômico. Assim, a “autoperpetuação” da cultura se dá “na medida em que não o padrão, mas o impulso de modificá-lo, de alterá-lo e substituí-lo por outro padrão continua viável e potente com o passar do tempo” (BAUMAN, 2012, p. 28). Isto significa que “o que quer que sirva para a preservação de um padrão também enfraquece seu poder” (Idem, p. 28).

Questionamos, a partir dessas considerações, se haveria possibilidade de construir o progresso, no interior do sistema capitalista e, ao mesmo tempo, fazer resistir uma cultura que é sócio-historicamente minoria, sem que para isso houvesse

---

<sup>22</sup> Representação como prática discursiva.

<sup>23</sup> Silêncio, silenciamento: ação de calar-se (na presença do soberano) imposta ao sujeito (FOUCAULT, 1999b). Em nosso contexto, alargamos a noção para explicitar o silenciamento das manifestações culturais das minorias, quiçá dessas culturas em sua totalidade, por meio das imposições da cultura majoritária.

majoração, mas sim, pluralidade? Para essa questão, servimo-nos das palavras de Certeau (1995, p. 242) que sinalizam para a seguinte possibilidade: “a cultura no plural é incessantemente uma luta”. Eis uma das condições de possibilidade para que os discursos acerca da diversidade, tal como aqueles pautados na Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002) possam subsidiar políticas públicas de ações afirmativas para a cooperação e coexistência mútua.

Nesse painel, as políticas públicas de ações afirmativas no Brasil emergiram a partir do reconhecimento da diversidade étnica, de gênero, cultural e econômico-sociais. Algumas destas podem ser vislumbradas desde a Constituição de 1988, cuja situação da mulher no quadro político e social é estabelecido em condição de igualdade com o homem, e também, são promovidos direitos específicos ao indígena. Embora as ações afirmativas tenham sido erigidas, especialmente, em virtude dos horrores da Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945) quando o holocausto dos judeus estabeleceu transformações na história humana, elas não se deram pela benevolência dos governos, mas, pela pressão das camadas minoritárias em conflito com as camadas majoritárias e o Estado, de forma que visam a medidas compensatórias endereçadas às minorias. Dessa feita, o estabelecimento da Organização das Nações Unidas (ONU – 1945) e a instituição da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) determinaram novos rumos, e também, novos saberes para o direcionamento das sociedades no âmbito internacional.

É nesse cenário de mudanças que a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural é promulgada no ano de 2001 pela UNESCO<sup>24</sup> e ratificada pelo Brasil em 2002. O documento dá suporte às políticas públicas de ações afirmativas e suas disposições acerca da diversidade tem sido propagadas nos meios midiáticos quando a temática se refere à representação de identidades e culturas diferentes, pois, propõem princípios de valorização, respeito, tolerância e mutualidade entre os diferentes povos. Em nosso estudo, esse documento ocupa o lugar de princípio organizador de nosso trajeto temático, visto que estabelece encaminhamentos discursivos para a análise das

---

<sup>24</sup> Organização para a Educação, a Ciência e a Cultura das Nações Unidas, organismo integrado à ONU em 1946, possui a finalidade de promover a paz mundial, através da cultura, educação, comunicação, as ciências naturais e as ciências sociais. Disponível em <<http://www.onu.org.br/onu-no-brasil/unesco/>> Acesso em 16 dez 2012, às 14h.

relações interétnicas e interculturais, bem como se enquadra no contexto dos mecanismos disciplinares, já que propõe direcionamentos a serem observados nas relações entre os diferentes sujeitos. Sua condição de existência não é observada pelo domínio de lei, mas, como normas de orientações promovidas aos países membros da ONU, caso do Brasil. A Declaração contempla algo que se apresenta para além das questões humanitárias, visto que ela toma em suas disposições o âmbito universal, o que, contudo, não lhe subtrai o mérito de ser constituída por dizeres que podem operar na valorização do outro e conduzir ao reconhecimento de que “o sujeito é também alteridade, carrega em si o outro, o estranho, que o transforma e é transformado por ele” (CORACINI, 2005, p. 17).

Expostas tais considerações, podemos, então, colocar a diversidade em perspectiva. O que constitui a diversidade nas sociedades contemporâneas? Por que a diversidade? E, por que agora? Certamente, são questionamentos difíceis de serem respondidos de forma objetiva e imediata, porém, eles existem e são necessários para que, inicialmente, seja possível traçar um perfil do que constitui o termo diversidade. O termo diversidade abarca significados diversos conforme o uso que se faça do mesmo. Pode se referir à multiplicidade de ideias, pontos de vista ou opiniões quando se trata do campo da filosofia; à multiplicidade de hábitos, comportamentos, crenças e valores quando se trata da diversidade antropológica e cultural; pode se referir à multiplicidade biológica dos seres vivos entre tantas outras significações. Enfim, torna-se relevante a esta pesquisa o termo alusivo à diversidade cultural e biológica dos povos que constituem a nação brasileira, uma vez que essa sociedade foi erigida a partir de diferentes tipos étnicos, o indígena, o negro e o europeu.

A diversidade cultural não se limita a uma menção à variedade de manifestações sociais e culturais, ou a uma terminologia utilizada para especificar o fato de que existem outras manifestações culturais além daquela pertinente à sociedade majoritária. O termo diversidade cultural encerra em si a condição de existência de uma pluralidade e de uma singularidade de diversas manifestações culturais do nosso tempo, e assim, desvia-se da “idéia de uma cultura universal, que foi, no século XIX, uma das imagens do infinito, isto é, de uma totalidade que conteria dentro de si, como suas partes ou seus momentos, as diferentes culturas singulares” (CHAUI, 2005, p. 54).

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002) apresenta em seu segundo artigo uma especificidade para o fomento à diversidade cultural:

Em nossas sociedades cada vez mais diversificadas, torna-se indispensável garantir uma interação harmoniosa entre pessoas e grupos com identidades culturais a um só tempo plurais, variadas e dinâmicas, assim como sua vontade de conviver. As políticas que favoreçam a inclusão e a participação de todos os cidadãos garantem a coesão social, a vitalidade da sociedade civil e a paz. Definido desta maneira, o pluralismo cultural constitui a resposta política à realidade da diversidade cultural. Inseparável de um contexto democrático, o pluralismo cultural é propício aos intercâmbios culturais e ao desenvolvimento das capacidades criadoras que alimentam a vida pública (UNESCO, 2002, p. 03).

Especificidades que no contexto das práticas sociais das sociedades contemporâneas, poucas ou nenhuma vez, são colocadas em exercício, permanecendo, em boa parte, apenas em práticas discursivas. Devido ao engajamento dessa Declaração numa universalidade, nem sempre seus dizeres correspondem aos anseios que permeiam os grupos com identidades culturais variadas, condição que pode colocar em confronto os saberes culturais distintos.

Embora a diversidade cultural possa ser admitida como um direito humano, conforme as proposições da Declaração estabelecem:

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones (UNESCO, 2002, p. 03),

o reconhecimento do índio brasileiro na sociedade “não indígena” e a busca por reparar sua condição histórica de exclusão dão-se a passos tímidos. O que se percebe é a promoção de sentidos relacionados com a aceitação da sua condição de exclusão como natural em nosso passado recente. Isso nos convoca a compreender que a “naturalização, que esvazia a gênese histórica da desigualdade e da diferença, permite a naturalização de todas as formas visíveis e invisíveis de violência, pois estas não são percebidas como tais” (CHAUI, 2000, p. 94).

Dessa forma, e apesar da institucionalização de ações afirmativas, existem, ainda, em relação à língua, ao território e aos saberes culturais indígenas paradoxos que possibilitam contradições entre o que é estabelecido pelas políticas públicas e o que é promovido pelos discursos que objetivam as relações interétnicas e interculturais, de forma que os princípios da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002) podem não ser observados com o devido rigor.

O indígena brasileiro se encontra amparado por diretrizes que concorrem para a promoção de políticas públicas de ações afirmativas a eles específicas, dentre as quais a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos povos indígenas (2007), cujo texto reconhece e afirma os direitos de igualdade e de diferença, individuais e coletivos das pessoas indígenas; a Convenção sobre a proteção e promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2006), a qual assinala e reconhece a importância dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas; a Declaração Universal sobre os Direitos Linguísticos, cujo texto promove o resguardo das línguas indígenas, levando em conta para esses efeitos o seu apagamento em detrimento da língua majoritária brasileira.

Assim, considerados os aspectos e apontamentos discutidos, observamos que a materialização de discursos na mídia televisiva contemporânea tem colocado em cena a proposta da inclusão por meio da diversidade, uma vez que tem sido recorrente a representação verbo visual das minorias indígenas brasileiras e suas relações interétnicas e interculturais com o “não índio”. Nessa perspectiva, consideramos que a televisão é um suporte discursivo para o exercício da governamentalidade, pois, institui modos de olhar e de dizer esse sujeito. Isso porque as práticas discursivas da mídia televisiva são mediadas, ou seja, comportam significados já estabelecidos.

Diante da materialidade constitutiva do *corpus* desta pesquisa, indagamos de que modo as emissoras de televisão abertas, especificamente as emissoras Globo e Record, fazem trabalhar a inclusão e a exclusão do sujeito da diversidade, o indígena brasileiro. Nesse intento, passamos a refletir acerca dessa mídia e suas estratégias discursivas.

### 3.2 MÍDIA TELEVISIVA: SABERES, ESTRATÉGIAS E PODERES EM CENA

As sociedades fragmentadas da modernidade tardia ou da pós-modernidade possuem a singularidade de incidir na fragmentação, também, das identidades que, desvinculadas de uma força estabilizadora irrompem crises de identidades (HALL, 2003). O compartilhamento das práticas discursivas e sociais por meio das tecnologias de comunicação e informação, tal como a televisão, comprimido em um espaço-tempo que dissipa diversas fronteiras, estabelece a possibilidade para a (co)existência de identidades compartilhadas cujos processos de identificação estão sempre em transformação. Nesses processos, a representação não pode ser considerada aquém das dimensões espaciais e temporais, pois, “o tempo e o espaço são também as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação” (HALL, 2003, p.70). A representação como um processo de significação “inclui [tanto] as práticas de significação [quanto] os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito” (WOODWARD, 2000, p. 17 – grifos meus). Assim, é por meio da representação que elaboramos nossas identidades.

Assinalamos que as representações promovidas pela televisão dão-se por meio de um real<sup>25</sup> percebido e promovido por uma posição sujeito, bem como a condição de que “todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído” (WOODWARD, 2000, p. 18). Nessas condições, as identidades são efeitos dessa relação de poder inerente à representação, visto que ao assumirmos uma identidade, conseqüentemente, excluimos outra(s). Ponderamos, então, acerca dos processos de subjetivação e de objetivação do sujeito definidos por Foucault (2003c) os quais não são independentes e ao tomar um sujeito como objeto de discurso, ao mesmo tempo o constitui, pois, a confrontação com as relações de saber-poder incidem na constituição do sujeito na sociedade, e, logo, em sua constituição identitária.

---

<sup>25</sup> “A realidade consiste nas coisas, na natureza enquanto o real é, em si mesmo, a interpretação, é a representação que os homens atribuem às coisas e à natureza” (LAPLATINE; TRINDADE, 1996 apud TASSO, 2005, p. 149).

Os processos de objetivação e de subjetivação a que Foucault se refere constituem procedimentos que concorrem conjuntamente na constituição do indivíduo. Os primeiros fazem parte dos estudos em que Foucault se dedica a mostrar as ‘práticas que dentro da nossa cultura tendem a fazer do homem um objeto’, ou seja, os estudos que mostram como, a partir dos mecanismos disciplinares, foi possível constituir o indivíduo moderno: um objeto dócil e útil. Os segundos, por sua vez, localizam-se no âmbito dos trabalhos em que Foucault procura compreender as práticas que, também dentro da nossa cultura, fazem do homem um sujeito, ou seja, aquelas que constituem o indivíduo moderno, sendo ele um sujeito preso a uma identidade que lhe é atribuída como própria (FONSECA, 2003, p. 25).

As relações de saber-poder se inscrevem na ordem da governamentalidade e incidem na constituição do sujeito, “de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta” (FOUCAULT, 2008b, p. 243). É nessa medida que compreendemos o território midiático como lugar de orientação à subjetivação e objetivação do sujeito, e no qual as tecnologias da governamentalidade circunscrevem condições de possibilidade para a representação identitária do sujeito da diversidade, de forma que as instâncias da cultura ganham visibilidade no contexto das relações interculturais. Por isso, elegemos como foco de atenção os textos verbo visuais produzidos pela mídia televisiva, isso devido a sua condição de existência como esfera construtora de sentidos, de identidades e de formas culturais nas sociedades contemporâneas.

A historiografia da televisão revela que desde seu surgimento, na década de 1950, seu papel, por vezes, tornou-se indistinguível entre informar, entreter e construir verdades. Condição que permanece nas discussões que a tomam como objeto de saber. Dentre as especificidades dessa mídia, há que se considerar sua condição de possibilidade de proporcionar ao telespectador um “efeito de realidade” (BARTHES, 2004), pois, a televisão busca representar a realidade de forma a promover alguma semelhança com a experiência da realidade vivida por meio de um real que já está pleno de sentidos. Além disso, há uma singularidade nas suas práticas discursivas cujo efeito de presentificação oferece uma sensação de estar lá no evento representado. Conforme afirma Kehl (1991) o que é relevante não é o que está contido na representação, mas as estratégias de representação, pois,

o que condiciona uma forma de ver, de ‘pensar’ e de representar o real é a própria linguagem da televisão, com suas características de rapidez, constância, indiferenciação qualitativa entre as imagens mais diversas e principalmente por sua inserção sem descontinuidade no cotidiano das pessoas, o que impede qualquer distanciamento em relação ao que está sendo visto/ouvido na TV (KEHL, 1991, p. 61).

Cada vez mais, a televisão permite relativa interação entre sujeitos de culturas diferentes, pois, possibilita a visibilidade discursiva acerca dos modos de ser, pensar e viver distintos e contraditórios dos diferentes povos que ocupam a condição de brasileiros.

A percepção do espaço e do tempo nas representações dessa mídia pode ser difusa, uma vez que,

na televisão, a dinamicidade empregada na exibição de imagens dá o ritmo de como o tempo se encontra representado nas programações, tornando-o pouco perceptível, fator que cria obstáculos à contemplação e à apropriação dos sentidos nelas veiculados, tendo em vista que tal mecanismo favorece a dispersão da atenção (TASSO, 2006, p. 134).

Desta feita, a imagem televisiva, devido a sua efemeridade estabelece uma condição singular que “provém da vinculação da imagem em geral com o domínio do simbólico, o que faz com que ela esteja em situação de mediação entre o espectador e a realidade” (AUMONT, 1993, p. 78). A estratégia de jogo com o tempo constrói representações fragmentadas, bem como fluxos ininterruptos de informações para os quais a apreensão de sentidos pelo telespectador precisa encontrar a soma nos espaços dos movimentos verbal, visual e sonoro, porém, sem grandes esforços, pois, os discursos são veiculados plenos de interpretações construídas pelo sujeito midiático. É nessa condição singular que residem os efeitos de evidência, isto é, a mídia televisiva coloca em cena discursos constrangidos do *status* de verdades cotidianas. Mas, assinalamos que nesses efeitos de evidências postos em circulação, também estão circunscritos os efeitos de sentido, indistintos ou ocultos na coerência enigmática do funcionamento dos dizeres. Por isso, compreendemos que os efeitos de evidência precisam ser colocados sob suspeita, tendo em vista que não há neutralidade na linguagem. Os efeitos de sentido podem ser produzidos nas invisibilidades, isto é, na articulação do modo como dizer, no jogo de imagens, de espaço e de tempo.

Nessa perspectiva, essa singularidade manifesta que as práticas discursivas midiáticas são mediadas, logo, o discurso televisivo “pode ser acusado, não sem razão, de tentar mascarar o fato de que toda produção de linguagem emana de alguém, ou de um grupo, ou de uma empresa, portanto nunca é o resultado de um consenso coletivo, mas de uma postura interpretativa” (MACHADO, 2001, p. 109) cuja ordenação se dá por meio de intencionalidades que mediam a representação da realidade para as sociedades.

Assim, consideramos que as práticas discursivas da televisão promovem um jogo discursivo no qual o funcionamento das categorias saber, poder e verdade instituem regularidades nos modos de representação das identidades e das manifestações culturais do sujeito da diversidade. Isso porque, sempre que coloca em visibilidade o indígena brasileiro em relação com o “não índio”, os discursos midiáticos (re)atualizam a história e a memória constitutiva da formação étnica, social e cultural brasileira, e consagram esse sujeito ao âmbito da diversidade, da inclusão e, também, da exclusão. Há, assim, uma relação da língua com a história e com a memória discursiva nas práticas discursivas da mídia televisiva, o que a constitui como um lugar de memória na sociedade contemporânea, pois, nela assoma-se a condição singular de que “sempre sob as palavras, “outras palavras” são ditas” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 28).

Isso posto, passamos a considerar o funcionamento discursivo do telejornal, bem como a articulação do discurso verbal e imagético, dos quais as práticas da TV se valem constantemente.

### 3.3 O TELEJORNAL: OBJETIVIDADE E VERDADE DISCURSIVAS?

A televisão pode ser reconhecida como um mecanismo cuja contribuição para a formação de opinião, para o desenvolvimento das relações sociais, bem como para a construção de identidades é uma consolidação da linguagem. Arnt (1991) sugere que a linguagem proporciona o funcionamento das forças econômicas e políticas e que “a forma com que o jornal apresenta o mundo é a forma de torná-lo consumível” (p. 170). A possibilidade de a televisão estar, hoje, presente na maioria dos lares brasileiros manifesta essa realidade organizada segundo os poderes econômicos, de forma que as práticas discursivas dessa mídia lançam mão da instância de poder econômico na

medida em que estabelece diversas práticas sociais. Em consonância com Arnt (1991) a afirmação de Certeau (1995, p. 204) assinala que “o homem é *falado* pela linguagem de determinismos socioeconômicos muito antes que fale”. Nessa perspectiva, o espaço discursivo da mídia televisiva em que mais se fala do homem para o homem é o telejornal, pois, este coloca em visibilidade a representação da realidade cotidiana dos indivíduos.

Dentre as funções da mídia televisiva, consideramos peculiar a que se destina a transmitir a informação, o conhecimento acerca de algo, “com a ajuda de uma determinada linguagem, por alguém que o possui a alguém que se presume não possuí-lo” (CHARAUDEAU, 2006, p. 33). Em virtude dessa condição, a objetividade e a verdade constituem-se instâncias galgadas, especialmente, pelas práticas dos telejornais e dos documentários. Assim, ao articular os enunciados verbais, visuais e sonoros essas instâncias da televisão promovem um funcionamento linear, isto é, o fio discursivo se dá como claro e objetivo, mas também, permite o reconhecimento de condições de produção dos enunciados, tal como os enquadramentos. De acordo com Porto (2004) o enquadramento busca,

selecionar alguns aspectos de uma realidade percebida e fazê-los mais salientes em um texto comunicativo, de forma a promover uma definição particular do problema, uma interpretação causal, uma avaliação moral e/ou uma recomendação de tratamento para o item descrito (PORTO, 2004, p. 82 *apud* ENTMAN, 1994, p. 294).

Nessas condições, a objetividade e a verdade podem se tornar ambíguas aos questionamentos, por que o discurso de um telejornal seleciona determinados aspectos e não outros? Por que apresenta um evento de um modo específico e não de outro? Conforme ressalta Porto (2004), enquadramentos que dão enfoque a determinados seguimentos ou ideias organizadoras primam por particularizar certos sentidos, tais como o *enquadramento cívico* cuja saliência pauta-se na existência ou não de imparcialidade na apresentação, tal como de um evento político-social; o *enquadramento temático* cujo destaque envolve um tratamento mais geral, que pode ir além dos fatos apresentados; o *enquadramento dramático* no qual determinadas questões como violência e conflitos tornam-se uma promoção particular da situação relatada, entre outros. Detentora ou não da propriedade de informar de maneira objetiva, a mídia televisiva propaga “paralelamente ao discurso de informação, um discurso que

justifique sua razão de ser, como se além de dizer ‘eis o que é preciso saber’, as mídias dissessem o tempo todo: ‘eis porque temos a competência para informar’” (CHARAUDEAU, 2006, p. 34).

Na mídia televisiva, o encadeamento das imagens em movimento com os elementos linguísticos e sonoros busca legitimar o discurso veiculado, bem como qualificá-lo, muitas vezes no uso de imagens de sujeitos constrangidos de autoridade. Esse ‘efeito de realidade’ constitui-se, também, de um dos princípios do vídeo documentário, cuja exibição é promovida nos cinemas, festivais, e ainda, na televisão. Sua singularidade, no entanto, consiste na promoção do efeito documental, o qual pauta-se, sobretudo, na pressuposição de semelhança<sup>26</sup> com a realidade. O telejornal, também, vale-se dessa particularidade, porém, neste a condição de editoração, de comentários e de entrevistas buscam validar os efeitos de verdade do tema em questão, enquanto no documentário essa busca pela semelhança com a realidade opera-se por meio da apresentação de documentação, justificação e vale-se, inclusive, da historicidade do evento em questão como forma de aprofundamento no discurso promovido.

O objeto de apreciação essencial do telejornal, bem como de grande parte da mídia informativa é o discurso. Existem, porém, especificidades nos modos de apresentação dos discursos televisivos, apesar de parecer que toda a programação se concatena em um emaranhado discursivo semelhante e interminável, conforme afirma Peixoto (1991).

Com uma estrutura definida, o telejornal apresenta um estilo particular no qual uma vinheta (som característico e específico para as diferentes emissoras de TV) chama a atenção do telespectador e em seguida um ou dois âncoras (apresentadores) colocam em visibilidade as manchetes do dia (notícias) daquela edição (REZENDE, 2000). Tanto no telejornal quanto no vídeo documentário o conteúdo discursivo é proporcionado por meio das técnicas de produção cinematográficas como planos-sequências<sup>27</sup>, enquadramentos, ângulos, cenários numa confluência de imagens e

---

<sup>26</sup> De acordo com Foucault (2008a, p. 60 – grifo meu) “assemelhar significa uma referência primeira que prescreve e classifica [...] A semelhança serve à representação, que reina sobre ela [e que ] se ordena segundo o modelo que está encarregada de acompanhar e de fazer reconhecer”.

<sup>27</sup> Articulação representativa que simboliza uma sequência de eventos que se sucedem no espaço e no tempo. (AUMONT; MARIE, 2003).

linguagem, entre outras possibilidades técnicas no âmbito da produção audiovisual. Contudo, existem fronteiras entre as representações e a realidade, dada a condição singular na qual a representação comporta um real percebido e admitido pela autoria da produção, tanto no vídeo documentário quanto nas notícias e reportagens de um telejornal. Nessa perspectiva, vale considerar como afirma Dondis (1991, p. 88) que “a realidade é a experiência visual básica e predominante” na existência factual do homem, enquanto o real se constitui dos sentidos que são apreendidos a partir dessa realidade.

Conforme visto, o modo de apresentação do discurso na instância telejornalística advém dos princípios técnicos cinematográficos a partir dos quais a imagem possui significação. A imagem fixa, tal como a fotografia, é permeada por uma tautologia que a condiciona a reproduzir-se infinitamente, “[...] ela repete incansavelmente o que nunca mais poderá repetir-se existencialmente” (BARTHES, 1984, p. 13). Em contrapartida, sua fixidez constrói uma experiência visual que “constitui-se na possibilidade de trazer ao observador uma realidade ausente, seja ela uma cena que contemple uma visão panorâmica, um objeto ou mesmo uma pessoa” (TASSO, 2005, p. 140).

Sob tal circunstância, assinalamos que a fotografia propiciou o advento da imagem em movimento, uma vez que a mobilidade perceptível das imagens no cinema e na televisão nada mais é do que o agrupamento de imagens fixas cujas novas tecnologias se ocupam de colocar em funcionamento, em animar. Diferentemente da imagem fixa, a imagem em movimento é efêmera, e por isso se contrapõe à contemplação. Condição que estabelece, conforme ressalta Dubois (2004, p. 46), que a imagem em movimento combina um tipo de “imagem amnésica cujo fantasma é um ‘ao vivo’ planetário perpétuo, ela abre a porta à ilusão (simulação) da co-presença integral”. Assim, tanto a imagem fixa quanto a imagem em movimento constituem sempre um desdobramento de algo, e em sua própria condição de existência condensa significados.

A mídia televisiva como superfície de inscrição dos discursos, não se abstém do uso das imagens, de forma que, por meio delas transpõe limites espaço-temporais e reescreve, no presente, a escrita da história. O telejornal, por exemplo, vale-se do discurso visual<sup>28</sup> cujas instâncias verbal e sonora lhe conferem o funcionamento da produção de sentidos de tal forma que na ausência de qualquer dessas, a outra pode se

---

<sup>28</sup> Consideramos com Tasso (2005) que a imagem comporta discurso, e dados os três níveis apresentados, valemo-nos de condições de possibilidade para a prática analítica imagética apresentada no capítulo 4.

tornar incompreensível para algum seguimento discursivo. Assim, essa instância da mídia televisiva, o telejornal, procura articular o verbal, o visual e o sonoro de forma a produzir fragmentos da realidade cuja organização se assemelha à vida cotidiana dos indivíduos, bem como sistematiza a (re)produção de verdades admitidas para o contexto histórico social contemporâneo.

Nessa conjuntura, os sentidos produzidos pelo discurso telejornalístico tomam como forma regular “um conjunto de técnicas de saber dizer, de saber comentar o mundo” (CHARAUDEAU, 2006, p. 49), ou seja, os sentidos se afastam da construção do efeito de evidência de verdade acerca daquilo que é dito, e aproxima-se do efeito de verdade cuja realização advém da subjetividade de um crer ser verdadeiro, pois, promove que aquilo que é dito não é a “busca de uma verdade em si, mas a busca de “credibilidade”. Essa credibilidade determina o “direito à palavra” dos sujeitos que comunicam, e as condições de validade da palavra emitida” (CHARAUDEAU, 2006, p. 49). Mas o que é a verdade, afinal? De acordo com Foucault (2005) a verdade possui uma história, que é transformada de acordo com as condições nas quais as práticas sociais e discursivas estabelecem novos domínios de saber. A verdade como regulação do verdadeiro e do não verdadeiro surge na da história das ciências, sobretudo, ela 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 o 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 [...] (FOUCAULT, 1984, p. 13).

Assim compreendida a verdade, não se pode oferecer um enfrentamento passivo ao discurso da mídia televisiva, seja do telejornal seja do documentário, como se tais instâncias constituíssem dispositivos de aproximação e reflexão dos eventos cotidianos, mas, sim, admiti-los como efeito de mediação, promotores de saberes, poderes e verdades (MACHADO, 2001). Desta feita, ao considerar as noções de saber, poder e verdade (FOUCAULT, 2009), cujo encadeamento se dá na conjuntura dos discursos, observa-se que o conteúdo discursivo veiculado pela mídia televisiva é perpassado por

saberes que, a um só tempo, constituem poderes, estabelecem verdades e incidem na constituição dos sujeitos, pois, ao produzir sentidos, o sujeito do discurso – mídia televisiva – está longe de controlar os efeitos de sentido que promove. Por isso, o uso da linguagem para a produção de sentidos não pode ser separada do uso desta para a promoção de efeitos de sentido por meio dos enunciados, já que “os enunciados não existem no sentido em que uma língua existe e, com ela, um conjunto de signos definidos por seus traços oposicionais e suas regras de utilização; a língua, na verdade, jamais se apresenta em si mesma e em sua totalidade” (FOUCAULT, 2009, p. 96). Dessa forma, no exercício da função enunciativa (FOUCAULT, 2009) o discurso das notícias e reportagens constantes de nosso *corpus* se inserem em condições de produção específicas, uma vez que a contemporaneidade é contemplada por saberes que transformam e se transformam no interior das sociedades. É o que pretendemos compreender pela prática analítica que compõe o próximo capítulo.

## **CAPÍTULO 4**

### **REGIMES DO OLHAR E DO DIZER: DA COMPOSIÇÃO DO ARQUIVO AO MOVIMENTO DESCRITIVO-INTERPRETATIVO ARQUEOGENEALÓGICO**

Empreender uma análise de discursos é uma tarefa árdua, especialmente acerca de discursos cuja objetividade promovem efeitos de evidência de que os dizeres possíveis são esses e não outros, tal como os discursos da mídia televisiva. Esta que, devido envolver as tecnologias da comunicação, transformou e vem transformando a produção e circulação de sentidos nas sociedades contemporâneas. Como superfície de inscrição discursiva, essa mídia é o lugar no qual a possibilidade para o exercício das práticas discursivas permite o funcionamento de mecanismos de saber-poder que podem sustentar, apagar, promover ou excluir as configurações culturais e identitárias na sociedade brasileira. Espaço discursivo que nos tem motivado e justificado a contínua busca de aprofundamentos nesse universo de sentidos e de efeitos de sentido. Sob tal perspectiva e dada a amplitude desse campo, o recorte desta pesquisa compreendeu as práticas discursivas da mídia televisiva, na instância do telejornal e de reportagens pertinentes ao campo das revistas eletrônicas, campo discursivo profícuo aos estudos do texto e do discurso, uma vez que tais instâncias discursivas servem-se da verdade e da objetividade como seu maior compromisso com os telespectadores.

Assim, feito o levantamento teórico-metodológico no capítulo 1, sob a luz dos estudos empreendidos por Michel Foucault, no qual elegemos os conceitos mobilizados nesta pesquisa e reconhecemos suas condições de funcionamento; salientamos, no capítulo 2, as condições sócio-históricas da emergência da nação brasileira, da identidade nacional e dos fatores que possibilitaram a existência dos direitos humanos, civis e a instituição da condição de cidadão brasileiro aos povos do território nacional; e, apresentamos, no capítulo 3, condições que culminaram na instituição de políticas públicas de ações afirmativas, a partir do estabelecimento da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002), bem como da emergência de discursos acerca da diversidade como forma de inclusão; direcionamos, no capítulo 4, nossos

esforços para a prática analítica do *corpus* desta pesquisa, com a finalidade de compreender as instâncias de visibilidade e de invisibilidade enunciativas, circunscritas à materialidade discursiva videográfica. Todo o percurso desta seção recai, assim, na complexa tarefa de mobilizar as noções teóricas para a analítica desenvolvida.

Essa complexidade é, ainda, endossada pela condição singular que se efetua em nossa pesquisa, a de que não tratamos unicamente do discurso verbal, mas, também, da materialidade linguístico-visual. Dessa forma, o que permeia a imagem fixa, tal como a fotografia, é sua especificidade de se assemelhar à realidade ao mesmo tempo que configura sua iconicidade. Especificidade essa que lhe atribui a propriedade de evocar a sensação de presença do objeto representado imagetivamente. As imagens em movimento, conforme já mencionado, compõem-se de imagens fixas, o que nos proporciona a possibilidade de sustentá-las sob os princípios do discurso imagético, ao capturá-las em *frames*<sup>29</sup>, e nos permite admiti-las portadoras de sentidos.

De acordo com Tasso (2005), os sentidos circunscritos a uma imagem podem ser descritos no plano da visibilidade e, também, no plano da invisibilidade. Dada a conjuntura em jogo, uma imagem pode portar discursos que assinalam determinados elementos e silenciam outros. A pesquisadora, propõe três modos para o desenvolvimento da prática analítica, dispositivos para o desenvolvimento de uma prática analítica imagética. Denominados: (a) icônico-sensorial; o (b) noemático, e o (c) discursivo, esses dispositivos possibilitam compreender as relações estabelecidas em gestos de leitura empreendidos. Segundo essa prática, o nível icônico-sensorial corresponde às primeiras sensações relacionadas às imagens, por isso, revelam os sentidos derivados dos possíveis sentimentos por elas evocados; enquanto o nível noemático se reserva a compreender saberes de ordem política, econômica, social e cultural, necessários aos desvelamentos de sentidos; e, por fim, o terceiro nível, o discursivo, que corresponde aos sentidos possíveis de serem construídos pelo exercício da função enunciativa.

Nessa direção, o exercício da função enunciativa pressupõe a mobilização de um enunciado que, por sua vez, parte de um sujeito e envolve um campo associado, um referencial e uma materialidade. Conforme apresentado no quadro teórico-analítico<sup>30</sup>, o

---

<sup>29</sup> Em tradução livre, quadro; imagem fixa da instância do audiovisual (AUMONT, MARIE, 2003)

<sup>30</sup> Quadro 2.

exercício da função enunciativa é sustentado pelos elementos estabelecidos na pesquisa, os quais compreendem, respectivamente, o sujeito indígena, o campo da diversidade, os campos cultural e étnico, e, os discursos da mídia televisiva.

Retomamos nossa inquietação, a qual parte da problematização instituída pelo seguinte questionamento: visto que as técnicas da governamentalidade – biopoder e biopolítica – cerceiam as invisibilidades discursivas de forma a produzir efeitos de sentido de transparência nas relações interétnicas e interculturais, por que as práticas discursivas circunscritas ao telejornal e às reportagens televisivas, ao instituir regimes de verdade sobre o sujeito indígena podem promover sua inclusão na sociedade “não indígena”, ou sua exclusão?

Empreendemos a busca pela resolução da problematização apresentada e formulada a partir do questionamento acerca do modo como a mídia televisiva, por meio de suas práticas discursivas, especialmente aquelas decorrentes do telejornal e da reportagem de revista eletrônica promovem a inclusão e a exclusão do indígena. O ponto nodal desse questionamento consiste, pois, na condição de possibilidade de essa mídia poder promover ou não a inclusão do indígena na sociedade “não indígena”. Com esse direcionamento, almejamos alcançar o objetivo geral proposto para a pesquisa, o qual visa, a partir da vigência da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002), compreender como a mídia televisiva institui modos de conduta para o olhar e o dizer acerca do indígena brasileiro e de seu campo de saber, regidos sob princípios de objetividade e de verdade. Dessa forma de atuação, criam-se identidades étnicas e culturais perpassadas por princípios de inclusão, tais como tolerância e respeito ao diferente, porém, atravessados pela contradição, que em seu funcionamento pode instituir condições de possibilidade para que a inclusão trabalhe os sentidos da exclusão do sujeito da diversidade.

Nessa direção, buscamos identificar os modos de subjetivação e de objetivação empregados nos telejornais e reportagens componentes do *corpus* desta pesquisa, tendo em vista que, em dado momento sócio-histórico, o indígena tornou-se objeto do conhecimento possível, ao mesmo tempo em que é constituído sujeito por essa mídia. Daí a razão de nossa problematização e agenciamento de dispositivos teórico-metodológicos que explicitem o funcionamento dessas tecnologias de poder, bem como, formas de pensar e agir, enfim, “em suas relações com coisas, ainda, que podem ser os acidentes ou as desgraças, como a fome, as epidemias, a morte” (FOUCAULT, 2003b,

p. 290), e que se revelam nas práticas discursivas da mídia em questão; por isso, examinar o modo como o discurso verbo visual dessa mídia produz efeitos sobre a constituição identitária e sobre as significações culturais do sujeito da diversidade, visto que o sujeito é constituído pelas práticas sociais, culturais e discursivas que o perpassam; e, por fim, estabelecer os mecanismos de contradição discursiva promovidos pelas diretrizes da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002) para as políticas afirmativas, pois, a universalidade detém um caráter que homogeneíza as diferenças existentes entre os povos. Para tanto, assinalamos que a Declaração oficializa, mesmo que em teoria e na voz da camada majoritária, condições de possibilidade para a instituição de políticas afirmativas, as quais buscam promover o respeito à diversidade étnica e cultural entre os diferentes povos. Ressaltamos ainda que o gesto de leitura descritivo-analítico aqui desenvolvido e apresentado a seguir, é uma das possibilidades de abordagem dessa materialidade.

#### 4.1 DA COMPOSIÇÃO DO ARQUIVO

A configuração do arquivo que constitui nosso *corpus* de pesquisa é dado sob o viés de nossas inquietações perante a discursivização do índio na/pela mídia televisiva contemporânea, pois, consideramos que é preciso refletir acerca do modo como os dizeres sobre o índio são construídos e por que se diz o que se diz desse sujeito, e não se diz outra coisa. Sobretudo, porque na efemeridade da televisão a sensação fugaz que experimentamos, na maioria das vezes, suprime o alcance da compreensão ampla dos discursos mostrados. Não temos, obviamente, a pretensão de descrever todo o arquivo existente sobre os discursos que colocam em cena o índio, sua cultura e identidade. Trata-se de um recorte pontual, delimitado por trajetos que tematizam a constituição identitária desse sujeito nos processos de subjetivação e de objetivação da mídia televisiva, dado o cenário da diversidade cultural, a vigência da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002) e a contradição que se instaura no processo de inclusão desse sujeito.

O *corpus* dessa pesquisa é composto por discursos verbo visuais da instância midiática televisiva contemporânea, a saber, do telejornal e reportagem de revista eletrônica, componentes do arquivo daquilo que “temos de tratar, agora, de um volume

complexo, em que se diferenciam regiões heterogêneas, e em que se desenrolam, segundo regras específicas, práticas que não se podem superpor” (FOUCAULT, 2009, p. 146). Tal arquivo, recortado em séries enunciativas que colocam na visibilidade o sujeito indígena brasileiro por meio de notícias e reportagens, compreende a discursivização da diversidade étnica e cultural, bem como a inclusão/exclusão do índio brasileiro, visto que ao dar visibilidade a esse sujeito tais caminhos são inevitáveis.

Sob tal perspectiva, constitui nosso *corpus* de pesquisa, delimitado no período de 2009 e 2011, quatro notícias e duas reportagens veiculadas em telejornais da televisão brasileira e em revista eletrônica, a saber, “Arco e flecha”, veiculada pelo telejornal Bom dia Brasil da Rede Globo em 18.08.2011; “Assassinato de cacique”, veiculada pelo Jornal da Record, da Rede Record em 18.11.2011; “Desaparecimento de Cacique”, veiculada pelo telejornal Jornal Nacional, da Rede Globo em 19.11.2011; “Morte por falta de medicamentos”, veiculada pelo telejornal Jornal Nacional, da Rede Globo em 04.04.2009; “Índia picada por cobra”, veiculada pelo telejornal Jornal Nacional, da Rede Globo em 20.01.2009, e, “Menino índio cego”, veiculada pela revista eletrônica Fantástico, da Rede Globo em 19.04.2009. A opção por tais emissoras e canais de televisão deve-se, unicamente, pela condição singular de que constituem canais abertos, de forma que seu conteúdo alcança um número significativo de telespectadores.

Nosso movimento de leitura analítica vale-se, ainda, da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002), documento concebido como princípio organizador das reflexões, pois, instituído na contemporaneidade possibilita tratar as questões da diversidade, dentre as quais as relações entre diferentes, sob a luz do regime de verdade presente nessa época específica.

#### 4.2 DO PROCESSO DESCRITIVO-ANALÍTICO

Dada a condição de que a materialidade significativa do *corpus* da pesquisa é constituída de discursos da mídia televisiva, o critério estabelecido para a seleção dos excertos e dos *frames* foi o de que todos os recortes tratassem da diversidade, mais pontualmente, do sujeito indígena em sua representação étnica e cultural, explícita ou implicitamente. Nesse quadro, a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, em suas disposições discursivas, serviu-nos, tanto para a orientação em relação ao respeito à

diversidade, quanto para análise de sua própria condição de mecanismo de governamentalidade. Assim, desenvolvemos os seguintes movimentos analíticos: Movimento analítico I – incorporação do sujeito indígena na sociedade, identidade e cultura “não indígena”; Movimento analítico E – afastamento do sujeito indígena da sociedade, identidade e cultura “não indígena”, e, Movimento analítico C – incorporação e afastamento do sujeito indígena da sociedade, identidade e cultura “não indígena”.

Para isso, partimos do princípio de que em todos esses movimentos analíticos é possível reconhecer o funcionamento das tecnologias da governamentalidade – biopoder e biopolítica, porém, em alguns, mais, em outros, menos visível. Também, em todos os movimentos a função enunciativa permanece basicamente inalterada, isto é, os elementos constituintes da função enunciativa ocuparam suas posições, definidas de acordo com esse estudo, de forma constante. Nessa direção, e de acordo com a função enunciativa, o indígena constitui o sujeito de que tratamos; o campo da diversidade é o das condições de emergência da coexistência dos diferentes, o campo constituiu o nosso referencial; o campo sociocultural, ou seja, das relações entre o índio e o “não índio”, estabeleceu nosso campo associado, e por fim, nossa materialidade, conforme já declarado, pertence à instância midiática televisiva.

Os recortes selecionados são constituídos por enunciados extraídos dos dizeres das/nas materialidades videográficas, bem como pelas imagens, que para nós, também, portam discursos e constituem-se de enunciados visuais. Trata-se, pois, de enunciados dispersos nas materialidades discursivas que se configuram como verdade, e assim, produzem saberes acerca da diversidade e do sujeito indígena.

Na prática de leitura imagética, os efeitos construídos pela mídia baseiam-se na reatualização da memória da identidade do índio, o que provoca deslocamentos e ressignificações do que já foi dito sobre esse sujeito, e, produz-lhe identidades outras. A posição que esse sujeito ocupa nas discursividades estudadas é governada pelo discurso de respeito ao diferente, bem como aos direitos humanos, que legitima a normalização da diversidade, cujo efeito possível é o da equidade entre identidades e culturas diferentes. Essa condição concorre para a possibilidade de que o índio seja incluído na sociedade “não indígena”.

Isso posto, elaboramos um quadro teórico que permite a visualização das relações dos movimentos descritivo-analíticos propostos, e trazemos, na sequência, a prática analítica organizada de acordo com o **Quadro 9**.

Trajetos	Proposta	Materialidade/tipo
Movimento descritivo analítico I	Incorporação da identidade e cultura do indígena à sociedade “não indígena”	Desaparecimento de Cacique/notícia;
Movimento descritivo analítico E	Afastamento da identidade e cultura do indígena da sociedade “não indígena”	Arco e flecha/notícia; Assassinato de cacique/notícia;
Movimento descritivo analítico C	Incorporação e afastamento da identidade e cultura do indígena à/da sociedade “não indígena”	Morte por falta de medicamentos/notícia; Menino índio cego/reportagem; Índia picada por cobra/reportagem;

**Quadro 9:** Relação entre movimento analítico e a proposta para as discursividades.

#### 4.3 MOVIMENTO DESCRITIVO ANALÍTICO I: DESAPARECIMENTO OU MORTE DE CACIQUE?

Temos observado que, em geral, na instância da (in)visibilidade, as práticas discursivas dos noticiários televisivos assinalam um jogo de forças que se instaura na representação das relações entre indígenas e “não indígenas”. Relações tensas de saber-poder interétnicos, que marcam a historicidade das populações indígenas brasileiras desde a colonização. Isso porque a ligação do saber e do poder está imbricada na “história dos mecanismos de poder e da maneira como eles se engrenaram” (FOUCAULT, 2003a, p. 221). Consideramos que os princípios do documento oficial – Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural – encerra em si exercício de saberes que instituem poderes, pois, em seu ideal de funcionamento, a Declaração proclama diretrizes para os países que a adota. Sendo assim, princípios como respeito, tolerância e mutualidade entre povos de culturas diferentes constituem saberes para subsidiar políticas públicas de inclusão, bem como verdades contemporâneas, uma vez que somos constrangidos a obedecer, em uma dada época, a discursos jurídico-científicos sobre a vida, a história, o direito, a política, enfim, a uma série de campos que compõem a vida em sociedade (FOUCAULT, 2003a).

Nessa direção, trazemos a notícia *Desaparecimento de cacique* (C.f – transcrição: Notícia 4 – Desaparecimento de cacique), exibida pela Rede Globo em 19 de novembro de 2011, cujas discursividades fazem alusão ao possível crime ocorrido contra indígenas no sul do estado de Mato Grosso do Sul, e que delineia efeitos de sentido de inclusão do sujeito indígena na sociedade “não indígena”, por isso sua disposição no movimento I.

É importante assinalar que o território possui, para o indígena, uma significação que vai além do simples poder econômico e político reconhecido pelo “não índio”, e que constitucionalmente, existem garantias de segurança para os povos indígenas. Assim, no plano da visibilidade dos enunciados verbais observamos, de acordo com os mecanismos de funcionamento da mídia televisiva, um enquadramento temático (PORTO, 2004)<sup>31</sup>, o qual denominamos, enquadramento de empatia, visto que a apresentação do evento promoveu um tratamento mais geral em relação aos fatos apresentados e se colocou na instância da produção de sentidos de solidariedade para com o indígena. Consideramos que as discursividades realçaram a questão da diversidade ao mencionar que o cacique estava *desaparecido*, mais precisamente, promoveu sentidos de alteridade em contraposição ao crime ocorrido. Ao construir ambiguidade em relação à morte do indígena, isto é, não a descarta, mas, também, não a confirma. Conforme o excerto,

A - .hh >=em Mato Grosso do Sul a polícia federal investiga o desaparecimento do cacique da tribo=< guarani Kaiowá.. os índios dizem que Nízio Gomes foi executado..

os dizeres podem produzir efeitos de sentido de solidariedade em relação as povos indígenas, uma vez que na compreensão ocidental, a morte é uma perda irreparável e a condição de *desaparecimento* pode instituir um estado de expectativa. A palavra ‘desaparecimento’ deriva do verbo ‘desaparecer’, e toma dentre seus sentidos, o de ‘deixar de ser visto, ocultação’, mas também, ‘extinguir-se, cessar’ (MAIA JR., 1995, p. 316). Daí a ambiguidade instituída no uso do termo.

---

<sup>31</sup> Discutido no capítulo 3, item 3.3.

Ao relatar que são *os índios* que *dizem* que o cacique *foi executado* o discurso telejornalístico “hierarquiza os sentidos e os valores, [...] preconiza as condutas” (GOMES, 2003, p. 10 apud PASSETTI, 2008, p.178) e transfere às posições sujeitos no discurso a responsabilidade na afirmação/confirmação do desaparecimento ou morte do cacique e se isenta dessa responsabilidade, ou seja, não é a posição sujeito do discurso – a mídia televisiva – que afirma essa possibilidade, mas sim, os próprios indígenas.

Esse posicionamento ambíguo é corroborado pela afirmação de que o telejornal buscou maiores informações, porém, “A – o =dono da fazenda= não atendeu os nossos.. <telefonemas>. ((balança a cabeça como forma de reprovação))”. Assim, a mídia televisiva esforçou-se para ouvir o lado do produtor rural, porém, sem êxito, isentando-se de possíveis questionamentos acerca da conduta estabelecida para com o índio. Dessa forma, por meio dos enquadramentos, os discursos das mídias podem produzir sentidos outros, pois, “o sentido se constrói ao término de um duplo processo de semiotização: transformação e transação” os quais consistem em transformar o mundo dado em um mundo significado (CHARAUDEAU, 2006, p. 41).

No plano discursivo visual, opera um jogo de forças que mobiliza a história e a memória acerca do indígena de forma a constranger a identidade desse sujeito a condições que conclamam a solidariedade nas relações interétnicas (*Frame 1*). Esse plano é tão importante quanto o verbal, pois, a imagem, como discurso, representa e produz sentidos (DURAND, 1999).



Frame 1 – indígenas e “não indígenas” em relações interétnicas



Frame 2 – acampamento indígena

Ao disponibilizar diversas imagens durante o discurso noticioso, dentre as quais se constatou a regularidade na representação visual do sujeito indígena constrangido à condições socioeconômicas precárias (*Frame 2*), a atenção é mobilizada para o fato de

que, na busca pela manutenção de suas tradições, as populações indígenas estão sujeitadas a reservas indígenas. O sentido que emerge dessa representação imagética é de que o saber e o poder do colonizador prevaleceram sobre a cultura indígena a qual foi, em grande escala, dizimada e desterritorializada, ao passo que a população sobrevivente se viu “assenhoreada pelo sistema colonial português, para dentro do qual foi reduzida e conduzida a compor parte fulcral de uma população politicamente submissa, socialmente inferiorizada e culturalmente transfigurada” (GOMES, 2008, p. 421). Além disso, ao dar visibilidade aos ferimentos no corpo do indígena (*Frame 3*), a representação visual promove efeitos de solidariedade, pois, perante a imagem de tais ferimentos, o nível icônico-sensorial (TASSO, 2003) pode estimular, no telespectador, sentimentos de compaixão e sensações de empatia para com a vida do outro. Condição que é significativa, apesar de não ser por si só capaz de possibilitar a inclusão.

Em se tratando da representação identitária do indígena, nessa notícia, ela é promovida a partir de uma relação entre história e memória, pois, as discursividades verbo visuais articuladas produzem a identidade de um sujeito atrelado a um passado de submissão, de conflitos territoriais por meio do realce que a mídia suscita ao exibir, de forma reiterada, o indígena portando arco e flecha e utilizando adereços significativos à sua cultura. Adereços esses que, como se sabe, foram construídos como forma de representação da identidade indígena mítica, isto é, identidade que marca o índio nos primórdios da colonização. Nessa direção, a mídia produz a representação de singularidades dessa cultura e mostra que o índio mantém certas particularidades que lhe soam significativas.



Frame 3 – indígenas portando arco e flecha



Frame 4 – indígenas portando adereços

Assim, consideramos que o conjunto das discursividades nessa notícia podem produzir efeitos de sentido de inclusão do indígena e de suas significações culturais na

sociedade “não indígena” e contribuir para que os princípios da diversidade possam ser colocados em funcionamento, visto que tais princípios organizam a premissa de 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” (UNESCO, 2002, p. 2).

#### 4.4 MOVIMENTO DESCRITIVO ANALÍTICO E: RELAÇÕES DE SABER, PODER E RESISTÊNCIAS

Em busca de enunciados midiático-televisivos que abordem a questão da diversidade ou que estabeleçam relações entre sujeitos de culturas diferentes, a prática analítica que empreendemos indica a possibilidade de os enunciados desvelarem conflitos, relações de poder e de resistências, visto que o “discurso desempenha um papel no interior de um sistema estratégico em que o poder está implicado, e para o qual o poder funciona” (FOUCAULT, 2003c, p. 253).

Assim, tomamos a breve notícia intitulada *Arco e Flecha* (C.f – transcrição: Notícia 1: Arco e flecha), veiculada pela Rede Globo em 18 de agosto de 2011, a qual é portadora de significação que promove o reconhecimento de relações de poder existentes em todas as sociedades (FOUCAULT, 2009), e, também, de relações interculturais que não estão isentas do exercício do poder, sendo o etnocentrismo um arquétipo, ou seja, “o fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural” (LARAIA, 1995, p.75).

Nas discursividades presentes nessa notícia, por meio da função enunciativa, podemos estabelecer relações discursivas entre a posição sujeito do discurso e a posição sujeito no discurso, delimitados, respectivamente, pela mídia televisiva e pelo sujeito indígena. Observamos que a matéria noticiada trata, discursivamente, das relações interculturais de modo velado, mantendo a mesma estratégia no que diz respeito à questão da diversidade cultural, condições que estabelecem nosso campo associado e nosso referencial.

Os mecanismos linguístico-discursivos empregados produzem certos efeitos de sentido que somente são possíveis pela recorrência à memória. Sob a forma da

polissemia, do deslocamento, da emergência da multiplicidade de sentidos no discurso da notícia, reconhecemos efeitos de sentido circunscritos à categoria da heterogeneidade marcada no discurso, a qual se constitui discursivamente e não somente no plano enunciativo. No plano verbal, podemos apreender os seguintes dizeres:

A – eles não têm nada de Robin Hood.. também não são índios e agora estão todos presos ou detidos, suspeitos de cometer um CRIME ((estrutura 1))

A – eles confessaram que foram pagos para arremessar as flechas dentro da penitenciária da cidade, onde estão os criminosos mais perigosos do estado ((estrutura 2))

Nessa direção, língua, história e memória são estabelecidas pela naturalização de saberes que o discurso midiático promove. Ao se valer da personagem *Robin Hood*, o discurso noticioso produz uma escolha no dizer e reatualiza uma memória constitutiva dessa personagem clássica da literatura conhecida em âmbito internacional, a qual é discursivizada como uma “espécie de bom bandido, defensor dos pobres e oprimidos” (SOUZA, 2001, p. 105). Da mesma forma o termo *índios* evoca a memória mítica acerca desses sujeitos étnicos, “o índio é o símbolo do Brasil audaz, guerreiro e puro” (CHAUÍ, 2000, p. 51). A analogia destaca, sobretudo, o uso de arco e flecha, prática que caracteriza os costumes de ambos os sujeitos de que falam os enunciados. Porém, na singularidade do acontecimento noticiado, o ato ao qual se reporta a notícia está relacionado com a instância do crime, o que contradiz o domínio associado, no qual as relações entre índios e “não índios” são colocadas de forma implícita. Percebe-se no uso dessas marcas [Robin Hood/ índios] o funcionamento da heterogeneidade mostrada no discurso, visto que essa modalidade de reconhecimento discursivo apresenta uma aparente unicidade para a cadeia discursiva, mas, sob análise, é possível depreender na discursividade a presença da outras vozes (AUTHIER-REVUZ, 1999). Dessa forma, a produção de efeitos de sentido, no plano verbal da notícia, nos convoca à seguinte reflexão:

Robin é o protótipo do ladrão nobre, cuja imagem não é a do criminoso, mas a do *herói* caracterizado por ações moralmente positivas. Rouba dos ricos, para dar aos pobres, mas não deixa de ser um cidadão que obedece ao sistema ético do seu tempo (SOUZA, 2001, p. 105).

Ao enunciar que *eles* (criminosos) *não têm nada de Robin Hood*, enuncia-se o rompimento entre quaisquer atos heroicos e a ação dos criminosos reportada. A vinculação da personagem Robin Hood à questão da criminalidade produz o efeito de comicidade, uma vez que este é, sobretudo, uma personagem reconhecida não como um dos *criminosos mais perigosos*, mas sim, como um herói da literatura que, em nada, assemelha-se ao criminoso. Porém, ao enunciar que *eles* (criminosos) *também não são índios*, sentidos possíveis são colocados em cena, dentre os quais o saber naturalizado de que o índio está, permanentemente, agregado ao objeto arco e flecha. Construído como signo identitário do índio pelos discursos da colonização, o arco e flecha, nesse caso, não está ligado à uma particularidade cultural de um povo, mas, à criminalidade, visto que *eles não são índios e agora estão todos presos*. Seria natural estarem *presos ou detidos* se fossem índios? O modo como se enuncia o acontecimento factual afasta o saber de que os índios são sujeitos reais e lutam pela “consolidação dos seus processos político-organizativos contemporâneos de comunicação, na revitalização e na proteção dos seus patrimônios culturais” (LUCIANO, 2006, p. 92). Condição essa que nos possibilita refletir acerca de que

é fundamental instituir políticas públicas que permitam aos cidadãos construir ou reconstruir em torno desses novos instrumentos de comunicação, [...] estoques de conhecimento que correspondam a suas necessidades e estejam em harmonia com suas culturas (MATTELART, 2005, p. 10).

A mídia televisiva poderia, se quisesse, simplesmente ter reportado a notícia sem remeter o objeto flecha a qualquer outra situação ou outro sujeito. Ao associar o objeto flecha ao índio e, na sequência, ao crime, marcas de heterogeneidade operam sob outra possível consideração dos sentidos para uma palavra, a qual encontra no exterior da língua um outro dizer homonímico, metafórico, polissêmico, que desvia ou convoca sentidos. “Nos dois casos, ao lado do sentido dado como corrente, um sentido é constituído por uma palavra por referência a um ou outros sentidos produzidos alhures, no interdiscurso ou na língua” (AUTHIER-REVUZ, 1999, p. 30). Ocorre um deslocamento de sentido, o qual rompe o fio discursivo e condiciona o uso das flechas, em uma sociedade majoritária, a algo que não se mostra como condição sociocultural valorizada, pois, ligada à questão do crime, e portanto, relegada à instância do

menosprezo. No jogo das significações, ou seja, na produção de sentido os termos [Robin Hood/ índios] constituem o ponto da heterogeneidade, o qual pode ser oposto à cadeia discursiva, pois

ao mesmo tempo remete a um alhures, a um exterior explicitamente especificado ou dado a especificar, determina automaticamente pela diferença um interior, aquele do discurso; ou seja, a designação de um exterior específico é, através de cada marca de distância, uma operação de constituição de identidade para o discurso (AUTHIER-REVUZ, 1999, p. 31).

A relação estabelecida, discursivamente, entre os enunciados [1] e [2] assina o modo de subjetivação do sujeito do discurso midiático, o qual perpassado por saberes que instituem poderes possibilita que, na posição social que este sujeito ocupa como formador de opinião, estabelece que é possível “se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento” (FOUCAULT, 2005, p. 25), e a partir disso, construir verdades.

Dito isso, revisitamos o fato de que o discurso revela em si mesmo sua organização, de forma que o que é dito produz sentidos, e também, efeitos de sentido. Dada essa disposição, observamos que os efeitos de sentido propostos atualizam a história e memória do sujeito indígena e congregam sua exclusão, uma vez que sua representação é agregada a elementos desprovidos de valor cultural pela sociedade “não indígena”, pois, nessa representação discursiva, ligados à criminalidade. Verificamos, ainda, que as discursividades dessa notícia elaboram a identidade do indígena atravessada por uma representação identitária mítica, haja vista que a analogia enunciada verbalmente cria condições de reelaboração do objeto flecha como signo de identificação desse sujeito. Ao fazer isso, o discurso da notícia busca construir identidades “estritamente definidas e desprovidas de ambiguidade [...], e de manterem o mesmo formato reconhecível ao longo do tempo”, identidades que, na contemporaneidade, “desapareceram ou perderam muito do poder constringedor que um dia tiveram” (BAUMAN, 2005, p. 35).

Dessa forma de atuação do sujeito do discurso, verificamos que as práticas discursivas da televisão “carregam os eventos e coisas de significados que lhes são alheios” (PEIXOTO, 1991, p. 81).

#### 4.4.1 Relações interculturais e os conflitos por territórios

As discursividades da notícia, *Assassinato de cacique* (Cf. – transcrição Notícia 3: *Assassinato de cacique* (24’)), veiculada pela Rede Record, tratam do crime ocorrido contra indígenas no sul do estado de Mato Grosso do Sul, assim como a notícia *Desaparecimento de cacique*, já apresentada. Esta, porém, apresenta um enfoque que difere nos efeitos de sentido estabelecidos. Em ambas as notícias, a situação relatada envolve produtores rurais e indígenas na luta por territórios, fato que se arrasta desde a colonização do Brasil e permeia as relações entre essas populações. Submetidas à organização das sociedades disciplinares, as populações indígenas são distribuídas em espaços territoriais, nos quais, estabelece a Constituição (BRASIL, 1988) que, “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” sejam respeitados, e ainda, que compete “à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. A partir desses enunciados podemos considerar o exercício de uma forma de exercício da governamentalidade que se aproxima da soberania. De acordo com Foucault (2008b),

embora seja verdade que a soberania se inscreve e funciona essencialmente num território e que, afinal de contas, a idéia de uma soberania sobre um território não povoado é uma idéia jurídica e politicamente não apenas aceitável, mas perfeitamente aceita e primeira, o fato é que o exercício da soberania em seu desenrolar efetivo, real, cotidiano, indica sempre, é claro, uma certa multiplicidade, mas que vai ser tratada justamente seja como a multiplicidade de sujeitos, seja [como] a multiplicidade de um povo (FOUCAULT, 2008b, p. 16).

Consideramos que o foco de atenção dado ao problema apresentado na notícia, nos possibilita apreender efeitos de sentido de exclusão do sujeito indígena. Isso porque o modo como a emissora dá sustentação à conduta para olhar e dizer o evento se apresenta de forma implícita e explicitamente excludente.

As discursividades da notícia, no plano verbal, apresentam o funcionamento de um enquadramento dramático (PORTO, 2004)<sup>32</sup>, no qual a seleção e saliência de aspectos como violência, conflito e perigo foram sobrepostos no acontecimento

---

<sup>32</sup> Discutido no capítulo 3, item 3.3.

discursivo. Essa emissora, bem como a produção e editoração do telejornal optaram por escolhas no nível dos discursos, as quais assinalaram a situação de conflito entre índios e “não índios” de forma a promover cenários desfavoráveis à diversidade cultural.

O uso dos termos ‘assassinado’, ‘feridos’ e ‘ataque’, por esse telejornal, assinalam que os conflitos entre as duas etnias é uma realidade que alcança o corpo do indivíduo e nos conduz ao reconhecimento de que condições históricas instituíram novos modelos de relações entre o índio e o “não índio”, na contemporaneidade, uma vez que existem, teoricamente, conquistas de direitos pelos indígenas. Ainda que teórica, a conquista de direitos sinaliza que o reconhecimento da diversidade étnico-cultural, efeito de verdade dos discursos contemporâneos. Os termos destacados, também, acionam uma memória discursiva acerca de saberes nos quais o indígena é circunscrito a uma história factual marcada pela violência, perseguição e extermínio, visto que “o zelo de que o ideal plural é objeto tende a escamotear a memória de um tempo no qual ele permanecia inaudível pela recusa de escuta” (MATTELART, 2005, p. 14). Com isso, observamos, uma relação da língua com a história e com a memória discursiva, o que nos permite reconhecer a mídia televisiva como um lugar de memória na sociedade contemporânea.

Em se tratando dos mecanismos utilizados pela mídia televisiva na proposição de sentidos, observamos que ao afirmar que o A – Um cacique foi assassinado, a prática discursiva do sujeito midiático sustenta certo distanciamento em relação a essa afirmação, pois, delega a outro a responsabilidade por essa informação ao dizer que segundo informações preliminares, os índios foram atacados por mais de quarenta pistoleiros. Dessa forma de atuação, o sujeito do discurso produz um grau de engajamento de distância, o que conclui em um discurso provisoriamente verdadeiro, pelo menos, até que se prove o contrário (CHARAUDEAU, 2006). Nessas condições, é como se a mídia dissesse: esta é toda a informação que se tem no momento, ou ainda, isto é tudo o que o telespectador precisa saber, uma vez que “a televisão, a publicidade e outros produtos da cultura industrializada dispensam os sujeitos de pensar, pelo menos enquanto eles ocupam a condição de espectadores” (KEHL, 2004, p. 57).

No plano discursivo visual, a prática discursiva do telejornal mobilizou o exercício da governamentalidade, em suas técnicas de biopoder e biopolítica, haja vista que prevaleceu, em parte da representação visual acerca do indígena, a imagem do

prédio e da fachada da FUNAI (*Frame 1*), instituição estabelecida pela sociedade “não indígena” para mediar as relações entre esses diferentes sujeitos. Além disso, a representação visual do indígena delimitou-se à visibilidade da representação do mapa do local do conflito (*Frame 2*) e da imagem estática do cacique (*Frame 3*). Dessa forma, a representação imagética pautou-se em colocar em funcionamento o silenciamento do sujeito indígena, uma vez que optou por não permitir sua visibilidade.



Frame 1 – fachada da FUNAI.



Frame 2 – Mapa do local do conflito



Frame 3 – Imagem do cacique.

Enuncia-se, paralelamente, à visibilidade do mapa (*Frame 2*) o afastamento geográfico do local do acontecimento relatado em relação aos centros urbanos. Condição que ratifica representação do homem primitivo, por isso, do índio mítico, o que pode instituir efeitos de sentido de incivilidade.

É importante assinalar que a historicidade acerca do indígena atesta uma fragmentação identitária principiada no processo de colonização, visto que o encontro entre os saberes das diferentes culturas estabeleceu um estado de relações de forças que proporcionou transformações e descontinuidades, bem como resistências. Assim, dado o contato inicial, reconhecemos que se sobressaiu a civilização cujas possibilidades de exercício do poder mostraram-se mais eficazes na submissão da cultura do outro.

Isso nos leva a considerar que a inclusão do indígena na sociedade “não indígena” está submetida a forças que permanecem aquém das relações interétnicas e interculturais, mas, estão, também, no âmbito da governamentalidade. Nessa direção, a criação de órgãos para direcionar as situações referentes ao indígena, tal como a FUNAI, não é uma questão de alteridade governamental mais do que é uma busca por disciplinarizar as populações indígenas.

Assim, a mídia televisiva promoveu um jogo discursivo no qual a representação do índio foi dada de forma a assinalar a identidade de um índio mítico, atrelado a um passado, mas, também, a um presente de submissão.

Como se sabe, a televisão<sup>33</sup> ocupa lugar de destaque na maioria dos lares brasileiros, e seu discurso se vale de estratégias que agenciam a produção e circulação dos enunciados, de forma que “cada enunciado concreto é uma singularidade que se apresenta de forma única, mas foi produzido dentro de uma certa esfera de intencionalidades” de modo a “atingir um certo segmento de telespectadores” (MACHADO, 2001, p. 70).

Nessas condições, verificamos que o que se diz nessa mídia é extremamente relevante para o êxito ou fracasso das relações interétnicas e interculturais.

#### 4.5 MOVIMENTO DESCRITIVO ANALÍTICO C: INCLUSÃO E EXCLUSÃO DO DIFERENTE, SABERES DA MEDICINA INDÍGENA E “NÃO INDÍGENA” EM CENA

A partir do século XVIII, o ocidente voltou a considerar o “fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana” (FOUCAULT, 2008b, p. 3), ou o que Foucault (Idem) denominou biopoder, mecanismo de poder que busca governar a conduta dos indivíduos por meio da sua condição biológica. Poder esse que se desenrola, na maioria das sociedades, como efeitos de um saber que se convalida como científico, em especial quando se trata da saúde do corpo individual das populações. O biopoder e a biopolítica como técnicas de poder que se manifestam por meio do estudo, do registro e da análise do corpo individual e social, por meio de pesquisas e estatísticas, diz à sociedade quais são os mecanismos de saúde a serem seguidos, quais as vacinas a serem tomadas, quais medicamentos a serem ministrados e organiza formas de poder que controlam os indivíduos e as populações sob a premissa de que é preciso manter e salvaguardar a saúde e a vida. Mas, o poder sobre a vida, ou biopoder, não é algo de todo negativo, visto que tais estratégias produzem condições de saúde e bem estar a algumas parcelas das sociedades. A parte negativa é que a maioria das camadas minoritárias não podem contar com o acesso aos benefícios desse

---

<sup>33</sup> De acordo com dados do IBGE, na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) 2009 foi constatado que o aparelho de televisão estava presente em 95,7% dos domicílios brasileiros.

biopoder. Razão pela qual os sentidos propostos pela notícia *Morte por falta de medicamentos*, (C.f – transcrição Notícia 2: Morte por falta de medicamento (1'50')), veiculada pela Rede Globo em 04 de abril de 2009, cujas discursividades abordam a morte de diversos indígenas na reserva Xavante em Mato Grosso, e apontam para resistências, ao mesmo tempo em que os efeitos de sentido propõem a inclusão/exclusão do sujeito indígena, minoria na sociedade brasileira.

A notícia relata a morte de vinte e uma pessoas indígenas, sendo a maioria crianças, devido a não assistência por parte do governo<sup>34</sup>, cuja institucionalização dos direcionamentos para a saúde dos indivíduos é estudado e analisado pela FUNASA – Fundação Nacional de Saúde – órgão que possui, segundo informações no endereço *online*<sup>35</sup>, a responsabilidade em

promover a inclusão social por meio de ações de saneamento para prevenção e controle de doenças. É também a instituição responsável por formular e implementar ações de promoção e proteção à saúde relacionadas com as ações estabelecidas pelo Subsistema Nacional de Vigilância em Saúde Ambiental (FUNASA).

Uma das competências da FUNASA é o controle de doenças, mas, de acordo com a notícia em pauta, os indígenas estão morrendo por falta de medicamento e atendimento pontual, situação que revela a forma de biopoder dessa instituição. Tal condição mobiliza resistências nas populações indígenas acerca do tratamento recebido pelo poder governamental. É o que nos mostra a voz do sujeito indígena:

I2- por falta de assistência.. por falta de re/ .hh  
responsabilidade.. a criança acabou falecendo na aldeia

bem como aclara a técnica do biopoder como forma de governamentalidade que propõe direcionamentos para a vida das populações indígenas

C- como a gente pode observar:.. né, de/.. na demora do atendimento.. alguns óbitos poderiam ter sido evitados..

---

<sup>34</sup> Como Estado político instituído.

<sup>35</sup> <<http://www.funasa.gov.br/site/conheca-a-funasa/competencia/>> Acesso em 13 jun. 2013 às 22h.

((balançando a cabeça afirmativamente)) se fosse =removido a tempo= para ser atendido aqui

Assim, devido à sujeição das populações indígenas às tutelas do Estado, o que se torna visível é a reivindicação de que o próprio Estado tome medidas para solucionar a situação. Porém, o Estado age por meio de técnicas de governamentalidade para alcançar determinadas finalidades, e, as populações constituem essas finalidades, isto é, são as coisas governadas (FOUCAULT, 2003b). O biopoder se concatena, então, à biopolítica nas discursividades que a notícia apresenta, pois, como técnicas de governamentalidade permitem que no governo das populações representadas, ao mesmo tempo que faz viver, deixa morrer.

A representação verbo visual mostra sujeitos indígenas resistentes aos biopoderes instituídos, por meio da indignação nas suas vozes, e também, na voz do “não índio”,

- R- os xavantes denunciam.. que também faltam medicamentos..  
 I3- não tem (.) medicação.. <anti-inflamatório nós não temos também>

mas, ao mesmo tempo, mostra sujeitos que incorporaram, ou assimilaram, algumas particularidades da população “não indígena”, no que diz respeito ao tratamento da saúde do corpo e aos rituais funerários. Ambas as populações, sabe-se, possuem a particularidade de se constituírem culturalmente distintas. Razão pela qual, consideramos que, ao dar visibilidade ao sujeito indígena, tal como nessa notícia, a mídia televisiva promove uma busca pela inclusão desse sujeito, mas, também, promove a condição de exclusão, pois as imagens que compõem as cenas editadas na reportagem retratam um cenário de descaso, de desatenção para com a vida de tantos indivíduos. O índio permanece desfavorecido e sujeitado social, econômico e culturalmente aos biopoderes do Estado, e sua voz de apelo clama para que seus direitos, como população diferenciada, sejam garantidos. A voz da autoridade que representa o poder do Estado se encarrega de manter os indivíduos no espaço social e territorial que lhes foi instituído, portanto, em territórios nos quais a segurança que lhes é oferecida é proporcional a sua disciplinarização.

P- >nós vamos fazer um diagnóstico e tomar as medidas judiciais cabíveis<.. né? nós temos que >responsabilizá cobrá fazê com que (o sistema) funcione<

De acordo com Foucault (2008b), os dispositivos que garantem a segurança do indivíduo e das populações pertencem à instância legislativa, a qual permite a implantação de mecanismos que assegurem determinadas formas de proteção aos indivíduos, na ordem do direito e da medicina. Mas, “a segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina” (Idem, p. 14).

A partir dessas considerações, retomamos os dizeres de Foucault (2008b) para quem os biopoderes do Estado conduz o *deixar morrer*. Na notícia em questão, o deixar morrer pode ser compreendido pelo descaso do Estado para com a população indígena.

No plano discursivo visual dessa notícia, é possível reconhecer, conforme as técnicas da mídia televisiva nos apresenta, uma população subjetiva e objetivamente configurada pela assimilação à cultura, política e economia da sociedade “não indígena”, conforme atestam as representações imagéticas que produzem sentidos nos quais as manifestações culturais indígenas estão atravessadas por singularidades da cultura “não indígena”, tais como os rituais funéreos e a presença do símbolo da religião católica [frame 1]. Nessa mesma direção, verificamos identidades semi-homogeneizadas, visto que há resistências desses sujeitos à alguns direcionamentos “não indígenas”, tal como a manutenção de seus costumes pela permanência no território, mas, há também, reconhecimento de aspectos da sociedade “não indígena” que preponderam na população indígena, tal como o reconhecimento e aceitação da medicina científica [frame 2].



Frame 1 – primeiro plano focalizando o símbolo católico



Frame 2 – close em medicamentos

Essa governamentalidade, que constrói a dependência do índio em relação ao Estado, que o segrega num território, é definida não somente pela territorialidade, mas, também, pela “massa da população, com seu volume, sua densidade, com, certamente, o território sobre o qual ela se estende, mas que não é dela senão um componente” (FOUCAULT, 2003b, p. 305). Nessas condições, dada a dualidade na representação midiática da identidade e da cultura indígena, ponderamos a inscrição de efeitos de sentido de contradição nos discursos de inclusão do indígena nas discursividades dessa notícia.

#### **4.5.1 Saberes da medicina indígena e “não indígena” no tratamento de um *Menino índio cego***

Os saberes contemporâneos irromperam domínios que fizeram nascer novos objetos, conceitos e técnicas que incidiram no governo das sociedades. Essas técnicas, mais ou menos visíveis, são investidas no corpo individual e social dos sujeitos por meio de práticas discursivas que ditam modos de viver, de agir e de pensar, formulados e disseminados pelo exercício de poderes que buscam, sobretudo, a manutenção da vida e da felicidade de todos, mas, ao mesmo tempo, a disciplinarização dos corpos e a normalização das sociedades, no exercício do biopoder e da biopolítica.

De acordo com as reflexões teóricas foucaultianas (1988) acerca das práticas disciplinares – que envolvem o governo dos indivíduos por meio das instituições, tal como a escola, o hospital e a prisão –, os conceitos de biopoder e de biopolítica se configuram em torno de práticas disciplinares e de governamentalidade, contudo, não se trata mais apenas da disciplinarização do indivíduo, mas também, da população. As práticas de biopoder se instauram “no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (FOUCAULT, 1988, p. 131), buscam gerir a vida e a saúde dos indivíduos, bem como as práticas de biopolítica agem em torno de ampliar as capacidades desse corpo e extrair dele suas forças “no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos” (Idem, p. 131). Biopoder e biopolítica constituem, então, técnicas de poder sobre o biológico que se valem da busca por docilizar o corpo do indivíduo e o corpo social por meio de discursos que promovem

saberes acerca da necessidade de se buscar a saúde, a felicidade e a vida longa para todos. Assim, vida e saúde estão ligadas por um fio tênue, no qual práticas discursivas ditam que para se ter vida e felicidade plenas é necessário que se tenha saúde.

Na congruência do tecido discursivo aquilo que é posto possui grande relevância no modo como os sentidos são apreendidos, pois,

O discurso é o que realmente é dito, sem que o sujeito saiba que está dizendo outros sentidos ao dizer. As práticas se impõem ao sujeito – ele não tem consciência do que é essa prática e age de acordo com as determinações de uma certa sociedade. [...] A produção dos sentidos é uma luta discursiva travada na trama tênue do tecido histórico de uma sociedade (GREGOLIN, 2004, p.41).

Dessa forma, as práticas discursivas midiático-televisivas corroboradas por representações verbo visuais contribuem para a construção de saberes os quais instituem, por meio de micropoderes, tais como biopoder e biopolítica, espaços de (des)construção da interculturalidade nas relações interculturais, como se observa na reportagem que aqui se trata, *Menino índio cego* veiculada pela Globo em 19 de abril de 2009. A reportagem promove condições para o exercício da função enunciativa, visto que podemos apreender seus quatro elementos constituintes: o sujeito, o campo associado, a materialidade e o referencial (FOUCAULT, 2009). Sem adentrar a explicitações do que constituiriam cada um desses componentes da função enunciativa, mergulhemos, respectivamente, nesses elementos constituindo a presente análise. Temos, portanto, como sujeito do discurso a mídia televisiva que coloca em circulação saberes sobre o sujeito no discurso, o indígena brasileiro. Tais discursos estão associados a um campo de saber, que, na contemporaneidade tem sido colocado em destaque nas diversas mídias, a diversidade cultural. Dito isso, nossa materialidade, ou seja, o discurso inscrito na presente reportagem possui um campo referencial o qual “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, 2009, p.103). Esse referencial é a tolerância ao diferente, a tolerância aos saberes culturais do outro, tomando como norma os saberes culturais “não indígenas”.

A discursividade da reportagem, materializada em 19 de abril de 2009 – dia do índio – discorre acerca da saúde de uma criança indígena cujo corpo torna-se objeto de

saber tanto da tradição de cura da cultura indígena quanto da medicina convencional “não indígena”. Há que se considerar, numa perspectiva temporal, espacial e discursiva as ações que depreenderam o estabelecimento do dia 19 de abril o dia do índio na América. Na historicidade desse acontecimento, encontramos as condições desfavoráveis em relação ao indígena que perseveravam até o ano de 1940. Dessa data em diante, ações favoráveis e de coexistência mútua principiaram a ser desenvolvidas quando no Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México, houve a participação de diversas populações indígenas para o estabelecimento de diretrizes favoráveis às populações, identidades e culturas indígenas das Américas. Condição que possibilitou, não mais uma política de assimilação do índio, e sim, uma política de preservação cultural, identitária e de proteção das populações indígenas, que, no cenário brasileiro, veio a ser estabelecida com a Constituição de 1988.

Nos recortes videográficos, ou simplesmente frames, podemos observar o modo como a identidade e a cultura indígena são discursivizadas, e, questionamos, o que essas práticas discursivas dizem sobre o sujeito indígena em suas condições de emergência? Como elas dizem o que dizem em suas condições de existência? E por que dizem isso e não outra coisa, em suas condições de possibilidade?

A articulação dos elementos verbo visuais na produção de efeitos de sentido promove, inicialmente, a representação do indígena pautado na sua aparência, seja biológica, ou nos modos de se vestir diferentes do “não indígena”, visto que focaliza de forma recorrente tais aspectos, por meio de planos próximos [*frame 1*], planos mais fechados ou close do corpo, do rosto [*frame 2*], das mãos, dos pés, das vestimentas ou ausência delas.



Frame 1 – plano próximo



Frame 2 – close na fisionomia do rosto

Considerando-se algumas peculiaridades relacionadas à imagem fixa, a fotografia, por exemplo, constrói uma experiência visual que “constitui-se na possibilidade de trazer ao observador uma realidade ausente, seja ela uma cena que contemple uma visão panorâmica, um objeto ou mesmo uma pessoa” (TASSO, 2005, p. 140). Em contrapartida, a imagem em movimento produz um efeito de realidade que busca criar, por exemplo, em um evento telejornalístico tal como a reportagem televisiva, a configuração de efeitos de verdade. Assim, a mídia televisiva vale-se das imagens em movimento para a instituição de discursos verbo visuais os quais, nesta reportagem, buscam constranger um universo de contradição ao patamar da estabilidade.

Os acontecimentos relatados na reportagem colocam em um mesmo patamar os saberes da medicina convencional e os saberes tradicionais da cultura indígena. O *Frame 1* apresenta, em plano geral ou próximo, pessoas indígenas em um ritual de cura no interior de um quarto de hospital, e, tradicionalmente, os rituais de cura constituem substância perceptível do signo de pertencimento à cultura na historicidade dos povos indígenas, condição que estabelece que “ser índio não está mais associado a um estágio de vida, mas à qualidade, à riqueza e à espiritualidade de vida” (LUCIANO, 2006, p.38). Dessa forma, a condição de possibilidade da realização do ritual indígena no interior de um hospital celebra a interculturalidade exercida no interior das relações entre indígenas e “não indígenas”. A visibilidade da representação do sujeito indígena marca, no corpo físico, os traços fisionômicos; comporta os adereços e as vestimentas que concorrem para atualizar o sentido de pertencimento étnico desse sujeito. Na focalização do rosto, em primeiro plano [*Frame 2*], encontra-se a produção de sentidos de identidade, pois, ao salientar a visualização dos traços biológicos do indígena, a mídia institui que ele possui esta aparência, estas características e não outras. Essa condição pode, por um lado, promover efeitos de aceitação da constituição biológica, da forma de ser e de existir fisicamente do indígena, mas, por outro lado, institui que o índio é desse modo e não de outro, e que para ser reconhecido como indígena ele deve ser desse modo que é apresentado.

No decorrer da representação televisiva, o discurso verbo visual assinala a territorialidade, pois, na medida em que as imagens em movimento materializam o discurso da reportagem acerca da busca pela saúde da criança na instituição hospitalar – condição que assinala o funcionamento do biopoder – elas, também, assinalam a

distância territorial entre as culturas. Isso pode ser percebido por meio do gráfico de uma seta vermelha que destaca as diferentes e distantes localidades em um mapa do Brasil. Esse distanciamento geográfico pode instituir, na invisibilidade, um distanciamento cultural, visto que a reportagem demonstra um vasto espaço geográfico percorrido para se chegar ao local onde reside a criança e a família [Frame 3], o que é corroborado pelo discurso: “A1- a reza não terminou no hospital, nós.. acompanhamos o =pajé de avião= ((zumbido do avião)) A1- e de barco ((barulho do barco)), até =a aldeia= do Felipe, que fica na região do Xingu em Mato Grosso; visitamos =a oca= do indiozinho i conversamos com o ayô dele”, no qual as pausas no falar consolidam a condição de que essa distância coloca de um lado o “não índio” e de outro, o índio. Mas, o lado ao qual pertence o “não índio”, o lado da inclusão, não é de fácil acesso.



Frame 3 – representação visual da distância geográfica entre centro urbano e território indígena



Frame 4 – plano geral

A promoção de discursividades acerca das tradições e rituais que constituem a cultura indígena conclama, em suas condições de emergência, a articulação, no interior da função enunciativa, de uma memória do passado – de relações conflituosas – com o presente que instaura relações sustentadas em princípios de interculturalidade, isto é, no respeito e coexistência mútua. Na visibilidade enunciativa, essa representação das culturas em pleno estado de amizade, elabora um sincretismo cujos sentidos propostos colocam lado a lado os saberes da medicina científica e os saberes dos rituais de cura da cultura indígena. Sentidos que são fortalecidos pelo aparato visual, tal como o enquadramento dos diferentes sujeitos, em plano geral, na mesma cena em igualdade

de profundidade [*frame* 4]. Vale considerar que a aceitação do ritual, no interior do hospital, advém de uma doutrina que delimita o pertencimento dos sujeitos, e que

questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam, na medida em que a doutrina vale sempre como o sinal, a manifestação e o instrumento de uma pertença prévia — pertença de classe, de status social ou de raça, de nacionalidade ou de interesse, de luta, de revolta, de resistência ou de aceitação. A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros (FOUCAULT, 2007, p. 43)

Assim, as discursividades da presente representação midiático-televisiva, coloca em funcionamento o exercício do biopoder e da biopolítica ao direcionar ambas as culturas a se valerem uma da outra. De um lado, a cultura “não indígena” exerce esses saberes e poderes acerca da saúde do corpo individual, e também social sobre a cultura indígena; e de outro lado, a cultura indígena, vale-se desses saberes-poderes na busca pela saúde de um ente, mas, ao mesmo tempo, também exerce o seu particular saber-poder no uso de seus rituais de cura tradicionais.



Frame 5 – gestualidade das mãos



Frame 6 - auscultador

Sob tais condições de funcionamento da materialidade discursiva verbo visual dessa reportagem, ora se silencia ora se promove a presença ou ausência de um sujeito na cultura do outro, visto que as mudanças nos enquadramentos e a movimentação da câmera flutuam entre evidenciar aspectos da cultura indígena, seja nas vestimentas, nos traços físicos, especialmente na fisionomia dos rostos [*Frame* 2] e na gestualidade das mãos [*Frame* 5], ao mesmo tempo em que, também, buscam evidenciar aspectos da cultura “não indígena”, como os aparatos de uso da medicina (auscultador) [*Frame* 6] e

objetos que são apresentados como pertencentes a essa cultura, ressaltando imagens que conclamam ao uso, pelo índio, das singularidades do “não índio”.

Às explicações científicas para a enfermidade do corpo da criança, observa-se o agenciamento de saberes que constituem poderes. Tais explicações para a doença da criança constituem um saber científico, pois,

um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (neste sentido, o saber da medicina clínica é o conjunto das funções de observação, interrogação, decifração, registro, decisão, que podem ser exercidas pelo sujeito do discurso médico) (FOUCAULT, 2009, p. 204).

Assim, biopoder e biopolítica são exercidos e seu agenciamento se dá em nível discursivo e se estendem ao exercício das práticas efetivas de intervenção no corpo do indivíduo e no corpo social. Porém, ambos os mecanismos de governmentação buscam “não somente uma gestão da população, mas um controle que os indivíduos, na sua liberdade, podem ter em relação a eles mesmos e uns em relação aos outros” (REVEL, 2005, p. 55), como se percebe nos discursos dos sujeitos de ambas as culturas:

**Sujeito “não indígena”:** B1- esse fungo existe na natureza= não é? então a gente pode pegá através de fezes de pombos:: ((gesticula com as mãos fazendo referencia ao ar contaminado)) .. eucaliptos:: .. mata .. e normalmente a gente aspira esses fungos. A maioria das resolve esse infecção porque tem defesa boua e acaba <não desenvolvendo o quadro>..

**Sujeito indígena:** B2- esse remédio ele combate:: febre, febre alta, ele combate a dor. do corpo.. é um remédio que só o pajé mesmo sabi. e agora ele pode tomá a medicina =do hospital=, agora vai combatê a medicina:: diretamenti na doença que eli teim. para eli: =sasar o mais rápido possível=

Em nosso gesto de leitura observamos que o campo discursivo televisivo é perpassado por produções que fazem circular saberes acerca da interculturalidade, do sujeito da diversidade e de suas manifestações culturais. Saberes que constroem estereótipos e marcam, por meio da história e da memória discursiva sobre o indígena, técnicas de governmentalidade.

Conforme a análise empreendida, o discurso dessa reportagem, no plano da visibilidade, privilegia a busca pela representação de duas culturas em igualdade de

relações, no qual os saberes científicos e culturais se concatenam, mas, no plano da invisibilidade, a articulação dos elementos verbo visuais constitui espaços de deriva e produz efeitos de sentido de majoração de uma cultura sobre a outra, condição ressaltada por meio das tecnologias de biopoder e biopolítica.

Os sentidos produzidos podem fazer emergir a história e a memória das relações interculturais entre os sujeitos em discurso. História e memória que (re)tomam, em discurso, o acontecimento singular que constitui a data de veiculação da reportagem – a data que se comemora o dia do índio – estabelecida como marco da interação entre a cultura indígena e a cultura “não indígena”.

Se por um lado o discurso da reportagem dá visibilidade à associação de saberes e manifestações culturais que revelam a construção de um universo estabilizado por meio da equidade entre as culturas no exercício da interculturalidade, por outro lado, manifesta um sincretismo, ou seja, uma combinação de vertentes que são constitutivamente, contraditórias.

#### **4.5.2 (Con)tradição indígena e medicina convencional**

A situação relatada na reportagem *Índia picada por cobra* (C.f – transcrição: reportagem 2: Índia picada por cobra (1”59’)), veiculada pela Rede Globo em 20 de janeiro de 2009, coloca em confronto os saberes da medicina convencional “não indígena” e os saberes tradicionais da cultura indígena.

O *frame* 1 apresenta, em primeiro plano, a fachada de um hospital especializado no tratamento da saúde da criança. A imagem da fachada do hospital surge logo após as declarações iniciais da âncora, que apresentou a polêmica acerca do tratamento da criança indígena que fora picada por uma cobra. Esta cena inicia com a voz em *off* da repórter, em seguida, a câmera recua para mostrar uma tomada geral do local. Essa movimentação da câmera joga com as sensações de presentificação do telespectador no espaço apresentado, e mobiliza os sujeitos a perceberem os saberes que dão suporte à produção dos discursos midiáticos, validando-os com efeitos de verdade.



Frame 1



Frame 2

Na sequência das imagens, a mudança de foco da câmera, que adentra o local, proporciona ao telespectador a sensação de estar em cena, acompanhando fisicamente o trajeto percorrido no hospital. De modo abrupto, são colocados em foco os dizeres: ‘U.T.I. 2’; ‘acesso proibido’; ‘proibida a entrada’, o que significa que ali se trata de um local seguro e de eficácia no tratamento da saúde do corpo. O acesso é restrito àqueles que estão autorizados, comumente, profissionais da saúde e familiares. A presença de uma pessoa no local, trajando vestuário próprio à área da medicina, reforça as condições de possibilidade de ser esse sujeito detentor dos saberes da ciência médica, de forma a legitimar o princípio de que naquele ambiente existe a possibilidade de cura para as enfermidades do corpo, uma vez que este corpo não estará em contato com outro qualquer senão com aqueles que, de acordo com os procedimentos externos de controle e delimitação dos discursos (FOUCAULT, 2007), não se encontram interditados, pois, detêm um saber médico-científico que os colocam na ordem dos saberes qualificados.

O *frame 2* apresenta o quarto de U.T.I infantil, no qual se encontra uma mulher e duas crianças acomodadas cada uma em um berço.

Como em um recorte, a câmera focaliza a cena em primeiro plano, de forma que se pode observar na grade do berço, e ao que parece ao lado do prontuário médico, um boneco, réplica do Papai Noel tradicional, elemento convencionalmente atribuído à cultura “não indígena”. No domínio simbólico, o boneco alude à época do Natal, de solidariedade, de ajuda e de amor ao outro. Categorias harmônicas com os princípios da Diversidade Cultural, quais sejam a promoção do respeito, tolerância e mutualidade entre as culturas. Tal cena é visualizada no instante em que a repórter, em *off*, reproduz os enunciados: quando as lesões do tecido são irreversíveis::: No plano da

invisibilidade, esse jogo entre enunciados verbais e imagéticos pode evocar, de acordo com Tasso (2005) o nível icônico-sensorial despertado pela imagem representada, ou seja, os sentimentos de solidariedade correspondentes às primeiras sensações que essa imagem pode despertar, possibilitam o exercício da diversidade cultural em sua forma discursivizada pela Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002), por meio do respeito e tolerância entre os diferentes.

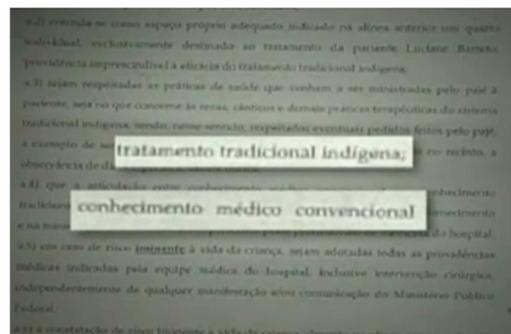
Ao enunciar a identidade étnica e cultural da criança, a mídia faz ecoar a história e a memória constitutiva do sujeito indígena brasileiro e ressignifica as identidades que lhes são atribuídas, dentre as quais aquela tradicionalmente consagrada pelo Romantismo, a identidade mítica. A imagem da animação infográfica que delimita o local onde vive a criança indígena, promove um efeito de sentido de afastamento geográfico, de modo a resgatar e reafirmar a condição da diferença. Isso porque, considerando o nível noemático (TASSO, 2005) instaurado pela imagem gráfica, podemos recuperar saberes de ordem política, econômica, social e cultural, nos quais os sentidos estabelecem o afastamento geográfico, também, como fronteiras territoriais e culturais, condição que pode ser corroborada pelo nível discursivo imagético (TASSO, 2005) no plano discursivo da reportagem, tal como a afirmação de que:

A1 - a família foi impedida de praticar rituais de cura no hospital. ..os médicos também não concordaram =com as restrições alimentares= impostas pelos índios.. i em proibirem o acesso ao local de mulheres gestantis i no período menstrual

Este nível corresponde aos sentidos possíveis de serem construídos pelo exercício da função enunciativa.



Frame 3



Frame 4

Nessa direção, ao focalizar o tio da criança indígena, durante todo o tempo em que este aparece, observa-se sempre ao fundo o verde das árvores, a natureza aberta, o que nos leva a apreender os sentidos constitutivos da história desse sujeito relacionado à vida nos primórdios do Brasil em sua forma primitiva, instituindo-o novamente ao campo da diferença. Entretanto, no frame 3, o tio da criança é colocado em cena fazendo uso da tecnologia, o celular, elemento incorporado à sua cultura. O foco de câmera, em *close*, nesta cena busca evidenciar a apropriação de elementos da cultura “não indígena” pelo sujeito indígena. O modo como o indígena é representado possibilita que as relações interculturais sejam apreendidas tanto de forma positiva como negativa. Ao ser entrevistado, o sujeito indígena revela o domínio sobre os direitos, manifestando o contido na Carta Magna; ao valer-se do enunciado desta lei, o sujeito indígena se institui como um sujeito de direito e apoia-se no saber qualificado pelas instituições que governam a sociedade “não indígena”, de forma que o que se pode esperar é esse sujeito ao valer-se do seu direito de cidadão, ao falar a linguagem do direito, estará ao abrigo da instituição jurídica. Contudo, não se percebe válido esse direito de cidadão, uma vez que a instituição hospitalar buscará, como se vê no decorrer da reportagem, num elemento maior de uso do poder, o Ministério Público Federal, a reivindicação indefinida de poder por meio do discurso sobre a cura do corpo e de preservação da vida da criança.

No frame 4, o documento de Recomendação emitido pelo Ministério Público Federal ganha destaque, é ressaltado em câmera lenta com efeitos de animação infográfica que, sobrepondo-se, em relevo, destacam os seguintes enunciados, nessa ordem: ‘tratamento tradicional indígena’, ‘conhecimento médico convencional’. Tal documento define que ambos os tratamentos devem ser efetivados em conjunto. Mas, ao reportar o acato à Recomendação, o discurso da reportagem afirma que ela foi atendida, porém, a aceitação da manifestação do ritual indígena no tratamento, não. Dessa feita, os discursos sobre a interculturalidade e a diversidade foram desqualificados.



Frame 5



Frame 6

No frame 5, observamos que a mídia legitima o discurso qualificado, institucionalizado, com o uso da voz e imagem do diretor do hospital, que declara: nós não temos conhecimento da eficácia no resultado da aplicação combinada::.. dos medicamentos convencionais .hhh com as ervas:: que/ é:: que são parte da tradição na cultura indígena. Tal discurso desqualifica a competência das tradições de cura indígenas para as enfermidades do corpo, o que se distancia do significado de coexistência mútua promovido pela Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural.

Os mecanismos e as estratégias linguístico-discursivos empregados na reportagem mostram que a mídia dá visibilidade às relações entre as duas culturas, mas, também, ao impasse que se torna definido pelas relações de saber e de poder que atravessam as relações socioculturais, e que “permite por as noções médicas para funcionar no campo do poder judiciário e, inversamente, as noções jurídicas no campo de competência da medicina” (FOUCAULT, 2001, p. 42).

Por fim, a intervenção do Ministério Público, reforçado pela imagem do sujeito de direito [frame 6] confirma os enunciados do campo do judiciário e

funcionam na instituição judiciária como discursos de verdade, discursos de verdade porque discursos com estatuto científico, ou como discursos formulados, e formulados exclusivamente por pessoas qualificadas, no interior de uma instituição científica (FOUCAULT, 2001, p. 08).

Podemos compreender, assim, que o ‘tratamento tradicional indígena’, pautado nos saberes e tradições culturais desses povos minoritários encontra-se instituído à instância da não legitimidade perante o conhecimento médico convencional,

legitimado, que se encontra ancorado no discurso jurídico da sociedade majoritária e, portanto, instituído ao espaço de contradição nas relações interculturais.

Em se tratando dessa mesma reportagem, observamos que os efeitos de sentido podem instaurar a contradição. Isso porque os enunciados articulados traduzem, revelam uma idéia, um posicionamento, uma instância de saber, mas também dissimulam efeitos de sentido na opacidade dos discursos. Os discursos midiático-televisivos parecem se valer de uma sucessão simbólica em que “carregam os eventos e coisas de significados que lhes são alheios” (PEIXOTO, 1991, p. 81), e restitui aos enunciados sua singularidade de acontecimento ou institui-lhes efeitos de sentidos. Vê-se, por exemplo, uma lacuna na reportagem que aqui se apresenta, acerca da luta pela manutenção da vida, pois,

essa abundância de vida, buscada por todos os povos do mundo, para os povos indígenas passa necessariamente pela manutenção dos seus modos próprios de viver, o que significa formas de organizar trabalhos, de dividir bens, de educar filhos, de contar histórias de vida, de praticar rituais e de tomar decisões sobre a vida coletiva (LUCIANO, 2006, p. 18).

As relações interculturais efetuam-se por meio dos discursos, uma vez que são relações sociais nas quais o lidar com o outro condiciona “momentos de identificação que permitem a ilusão da permanência de uma certa identidade” (CORACINI, 2007, p. 23). Assim, a produção de efeitos de sentido no presente discurso midiático-televisivo assinala que é na sutileza dos enunciados, na sua aparente coerência que se ocultam as contradições do dizer. É neste aspecto que se pode observar a contradição erigida por Foucault (2009) para quem as contradições surgem por meio da coerência, das ambiguidades gramaticais e palavras carregadas de significantes e que o sentido é condicionado por meio de imagens, metáforas e representações. Grosso modo, o autor considera as contradições como pertencentes a dois níveis: “o das aparências, que se resolve na unidade profunda do discurso, e o dos fundamentos, que dá lugar ao próprio discurso” (FOUCAULT, 2009, p. 170), sobretudo, considera a existência de diferentes espaços de divergência, nos quais podem se estabelecer contradições extrínsecas e intrínsecas, isto é, algumas contradições podem surgir a partir da mesma formação discursiva, a partir do mesmo ponto e de acordo com a mesma função enunciativa;

enquanto outras podem ultrapassar os limites da formação discursiva, e se referir, nas suas proposições, a condições de enunciação absolutamente diferentes. Dessa forma, as contradições intrínsecas são aquelas que se assinalam dentro da própria formação discursiva onde a oposição não é terminal, mas comporta, enfim, “duas maneiras de formar enunciados, caracterizados uns e outros por certos objetos, posições de subjetividade, conceitos e escolhas estratégicas” (FOUCAULT, 2009, p. 173).

A coerência pode estar presente em um discurso de forma explícita ou implicitamente e possui a função de mostrar que as contradições, imanentes aos discursos, podem ser consideradas instâncias de incoerências discursivas no jogo das significações, pois as

Coerências que estabelecemos no nível do indivíduo – de sua biografia, ou das circunstâncias singulares de seu discurso – mas que podemos também estabelecer segundo marcos mais amplos e dar-lhes as dimensões coletivas e diacrônicas de uma época, de uma forma geral de consciência, de um tipo de sociedade, de um conjunto de tradições, de uma paisagem imaginária comum a toda uma cultura (FOUCAULT, 2009, p. 169)

podem agir, de fato, como efeitos de superfície e manifestar sua própria historicidade, uma vez que os discursos que surgem em uma dada época obedecem aos mesmos regimes de verdade. Na contemporaneidade, é possível falar de diversidade cultural, o que não o era, por exemplo, na época da colonização do Brasil em que o sujeito indígena e o sujeito da etnia negra possuíam valor de mercadoria ou força de trabalho unicamente, desconsiderava-se sua condição de sujeitos sociais e políticos, o que era visto como algo natural pela sociedade majoritária para quem “essa naturalização, que esvazia a gênese histórica da desigualdade e da diferença, permite a naturalização de todas as formas visíveis e invisíveis de violência, pois estas não são percebidas como tais” (CHAUI, 2000, p. 94). Sobretudo, na contemporaneidade é possível que as práticas discursivas acerca da diversidade cultural no interior das relações interculturais (re)insiram a existência do sujeito da diversidade e sua cultura no cenário brasileiro, uma vez que

Os índios estão mais do que nunca vivos: para lembrar e viver a memória histórica e, mais do que isso, para resgatar e dar continuidade aos seus projetos coletivos de vida, orientados pelos

conhecimentos e pelos valores herdados dos seus ancestrais, expressos e vividos por meio de rituais e crenças (LUCIANO, 2006, p. 18).

Apesar da consideração de que a coerência do discurso pode estabelecer contradições como efeitos de superfície, para Foucault (1988, p. 89), tais efeitos estão ligados às relações de poder, pois, as formas cristalizadas acomodam-se sob o “suporte móvel das relações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis”. Sob tal perspectiva, é válido ressaltar que as contradições podem se tornar fundamentais e organizar os discursos, uma vez que elas “são objetos a ser descritos por si mesmos, sem que se procure saber de que ponto de vista se podem dissipar ou em que nível se radicalizam e se transformam de efeitos em causas” (FOUCAULT, 2009, p. 171).

Assim, por meio das contradições presentes nos enunciados da reportagem a seguir, pode-se perceber a produção de efeitos de sentido os quais se constituem como efeitos de superfície. A polêmica da reportagem é instaurada devido ao fato de que a criança indígena está submetida, ao mesmo tempo, ao tratamento médico convencional e às tradições de cura da cultura indígena. Ambas as modalidades de saberes buscam um único fim, o restabelecimento da saúde do corpo da criança. Nesse jogo de forças, a propensão possível é a de que um dos discursos se sobressaia em relação ao outro, haja vista que em tal situação coexistem relações de poder

Estas relações de poder se inscrevem na ordem do visível nos enunciados dos entrevistados 1, 2 e 3, de forma a evidenciar contradições intrínsecas.

[1] B1- (no modelo) da carta magna existe um artigo =sobre os povos indígena= que garante esse direitos né? que é o artigo duzentos e trinta e um que diz que.. .hh que te/ devemos respeitá as tradições é../ línguas costume forma de organização

[2] B2- nós não temos conhecimento da eficácia no resultado da aplicação combinada::.. dos medicamentos convencionais .hhh com as ervais:: que/ é:: que são parte da tradição na cultura indígena

[3] B3- [Aham,] a preocupação do =ministério público agora= é com a sa/ com a vida da criança .hh então, nesse sentido realmenti eu vo::: analisá o caso com carinho, com cuidado e vô.. veri/ verificá que/ que providências eu vô tomá.

Podemos observar em [1] que o tratamento em relação ao sujeito da diversidade corresponde a um processo histórico, antes excluído, ignorado, agora incluído, observado, conhecido, legalizado por meio de um poder que fabrica sujeitos possíveis de pertencer às normas da sociedade majoritária. Constatamos, assim, a instauração de uma contradição no plano dos sentidos referente ao sujeito indígena que confronta sua condição inicial [ao olhar da sociedade “não indígena”] e sua condição atual, isto é, se considerarmos os princípios do direito natural objetivo e subjetivo, à época da colonização “os índios não podem ser tidos como sujeitos de direito e, como tais, são escravos naturais” (CHAUÍ, 2000, p. 65-66), entretanto, o discurso jurídico na voz de um sujeito não instituído pela lei da sociedade majoritária, mas, teoricamente protegido por ela, assinala que “os povos indígenas não são seres ou sociedades do passado. São povos de hoje, que representam uma parcela significativa da população brasileira e que por sua diversidade cultural, territórios, conhecimentos e valores ajudaram a construir o Brasil (LUCIANO, 2006, p. 18). Assim, mostra-se contraditório o fato de que o sujeito indígena careça valer-se deste saber jurídico na busca pela afirmação de sua identidade e de sua significação cultural, porém, é ainda mais contraditório que a cura do corpo seja estabelecida como uma possível medida de inserção desse sujeito nas normas dessa outra sociedade.

No enunciado [2], por meio do emprego do pronome em primeira pessoa no plural [nós], de início percebemos a presença não apenas de um sujeito, mas também de uma posição-sujeito a qual dá voz à instituição médica, uma vez que tal instituição é o lugar que o sujeito ocupa. De acordo com Coracini (2007)

[...] Foucault abandona a noção de sujeito cartesiano, de sujeito da racionalidade, da consciência e, portanto, do controle de si e dos outros, para o qual a existência depende unicamente da capacidade humana de pensar, de raciocinar para atingir a verdade, e assume a noção de sujeito como função, lugar no discurso, recebendo da formação discursiva parte importante da sua identidade, já que é ela que vai, de certa forma, definir as relações de poder e, a partir daí, o que pode e deve ser dito, onde, quando, de que modo etc. (p. 23).

Assim, a sobreposição de saberes que colocam em funcionamento “um poder que não é ligado ao desconhecimento, mas, ao contrário, a toda uma série de mecanismos que asseguram a formação, o investimento, a acumulação, o crescimento

do saber” (FOUCAULT, 2001, p. 60). O enunciado [2] silencia esse outro saber sobre a cura do corpo, e como efeito de sentido institui-o à instância do mito, das crendices, daquilo que não possui validade, pois não é comprovado cientificamente. Dessa feita, há uma oposição não terminal em relação a ambos saberes, por meio de uma contradição intrínseca, isto é, “não são duas proposições contraditórias a propósito do mesmo objeto, nem duas utilizações incompatíveis do mesmo conceito” (FOUCAULT, 2009, p. 173); tais saberes, afinal, não se constituem como origem, ou seja, tanto o saber médico quanto o saber da tradição de cura da cultura indígena derivam de uma mesma proposição, se assinalam dentro da mesma formação discursiva, a saber, a cura do corpo. Nesse sentido, tal contradição não constitui

novos objetos, novos conceitos, novas modalidades enunciativas que se somam linearmente aos antigos; mas objetos de outro nível (mais geral ou mais particular), conceitos que tem outra estrutura e outro campo de aplicação, enunciações de outro tipo, sem que, entretanto, as regras de formação sejam modificadas (FOUCAULT, 2009, p. 175).

Por fim, no enunciado [3], o que se revela é a troca de papéis entre medicina e judiciário, de maneira que “toda essa forma de controle, de apreciação, de efeito de poder ligado à caracterização de um indivíduo, tudo isso se torna cada vez mais ativo” (FOUCAULT, 2001, p. 48) e assinala uma contradição que incita a reflexão: onde estaria a distinção entre o campo de exercício da medicina e o campo de exercício do judiciário? Sob este aspecto indefinido, a autorização para instituir a normalização, inerente ao judiciário busca transformar o saber médico em instância de controle sobre a cura do corpo e reivindicar indefinidamente um saber-poder da medicina convencional em relação a esse saber outro de cura, que enfim, possuem um ponto de origem comum.

A intervenção do Ministério Público Federal alarga esse controle para o social, o político e o cultural, e institui como efeito de superfície dessa contradição, a exclusão, pois, possibilita compreender que

essas técnicas de normalização, e os poderes de normalização que são ligados a elas, não são apenas efeito do encontro, da composição, da conexão entre o saber médico e o poder judiciário, mas que, na verdade, através de toda a sociedade moderna, um certo tipo de poder – nem médico nem judiciário, mas outro – é que conseguiu colonizar e repelir tanto o saber médico como o poder judiciário; um tipo de poder

que desemboca finalmente na cena teatral do fórum, apoiando-se, é claro, na instituição judiciária e na instituição médica, mas que, em si mesmo, tem sua autonomia e suas regras (FOUCAULT, 2001, p. 31-32).

Exclui-se um saber que será, enfim, aquele que não se encontra institucionalizado, legalizado e legitimado com efeitos de verdade para a sociedade majoritária. O mais marcante desse processo é que a proposta de exclusão não consiste em excluir os elementos ou procedimentos da cultura outra somente, mas em excluir o próprio sujeito indígena, por meio do não reconhecimento dos saberes culturais indígenas como forma, também, de cura.

#### 4.6 ALGUNS RESULTADOS

Após esse procedimento exaustivo de descrição e análise de nossa materialidade discursiva, apresentamos em três categorias, os resultados das análises empreendidas. Essas categorias, ordenadas a partir dos movimentos descritivo-analíticos associam os sentidos produzidos pelas discursividades verbo visuais aos efeitos de sentido engendrados. Assim, assinalamos que, para cada categoria “o gesto teórico-metodológico de interpretação do analista deve ter como foco a constituição de séries enunciativas e a descrição das relações que elas estabelecem entre si” (NAVARRO, 2008, p. 62). Dessa forma, foi possível definir as séries enunciativas (**Tabelas 1, 2 e 3**) dispostas nas categorias cujos discursos promovem efeitos de sentido de inclusão (I):

INCLUSÃO	Materialidade	Tipo	Veiculação	Data
	Desaparecimento de Cacique	Notícia	Globo	19/11/2011

**Tabela 1:** Série enunciativa com efeitos de sentido de inclusão.

Essa série enunciativa que compõe o movimento descritivo analítico I promove efeitos de sentido de inclusão do indígena na sociedade “não indígena” por meio de diversos fatores estabelecidos na prática analítica, dentre os quais o enquadramento de empatia e a representação imagética, nas discursividades da notícia, que podem

promover sentidos de solidariedade para com a condição socioeconômica e cultural do índio. A série cujos discursos promovem efeitos de sentido de exclusão (E):

EXCLUSÃO	Materialidade	Tipo	Veiculação	Data
	Arco e flecha	Notícia	Globo	18/08/2011
	Assassinato de cacique	Notícia	Record	18/11/2011

**Tabela 2:** Série enunciativa com efeitos de sentido de exclusão.

Nessa série enunciativa, buscamos verificar de que modo os dizeres da mídia promoviam efeitos de sentido de exclusão do indígena no cenário brasileiro. Constatamos que essa exclusão pauta-se em técnicas de poder que atravessam as relações interétnicas e interculturais e circunscrevem a identidade e a cultura indígena não à instância da diversidade, mas sim, da diferença. E por fim, a série cujos discursos promovem sentidos de contradição (C):

CONTRADIÇÃO	Materialidade	Tipo	Veiculação	Data
	Morte por falta de medicamentos	Notícia	Globo	04/04/2009
	Menino índio cego	Reportagem	Globo	19/04/2009
	Índia picada por cobra	Reportagem	Globo	20/01/2009

**Tabela 3:** Série enunciativa com efeitos de sentido de contradição.

Essa série enunciativa compõe o movimento descritivo analítico (C). Por meio dela, observamos, descrevemos e analisamos as discursividades que promovem efeitos de sentido de contradição no processo de inclusão do índio. Nela, os efeitos de sentido tendem a promover a inclusão, e ao mesmo tempo, a exclusão das identidades e das manifestações culturais do indígena diante da sociedade “não indígena”.

A disposição das materialidades discursivas em séries enunciativas, não significa que o discurso de uma notícia ou de uma reportagem produza somente efeitos de sentido de inclusão, de exclusão ou de contradição, mas, as três possibilidades podem

estar presentes em um mesmo discurso ao mesmo tempo. Porém, tentamos dispor tais discursos de acordo com os efeitos de sentido que, conjecturamos, se sobressaem.

Diante de nosso *corpus* reivindicamos as palavras de Foucault (2003c) para explicitar nossa inquietação e, assim,

observar a maneira como diferentes mecanismos de poder funcionam em nossa sociedade, entre nós, no interior e fora de nós [...] de que maneira nossos corpos, nossas condutas do dia-a-dia, nossos comportamentos sexuais, nosso desejo, nossos discursos científicos e teóricos se ligam a muitos sistemas de poder que são, eles próprios, ligados entre si (p. 258-259 - grifo meu).

Ao relacionar o exercício do poder, não desvinculamos dele o saber, pois, são instâncias que se complementam no funcionamento dos discursos. Por isso, consideramos que o discurso “é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, numa dada época, e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2009, p. 133). A função enunciativa nos possibilita analisar os discursos acerca do sujeito indígena brasileiro, pois, podemos perguntar sobre as condições de emergência, de existência e de possibilidade que permitem a visibilidade desse sujeito na televisão. Podemos perguntar, também, que sentidos são colocados em cena, no âmbito da visibilidade e quais são postos na invisibilidade discursiva?

Outros resultados analíticos podem ser visualizados no **Quadro 10**, cuja tentativa em resumir alguns resultados alcançados, apresenta a promoção de efeitos de sentido que concorrem para compreender a diversidade cultural, o respeito e tolerância, mas, também, para instaurar a inclusão, a contradição e a exclusão do diferente. Destacamos alguns enunciados de nossas materialidades.

Materialidade	Enunciados verbais			Efeitos de sentido
	Inclusão	Contradição	Exclusão	
Notícia 1 “Arco e flecha”	-	-	A - eles não têm <u>nada</u> de Robin Hood.. <u>também</u> não são índios e agora estão <u>todos presos</u> ou detidos, suspeitos de cometer um CRIme  A - eles confessaram que foram <u>pagos</u> para <u>arremessar</u> as flechas dentro da <u>penitenciária</u> da cidade, onde estão os criminosos <u>mais</u> perigosos do <u>estado</u>	Aproximação da identidade indígena a condições de negatividade (criminosos/marginais/)

Notícia 2 “Assassinato de cacique”	-	-	C - Um cacique foi assassinado, e vários índios >ficaram feridos< .hh durante um ataque a um acampamento,  C - esta:: é uma área de disputa entre fazendeiros e indígenas..	Sujeição do indígena ao poder político e econômico (território)
Notícia 3 “Desaparecimento de Cacique”	“a polícia federal investiga o desaparecimento do cacique da tribo=< guarani Kaiowá..”  “o =dono da fazenda= não atendeu os nossos.. <telefonemas>. ((balança a cabeça como forma de reprovação))	-	-	Aproximação de sentidos de empatia pelo corpo individual e social do indígena, e construção de ambiguidade pelo afastamento da posição sujeito do discurso (mídia).
Notícia 4 “Morte por falta de medicamentos”	-	-	R- os xavantes denunciam.. que também faltam medicamentos..  I3- não tem (.) medicação.. <anti-inflamatório nós não temos também>	Promoção de descaso socioeconômico em relação às populações indígenas
Reportagem 1 “Menino índio cego”		<u>não dá</u> para a gente tratar é:: a <u>medicina</u> do pajé, a (medicinal tradicional) indígena:: (é:: da mesma), <u>na</u> ::/ com o mesmo enfoque =que a gente faz na medicina científica”  pra mim o que <u>importa</u> é que:: o Felipe:: que é a pessoa que eu cuido.. acredita, que a <u>família</u> do Felipe acredita, que a <u>comunidade</u> que o Felipe vive acredita, <u>isso</u> (pra mim) basta.		Os sentidos trabalham a inclusão, mas ao mesmo tempo constrói espaços de contradição, visto que os saberes são contraditórios e as singularidades culturais distintas
Reportagem 2 “Índia picada por cobra”		“nós não temos conhecimento da <u>eficácia</u> no resultado da aplicação combinada::.. dos medicamentos convencionais .hhh com as ervas:: que/ é:: que são parte da tradição na cultura indígena”		Os saberes culturais indígenas não são reconhecidos para a eficiência do tratamento e cura do corpo, porém, há sentidos de empatia pela condição da criança indígena

**Quadro 10** – Quadro descritivo-analítico com excertos discursivo.

De acordo com os sentidos promovidos e o agenciamento na representação do sujeito indígena, visualizamos processos de subjetivação e de objetivação, nos quais a

constituição identitária é perpassada por saberes que conduzem a determinadas identificações. Nessas condições, a promoção de possíveis identidades do sujeito indígena é construída de acordo com o discurso verbo visual que a mídia televisiva coloca em circulação. Assim, trazemos no **Quadro 11**, as perspectivas alcançadas acerca da incidência da mídia na constituição identitária, visto que foram observadas formas de identificação do indígena promovidas por meio de sua representação, tanto verbal quanto visual. Nesse quadro, explicitamos os processos de subjetivação encontrados e as identidades promovidas pelos discursos verbais. Tais identidades são denominadas, para efeito desta pesquisa, conforme a seguir:

(a) Identidade mítica: na qual o sujeito indígena é representado com a caracterização de sua condição nos primórdios, em uma relação presente passado, história e memória;

(b) Identidade semi-homogeneizada: na qual esse sujeito é retratado como em um espaço de movência cuja resistência não é tão intensa e há assimilação de identidades outras;

(c) Identidade urbanizada: na qual o sujeito indígena é simbolizado como assimilando e assumindo outras identidades, sem esboço de resistência;

(d) Identidade resistente: na qual esse sujeito é representado como buscando manter e salvaguardar suas singularidades identitárias e culturais que o perpassam e o determinam.

Materialidade	Processos de subjetivação e de objetivação	Identidades			
		Mítica	Semi-homogeneizada	Urbanizada	Resistente
Notícia 1 “Arco e flecha”	História e memória	O indígena é representado com a caracterização dos primórdios da colonização, por meio do símbolo arco e flecha.	-	-	-
Notícia 2 “Assassinato de cacique”	Técnicas de enquadramento da mídia	Trabalha os sentidos da identidade étnica indígena do período colonial perpassada por sujeição e domínio do poder político-econômico	-	-	-
Notícia 3 “Desaparecimento de Cacique”	Técnicas de enquadramento da mídia	Trabalha os sentidos de coerção, de perseguição do índio (remete à	-	-	-

		colonização)			
Notícia 4 “Morte por falta de medicamentos”	Governamentalidade: biopoder e biopolítica	-	O índio é representado num espaço de movência cuja resistência não é tão intensa e há assimilação de identidades outras, observada pela assimilação de particularidades culturais “não indígenas” (dependência da medicina científica);	-	-
Reportagem 1 “Menino índio cego”	Historia e memória Governamentalidade	-	O indígena está em um espaço de movência não é totalmente resistente e há assimilação de identidades outras, observada pela assimilação de particularidades culturais “não indígenas” (medicina científica)	-	-
Reportagem 2 “Índia picada por cobra”	Governamentalidade Biopoder e biopolítica				O indígena é representado buscando manter e salvaguardar particularidades que o determinem como um sujeito indígena, por meio de sua cultura

**Quadro 11**– Quadro descritivo-analítico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A temática da diversidade (étnica e cultural) é algo delicado a se tratar, pois, envolve relações entre diferentes. Relações essas que são atravessadas por saberes e poderes, uma vez que o poder “se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares” (FOUCAULT, 1988, p. 89). Entretanto, refletir acerca da diversidade é algo necessário, visto que sua condição de emergência implica condições de existência e de possibilidade para a inclusão/exclusão dos indivíduos por meio de discursividades promovidas no campo das relações interétnicas e interculturais, especificidades comuns aos brasileiros cujas identidades são marcadas pela miscigenação desde a colonização do Brasil, e, assim, coexistem em populações que apresentam relativa homogeneidade, tal como as populações indígenas.

No Brasil, a contemporaneidade é contemplada por regimes de verdade que elevam a questão da diversidade ao patamar dos saberes instituídos, aceitos e difundidos como verdadeiros, nos quais os discursos que promovem visibilidade ao sujeito indígena brasileiro encontram espaço para sua propagação. Os regimes de verdade são historicamente construídos por meio das práticas discursivas, sociais e jurídicas, razão pela qual se instauram direcionamentos que concorrem para validar os efeitos de verdade contemporâneos, tais como a instituição da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002), cujo texto propõe diretrizes para a constituição de políticas públicas de ações afirmativas de inclusão das minorias. As práticas discursivas que tratam da diversidade encontram nas mídias, em nosso caso, a televisiva, o lugar propício para sua propagação. Por isso, o estudo buscou nas práticas discursivas televisivas que tomam o índio como objeto de saber, compreender o modo como essa mídia institui condutas para o olhar e o dizer acerca desse sujeito, visto que a objetividade e a verdade constituem princípios desse campo midiático. Nessa direção, confirmamos que as práticas discursivas midiáticas estabelecem ao sujeito indígena identidades étnicas e culturais perpassadas por princípios de inclusão, tais como tolerância e respeito ao diferente, porém, atravessados pela contradição, que em seu funcionamento institui condições de possibilidade para que a inclusão trabalhe os sentidos da exclusão do sujeito e da cultura indígena.

A apresentação do percurso pela metodologia foucaultiana nos possibilitou compreender os conceitos mobilizados e seu funcionamento no movimento analítico empreendido, tais como a condição de que nas práticas discursivas televisivas analisadas, a governamentalidade perpassa discursivamente as relações interétnicas e interculturais de modo a estabelecer que as populações indígenas sejam dependentes da tutela do Estado, especialmente no que tange à saúde do corpo, como efeito do exercício do biopoder e da biopolítica. Isto porque, como técnicas disciplinares, o biopoder e a biopolítica buscam incluir o sujeito indígena, a cultura e as identidades étnicas em um contexto em que as práticas discursivas operem de modo diferente do período da colonização, isto é, buscam vigiar e governar de perto aqueles que antes eram exterminados ou banidos das relações interculturais. Esse extermínio e exclusão do índio foi retomado, neste estudo, por meio da historicidade que conduziu à emergência da nação brasileira, a partir do processo da colonização, condição que nos permitiu mapear as transformações pelas quais as práticas discursivas acerca do indígena passassem dos sentidos de exclusão aos sentidos de inclusão, uma vez que a falha busca pela homogeneização de identidades e culturas concluiu na instituição da diversidade. O que, porém, não descaracterizou o empenho pela unificação de diferentes etnias, sob um princípio de identidade nacional, e não evitou, como não evita, os choques interculturais e interétnicos, sobretudo, porque tais modelos de relações foram construídas ao longo do processo sócio-histórico de dominação, de submissão e de resistências das populações indígenas. Dominação essa que se caracterizou, em princípio, pelo poder econômico, mas, que foi atravessado por saberes que instituíram novas formas de poderes, tal como o saber das ciências, da medicina, do direito.

Os domínios de saber se transformaram por meio dos processos sócio-históricos pelos quais grande parte do mundo foi submetido, tal como os processos da globalização, e reconfiguraram as práticas discursivas, sociais e jurídicas de forma que possibilitaram novas ordens para o reconhecimento do homem no mundo. Dessa configuração surgiram os direitos humanos, e com eles os saberes que propiciaram as bases para que ações direcionadas às camadas minoritárias pudessem ser instituídas. Contudo, muitas dessas ações se apresentam numa universalidade que pode concorrer para construir um caminho impossível, a homogeneização, visto que universalizar significa, sobretudo, desconsiderar as singularidades existentes entre povos e culturas diferentes.

As discussões tratadas no decorrer desse estudo, que englobam as condições de emergência e de existência das práticas discursivas sobre o índio colaboram para subsidiar as condições de possibilidade de se falar sobre esse sujeito, na contemporaneidade, pois, perpassado pelas relações de saber e de poder que foram o alicerce das relações interétnicas e interculturais entre índio e “não índio”, o corpo indígena é objeto de práticas discursivas, seja no campo da cultura, do direito, da medicina, enfim, da política social, nas diversas mídias de comunicação, dentre estas a televisão. Nessa direção, sob o regime da Arqueogenealogia foucaultiana, empreendemos, nesse estudo, a observação das visibilidades e invisibilidades das/nas práticas discursivas televisivas telejornalísticas e revistas eletrônicas, que englobam a representação verbo visual do sujeito indígena brasileiro. A pesquisa revelou, como resultados, que essa mídia vale-se de técnicas de operacionalização na construção de efeitos de sentido, portanto, estabelece um jogo de inclusão e de exclusão desse sujeito que o transforma em sujeito ou resistente e incide na sua constituição identitária. Os discursos da mídia televisiva constroem, em conjunto com a imagem efêmera, que lhe é particular, a interpretação do real e promovem orientação à subjetivação dos sujeitos sob governamentalidade. Além disso, os processos de subjetivação e de objetivação operados nas práticas discursivas da televisão retomam, com regularidade, a história e a memória das populações indígenas e colocam em cena um sujeito diferente do modelo considerado padrão étnico e cultural. Todos esses direcionamentos atuam nos discursos da diversidade e ao invés de promover a inclusão do diferente, fomentam a contradição e a exclusão do indígena.

Assim, propostos os movimentos descritivo-analíticos, os quais resultaram em três formas de ações possíveis, por meio das práticas discursivas midiáticas, a inclusão (I), a exclusão (E) e a contradição (C), verificamos que no conjunto geral de nosso *corpus*, se dividido entre os três movimentos, a maior parte encontra-se estabelecida como pertencente ao movimento (C), o de contradição. Nessa direção, considerando a série enunciativa (I), encontramos discursividades que fomentam a inclusão, por meio do jogo entre o verbal e o visual que promovem sentidos de solidariedade em relação ao indígena, bem como por meio da instauração de ambiguidades discursivas. Porém, a representatividade dessas discursividades foi quantitativamente menor que nas demais séries. Na série enunciativa (E) os efeitos de sentido que instauram a exclusão são orientados por processos de subjetivação e de objetivação que tomam a história e a

memória do índio, marcadas pelo processo de extermínio e dominação, bem como pela governamentalidade cuja visibilidade das técnicas de biopoder e biopolítica é transferida para os sujeitos nas suas condições de aceitação da disciplina governamental, ou seja, por meio das tutelas do Estado. Essa condição de invisibilidade das técnicas da governamentalidade é recorrente nos discursos da diversidade, visto que o foco de atenção é dado ao sujeito indígena e não às situações que o perpassam. A série enunciativa (C) promove efeitos de sentido de contradição pelo fato de que as práticas discursivas nela observadas tratam de incluir em um mesmo patamar saberes culturais e identidades díspares, ou ao mesmo tempo, desagregar saberes que possuem o mesmo ponto de origem comum, os saberes sobre a cura do corpo.

Os processos de subjetivação e de objetivação orientados pelo viés da história e da memória, bem como da governamentalidade, atuam sobre as identidades desse sujeito e ora as apresenta com a caracterização mítica, ora semi-homogeneizada e ora resistente. Sobressaindo-se, neste estudo, as identidades marcadas como mítica, o que institui o efeito de sentido de que o índio é reconhecido (pela mídia) hoje tal como o era no período da colonização do Brasil. Essa consideração torna-se ainda mais latente devido ao fato de que a identidade proposta como urbanizada não foi encontrada nas análises de nossos materiais. Não significa que ela não possa existir, mas, apenas que em nosso *corpus* essa identidade não é construída pelos discursos da mídia televisiva.

Depreendemos, a partir desse estudo, dadas as práticas discursivas analisadas, que as populações indígenas permanecem subjugadas, sob a tutela do Estado, e que o sujeito indígena constitui a parcela diferente étnica e culturalmente, desprovida de direitos e pertencentes a uma diversidade que é contraditória em seu exercício efetivo. Essas práticas discursivas dizem que a identidade desse sujeito pode até ser razoavelmente mutável, desde que englobe a identidade “não indígena”. Enfim, constatamos que as práticas discursivas midiático-televisivas, em nosso *corpus*, propõem que para ser índio no presente, é preciso permanecer o mesmo do passado, manter uma identidade permanente. Condição que não se harmoniza com a proposta formulada por Foucault (2009), pela qual clama ao sujeito da contemporaneidade que não lhe pergunte quem ele é e não lhe diga para permanecer o mesmo, o que corresponderia ao plural da população étnica: não lhes perguntar quem são, muito menos pedir para que permaneçam os mesmos.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.09-83.

ARNT, Ricardo. A desordem do mundo e a ordem do jornal. In. NOVAES, Adauto. *Rede imaginária: Televisão e democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, 1991.

AUMONT, Jacques. *A imagem*. Tradução Estela dos Santos Abreu e Cláudio C. Santoro. Campinas: Papirus, 1993 (Coleção Ofício de Arte e Forma).

\_\_\_\_\_.; MARIE, Michel. *Dicionário teórico e crítico de cinema*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Campinas, SP: Papirus, 2003.

AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidade (s) Enunciativa (s). Tradução de Celene M. Cruz e João Wanderlei Geraldi. In: *Caderno de Estudos Lingüísticos*. Campinas: jul./dez, 1990. (19): p.25-42.

BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

\_\_\_\_\_. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Vida em fragmentos: sobre ética pós-moderna*. Trad. Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Tradução Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

\_\_\_\_\_. O efeito de real. In BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Trad. de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil* (16 de julho de 1934). Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7%C3%A3o34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7%C3%A3o34.htm) Acesso em 12 dez 2011 às 16h10.

\_\_\_\_\_. *Constituição Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm) Acesso em 12 dez 2011 às 16h.

\_\_\_\_\_. *Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 11ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CERTEAU, Michel de. A cultura no plural. Trad. Enid Abreu Dbránszkzy. Campinas, SP: Papyrus, 1995, p.163-253.

CORACINI, Maria José. *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Concepções de leitura na (pós)modernidade*. In LIMA, Regina Célia de Carvalho Paschoal (org). *Leituras: múltiplos olhares*. Campinas, SP: Mercado de Letras; São João da Boa Vista, SP: Unifeob, 2005, p. 15-44.

CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso das mídias*. Trad. Angela S. M. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2006, p.33-56.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. ed. 13. São Paulo: Ática, 2005.

\_\_\_\_\_. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2000.

DEMANT, Peter. Direito para os excluídos. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi [orgs]. *História da Cidadania*. 4. ed. São Paulo :Contexto, 2008.p. 343-397.

DONDIS, Donis. Anatomia da mensagem visual. In \_\_\_\_\_. *A sintaxe da linguagem visual*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 85-105.

DUBOIS, Philippe. *Cinema, vídeo, Godard*. Trad. Mateus Araújo Silva. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DURAND, Jean-Louis. Memória grega. In ACHARD, Pierre. *Papel da memória*. Trad. José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999, p. 39-47.

FAUSTINO, Rosângela Célia. A política da diversidade cultural e da inclusão das minorias étnicas na sociedade globalizada. In FAUSTINO, Rosângela Célia; CHAVES, Marta; BARROCO, Sônia Mari S. (org). *Intervenções pedagógicas na educação escolar indígena: contribuições da teoria histórico-cultural*. Maringá: Eduem, 2008. p.13-33.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Ed.7. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. ed. 15. São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ed. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

\_\_\_\_\_. A vida dos homens infames. In \_\_\_\_\_ *Estratégia, poder-saber*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a, p. 203-222.

\_\_\_\_\_. A governamentalidade. In \_\_\_\_\_ *Estratégia, poder-saber*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b, p. 281-305.

\_\_\_\_\_. Diálogos sobre o poder. In \_\_\_\_\_ *Estratégia, poder-saber*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003c, p. 253-266.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *Isto não é um cachimbo*. 5 ed. Trad. Jorge Coli. São Paulo: Paz e Terra Editora, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ed. 1984.

\_\_\_\_\_. *Os anormais: curso no Collège de France (1974 -1975)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção Tópicos).

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

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. ed. 43. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980 (1.ed. 1576).

GOMES, Mércio Pereira. O Caminho Brasileiro para a cidadania indígena. In : PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs). *História da Cidadania*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 418-445.

GREGOLIN, Maria do Rosário. Michel Foucault: o discurso nas tramas da História. In: FERNANDES, C; SANTOS, J.B.C (Org.) *Análise do discurso: unidade e dispersão*. Uberlândia: Entremeios, 2004, p. 19-42.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org). *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HOBBSAWM, Eric J. A revolução social. In \_\_\_\_\_. *Era dos extremos: o breve século XX: 1614 – 1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 282-313.

HOUAISS, Antonio, VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

IORIS, Rafael Rossoto. *Culturas em choque: a globalização e os desafios para a convivência multicultural*. São Paulo: Annablume, 2007.

KEHL, Maria Rita. “Imaginar e pensar”. In: NOVAES, Adauto (org.) *Rede Imaginária*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. O espetáculo como meio de subjetivação. In BUCCI, Eugênio. *Videologias: ensaios sobre a televisão*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 43-62.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 11. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LOBO, Lilia Ferreira. *Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006.

MACHADO, Arlindo. *A televisão levada a sério*. São Paulo: Editora SENAC, 2001.

MAIA JR. Raul; PASTOR, Nelson. *Magno dicionário de língua portuguesa*. São Paulo: Divisão Cultural do Livro, 1995.

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

MATTELART, Armand. *Diversidade cultural e mundialização*. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2005.

MOTA, Lúcio Tadeu; ASSIS, Valéria Soares de. *Populações indígenas no Brasil: histórias, culturas e relações interculturais*. Maringá: Eduem, 2008.

NAVARRO, Pedro. *Discurso, História e Memória: contribuição de Michel Foucault ao estudo da mídia*. In: TASSO, Ismara. (org). *Estudos do texto e do discurso: interfaces entre língua(gens), identidade e memória*. São Carlos: Claraluz, 2008, p. 59-74.

NAVARRO, Pedro. *Navegar foi preciso? O discurso do jornalismo impresso sobre os 500 anos do Brasil*. Tese de doutorado. Araraquara, UNESP: 2004.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Assembleia Geral das Nações Unidas, 1948.

ORLANDI, Eni P. *Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo*. 2ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

PASSETTI, Maria Célia C. Mídia e política: a produção discursiva de efeitos de verdade em enquadramentos jornalísticos. In Navarro, Pedro (org.). *O discurso nos domínios da linguagem e da história*. São Carlos: Editora Claraluz, 2008, p. 177-186.

PEIXOTO, Nelson Brissac. As imagens de TV têm tempo? In. NOVAES, Aduato. *Rede imaginária: Televisão e democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, 1991.

PORTO, Mauro P. Enquadramento da mídia e política. In RUBIM, Antonio Albino Canelas (org). *Comunicação e política: conceitos e abordagens*. Salvador: Edufba, 2004, p.74-101.

PRETI, Dino. Apresentação. In: PRETI, Dino (Org.). *Análise de textos orais. Projetos Paralelos – NURC/SP*, 5.ed. São Paulo: Humanitas, 2001, pp.11-12.

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

REZENDE, Guilherme de. *Telejornalismo no Brasil: um perfil editorial*. Sao Paulo: Summus, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos*. In FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça [orgs]. *Identities: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000, p.19-39.

SINGER, Paul. A cidadania para todos. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi (orgs). *História da Cidadania*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 192-263.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In \_\_\_\_\_. (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 73-102.

SOUZA, Malu Zoega de. *Literatura juvenil em questão: aventura e desventura de heróis menores*. São Paulo: Cortez, 2001 (Coleção aprender e ensinar com textos, v. 8).

TASSO, Ismara Eliane Vidal de Souza. *Linguagem não-verbal e produção de sentidos no cotidiano escolar*. In: SANTOS, Annie Rose dos; RITTER, Lílian Buzato (orgs.). *Concepções de linguagem e o ensino de língua portuguesa: formação de professores EAD*. n. 18, Maringá: EDUEM, 2005, p. 131-173.

\_\_\_\_\_. Mídia televisiva e políticas públicas de inclusão na pós-modernidade: igualdade, solidariedade e cidadania. In.: NAVARRO, Pedro (org). *Estudos do texto e do discurso: mapeando conceitos e métodos*. São Carlos: Claraluz, 2006, p. 129-152.

\_\_\_\_\_. *As múltiplas faces da iconografia na prática de leitura escolar*. 2003. 247 p. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara.

UNESCO. *Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural*. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf> Acesso em 25 nov de 2011 às 23h55.

\_\_\_\_\_. *Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais*. 2006. Texto ratificado pelo Brasil. Disponível em <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224por.pdf>> Acesso em 29 mai 2011 às 22h40min.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a educação*. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. *Governo ou governamento*. Revista Currículo sem Fronteiras, v.5, n.2, p.79-85, Jul/Dez 2005 .

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 07-72.

## TABELAS

Tabela 4 – Tabela adaptada do Projeto da Norma Urbana Oral Culta.

<b>Tabela de representação fonética e fonológica (baseada no Projeto NURC/SP, com adaptações).</b>		
<b>SÍMBOLO</b>	<b>Correspondência</b>	<b>SIGNIFICADO</b>
( )	Parênteses vazios	Incompreensão de palavras ou segmentos (algo que não seja possível transcrever)
(hipótese) -	Segmento de fala entre parênteses	Hipótese do que se ouviu
(...)	Reticências entre parênteses	Indicação de que a fala foi tomada ou interrompida em determinado ponto
((minúscula))	Parênteses duplos	Comentários descritivos (descrição de atividade não vocal)
(2,4)	Números entre parênteses	Media de silêncio (em segundos e décimos de segundo)
MAIÚSCULA	Palavra escrita em letra maiúscula	Entonação enfática (fala em volume alto)
>palavra<	Sinais de maior que e menor que	Fala acelerada
<palavra>	Sinais de menor que e maior que	Fala desacelerada
°palavra°	Sinais de graus	Fala em voz baixa
<u>palavra</u>	Sublinhado	Sílabas ou palavras enfatizadas
Hh	Série de 'agás'	Aspiração ou riso
.hh	Agás precedido de ponto	Aspiração audível
[ ]	Colchetes	Superposição, simultaneidade de vozes (fala simultânea)
/	Barra inclinada	Truncamento
=	Sinal de igual	Eloquções contíguas
::	Dois pontos juntos	Prolongamento de vogal ou consoante
?	Ponto de interrogação	Interrogação (entonação ascendente)
.	Ponto final	Entonação descendente
,	Vírgula	Entonação de continuidade
..	Dois pontos finais	Qualquer pausa
-	Hífen	Marca de corte abrupto

1. Iniciais maiúsculas: só para nomes próprios ou para siglas (USP etc.)  
2. Fáticos: ah, éh, eh, ahn, ehn, uhn, tá.  
3. Nomes de obras ou nomes comuns estrangeiros são grifados.  
4. Números: por extenso.  
5. Não se indica o ponto de exclamação (frase exclamativa).  
6. Não se anota o cadenciamento da frase.  
7. Podem-se combinar sinais.

8. Não se utilizam sinais típicos da língua escrita. As reticências marcam qualquer tipo de pausa.

Fonte: PRETTI, 2001.

Tabela 5 - Transcrição das notícias

**Notícia 1: Arco e Flecha (30')**

**Bom dia Brasil – Rede Globo**

A- Âncora: Renata Vasconcelos

A- em São Paulo, eles não têm nada de Robin Hood.. também não são índios e agora estão todos presos ou detidos, suspeitos de cometer um CRIme. Foi em Presidente Venceslau no interior de São Paulo um homem e dois menores foram flagrados usando <arco e flechas com celulares presos nelas>, de acordo com a polícia.. eles confessaram que foram pagos para arremessar as flechas dentro da penitenciária da cidade, onde estão os criminosos mais perigosos do estado

**Notícia 2: Morte por falta de medicamento (1"50')**

**Jornal Nacional – Rede Globo**

A – Âncora: Alexandre Garcia

R – Repórter: Jonas Campos

I1 – Indígena: Cacique Xavante

I2 – Indígena: Zacarias Ajawe

I3- Indígena: não identificado

C- Chefe da casa de saúde indígena: Andréa Pontes

F – FUNASA: diretor de saúde indígena

P- Procurador da república: Mário Lúcio Avelar

- B- Vinte e um <índios> morreram este ano na reserva xavante, Mato Grosso, o repórter >Jonas Campos< visitou a tribo.
- R - [A família chora a morte.. de um índio xavante di apenas uma semana de vida]
- [[((choro do indígena ao fundo))]]
- I1 - Tava ( ) e febre.. ela no tomô:: nem u remédio.. nem u medicamento.. poQUÊ:: no tem remédio
- (( indígenas cantando música fúnebre))
- R- cenas como essa.. tem se repitado com <frequência> =aqui nas= aldeias de Campinópolis.. Mato Grosso .hh a casa de assistência do <índio> registrou, nos primeiros três mesis dessi ano, vinti uma mortes.. a maioria <é di crianças>. nesta aldeia uma menina morreu após ser picada por uma cobra.. os índios dizem que a funasa não mandou carro para prestar <socorro>
- I2- por farta de assistência.. por farta de re/ .hh responsabilidade.. a criança acabou falecendo na aldeia
- R- os xavantes denunciam.. que também faltam medicamentos:
- I3- não tem (.) medicação.. <anti-inflamatório nós não temos também>
- R- >=para atender mais de uma centena de aldeias:=< a funasa tem apenas:.. uma caminhonete
- C- como a gente pode observar:.. né, de/.. na demora do atendimento.. alguns óbitos poderian (ter sido) ser evitados.. ((balançando a cabeça afirmativamente)) se fosse =removido a tempo= para ser atendido aqui
- R- Na casa de assistência até cem quilômetros =das aldeias= ficam os pacientes em recuperação:.. mas o prédio tem infiltração nas paredes .. faltam camas e colchões. A Funasa informou que tem enviado remédio para as aldeias,.. e essa semana entregou cinco caminhonetes: =para o transporte= dos doentes

- F- Já estamos:: é:: mandando profissionais especializado no controle dessas (morte lá) (mortalidade) infantil entre médico, e enfermero, nutricionista.. já estão se deslocando pra/ pra área na semana que vem
- R- o ministério público federal.. abriu uma investigação para apurar as mortes
- P- >nós vamos fazer um diagnóstico e tomar as medidas judiciais cabíveis<.. né? nós temos que >responsabilizá cobrá fazê com que (o sistema) funcione<

### Notícia 3: Assassinato de Cacique (24')

Jornal da Record - (Rede Record)

C: Âncora: Ana Paula Padrão

- C- Um cacique foi assassinado, e vários índios >ficaram feridos< .hh duranti um ataquí a um acampamento, >em Mato Grosso do Sul< na frontera com o Paraguai. esta:: é uma área di disputa entre fazenderos e indígenas.. a Funai.. acionou a >polícia federal< i o ministério público =para apurar= os fatos.. segundo informações preliminares, os índios foram atacados por mais de quarenta pistoleiros

### Notícia 4: Desaparecimento de Cacique (33')

Jornal Nacional - (Rede Globo)

A: Âncora: Marcio Gomes

- A- .hh >=em Mato Grosso do Sul a polícia federal investiga o desaparecimento do cacique da tribo=< guarani Kaiowá.. os índios

dizem que Nízio Gomes foi executado.. por quarenta pistoleiros que >chegaram atirando no acampamento da tribo ontem de manhã cedo< .hh esse adolescente.. filho do cacique mostra marcas na barriga ((aproximação da câmera para mostrar o ferimento)) >que seriam< de.. tiros de burracha.. a tribo está acampada numa fazenda nu município de Amambaí, na fronteira com o paraguai onde a funai, faiz >estudos pra identificar< terras de indígenas:: o =dono da fazenda= não atendeu os nossos.. <telefonemas>. ((balança a cabeça como forma de reprovação))

Tabela 6 – Transcrição das reportagens

Reportagem 1: Menino Índio Cego (06”09’)

Rede Globo (Fantástico) – 19/04/2009

A- Âncora: Renata Ceribelli

A1- Repórter: Carla Modena

B1- Entrevistada: Maria Aparecida Ferrarini (Médica)

B2- Entrevistado: Yava Mi U

B3- Entrevistado: Yawot Kaiabi (Avô de Felipe)

B4- Entrevistado: Douglas Rodrigues (Coordenador do projeto Xingu)

B5- Entrevistado: Mayup Kaiabi (pai de Felipe)

B6- Entrevistado: Marcos Scharper (pediatra do projeto Xingu)

A- mas agora, vamos =contar a história= de um <indiozinho> doente que chegou até São Paulo.. os pais desesperados decidiram =chamar o pajé= para salvar a vida do menino

((som da flauta indígena))

A1- >vai começar agora um ritual indígena de cura<

((reza do ritual))

A1- estamos em um hospital público de São Paulo, o pajé e líder espiritual da tribo reza::.. ((reza do ritual)) e canta:: ((canto do ritual)) o pajé parece sem fôlego:: exhausto:: .. até que ((gemidos de cansaço do pajé))

B1- ((a médica examina o menino)) ( ) a tia (Cidinha) vai só =escutar o peitinho=, tá bom? vamo =escutar o peito= do .. >Felipe<

A1- esse é Felipe, o indiozinho caiabi que você viu no ritual.. =Felipe tem apenas cinco anos< e uma doença gravi:: o fungo causador da criptococose:: (se) instalou nos pulmões e no cérebro do menino..

que desenvolveu um infecção respiratória crônica e também, uma forma rara de meningite::

B1- esse fungo existe na natureza= não é? então a gente pode pegá através de fezes de pombos:: ((gesticula com as mãos fazendo referencia ao ar contaminado)) .. eucaliptos:: .. mata .. e normalmente a gente aspira esses fungos. A maioria das resolve esse infecção porque tem defesa boua e acaba <não desenvolvendo o quadro>..

A1- em vinti por cento dos casos porém .. pessoas sem qualquer problema imunológico, como Felipe .. podem =contrair a doença=

A1- é um mistério?

B1- (.) ((levanta os ombros)) é uma criança que a genti não tem assim.. o que respondê

B1- a gente faz assim/ ((acariciando o menino)) um toque no rosto dele a gente conversa, <cochicha> com ele:: ele é:: muito risonho .. ele é muito bonzinho. ele só fica assim../ (é) chateado mesmo quando ele tá com a do::r .. que aí ele não quer conversa, ele chora..

((gemidos e choro do menino pedindo a mãe))

A1- a meningite =aumenta a= pressão dentro do crânio, o que provoca dores de cabeça muito fortes. o tratamento é penoso, há sete meses Felipe luta =contra a infecção= primeiro em Mato Grosso .. e nos últimos dois meses =no hospital= São Paulo

((médicos e enfermeiros examinam o menino))

B1- ele tá esgotado (de hospital), ele qué saí porquê:: >=é muito difícil=< né? permanecê.. =para uma criança= que é criada livremente. =Imagina um índio=? Você ficá preso numa cama..

((choro))

A1- a vida de Felipe nunca mais será a mesma.

BI- ele está cego e isso é.. >irreversível<

((sons de tambor))

A1- apático: o menino não queria comer e nem sair da cama.. a família pediu então.. =a ajuda de um pajé::= .. Yava Mi U foi trazido pelo projeto Xingu da Universidade Federal de São Paulo, =quE a mais= de quarenta anos trabalha com índios e hoje cuida de Felipe. =para a tradição= indígena:: maus espíritus atrapalham o tratamento

B2- Pur quê eli teim os (ispiritu) qui tá disviando os remédio (da dor) da duença deli ((sons do ritual))

A1- [a (pajelança) levou quatro dias]

B2- [((sons do ritual))]

A1- a genti vê o senhor ali:: caindo né? o que que foi aquilo?

B2- a febre que a/.. que o pacienti teim i a dor que o pacienti teim.. penetra no corpo do pajé, a genti senti muito fraco quando a genti:: faz pajelança né?

A1- o indiozinho tomou também um banho com ervas medicinais i raísis::

B2- essi remédio ele combati:: febre, febre alta, eli combate a dor. do corpo.. é um remédio que só o pajé mesmo sabi. e agora ele podi tomá a medicina =do hospital=, agora vai combatê a medicina:: diretamenti na doença que eli teim. para eli: =sasar o mais rápido possível=

A1- a reza não terminou no hospital, nós.. acompanhamos o =pajé de avião= ((zumbido do avião))

A1- e de barco ((barulho do barco)), até =a aldeia= do Felipe, que fica na região do Xingu em Mato Grosso:, visitamos =a oca= do indiozinho i conversamos com o ayô deli,

B3- <eli dormi juntu cum a mãe e cum pai aí::/ eli fica bem no meu né? > ((apontando para a cama))

A1: Felipe já avisou:: quer uma rede =só pra eli= quando voltar. já tem redi nova pra eli?

B3: <já teim rede nova pronta>

A1: o velho Kaiabi mostra também os remos:: =de que o neto tanto= gosta

B3: (eli gostava) di remá:: quando eli tava bom di saúde né?

A1: o senhor está com saudades deli?

B3: ( ) di mais.. pra família né? faiz falta.. faiz bastante falta né?

A1: =foi ideia= do avô =chamar o pajé= para rezar pelo menino::

B3: =porque eu= tava preocupado muito com meu netinho:.. o Felipe. tudo isso:: .hh doeu pra mim né?

((música indígena))

A1: está começando aqui na tribo, uma nova pajelança =que completa= o trabalho feito em São Paulo. a primeira parte do ritual, é uma festa para Felipe, o pajé pede pela saúde do menino: =e os índios= acompanham

((música indígena))

A1: a cerimônia continua dentro da oca:: com os objetos de Felipe

B2: nós confiamu bastanti que eli vai melhorá (mais), (e) vai voltá pra cá:: pra família deli

((música indígena))

A1: em São Paulo, uma surpresa: ((o menino aparece brincando))  
Felipe nunca deixou de =tomar os remédios= mas de alguma forma a pajelança: parece =ter ajudado=

A1: essi menino mudou = com a chegada= do pajé:::? com a pajelança? ((pergunta ao médico))

B4: Então:: >mudo<

B5: ele:: não conseguia se moviventá né? tremia tudo né? pareci qui sentia fraqueza né?

depois dessi/.. dessoris quatro dias de pajelança né? hoje eu já vi outro Felipe lá:: andan::ndo né? .. sorrin::do.

A1: sexta-feira o pequeno Kaiabi recebeu al::ta (do hospital).. vai ficar em São Paulo mais alguns dias =para fazer exames=

B4: eu acho que não dá para a gente tratar é:: a medicina do pajé, a (medicinal tradicional) indígena:: (é:: da mesma), ~~na::~~/ com o mesmo enfoque =que a gente faz na medicina científica

B6: pra mim o que importa é que:: o Felipe:: que é a pessoa que eu cuido.. acredita, que a família do Felipe acredita, que a comunidade que o Felipe vive acredita, isso (pra mim) basta.

A1: (o senhor) gostou do trabalho do pajé?

B3: <eu gostei demais::>

## Reportagem 2: Índia picada por cobra (01"59')

Jornal Nacional (Rede Globo) – 20.01.2009

A- Âncora: Fátima Bernardes (Rede Globo)

A1- Repórter: Daniela Assayag

B1- Entrevistado: João Paulo Barreto (Tio da Menina)

B2- Entrevistado: João Alves (Diretor do Hospital)

B3- Entrevistado: Luciana Portal Abelha (procuradora da república)

A - uma índia de doze anos mordida por uma cobra está no centro =de uma= polêmica no Amazonas, de um lado o tratamento médico convencional, do outros.. as tradições indígenas::

A1- a índezinha deu entrada neste hospital público em Manaus há duas semanas, =segundo os médicos= o local da picada da cobra.. no pé .. já apresentava sinal de necrose: .. onde as lesões do tecido são irreversíveis:: a adolescente =é da= etnia (tucano) e vive

numa aldeia de São Gabriel da Cachoeira, =no extremo norte do país= .. =segundo tio da menina= a família foi impedida de praticar rituais de cura no hospital. ..os médicos também não concordaram =com as restrições alimentares= impostas pelos índios.. i em proibirem o acesso ao local de mulheres gestantes i no período menstrual

B1- (no modelo) da carta magna existe um artigo =sobre os povos indígena= que garante esse direitos né? que é o artigo duzentos e trinta e um que diz que.. .hh que te/ devemô respeitá as tradições é./ línguas costume forma de organização

A1- o ministério público federal, emitiu uma recomendação =para que o= <tratamento da criança> conciliasse a medicina indígena com os métodos convencionais.

A1- A >recomendação< FOI atendida, o pajé passou a ter acesso a menina =desde que= os rituais não incomodassem os outros pacientes. Mas o impasse permaneceu

B2- nós não temos conhecimento da eficácia no resultado da aplicação combinada::.. dos medicamentos convencionais .hhh com as ervas:: que/ é:: que são parte da tradição na cultura indígena.

A1- por causa da possibilidade da amputação que =não é aceita= pelos tucanos .. a família levou a menina para a casa de apoio à saúde indígena, =onde ela= está sendo tratada por pajéis e =por um= cirurgião geral. o [ministério público..]

B3- [(e tem que prestar atenção)]

A1- diz que vai continuar [=acompanhando o caso=]

B3- [Aham,] a preocupação do =ministério público agora= é com a sa/ com a vida da criança .hh então, nesse sentido realmenti eu vo::: analisá o caso com carinho, com cuidado e vô.. veri/ verificá que/ que providencias eu vô tomá.

Tabela 7 – Transcrição da parte introdutória do documentário

**Documentário: Índios no Brasil – primeira parte: Quem são eles? (17'05')**

A- Repórter: Não identificado...  
A1- Narrador: Ailton Krenak (Krenak/ MG)  
A2- Repórter: mulher não identificada  
X- falas não identificadas  
B1- Entrevistado: CE  
B2- Entrevistado: PE  
B3- Entrevistado: CE 2  
B4- Entrevistado: AM  
B5- Entrevistado: PE 2  
B6- Entrevistado: CE 3  
B7- Entrevistado: CE 4  
B8- Entrevistado: PE 3  
B9- Entrevistado: RJ  
B10- Entrevistado: RJ 2  
B11- Entrevistado: SC  
B12- Entrevistado: PE 3  
B13- Entrevistado: PE 4  
B14- Entrevistado: CE 4  
B15- Entrevistado: SP  
B16- Entrevistado: SP2  
B17- Joaquim Maná (Kaxinawá/ AC)  
B18- Entrevistado: CE 5  
B19- Entrevistado: AM 2  
B20- Davi Kopenawa (Yanomami/ RR)  
B21- Entrevistado: CE 6  
B22- Entrevistado: PE 5  
B23- Entrevistado: CE 7  
B24- Francisco Pianco (Ashaninka/ AC)  
B25- Entrevistado: AM 3  
B26- Entrevistado: AM 4  
B27- Entrevistado: AM 5  
B28- Entrevistado: PE 6  
B29- Entrevistado: AM 6  
B30- Entrevistado: AM 7

- B31- Quitéria Maria de Jesus (Pankararu/ PE)  
 B32- Entrevistado: CE 8  
 B33- Entrevistado: PE 7  
 B34- Entrevistado: SC 2  
 B35- Entrevistado: PE 8  
 B36- Entrevistado: SC 3  
 B37- Entrevistado: MT  
 B38- Entrevistado: CE 9  
 B39- Entrevistado: SC 4  
 B40- Azilene Inácio (Kaingang/ SC)  
 B41- Entrevistado: SP 3  
 B42- Entrevistado: RJ 3  
 B43- José Ferreira (Maxacali/ MG)  
 B44- Entrevistado: PE 9  
 B45- Entrevistado: CE 10  
 B46- Bonifácio José (Baniwá/ AM)  
 B47- Entrevistado CE 11  
 B48- Entrevistado PE 11  
 B49- Entrevistado RJ 4

(25') ((música de abertura))

*=sou Pataxó, sou Xavante, Cariri, Yanomami= sou Tupi Guarani,  
 sou Carajá:: sou Pankararú:: Carijo, Tupinajé:: Potiguara.. sou  
 Caeté, Ful-ni-ô, Tumpinambá:: sou Pankararú:: Carijo, Tupinajé::  
 Potiguara.. sou Caté, Ful-ni-ô, Tumpinambá::*

### 1. Quem são eles?

A – o que que você sabe sobre o índio brasileiro?

B1- >=eu não sei responde nada não=<

B2- o índio? nada nada nada ((movimento de negação com a cabeça))

B3- não sei ((movimento de negação com a cabeça))

B4- de índio eu não entendo nada não:: de índio

B5- o índio:: deve ser uma pessoa que:: deve existir no Brasil né?

B6- <no no::rte do Brasil ainda existe::> acho que no norde::ste

B7- Goiás né? Amazônia:: (acredito) que no Ceará também tem.. só  
 que mais vestido né? só vestido

- A1 - Viram =o que as= pessoas falam e o que eles pen:sam sobre os índios no Brasil? =sobre a= nossa história toda? (kirumburuneré)  
Ailton Krenak..pro povo krenak.. meu nome é Ailton e:: nós temos uma reserva = lá no Vale do Rio Doce, em Minas Gerais.. divisa com Espírito Santo.. veja o que =as pessoas= continuam falando e pensando =sobre os índios
- B8- o =que eu= aprendi sobre o índio? .. ai não sei te respondê não vice? =agora eu to tão= assim::
- B9- eu aprendi:: =sobre a= cultura deli:: =como é= que ele vive::
- B10- >o tradicional que.. a ge/ a gente vê =nas escolas= .. cultura um pouco de =cultura entendeu?= é::.. os habitantes::
- B11- >(o tipo)< de caça::.. peça::
- B12- as mulheres limpam as casas:: pra quando os índios chegarem::
- B13- se ensina.. >qual< .. >a importância do índio< .. >para a nossa< .. >civilização<.. comida::.. na comida nos artefatos:: né? porque infelizmente se ensina isso.
- B14- porque quando a gente estuda história.. infelizmente a gente só estuda isso.. =vê o índio= no geral né? é o índio como pessoa a cultura:: modo de vida.. não tem um aprofundamento
- B15- >descobriram o Brasil, os índios estavam lá.. os europeus chegaram:: escravizaram =os índios=< e é sempre assim =que a gente= vê todo ano
- B16- =eu aprendi= de como eles eram antigamente:: e:: como:: é:: =o que aconteceu= quando os portugueses chegaram e tal.. a história do Brasil assim::
- B17- o índio:: não existe.. índio é no passado.. índio é aquele outro.. então eu defendo:: que a escola =é um= ponto de contato.. mas:: pensando bem:: a comunidade, o professor, os alunos, os pais dos alunos, as pessoas competente na direção desse trabalho::.. tem que ter a consciência de respeitá os trabalhos que acontece naquelas comunidades:: então.. eu vejo.. que a escola.. é um ponto de:: referência
- A1- os kaxinawá que também se chamam (runikuin) =são a= população são uma população de cinco mil e quinhentas pessoas:: sendo =quatro mil= no Brasil:: e mil e quinhentas no Perú::
- B17- o meu =nome é= Joaquim Paulo de Lima Kaxinawá:: da terra indígena Praia do (Karapanã::) e aldeia (Mucuripe) (9,46) ((música indígena com imagens de pinturas faciais))

- B15- no primário assim:: (na pré-escola e) primário:: eles ensinavam assim:: que os índios eram é:: bichos assim, como se fosse bichos assim::
- B18- é:: é:: vestiam roupas de:: pena, atirava =com a= flecha assim:: ((movimento com as mãos)) né?
- B19- =se aprendia= que o índio:: era ma::l, matava:: e atacava, essas coisas todas.. mas era tudo:: era ao contrário =do que diziam= (1,82) entende? .. geralmente, é o branco que ataca pra pegar terra, tem minério:: essas coisa toda
- B20- a gente fica bravo =quando eles= tão querendo entrá:: querendo invadi a nossa terra, a gente fica bravo (porque nós tá ficando bravo), porque eles trazem doença.. o branco.. mau.. ele mata a gente, =por isso= que a gente fica com raiva. (se não tive) problema (assim:: ruim) pros índios, a gente gostaria muito.. a gostari::a de ser amigo.. a gente somos amigo.. dos branco. mais nós qué é ficar muito longo ((musica indígena)) (3,11)
- A1- os Yanomami que vive nos estados do Amazonas e Roraima são uma população de vinte e duas mil pessoas distribuídas entre Brasil e Venezuela
- B20- meu nomi.. Davi (Kotenau) Yanomami.. Meu povo yanomami, nós:: eu mora no:: hã:: Yatorik. a:: os branco que fica próximo =da gente= capital é Boa Vista Roraima
- B21- o que eu costume vê na tv é =que os índio= hoje:: hoje. é:: no tempo de hoje:: os índio tão sendo massacrado
- B22- >(o que a ente vê:: é só notícia mal.. =com relação aos índios=)<  
( )
- B23- sobre o índio só discriminação. discriminação:: ( ) contra o índio:: nada positivo com o índio.
- B2- a gente sem vê na televisão elis =reivindicando alguma= coisa, mas nunca a genti sabi, si elis foram atendidos::
- B6- mas =o que o índio= eles:: <realmenti eles:: deixaram de hereditário aqui a::/ o que eles tem de bom> o que eles mostram:: o trabalho, a cultura deles:: não é muito mostrada. a cultura indígena no Brasil:: não é divulgada a altura do que precisa ser..
- B24- esse pessoal tem que começar a discrubar o que a gente tem mesmo:: mas de uma maneira assim, de deixar nós falá o que a gente::/ não que eles venham aqui =saber o que que tá

acontecendo= de qualquer jeito. (acho) que eles vão tê que ouvi  
nóis falá, eles tem muito que aprendê com nós  
((música indígena)) (7,68)

A1- os ashaninka que vive no estado do Acre são cerca de 800  
pessoas, no Perú tem mais mil (5,48)

B24- meu nome é (Francisco Pianco), nome na língua indígena é::  
(Chancha).. sou do povo Ashaninka, =sou daqui= do rio (Amonia)  
no estado do Acre

A1- Você é índia?

B25- ((risos)) sou, e tenho orgulho de ser

B26- .Hh <sou>, sou

A1- mas você respondeu assim tão:: pensando

B26- .Hh porque =eu me considero::=, eu sou uma índia =por que eu=  
sou descendente de índia, né?

B27- ((risos)) não senhora::

A2- mas:: o senhor é parecido::

B27- sou é:: descendente de índio, <descendente> de índio

A2- e índio?

B27- acho que não, né? ((risos))

B28- eu sou índio sim, tenho orgulho de ser índio.. tenho orgulho de  
ser índio, porque nasci aqui na tribo::.. meus avôs antepassados  
eram índios::

B29- eu sou índio. agora:: só =porque eu= uso bigode, dizem =que eu=  
não sou

A- eu queria saber se você é índia::

B30- não

A2- o que você é?

B30- eu:: sô índia::: =porque eu sou::=.. é =porque eu sou= do  
amazonas, né? só isso

B31- hoje tem VÁRIOS ÍNDIOS que se saí da aldeia à fora e dizê, e  
índio::?, ele não qué dizê que é índio não. >não qué sê:: não<.. i  
otros que não é índio, qué sê índio. a =coisa é= assim. quem é  
índio fi da terra, tem uns que num qué sê não. I otros que num é::  
qué de sê índio.. porque =diz que= o índio =por o mundo= é  
discriminado, si fosse dizê que era índio, num tinha:: num tinha  
chance, num tinha veiz. índio que era índio, era de menor::  
((música/dança indígena)) (5,72)

- B31- muita genti =por aí::= diz que aqui no nordeste num tem mais (a veia) num tem mais índio::.. mais nós fosse primero apresentá fazê nossas cultura, fazê nossas dança, nossas tradição
- A1- os pankararu:: que são uma população de cinco mil índios, ocupam oito mil hectares de uma reserva de quatorze mil:: que deveria ser destinado a eles integralmente
- B31- o povo me conhece por Quitéria Binga::.. mais meu nomi é Quitéria Maria de Jesus sou líder indígena pankararu:: Brejo dos Padre:: minha moradia é Saco dos Barro ((música/dança indígena)) (13,50)
- B32- acho que o índio é:: =é uma= pessoa igual a nós né? só que muda:: de cor e foi considerado =como um= animal
- B33- (rapaz) o índio nós sabemos que ele é:: humano mas::.. tem um gênio (quase) de:: >animal<
- B34- é índio, é índio é::.. parece que num é genti né? mais:: =na verdade é!=
- B6- o preconceito contra o índio é porque o índio é:: =ainda hoje= ele não perdeu:: aquela característica de selyagem, para =muitas pessoas= quando se fala de =um índio= é como se tivesse falando de um selyage::
- B35- o índio é priguiçoso::, eu acho o índio priguiçoso
- B36- o índio num é preguiçoso.. o índio já nasce com preguiça ((risos)) não é verdade? eu =penso isso= aí, não é verdade?
- B37- o índio é muito preguiçoso, quer tudo na mão::.. quer carro, quer trator, quer caminhonete:: >quer dinheiro, quer remédio, que médico:: e produzi nada. eu sô:: =contra o índio=
- B38- eu acho que é mais inveja, o povo tem inveja do índio::.. e que >humilhá< o índio
- B14- uns dizem =que ele= é preguiçoso::.. já é uma discriminação né, das piores que eu acho. porque eles não entendem que como nós temos o nossos costumes, os índios também têm o deles::
- B39- o maior preconceito que nós temos é que > o índio é preguiçoso, que índio não trabalha, que índio ( ) < então, nós temos olhar para o índio =como um= homem da terra, que faz parte da terra
- B40- o preconceito é muito grande a maioria das pessoas/ da população, não gosta de índio. vê o índio =como uma= coisa pejorativa, =como um= atraso:: =como um= atrapalho:: principalmente na questão da retomada das nossas terras:: isso

- fica muito mais claro, principalmente quando a gente explicita essa:: essa luta da gente da retomada dos territórios (19,45)
- B40- eu sou a Azilene Inácio, sou da etnia kaingang, eu sou formada em sociologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná:: eu nasci numa terra indígena no Rio Grande do Sul, terra indígena (Carreteiro::). o povo kaingang é um dos maiores povos em número de pessoas na região sul do país >Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná< e uma das maiores do país também:: nós somos o segundo ou terceiro povo mais numeroso do Brasil
- B38- eu acho:: eu acho:: que:: índio, índio é aquele que caça, aquele que pesca
- B41- ah::.. que uma:: um homem, assim:: seminu, com um cocar na cabeça, fazendo uh:: ((risos)) essas coisas
- B42- que eles usam aqueles negócios gran::de nos lábios:: usam::.. aqueles:: aquelas argolas no nariz ((risos)), isso pra mim é um índio, mas tem índio assim:: que a gente vê que parece:: as vezes PARECE mas não é::.. isso pra mim não é =ser índio= é vê aquele índio mesmo::/ fala com a gente e a gente num entender nada:: usar aquelas argolas no nariz, aqueles:: pratos:: não sei o que que é, nós lábios. isso pra mim é um índio de verdade::
- B43- ( )  
eu sou o Zézinho Maxacali nascido aqui:: em Maxacali de água boa, no estado de Minas Gerais, do município =de Santa (Helena)= de Minas
- A1- os Maxacali, que são uma população de aproximadamente oitocentas pessoas:: vivem (em contato) de mais de 300 trezentos anos, mas continuam falando quase que somente a sua língua (5,29)
- B36- porque hoje:: porque o índio:: ele trabalha na funai, o índio hoje tem carro, hoje o índio tem as suas terra suas casa, o índio tem o seu comércio:: então:: a pessoa/ o peçoal principalmente do sul aqui, <e:: de todo Brasil> acha que o índio não pode:: que o índio deve (permanecer) no mato:: em palavras assim né verdade:: na região deles, nas ocas deles
- B44- muitos deixaram a cultura deles de lado, e passaram a viver como branco.. hum:: produtos importados, antena parabólica, TV

- colorida::, carro importado.. é isso =o que eu= acho que tá acontecendo =com o= índio brasileiro
- B45- ( ) são cabloco:: eles votam, faz tudo igual branco °(“não índio”)°
- A2- o =senhor acha= que quando a pessoa vem pra::.. sai da aldeia vem pra cidade, começa a trabalha a estudar:: deixa de ser índio?
- B45- eu acho.
- B46- muita gente:: quando começou a organização indígena:: aqui no Rio Negro =por exemplo=.. muitos dizia que eles não era índio:: pensava que.. saber escrever, falar português deixava de ser índio. o que que a gente fomo:: fomo muito atrás batendo por exemplo, quando a gente fala assim:: não. e como que alguém vem lá de longi:: vem de outros países:: vai chegar aqui, ele vai ser alemão, vai a/ vai ser espanhol, vai ser num sei o que:: não vai deixar de ser. porque pisou na terra indígena vai ser índio? não.. então nós também somo assim:: pra onde a gente for a gente =vai ser índio=.. que pode ser doutor, aviador, o que for:: mas sempre a gente vai.. ser índio.. fala a nossa língua, sabe da nossa cultura e da nossa história. (4,26) ((flauta indígena))
- A1- os baniwá que vivem no alto Rio Negro:: são uma população de quatro mil pessoas no Brasil:: mais doze mil na Colômbia e Venezuela (14,36) ((flauta indígena))
- B46- meu =nome é= Bonifácio, eu sou da etnia Baniwá:: da região do Rio (Issana::) do município de São Gabriel da Cachoeira, o:: do Estado do Amazonas::
- B47- meu amigo, se continuá do jeito que tá agora:: se a gente não tomá uma providência:: >não vai te mais índio não<.. vai acabá:: vai tê:: vai (existir) só lenda
- B14- acho que a tendência delis é a dizimação, não é mesmo? desaparecê
- B48- o povo branco tão acabando =com os índio= tomou as suas terras.. e infelizmente estão:: tão acabando
- B49- =daqui uns= tempos você vai chegar pro filho e falar, pô::.. como se fosse uma lenda.. o índio:: hoje ainda dá pra dizer que eles existem, que eles ainda tão lá:: e que a gente ainda encontra uma aldeia ou outra:: mas com o tempo:: eu acho que não vai ter mais::
- B40- o índio não tá acabando:: o índio.. pelo contrário, a população indígena tem aumentando significativamente, pelo menos:: os

povos indígenas do sul são uma prova disso né:: .hh é:: as (retomadas) das nossas áreas::.. elas:: alias elas se dão por causa disso:: =porque a= população está aumentando.. o índio não está fadado ao extermínio com certeza, esse é um pensamento já:: ultrapassado, já superado de que o índio é um ser em extinção. não. mesmo que nós façamos as nossas faculdades, é:: estejamos por aí participando dos mais diversos simpósios, seminários, fóruns, falando, dominando os códigos da sociedade não índia:: com certeza nós nunca vamos deixar de ser índios

A1- kaxinawá, yanomami, guarani, terena::, kaingang, krenak:: nenhum de nós achamos que nós estamos acabando, como vc viu .hh e:: a cinquenta anos atrás:: as estatísticas do governo:: davam uma população de cento e cinquenta mil pessoas pra todos os índios do país:: hoje nós somos uma população de trezentos e cinquenta mil pessoas em todo território nacional:: só que distribuído em mais de duzentas culturas:: povos diferentes =somando essa= população:: nessa série você vai =entra em contato= com pelo menos dez culturas:: em profundidade, desse grande universo de cultura:: que são os povos indígenas no Brasil

## ANEXOS

Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural

CLT.2002/WS/9

### DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL

2002

#### DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL

A Conferência Geral,

*Reafirmando* seu compromisso com a plena realização dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamadas na Declaração Universal dos Direitos Humanos e em outros instrumentos universalmente reconhecidos, como os dois Pactos Internacionais de 1966 relativos respectivamente, aos direitos civis e políticos e aos direitos econômicos, sociais e culturais,

*Recordando* que o Preâmbulo da Constituição da UNESCO afirma “(...) que a ampla difusão da cultura e da educação da humanidade para a justiça, a liberdade e a paz são indispensáveis para a dignidade do homem e constituem um dever sagrado que todas as nações devem cumprir com um espírito de responsabilidade e de ajuda mútua”,

*Recordando* também seu Artigo primeiro, que designa à UNESCO, entre outros objetivos, o de recomendar “os acordos internacionais que se façam necessários para facilitar a livre circulação das idéias por meio da palavra e da imagem”,

*Referindo-se* às disposições relativas à diversidade cultural e ao exercício dos direitos culturais que figuram nos instrumentos internacionais promulgados pela UNESCO[1],

*Reafirmando* que a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças[2],

*Constatando* que a cultura se encontra no centro dos debates contemporâneos sobre a identidade, a coesão social e o desenvolvimento de uma economia fundada no saber,

*Afirmando* que o respeito à diversidade das culturas, à tolerância, ao diálogo e à cooperação, em um clima de confiança e de entendimento mútuos, estão entre as melhores garantias da paz e da segurança internacionais,

*Aspirando* a uma maior solidariedade fundada no reconhecimento da diversidade cultural, na consciência da unidade do gênero humano e no desenvolvimento dos intercâmbios culturais,

*Considerando* que o processo de globalização, facilitado pela rápida evolução das novas tecnologias da informação e da comunicação, apesar de constituir um desafio para a diversidade cultural, cria condições de um diálogo renovado entre as culturas e as civilizações,

*Consciente* do mandato específico confiado à UNESCO, no seio do sistema das Nações Unidas, de assegurar a preservação e a promoção da fecunda diversidade das culturas,

*Proclama* os seguintes princípios e adota a presente Declaração:

## IDENTIDADE, DIVERSIDADE E PLURALISMO

### Artigo 1 – A diversidade cultural, patrimônio comum da humanidade

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.

### Artigo 2 – Da diversidade cultural ao pluralismo cultural

Em nossas sociedades cada vez mais diversificadas, torna-se indispensável garantir uma interação harmoniosa entre pessoas e grupos com identidades culturais a um só tempo plurais, variadas e dinâmicas, assim como sua vontade

de conviver. As políticas que favoreçam a inclusão e a participação de todos os cidadãos garantem a coesão social, a vitalidade da sociedade civil e a paz. Definido desta maneira, o pluralismo cultural constitui a resposta política à realidade da diversidade cultural. Inseparável de um contexto democrático, o pluralismo cultural é propício aos intercâmbios culturais e ao desenvolvimento das capacidades criadoras que alimentam a vida pública.

### Artigo 3 – A diversidade cultural, fator de desenvolvimento

A diversidade cultural amplia as possibilidades de escolha que se oferecem a todos; é uma das fontes do desenvolvimento, entendido não somente em termos de crescimento econômico, mas também como meio de acesso a uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória.

## DIVERSIDADE CULTURAL E DIREITOS HUMANOS

### Artigo 4 – Os direitos humanos, garantias da diversidade cultural

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance.

### Artigo 5 – Os direitos culturais, marco propício da diversidade cultural

Os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos, que são universais, indissociáveis e interdependentes. O desenvolvimento de uma diversidade criativa exige a plena realização dos direitos culturais, tal como os define o Artigo 27 da Declaração Universal de Direitos Humanos e os artigos 13 e 15 do Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Toda pessoa deve, assim, poder expressar-se, criar e difundir suas obras na língua que deseje e, em particular, na sua língua materna; toda pessoa tem direito a uma educação e uma formação de qualidade que respeite plenamente sua identidade cultural; toda pessoa deve poder participar na vida cultural que escolha e exercer suas próprias práticas culturais, dentro dos limites que impõe o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais.

### Artigo 6 – Rumo a uma diversidade cultural acessível a todos

Enquanto se garanta a livre circulação das idéias mediante a palavra e a imagem, deve-se cuidar para que todas as culturas possam se expressar e se fazer conhecidas. A liberdade de expressão, o pluralismo dos meios de comunicação, o multilingüismo, a igualdade de acesso às expressões artísticas, ao conhecimento científico e tecnológico – inclusive em formato digital - e a possibilidade, para todas as culturas, de estar presentes nos meios de expressão e de difusão, são garantias da diversidade cultural.

## DIVERSIDADE CULTURAL E CRIATIVIDADE

### Artigo 7 – O patrimônio cultural, fonte da criatividade

Toda criação tem suas origens nas tradições culturais, porém se desenvolve plenamente em contato com outras. Essa é a razão pela qual o patrimônio, em todas suas formas, deve ser preservado, valorizado e transmitido às gerações futuras como testemunho da experiência e das aspirações humanas, a fim de nutrir a criatividade em toda sua diversidade e estabelecer um verdadeiro diálogo entre as culturas.

### Artigo 8 – Os bens e serviços culturais, mercadorias distintas das demais

Frente às mudanças econômicas e tecnológicas atuais, que abrem vastas perspectivas para a criação e a inovação, deve-se prestar uma particular atenção à diversidade da oferta criativa, ao justo reconhecimento dos direitos dos autores e artistas, assim como ao caráter específico dos bens e serviços culturais que, na medida em que são portadores de identidade, de valores e sentido, não devem ser considerados como mercadorias ou bens de consumo como os demais.

### Artigo 9 – As políticas culturais, catalisadoras da criatividade

As políticas culturais, enquanto assegurem a livre circulação das idéias e das obras, devem criar condições propícias para a produção e a difusão de bens e serviços culturais diversificados, por meio de indústrias culturais que disponham de meios para desenvolver-se nos planos local e mundial. Cada Estado deve, respeitando suas obrigações internacionais, definir sua política cultural e aplicá-la, utilizando-se dos meios de ação que julgue mais adequados, seja na forma de apoios concretos ou de marcos reguladores apropriados.

## DIVERSIDADE CULTURAL E SOLIDARIEDADE INTERNACIONAL

Artigo 10 – Reforçar as capacidades de criação e de difusão em escala mundial  
Ante os desequilíbrios atualmente produzidos no fluxo e no intercâmbio de bens culturais em escala mundial, é necessário reforçar a cooperação e a solidariedade internacionais destinadas a permitir que todos os países, em particular os países em desenvolvimento e os países em transição, estabeleçam indústrias culturais viáveis e competitivas nos planos nacional e internacional.

Artigo 11 – Estabelecer parcerias entre o setor público, o setor privado e a sociedade civil

As forças do mercado, por si sós, não podem garantir a preservação e promoção da diversidade cultural, condição de um desenvolvimento humano

sustentável. Desse ponto de vista, convém fortalecer a função primordial das políticas públicas, em parceria com o setor privado e a sociedade civil.

#### Artigo 12 – A função da UNESCO

A UNESCO, por virtude de seu mandato e de suas funções, tem a responsabilidade de:

- a) promover a incorporação dos princípios enunciados na presente Declaração nas estratégias de desenvolvimento elaboradas no seio das diversas entidades intergovernamentais;
- b) servir de instância de referência e de articulação entre os Estados, os organismos internacionais governamentais e não-governamentais, a sociedade civil e o setor privado para a elaboração conjunta de conceitos, objetivos e políticas em favor da diversidade cultural;
- c) dar seguimento a suas atividades normativas, de sensibilização e de desenvolvimento de capacidades nos âmbitos relacionados com a presente Declaração dentro de suas esferas de competência;
- d) facilitar a aplicação do Plano de Ação, cujas linhas gerais se encontram apenas à presente Declaração.

#### LINHAS GERAIS DE UM PLANO DE AÇÃO PARA A APLICAÇÃO DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DA UNESCO SOBRE A DIVERSIDADE CULTURAL

*Os Estados Membros se comprometem a tomar as medidas apropriadas para difundir amplamente a Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural e fomentar sua aplicação efetiva, cooperando, em particular, com vistas à realização dos seguintes objetivos:*

1. Aprofundar o debate internacional sobre os problemas relativos à diversidade cultural, especialmente os que se referem a seus vínculos com o desenvolvimento e a sua influência na formulação de políticas, em escala tanto nacional como internacional; Aprofundar, em particular, a reflexão sobre a conveniência de elaborar um instrumento jurídico internacional sobre a diversidade cultural.
2. Avançar na definição dos princípios, normas e práticas nos planos nacional e internacional, assim como dos meios de sensibilização e das formas de cooperação mais propícios à salvaguarda e à promoção da diversidade cultural.

3. Favorecer o intercâmbio de conhecimentos e de práticas recomendáveis em matéria de pluralismo cultural, com vistas a facilitar, em sociedades diversificadas, a inclusão e a participação de pessoas e grupos advindos de horizontes culturais variados.
4. Avançar na compreensão e no esclarecimento do conteúdo dos direitos culturais, considerados como parte integrante dos direitos humanos.
5. Salvaguardar o patrimônio lingüístico da humanidade e apoiar a expressão, a criação e a difusão no maior número possível de línguas.
6. Fomentar a diversidade lingüística - respeitando a língua materna - em todos os níveis da educação, onde quer que seja possível, e estimular a aprendizagem do plurilingüismo desde a mais jovem idade.
7. Promover, por meio da educação, uma tomada de consciência do valor positivo da diversidade cultural e aperfeiçoar, com esse fim, tanto a formulação dos programas escolares como a formação dos docentes.
8. Incorporar ao processo educativo, tanto o quanto necessário, métodos pedagógicos tradicionais, com o fim de preservar e otimizar os métodos culturalmente adequados para a comunicação e a transmissão do saber.
9. Fomentar a “alfabetização digital” e aumentar o domínio das novas tecnologias da informação e da comunicação, que devem ser consideradas, ao mesmo tempo, disciplinas de ensino e instrumentos pedagógicos capazes de fortalecer a eficácia dos serviços educativos.
10. Promover a diversidade lingüística no ciberespaço e fomentar o acesso gratuito e universal, por meio das redes mundiais, a todas as informações pertencentes ao domínio público.
11. Lutar contra o hiato digital - em estreita cooperação com os organismos competentes do sistema das Nações Unidas - favorecendo o acesso dos países em desenvolvimento às novas tecnologias, ajudando-os a dominar as tecnologias da informação e facilitando a circulação eletrônica dos produtos culturais endógenos e o acesso de tais países aos recursos digitais de ordem educativa, cultural e científica, disponíveis em escala mundial.
12. Estimular a produção, a salvaguarda e a difusão de conteúdos diversificados nos meios de comunicação e nas redes mundiais de informação e, para tanto, promover o papel dos serviços públicos de radiodifusão e de televisão na elaboração de produções audiovisuais de qualidade, favorecendo, particularmente, o estabelecimento de mecanismos de cooperação que facilitem a difusão das mesmas.
13. Elaborar políticas e estratégias de preservação e valorização do patrimônio cultural e natural, em particular do patrimônio oral e imaterial e combater o tráfico ilícito de bens e serviços culturais.

14. 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.

15. Apoiar a mobilidade de criadores, artistas, pesquisadores, cientistas e intelectuais e o desenvolvimento de programas e associações internacionais de pesquisa, procurando, ao mesmo tempo, preservar e aumentar a capacidade criativa dos países em desenvolvimento e em transição.

16. Garantir a proteção dos direitos de autor e dos direitos conexos, de modo a fomentar o desenvolvimento da criatividade contemporânea e uma remuneração justa do trabalho criativo, defendendo, ao mesmo tempo, o direito público de acesso à cultura, conforme o Artigo 27 da Declaração Universal de Direitos Humanos.

17. Ajudar a criação ou a consolidação de indústrias culturais nos países em desenvolvimento e nos países em transição e, com este propósito, cooperar para desenvolvimento das infra-estruturas e das capacidades necessárias, apoiar a criação de mercados locais viáveis e facilitar o acesso dos bens culturais desses países ao mercado mundial e às redes de distribuição internacionais.

18. Elaborar políticas culturais que promovam os princípios inscritos na presente Declaração, inclusive mediante mecanismos de apoio à execução e/ou de marcos reguladores apropriados, respeitando as obrigações internacionais de cada Estado.

19. Envolver os diferentes setores da sociedade civil na definição das políticas públicas de salvaguarda e promoção da diversidade cultural.

20. Reconhecer e fomentar a contribuição que o setor privado pode aportar à valorização da diversidade cultural e facilitar, com esse propósito, a criação de espaços de diálogo entre o setor público e o privado.

*Os Estados Membros recomendam ao Diretor Geral que, ao executar os programas da UNESCO, leve em consideração os objetivos enunciados no presente Plano de Ação e que o comunique aos organismos do sistema das Nações Unidas e demais organizações intergovernamentais e não governamentais interessadas, de modo a reforçar a sinergia das medidas que sejam adotadas em favor da diversidade cultural.*

---

[1] Entre os quais figuram, em particular, o acordo de Florença de 1950 e seu Protocolo de Nairobi de 1976, a Convenção Universal sobre Direitos de Autor, de 1952, a Declaração dos Princípios de Cooperação Cultural Internacional de 1966, a Convenção sobre as Medidas que Devem Adotar-se para Proibir e Impedir a Importação, a Exportação e a Transferência de

Propriedade Ilícita de Bens Culturais, de 1970, a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural de 1972, a Declaração da UNESCO sobre a Raça e os Preconceitos Raciais, de 1978, a Recomendação relativa à condição do Artista, de 1980 e a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989.

[2] Definição conforme as conclusões da Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais (MONDIACULT, México, 1982), da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento (Nossa Diversidade Criadora, 1995) e da Conferência Intergovernamental sobre Políticas Culturais para o Desenvolvimento (Estocolmo, 1998).