



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MILENA BARROS TAVARES

A MEMÓRIA QUE (RE)EXISTE NOS DISCURSOS EM TORNO DO MARCO
TEMPORAL

CURITIBA

2026

MILENA BARROS TAVARES

A MEMÓRIA QUE (RE)EXISTE NOS DISCURSOS EM TORNO DO MARCO
TEMPORAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cleci Venturini.

CURITIBA

2026

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Tavares, Milena Barros

A memória que (re)existe nos discursos em torno do marco temporal. / Milena Barros Tavares. – Curitiba, 2026.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Cleci Venturini.

1. Indígenas da América do Sul. 2. Posse de terra. 3. Análise do discurso. I. Venturini, Maria Cleci. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **MILENA BARROS TAVARES**, intitulada: **A MEMÓRIA QUE (RE)EXISTE NOS DISCURSOS EM TORNO DO MARCO TEMPORAL**, sob orientação da Profa. Dra. MARIA CLECI VENTURINI, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 09 de Fevereiro de 2026.

Assinatura Eletrônica

10/02/2026 21:40:15.0

MARIA CLECI VENTURINI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

12/02/2026 21:44:54.0

ÁGUEDA APARECIDA DA CRUZ BORGES

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO MATO GROSSO)

Assinatura Eletrônica

11/02/2026 11:12:35.0

GESUALDA DE LOURDES DOS SANTOS RASIA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Dedico esta dissertação ao Bruce Cauã, da etnia Sateré Mawé, meu sobrinho, aquele que me fez sentir o amor mais puro e genuíno. Que ele possa crescer tendo orgulho de quem é.

AGRADECIMENTOS

Agradecer faz parte de todo ritual, pois é reconhecer que nenhum sonho se realiza sem a presença do Outro. É afirmar que os sonhos são coletivos, que a escrita se materializa no próprio percurso e que essa caminhada nunca foi solitária.

Aos meus rios, Amazonas, Paraná do Ramos e Solimões, que me inspiram a viajar, a mover-me pelo mundo, a me renovar sempre. Saudações aos meus rios!

À minha orientadora, professora Dra. Maria Cleci Venturini, pelo direcionamento, pela confiança e pela oportunidade. Por todos os textos indicados, por ser tão parceira com os seus orientandos. Todo meu carinho, minha gratidão e meu respeito a quem me acolheu na pesquisa.

À professora Dra. Águeda Borges, por ter aceitado participar da banca de qualificação e de defesa, por ler meu trabalho com cuidado, realizar anotações precisas e indicar leituras que, com certeza, me ajudaram muito nesse processo. Minha gratidão a quem tenho tanta admiração na pesquisa e no trabalho com os povos indígenas.

À professora Dra. Gesulda Rasia, também por ter aceitado participar da banca, por ter lido meu trabalho e feito indicações para a melhoria do texto. Por ter sido essa professora incrível e companheira nesse percurso, pela disciplina cursada no último ano que me ajudou muito na articulação da teoria com o objeto.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPR, em especial à professora Mirielly Ferraça, pela amizade, pelo apoio e pela disciplina cursada no primeiro ano, que contribuiu significativamente para a escrita deste trabalho.

À minha mãe, minha base, minha âncora. Grande responsável por esse sonho, acreditou muito antes de mim. Pelos sacrifícios, pelas lágrimas. Por toda a ajuda, financeira e emocional, por nunca deixar que me faltasse nada e por nunca permitir que eu me sentisse sozinha, mesmo a dois mil quilômetros de distância. Todo o meu respeito e amor à mulher que me deu a vida.

Ao meu pai, pela cumplicidade em crer na bondade do outro, e nas mudanças que a educação e política faz em nossas vidas. Pelo amor, pelo carinho, por quem sempre se fez presente em mim.

Aos meus irmãos, Chrystian, Yan, Lucas e Marlesom, pelo apoio e pelas visitas ao longo desses dois anos longe de casa. Em cada encontro trouxeram um pouco de casa, seja nas comidas regionais, como o tucumã, a farinha, a goma de tapioca e as balas de cupuaçu, seja nas risadas, nas conversas e no amor fraterno.

Às minhas irmãs, Idalece Barros e Leticia Sofia. Pelo amor, pelo apoio, pelas ligações e por se fazerem sempre presentes em tudo na minha vida.

Aos meus sobrinhos, Bruce Cauã e Isaac Barros, meus amores, minhas crianças. Perdão pela ausência, eu continuo com vocês sempre, mesmo distante. Um dia recompensarei.

Aos meus amigos de infância, em especial, a Helen Amazonas e Mariantonia Ribeiro. À Helen, a quem igual a minha mãe, sempre sonhou comigo. Por sua positividade incansável, por sonhar comigo e por sonhar por nós.

À Mari, meu anjo, diário de desabafos. Pelas conversas rotineiras, pelas trocas de sonhos, e por estar sempre comigo, por acreditar nos meus sonhos e nas minhas loucuras.

À Suzanne Modesto, por ter me ajudado muito no primeiro ano do Mestrado, foi/é uma inspiração para mim, desde os tempos Ufaneanos. Obrigada por ter sido um espelho, uma amiga parceira nessa caminhada. A quem também encontro no amor pelo Boi-bumbá Garantido, por Parintins e na Literatura.

Ao João Pedro Ribeiro, meu amor, pelo companheirismo de uma vida; por estar ao meu lado quando nem eu mesma conseguia estar; por segurar a barra por “nós” e por tornar minha vida mais leve, mais feliz e mais doce. Pelo amor, pelo carinho e pelos abraços que, de alguma maneira, sempre me deixam mais calma.

Aos meus ex-colegas de turma do curso de Letras da UFAM e, em especial, ao Lucas Souza, amigo que levo para a vida. Mesmo com a distância, seguimos sempre presentes na vida um do outro.

À Cleane Santos, por sempre me manter a par de todos os acontecimentos de Bae City, cuidando de me deixar informada sobre a família e os amigos, com carinho e bom humor (brincadeiras à parte). Muito mais que uma cunhada, é uma grande amiga.

À Laide Barros, minha tia, uma grande incentivadora desse sonho. Aquela que, ainda na graduação, me disse para viver a universidade, viver o curso de Letras e nunca os deixar passar por mim. E eu vivi, e continuo vivendo. Todo meu carinho e gratidão.

Aos amigos que fiz em Curitiba, à Diovanna Soares, filha das Cachoeiras, minha conterrânea, chegou junto comigo, com quem compartilhei a saudade de casa, a convivência que sempre me levava para longe...para o nosso Amazonas.

À Herta Soeiro, pelas parcerias acadêmicas, pelas leituras em conjunto e por ter me apresentado a APIB e o ATL. Por ser uma grande amiga, um ser humano incrível com um coração gigante.

À Victoria Shimada, minha vizinha, amiga e minha irmã de coração. Pelas conversas diárias, pelos desabaços, pelo acolhimento, por tudo.

À Ana Paula Pereira, pelas trocas e leituras acadêmicas e por ser quase minha terapeuta, pelos dias que nos tornamos apoio emocional e acadêmico uma da outra. Nossa parceria foi fundamental para a realização não só deste trabalho como de tantos outros que conversamos quando ainda eram apenas ideias.

À Amanda Patriota, nossa “guia”, minha inspiração como pesquisadora, e por nos receber aos sábados em sua casa — espaço que se tornou o lar do nosso grupo por anos.

Ao Boi-Bumbá Garantido, meu primeiro amor, fonte de inspiração e refúgio da saudade de casa e dos tempos de criança. Ao Festival de Parintins e, também, ao Boi-Bumbá Caprichoso, boi contrário, pelas poesias de suas toadas, que atravessam meus dias e minhas leituras. À minha cultura parintinense, pela qual nutro tanto amor, toda a minha gratidão por constituir quem eu sou.

Aos meus avós (*in memoriam*), que, independentemente de onde estejam, sei que continuam olhando por mim e por nós, por toda a família. Aqueles que, mesmo sem terem tido acesso aos estudos, sempre foram os primeiros a incentivar toda a família a estudar. À minha avó Joana Vasconcelos (*in memoriam*), matriarca da família Tavares, exemplo de mulher ribeirinha. Sua força e perseverança permanecem em mim, sua neta, sempre disposta a correr atrás dos meus sonhos. Todo o meu amor e gratidão, nesta e em outras vidas.

À Bernadete Cruz, minha sogra, por ter sempre me recebido tão bem em sua família, pelo acolhimento, pelo amor e carinho. Seu apoio foi fundamental nesse processo.

À Jade, minha filha felina curitibana, que chegou nesse percurso para me fazer companhia nas noites em claro e nos domingos de saudade de casa, com seu silêncio, seu carinho e sua presença constante.

À Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), pela riqueza de seus materiais e pela luta constante, que contribuem de maneira didática para o conhecimento das pautas e das lutas dos povos indígenas.

Aos grupos de pesquisa LABELL e GPTD, pelas leituras coletivas, pelas trocas e pelos debates que atravessaram este trabalho.

À UFPR, lugar que se tornou minha segunda casa.

À CAPES, pela bolsa concedida durante o mestrado.

E, por fim, à Educação Pública, Gratuita e de Qualidade. Que me move, me sustenta e me transforma.

RESUMO

Esta pesquisa filia-se à Análise de Discurso materialista que, segundo Orlandi [1999(2015)], trabalha sobre as relações de poder simbolizadas em uma sociedade historicamente dividida. Propomos analisar os discursos anti-indígenas que circulam no espaço jurídico, político e digital, especialmente aqueles favoráveis à tese do Marco Temporal, buscando compreender os efeitos de sentido produzidos sobre os povos indígenas, seus territórios e seus direitos originários. O estudo se orienta pelas seguintes questões: 1) como os discursos que circulam/circularam sobre os indígenas continuam a invisibilizá-los e a violentá-los, frente à discussão da demarcação de terras originárias, e em condições de produção em que sua presença é historicamente relevante e incontestável? Questionamos, também, 2) como a lei do Marco Temporal se sustenta e como ela ressoa nas publicações do Facebook? Para responder a essas questões, mobilizamos um arquivo heterogêneo composto por sequências discursivas retiradas de comentários publicados em páginas de jornais no *Facebook* e no *X* no ano de 2023, recortes de legislações indigenistas desde o período colonial até a Constituição Federal de 1988, o Projeto de Lei 2903/2023 e a Lei 14.701/2023 (Lei do Marco Temporal), além de materiais produzidos por organizações indígenas, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). O percurso teórico-metodológico se constrói a partir do movimento pendular teorizado por Verli Petri (2013) entre teoria e análise, mobilizando conceitos como formação discursiva, formação ideológica, memória discursiva, sujeito, discurso *de* e discurso *sobre* (Venturini, 2024), bem como processos discursivos de paráfrase e de metáfora (Pêcheux [1975], 1995). As análises mostram que o Marco Temporal se significa como um efeito histórico-discursivo sustentado por uma memória colonial que atravessa a formação do Estado brasileiro, produzindo o indígena como excesso, ameaça ou entrave ao desenvolvimento nacional, ao mesmo tempo em que reduz a terra à condição de mercadoria e apaga sua dimensão simbólica, ancestral e coletiva. Os discursos favoráveis ao Marco Temporal, especialmente nas redes sociais, atualizam sentidos coloniais por meio de repetições e evidências ideológicas que naturalizam a expropriação territorial e reforçam a desigualdade histórica vivida pelos povos indígenas. Ao analisar o funcionamento do discurso jurídico como fazer ideológico e a centralidade do espaço digital na circulação e na estabilização desses sentidos, o trabalho reafirma que a luta pela Terra é também uma luta discursiva. Nesse embate, vê-se que o sujeito indígena não se constitui segundo a mesma forma-sujeito histórica do sujeito capitalista, justamente em função de sua relação coletiva, ancestral e não mercantil com a Terra, o que permite afirmar a existência de formas-sujeito distintas, constituídas em condições históricas desiguais e atravessadas pela contradição.

Palavras-chave: Povos indígenas; Terra; Marco Temporal; discurso; resistência.

ABSTRACT

This research is affiliated with the Materialist Discourse Analysis, which, according to Orlandi [1999(2015)], works on the power relations symbolised in a society historically divided. We propose to analyse the anti-indigenous discourses that circulate in juridic, politic and digital spaces, especially those favorable to the *Marco Temporal*, aiming to comprehend the meaning effects produced about indigenous people, their territory and their originary rights. The study is oriented by the following questions: 1) How does the discourses that circulate/circulated about indigenous people continue to erase and to violate them, in face of the discussion about demarcation of the originary lands, and in production conditions wherein their presence is historically relevant and incontestable? We question ourselves, as well, 2) How does the law of *Marco Temporal* sustain itself and how does it resonate in Facebook publications/posts? To answer these questions, we mobilize an heterogeneous archive composed by discursive sequences drawn from commentaries published in journalistic Facebook pages and in the X in 2023, by segments of the indigenous legislations since the colonial period until the 1988 Federal Constitution, the 2903/2023 Law Project and the 14/701/2023 Law (*Marco Temporal* law), in addition to the materials produced by indigenous organizations, as the *Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)*. The methodological-theoretical approach is built on the pendular movement, proposed by Verli Petri (2013), between theory and analyses, mobilizing concepts like discourse formation, ideological formation, discursive memory, subject, discourse from and discourse about (Venturini, 2024), as well as the discourse processes of paraphrases and metaphor (Pêcheux [1975], 1995). The analyses show that the *Marco Temporal* signifies itself as an discursive-historical effect sustained by an colonial memory that runs through the Brazilian State Formation, producing the indigenous person as an excess, threat or hindrance to national development, while reducing the land to the condition of merchandise, and erasing their symbolic, ancestral and collective dimension. The favorable discourses to the *Marco Temporal*, especially in social media, update colonial meanings through repetitions and ideologic evidences that naturalize the territorial expropriation and reinforce the historical inequality lived by indigenous people. By analyzing the functioning of juridical discourse as an ideological operation and the centrality of the digital space in circulation and stabilization of these meanings, this work reassures that fighting for the Land is, also, a discursive fight. In this clash, it can be seen that the indigenous subject do not constitute themselves according to the same historical subject-form of the capitalist subject, precisely due to their collective, ancestral and non mercantile-based relation with the Land, which allows to affirm the existence of distinctive subject-forms, constituted in unequal historical conditions and traversed by contradiction.

Key-words: Indigenous People; Land; *Marco Temporal*; discourse; resistance.

LISTA DE SIGLAS

AD	Análise de Discurso
AIE	Aparelhos Ideológicos de Estado
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ARE	Aparelho Repressivo de Estado
ATL	Acampamento Terra Livre
CNV	Comissão Nacional da Verdade
DSN	Doutrina da Segurança Nacional
FD	Formação Discursiva
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
PIN	Plano de Integração Nacional
SD	Sequência Discursiva
STF	Supremo Tribunal Federal

SUMÁRIO

ENTRE O MOVIMENTO E O DESLOCAMENTO: DO NORTE AO SUL A PESQUISA ME CONSTITUI	11
CAPÍTULO I – INTRODUZINDO O PERCURSO DE PESQUISA: FILIAÇÕES, PERTENCIMENTOS	12
1.1 PRIMEIRAS PALAVRAS	12
1.2 PROCEDIMENTOS DE CONSTITUIÇÃO DE BUSCA, CONSTITUIÇÃO DO ARQUIVO E CONSTITUIÇÃO DO CORPUS/CORPO DA PESQUISA	18
1.3 GESTOS METODOLÓGICOS	26
1.4 PERCURSO DA DISSERTAÇÃO: POR ONDE ANDAMOS?	29
CAPÍTULO II – ENTRE O OBJETO E A TEORIA: O IMAGINÁRIO SOCIAL BRASILEIRO E OS POVOS INDÍGENAS	32
2.1 A METÁFORA DA QUEDA INDÍGENA: O DISCURSO SOBRE OS INDÍGENAS E SUAS TERRAS	40
2.1.1 (Re)Constituição: a produção de sentidos na/da história	42
2.2 DA RETOMADA: “ <i>NESSA TERRA, EM SE PLANTANDO, TUDO DÁ</i> ”	45
2.2.1 Da colônia ao império: sentidos sobre liberdade.....	51
2.2.2 Do Império à república: tensionamento entre o discurso do trabalho e da assimilação	63
2.2.3 A lei de terras de 1850: o início do latifúndio, trabalho compulsório e a categorização dos indígenas.....	68
2.2.4 Ditadura militar: o plano de integração nacional e a consolidação de um “inimigo do progresso brasileiro”	72
2.2.5 Do solo ao subsolo: constituições e o direito à terra.....	74
CAPÍTULO III – TERRITORIALIDADE: A RELAÇÃO DO SUJEITO COM O ESPAÇO	78
3.1 TERRA-OBJETO/TERRA CORPO: “POR QUE O AGRO QUER MAIS TERRAS?”	78
3.2 TERRITÓRIO E TERRA: EFEITOS DE SENTIDO EM TORNO DESSES CONCEITOS	80
3.3 DESIGNAÇÃO: MUDANÇA DA NOMENCLATURA DIA DO ÍNDIO X DIA DOS POVOS INDÍGENAS	93
CAPÍTULO IV – EFEITOS DE FECHAMENTO: INDÍGENAS EM MOVIMENTO COMO GESTO DE (RE)EXISTÊNCIA	101
4.1 (RE)EXISTIR: ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB) E ACAMPAMENTO TERRA LIVRE (ATL).....	103
4.1.1 Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).....	105
4.1.2 Acampamento Terra Livre (ATL).....	110
PARA EFEITOS DE (DES)CONTINUIDADE	115
REFERÊNCIAS	121

ENTRE O MOVIMENTO E O DESLOCAMENTO: DO NORTE AO SUL A PESQUISA ME CONSTITUI

O troar do maracá rege o levante da vida
Para demarcar em arte a consciência universal
Frente ao colonialismo, a violência e a opressão
É tempo de retomada!

Em combate ao fogo, a queimada
Chão roubado a mão armada
É tempo de retomada!

Retomar a língua, nossos nomes a cultura e o bem viver
Nossa história, a memória de quem faz acontecer
Retomar a força, a beleza, nosso brio
Identidade, o amor pela mãe Terra, bem comum da
humanidade

Pois somos e sempre seremos a vida
O alimento, o som, a cura e a liberdade [...]

Somos mulheres samaumeiras, curumim boto
Cunhantã onça e homem gavião
E desse sagrado chão brotaremos em canção
Pois somos sementes de luta e revolução
Somos o Boi Caprichoso [*e Garantido*]
E no rufar do tambor da marujada
É tempo de retomada!

(Boi Caprichoso, 2025)

A pesquisa me constitui, me desloca e me põe em movimento. É por ela que atravessaria este país quantas vezes fosse necessário, na tentativa de materializar no texto aquilo que me impulsiona desde a infância: a arte, a língua/linguagem e os discursos. Movida por Parintins, pelos bois Garantido e Caprichoso, pelo grito de resistência que demarca na arena do Bumbódromo e pela cidade que se faz e se refaz pela arte e pela ancestralidade, é nesse território simbólico que me constituo como sujeito e pesquisadora. A arte parintinense me desloca, me convoca, me comove e me faz estar aqui, escrevendo. É também nesse deslocamento que encontro a Análise de Discurso (AD), que me permite o movimento, as metáforas e a compreensão da linguagem como gesto político e memória em disputa.

A teoria materialista se inscreve neste trabalho como lugar de implicação e de movimento. É nela que encontro a possibilidade de acompanhar os deslocamentos de sentido, sustentar as contradições e reconhecer que todo dizer se produz na relação entre língua, história e ideologia. Ao tomar a linguagem como gesto político e memória em disputa, a AD me permite estar na pesquisa como sujeito implicado, afetado pelo objeto, pela arte e pelos discursos que insistem em se dizer, fazendo da escrita um espaço de resistência e de (re)existência.

CAPÍTULO I – INTRODUZINDO O PERCURSO DE PESQUISA: FILIAÇÕES, PERTENCIMENTOS

Nas águas da minha infância
perdi o medo entre os rebojos.
Por isso avanço cantando.
Estou no centro do rio,
estou no meio da praça.
Piso firme no meu chão,
sei que estou no meu lugar,
como a panela no fogo
e a estrela na escuridão [...]
Vem da terra dos barrancos
o jeito doce e violento
da minha vida: esse gosto
da água negra transparente

(Thiago de Mello, 1965)

1.1 PRIMEIRAS PALAVRAS¹

Sob a perspectiva da Análise de Discurso de linha pecheutiana, compreendemos que o sujeito está em constante processo de formação, longe de ser completo. É justamente nessa incompletude que nós, analistas, nos encontramos. A partir dessas considerações, a escrita desta pesquisa se dá ciente de que a elaboração da introdução, embora aparentemente simples por se tratar de uma apresentação concisa do trabalho, mostra-se uma tarefa complexa. A dificuldade não reside apenas na formalidade exigida, mas, paradoxalmente, é a própria formalidade que torna esse gesto de escrita mais desafiador. São inúmeras as tentativas: algumas abandonadas, outras retomadas², construções apagadas, recuperadas e, por vezes, esquecidas. Esse processo, por mais intrincado que seja, representa a dinâmica da própria pesquisa e a natureza inacabada do pensamento.

Aprendemos que não há como se identificar um ponto de partida, nós, enquanto sujeito-analistas, somos constituídos pelo espaço e pela/na ideologia. Por isso, é difícil decidir se devo

¹ Este capítulo inicial traz muito da autora da dissertação, em tela. Por isso, há em muitos momentos referência ao “eu” da pesquisadora e o “nós” que nos filia ao campo teórico da Análise de Discurso e os debates produzidos durante as disciplinas cursadas e às discussões de orientação.

² A escolha de entradas, enunciados e formas de dizer constitui gestos de análise do funcionamento da linguagem, sempre acompanhados pela teoria que nos orienta. Nesse sentido, optamos por empregar de modo recorrente derivações dos termos “retomar” e “demarcar”. Tal escolha funciona como um modo de inscrever, no próprio texto, nosso posicionamento político, a saber, a defesa da demarcação das terras originárias e da retomada da língua, da cultura e das cosmologias indígenas como gestos políticos desses sujeitos. A pesquisa é política, não havendo possibilidade de separação entre política e produção de conhecimento. Não estamos “livres” da ideologia; por isso, é na língua que demarcamos nosso posicionamento.

dizer diretamente da minha trajetória na Análise de Discurso ou se devo mencionar primeiro o que me levou a ingressar no mundo das Letras e da licenciatura.

Talvez quem seja filho de professor entenda que não poderia deixar de destacar como essa condição — ser filha de uma professora — está intrinsecamente ligada à minha história enquanto sujeito. Cresci ouvindo histórias sobre alunos, vendo atividades espalhadas pelo escritório, pilhas de livros pela casa, na sala, no quarto, e tarefas de interpretação de texto que precisavam ser entregues até o fim do dia. Essas cenas descrevem, de certa forma, o cenário da minha infância e adolescência.

Minha mãe, professora de filosofia e sociologia, sempre se preocupou em não deixar que seus filhos crescessem sem conhecer a importância das Ciências Sociais, das Artes e das Letras. Desde cedo, ela nos apresentou, a mim e aos meus cinco irmãos, a militância e a luta de classes e enfatizou de forma que não esquecêssemos a relevância do magistério, da formação docente e de como o conhecimento e a pesquisa têm o poder de transformar vidas, estruturas sociais, e, especialmente, a realidade do outro. Dessa forma, ela contribuiu para que três de seus filhos seguissem a carreira docente e eu sou a terceira.

Cresci no interior do Amazonas, a aproximadamente 2.649 km de onde escrevo esta introdução. Mais precisamente, em Barreirinha e em Parintins, dois municípios rodeados de rios, o primeiro banhado pelo Paraná do Ramos e o segundo, pelo rio Amazonas. Barreirinha é um pequeno município marcado por sua diversidade étnica, localizado entre Terras Indígenas da etnia Sater Mawé e comunidades remanescentes quilombolas do rio Andirá.

A cidade também é conhecida por sua relevância literária, pois foi lar do poeta Thiago de Mello, autor da epígrafe dessa introduo, de quem empresto palavras para destacar a minha conexão e compromisso com a minha terra, e *metaforicamente*, com a pesquisa. Thiago é um dos maiores expoentes da literatura brasileira, reconhecido internacionalmente por sua obra *O Estatuto do Homem*³. Já Parintins, onde nasci e passei parte da minha infância e juventude, é um lugar de memórias e de afetos: das férias, das idas a médicos especialistas e das temporadas da “estão da cheia”⁴, quando Barreirinha alagava e nos mudvamos para a casa dos meus avós em Parintins.

³ Poema de resistência, pertencimento e Liberdade, o Estatuto do Homem, representa a resistência do sujeito amaznida frente  opressão da ditadura militar. Diante desse contexto de opressão, o *Estatuto do Homem* chama ateno para a liberdade, esperança e justiça.

⁴ A “estão da cheia” refere-se ao período em que os rios da região amazônica transbordam, inundando áreas ribeirinhas e transformando a paisagem e o cotidiano das comunidades locais. Esse fenmeno natural, além de influenciar a vida das pessoas, também desempenha um papel crucial na ecologia e na cultura da região (Tariri Amazon Lodge, 2023).

Parintins, conhecida pelo majestoso Festival Folclórico, é um exemplo vivo da riqueza cultural amazônica. O festival, que celebra o boi-bumbá, exalta a diversidade cultural do Brasil, integrando tradições, cosmovisões indígenas e ritmos à cultura regional. A presença do indígena nas apresentações dos bois representa a reafirmação da condição da identidade amazônica deste na formação social e cultural nortista.

Segundo Nakanome (2017), a constituição social e cultural dos povos do Norte, em especial da população de Parintins, está profundamente vinculada às matrizes indígenas do território onde o município se insere, o arquipélago de Tupinambarana. Esse espaço é atravessado por referências míticas fundamentais, como o Guajupιά, compreendido como a terra sem males ou o céu dos escolhidos, presente tanto entre os Tupinambá quanto entre os Maué. Nesse mesmo território, segundo o autor, manifesta-se simbolicamente o Nuçoken ou Noçoken, concebido como um paraíso encantado marcado pela presença das encantarias e pela força do mítico.

Para os Munduruku, por sua vez, esse espaço se relaciona ao vale da Mundurukania, área que alguns autores situam entre o rio Madeira e a região de Parintins. Desse modo, o autor aponta que a cultura indígena no Baixo Amazonas se constitui como uma força viva e plural, composta por diferentes movimentos culturais que, embora possam parecer semelhantes, distinguem-se em sua constituição, sendo produzidos na relação entre o espaço e a vida cotidiana.

Vivenciar histórias de sala de aula, participar de rodas de conversa em movimentos sociais, crescer em duas cidades ribeirinhas que, desde cedo, me colocaram em contato com a diversidade étnica e cultural do Brasil foram experiências que significam e ressoam na minha trajetória, e na minha formação enquanto analista. Essas vivências não apenas despertaram meu interesse pelo mundo das letras e da linguagem, mas também me conduziram à Análise de Discurso. Foi nesse campo de estudo que encontrei as ferramentas necessárias para discutir sobre inquietações que me acompanham desde a adolescência, especialmente, a invisibilidade dos povos indígenas, frente às discussões acerca da demarcação dos seus territórios, que motivou a realização deste trabalho.

Sendo assim, trabalhamos nesta dissertação com os aspectos teóricos e metodológicos da Análise de Discurso de perspectiva francesa, inicialmente, formulada por Michel Pêcheux ([1969], (2019), constantemente repensada e reformulada, principalmente em *Semântica e*

Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio ([1975], (1995)⁵ e depois em “Só há causa daquilo falha ou o inverno político francês: início de uma retificação”, de 1978, em que Pêcheux repensa as questões propostas pela Tríplice Aliança, dando relevância para o inconsciente, conforme Leite (2005). Esse texto está presente já na primeira edição de *Semântica e Discurso: uma crítica* (1988), traduzida por Orlandi e demais pesquisadores.

No Brasil, Eni Orlandi releu, transformou e fez avançar os pressupostos teórico-metodológicos da teoria pecheutiana para uma Análise de Discurso Brasileira, construindo um grupo de pesquisadores com solidez e relevância suficiente. Disso se pode dizer, que se trata de um campo teórico com pesquisas que continuamente revisitam e atualizam essa teoria, que enquanto campo teórico situado nas fronteiras entre linguagem e sociedade, oferece a possibilidade de questionar os efeitos de evidência que naturalizam os sentidos e as relações de poder que os sustentam. Ao considerar o sujeito em sua historicidade, a teoria examina os processos e as condições de produção da linguagem, analisando a relação constitutiva entre a língua, os sujeitos que a enunciam e as situações sócio-históricas em que o dizer se materializa.

Dessa forma, torna-se não apenas um instrumento teórico, mas uma lente pela qual podemos compreender e interrogar as experiências que marcaram nossa formação como pesquisadores e que continuam a ecoar em nossas discussões. Essa perspectiva de formação de pesquisador ressoa de Orlandi (2015, p. 59) quando destaca o papel do analista de discurso, afirmando que “ele não se coloca fora da história, do simbólico ou da ideologia. Ele se coloca em uma posição deslocada que lhe permite contemplar o processo de produção de sentidos e suas condições”.

É a partir dessa posição deslocada que a Análise de Discurso nos permite questionar como os efeitos de sentidos se constituem e como as relações de poder se articulam na/pela linguagem. Vale destacar desde o início que os sentidos se constituem como efeitos e não como verdades, como nos diz Pêcheux (1995, p. 160, grifos do autor) “o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc. não existe em ‘si mesmo’ (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante) [...]”. Isso significa que o sentido se move e depende das posições ideológicas em jogo e das tomadas de posição do sujeito e das condições de produção que envolvem o discurso⁶. Assim, somos tomados a naturalizar certos sentidos, e não outros. É nesse ponto que entra as disputas ideológicas.

⁵ A primeira publicação da tradução brasileira de Eni Orlandi (*et al.*) é de 1988, mas trabalhamos, nesta dissertação, com a segunda edição, de 1995. O texto de 1975 veio à luz com o título *Les Verités de La Palice. Linguistique, Semantique, Philosophie*.

⁶ Vamos trabalhando as noções à medida que elas forem sendo reclamadas nas análises.

No que se refere às questões de sentido e às condições de produção do discurso, faz-se necessário situar o estado do Amazonas, uma vez que este se configura como a unidade federativa com a maior população indígena do Brasil, concentrando, sozinho, 29% de todos os indígenas do país. Manaus, sua capital, destaca-se como a cidade com o maior número de habitantes indígenas, seguida por São Gabriel da Cachoeira (AM) e Tabatinga (AM). Nessas regiões, a cultura indígena se mantém viva e pulsante, entrelaçando-se profundamente com a cultura ribeirinha. Essa fusão se manifesta na língua, nos costumes e nas crenças, criando um mosaico cultural que define a identidade dessas localidades. (IBGE, 2025).

Confrontar essas questões, enquanto pesquisadora nortista, me causa inquietações que carrego desde a adolescência, quais sejam: 1) se os indígenas estão presentes em nossa região de forma tão significativa, por que são tão invisibilizados nos espaços públicos? 2) O que explica que um estado majoritariamente descendente de indígenas, seja, ao mesmo tempo, um dos que mais registram violências e assassinatos contra esses povos no país? Essas perguntas dão visibilidade a uma contradição profunda, pois de um lado, há a presença cultural marcante dos povos indígenas; de outro, há a negação sistemática de sua identidade, seus direitos à terra e o seu lugar na construção do Estado Brasileiro. Entendemos que essas práticas ocasionam sua pouca valorização e presença enquanto sujeito histórico, além de se configurarem como uma violência estrutural que se manifesta no cotidiano, apagando suas contribuições.

Essa dissonância sublinha o modo como o racismo e o preconceito permeiam os discursos anti-indígenas, mesmo em regiões onde a sua presença é inegável. A negação da identidade indígena pode ser entendida como um mecanismo de assimilação forçada, fruto de um processo histórico e de violência que vem desde a colonização que impôs a inferiorização desses povos, começando pela imposição da língua, da cultura, da religião e de práticas políticas europeias. Esse processo resulta da luta de classes, em que uma força dominante busca manter relações de poder hierárquicas, perpetuando a distinção entre “superiores” e “inferiores”.

A violência contra os indígenas indica assim, a persistência de um discurso colonialista que apaga suas existências e as suas reivindicações, especialmente quando estas confrontam interesses econômicos e políticos. Essas inquietações nos levaram a propor as seguintes questões de pesquisa: 1) como os discursos que circulam/circularam sobre os indígenas *continuam* a invisibilizá-los e a violentá-los, frente à discussão da demarcação de terras originárias, e em condições de produção em que sua presença é historicamente relevante e incontestável? Questionamos, também, 2) como a lei do Marco Temporal se sustenta e como ela ressoa nas publicações do *Facebook*?

No ano de 2023, a discussão a respeito da Tese do Marco Temporal ganhou força nas redes sociais, especialmente com a retomada de seu julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF). O Marco Temporal é uma tese jurídica que sustenta que os povos originários só teriam direito à demarcação de terras caso estivessem em sua posse na data de 5 de outubro de 1988, dia da promulgação da Constituição Federal (CF 1988). De acordo com essa tese, terras que estavam desocupadas ou ocupadas por outras populações, naquela data, não poderiam ser demarcadas como terras indígenas. Esses territórios seriam, portanto, considerados propriedade do Estado ou de particulares (Brasil, 2025).

A tese tem sido defendida por setores ruralistas e políticos, trabalhando com o argumento de que a ausência de uma data específica para a ocupação das terras pelos povos indígenas gera insegurança jurídica e conflitos fundiários. No entanto, ela é amplamente criticada por juristas, organizações indígenas, movimentos sociais e ambientalistas, que a consideram um retrocesso aos direitos dos povos indígenas, além de uma afronta à sua dignidade e à sua sobrevivência, discutidas, majoritariamente pela Articulação dos povos Indígenas no Brasil (APIB), como um dos movimentos mais conhecidos e atuantes no Brasil. (APIB, 2025).

Ao considerar o espaço discursivo⁷ das redes sociais, especificamente, em publicações de portais de jornais no *Facebook* a respeito da tese do Marco Temporal, observamos que essas postagens atraem, em sua maioria, manifestações preconceituosas contra os povos indígenas, ocorrendo uma certa regularidade no enunciado que questiona “por que índio quer mais terra?” e derivações.

Nesse sentido, esta pesquisa tem como objetivo principal analisar os discursos anti-indígenas presentes nas manifestações políticas de apoiadores do Marco Temporal nas redes sociais, buscando compreender como se constitui o discurso hegemônico de negação do direito e da ancestralidade indígena, bem como os modos pelos quais esses dizeres se formulam e se estabilizam como efeitos de verdade. Em contraposição, investiga-se a resistência indígena enquanto contradiscurso, que tensiona e desloca os sentidos dominantes sobre a terra, no interior de disputas atravessadas por formações ideológicas.

O problema de pesquisa inscreve-se, assim, na compreensão dos modos de constituição desse discurso hegemônico de negação do direito e da ancestralidade indígena, tal como formulado nas manifestações políticas de apoiadores do Marco Temporal. Trata-se de analisar como esses dizeres se organizam discursivamente, produzindo efeitos de verdade que sustentam

⁷ Funcionamentos da memória que se apresenta por atravessamentos de discursos transversos e de articulação de enunciados Venturini ([2009]; 2024) discute essa noção a partir de Courtine (1995) e Pêcheux (2002).

a deslegitimação dos povos indígenas e de suas relações com a terra, em articulação com memórias discursivas de matriz colonial, ao mesmo tempo em que entram em relação com a resistência indígena, compreendida como contradiscurso.

Para responder às questões da pesquisa e atingir os objetivos propostos, elencam-se os objetivos específicos de cada capítulo da dissertação, acompanhados de desdobramentos que demandam das questões formuladas. A rede conceitual que ilumina as análises é mobilizada a partir dessas questões, resultantes do arquivo constituído e orientadoras dos recortes analíticos

O percurso teórico-metodológico que orienta esta pesquisa é descrito em uma seção específica da dissertação, reconhecendo a Análise de Discurso como uma disciplina que trabalha nas fronteiras entre diferentes campos do saber e que nos permite compreender o funcionamento da discursividade em análise. Essa rede conceitual dá visibilidade ao modo como o dispositivo de análise que construímos ao longo da pesquisa, trabalha no deslocamento da posição leitor para a posição analista, conforme coloca Orlandi (2015, p. 59) “Lugar que mostra alteridade do cientista, a leitura outra que ele pode produzir. Nesse lugar, ele não reflete, mas situa, compreende, o movimento da interpretação inscrito no objeto simbólico que é seu alvo”.

Para isso, foram mobilizados os conceitos tais como formação discursiva, formação imaginária, formação ideológica, sujeito, discurso *de*, discurso *sobre* (funcionamentos da memória) e o modo como em (dis)curso se constroem movimentos parafrásticos e polissêmicos, como processos discursivos (metáfora, metonímia etc.) entre outros, os quais mobilizados ao longo deste texto. Esse movimento de mobilização de conceitos para a leitura do arquivo, segundo Horta Nunes (2005, anais do SEAD) significa “[...] construir a posição do analista em seu movimento pelo(s) arquivo(s). Movimento que não necessariamente se limita a “um” arquivo institucional (leitura do arquivo), mas pode atravessar diversos arquivos e instituições (leitura de arquivo)”.

1.2 PROCEDIMENTOS DE CONSTITUIÇÃO DE BUSCA, CONSTITUIÇÃO DO ARQUIVO E CONSTITUIÇÃO DO CORPUS/CORPO DA PESQUISA

O dispositivo teórico e metodológico da análise do discurso se constrói num movimento pendular entre teoria e análise.

(Petri, 2013, p. 40)

A linguagem, como nos mostra Eni Orlandi na perspectiva da Análise de Discurso, não é completa em si mesma, ela é atravessada por silêncios, falhas, deslocamentos. É justamente

essa incompletude que torna possível a interpretação e, com ela, a própria pesquisa nesse campo. O sentido não é fixo, está sempre em curso, em disputa, em movimento. Nesse caminho, entender a análise como um gesto interpretativo significa reconhecer que não há um método rígido ou um roteiro fixo a seguir. O que orienta o trabalho é a questão suscitada pelo próprio objeto: é ela que vai nos mostrando os caminhos, nos exigindo determinadas ferramentas teóricas, nos convocando a certos *deslocamentos*.

A relação entre o objeto e o dispositivo analítico indica o movimento constante entre teoria e análise, próprio de uma disciplina que se constrói nesse vaivém. Nesse sentido, começamos esse capítulo, colocando em suspenso a epígrafe, que diz respeito àquilo que, nós analistas estamos acostumados, a saber: o movimento pendular (Petri, 2013), isto é, o vaivém entre teoria e análise.

O movimento pendular trabalhado por Verli Petri (2013) é a compreensão de que, para a Análise de Discurso, não há um ponto fixo de partida para o processo analítico. Podemos iniciar tanto pela teoria quanto pela análise do corpus, e isso não significa que as análises sejam realizadas de maneira desorientada ou desprovidas de metodologia. Pelo contrário, como aponta a autora, “a metodologia da Análise do Discurso existe, mas não para, está em suspenso, em movimento, (de)pendendo como o pêndulo, relativizando os olhares do mesmo objeto” (Petri, 2013, p. 41).

Essa concepção reforça o caráter dinâmico da disciplina, situada no entremeio, na qual teoria e análise se entrelaçam de forma contínua e recíproca. Dirá Orlandi (2016, p. 9-10) que a Análise de Discurso, face ao campo metafórico de constituição, linguística, psicanálise e teoria das formações sociais, se constitui no entremeio, com sua teoria, seu objeto, seu método. Dessa forma, o dispositivo teórico-metodológico da Análise de Discurso não é algo dado previamente, mas se constrói no próprio gesto analítico, em diálogo com as especificidades do objeto e das questões de pesquisa que o atravessam. Cada analista, portanto, elabora seu próprio caminho, constituído nesse movimento contínuo entre teoria e análise, realizando um vaivém que é constitutivo do funcionamento discursivo e que recusa qualquer linearidade ou rigidez metodológica.

Neste sentido, a composição e leitura do arquivo desta dissertação se deu por meio de movimentos de buscas e constituições com vistas ao corpus da pesquisa. Primeiramente nos preocupamos em realizar as buscas nas redes sociais, especialmente, o *Facebook* e o *X*, acerca da temática e optamos pelo trajeto temático, tal como proposto por Zoppi Fontana a partir de Guilhaumou e Maldidier ([1989], (1994). Nas palavras da autora:

[...] o trajeto temático, enquanto dispositivo de leitura, permite pôr em “estado de dispersão” enunciados produzidos em lugares, tempos e gêneros distintos e por locutores diferentes. Funciona como fio condutor que permite agrupar materiais textuais diversos na construção do *corpus*, materiais que são selecionados pelo fato de fazer emergir, a partir do funcionamento das formas linguísticas, na sua materialidade específica, novas determinações para o tema estudado (2003, p. 249).

Nesse sentido, a autora acrescenta que o trajeto temático auxilia na constituição do corpus, considerando as determinações impostas pela materialidade da língua em sua discursividade, o que possibilita ver, de modo particular, os efeitos do acontecimento discursivo no interior do arquivo (Pêcheux, 1983 *apud* Fontana, 2003, p. 249). Desse modo, seguimos nosso movimento de buscas a partir dessa determinação que coloca em suspenso a produção de sentidos sobre a demarcação de Terras Indígenas.

Os movimentos realizados, detalhados mais a frente, não aconteceram de forma sistemática. Foram demandados a partir dos procedimentos teóricos-metodológicos próprios da Análise de Discurso, em que, a língua define-se como incompleta, atravessada por silêncios, falhas e deslocamentos. Nesse percurso, seguimos pelo movimento pendular (Petri, 2013) que indica a ida da análise para a teoria e da teoria para a análise de pesquisa. Assim, a constituição do corpus e a elaboração do dispositivo teórico se deram em um vaivém contínuo, no qual teoria e análise se entrelaçam e se ajustam mutuamente. Trata-se de um percurso que se faz no entremeio e que rejeita a linearidade, reafirmando o caráter interpretativo e processual da Análise de Discurso.

Portanto, na constituição de buscas, debruçamo-nos, sobre dois dispositivos de pesquisa distintos para compor o *arquivo*: o primeiro, a lupa de busca do *Facebook* e do *X*, cuja ferramenta permite aplicar filtros específicos, como datas e páginas de interesse. Utilizamos a palavra-chave *Marco Temporal*, selecionando o ano de 2023 e as páginas dos jornais *O Globo*, *Metrópoles* e *Folha de São Paulo* entre outros, com o objetivo de analisar os efeitos de sentido que circulam sobre o tema. Optamos por iniciar nossas buscas com essa entrada porque o tema Marco Temporal se tornou central nas disputas de sentidos nos domínios da política, do jurídico, da economia, abarcando discursos que circularam na formação social em torno dessa temática, funcionando como um marcador discursivo que mobiliza diversas posições-sujeito. Ao nos debruçarmos sobre os sentidos que sustentam esse discurso, buscamos colocar em suspenso o modo como ele contribui para a produção da invisibilidade dos povos originários, já que a luta por espaço/território é inseparável da trajetória dos povos indígenas na história do Brasil.

Em um segundo momento, com procedimentos semelhantes no uso de filtros e palavras-chave, recorreremos à Hemeroteca Digital da Fundação Biblioteca Nacional (BNDigital). Nessa

plataforma, pesquisamos pelos termos “Yanomami”, “Raposa Serra do Sol” e “indígenas”, restringindo a busca ao estado de Roraima, o que nos levou ao periódico *Folha de Boa Vista* (RR), no intervalo de 1980 a 1999, de onde selecionamos quinze notícias, as quais contribuem para a ancoragem em que discutimos as condições de produção que, de certa forma, sustentam diferentes posições-sujeito em torno da demarcação de terra. Isso se dá a partir de sujeitos interpelados pela ideologia dominante, a qual os autoriza a produzir efeitos de evidência que significam os povos indígenas como o “outro”, sujeitos excluídos do Estado brasileiro, naturalizando o não-pertencimento.

A escolha por essas entradas na Hemeroteca se justifica pelo fato de que as Terras Yanomami correspondem ao maior território indígena demarcado no Brasil: uma condição que historicamente mobiliza intensos embates políticos, sociais e econômicos. Trata-se, portanto, de um tema atravessado por significativas tensões políticas e que geram múltiplas discursividades em disputa. Assim pelo Marco Temporal, pelas menções às Terras Yanomami e à Raposa Serra do Sol ressoam discursos marcados por conflitos, resistências e apagamentos, permitindo discutir como diferentes formações discursivas trabalham na produção de sentidos sobre os povos indígenas e seus direitos territoriais. Esses recortes, portanto, não são aleatórios: eles significam escolhas metodológicas alinhadas aos objetivos e questões desta pesquisa, centrados na análise das formações discursivas que produzem e sustentam a exclusão e a deslegitimação dos povos indígenas no espaço político, midiático/jornalístico e social brasileiro.

Recolher tanto os comentários quanto as notícias foi uma exigência do arquivo, das questões de pesquisa e dos recortes constituídos com o objetivo de instaurar efeitos de coerência e de sustentação das afirmações, das discussões e dos efeitos de sentidos, que colocamos sempre em deriva. Esse movimento encaminha para o contato com diversas condições históricas de produção no Brasil, que denunciam que poucas mudanças ocorreram no que diz respeito à coibição das violências contra os povos indígenas, mesmo com a criação da constituição de 1988 que trouxe avanços formais para as populações indígenas, como o reconhecimento do direito originário sobre suas Terras, ou seja, um direito anterior à criação do Estado brasileiro. A violência persiste, manifestando-se de várias formas, tais como a invasão de suas terras por garimpeiros, madeireiros e grileiros, a destruição ambiental causada pelo desmatamento ilegal, a exploração de recursos naturais, e o etnocídio que persegue suas vidas.

No que tange à composição do arquivo, realizamos alguns movimentos que não seguem uma linearidade, uma vez que se inscrevem em diferentes escalas; no entanto, por questões metodológicas, faz-se necessário descrevê-los em certa medida. No primeiro movimento nos

deparamos com discursos que destacam um país refém da ditadura, marcada pela violência e pela censura durante os anos de chumbo, especialmente contra os povos indígenas, com a construção da Rodovia Transamazônica, a rodovia Parimental Norte, a idealização da hidrelétrica Belo Monte, entre outras. A violação dos direitos indígenas foi camuflada sob o argumento de que os povos originários eram um empecilho ao desenvolvimento do país, segundo o relatório da Comissão Nacional da Verdade (Brasil, 2025)⁸, ao menos 8.350 indígenas foram mortos em massacres, esbulhos de terra, remoções forçadas, contágio por doenças, prisões, torturas e maus-tratos. Muitos povos sofreram tentativas de extermínio.

O capítulo “Violações de direitos humanos dos povos indígenas”, de autoria da psicanalista Maria Rita Kehl, aponta que os mais atingidos foram os povos Cinta-Larga (3.500), Waimiri-Atroari (2.650) e Tapayuna (1.180), e alerta que o número real de mortos pode ser muito maior, já que apenas uma parte dos povos foi analisada. O texto não responsabiliza diretamente os autores, mas recomenda a continuidade das investigações, pedidos públicos de desculpas, a regularização e proteção das terras, além de reparações coletivas. Reconhece, ainda, a responsabilidade do Estado brasileiro, por ação ou omissão, nas violações cometidas. (Brasil, 2025). Apesar dessa menção, no relatório final da comissão nacional da verdade CNV), essas mortes não foram contabilizadas como mortes da ditadura, ressoando, assim, como uma espécie de “efeito colateral” do período ditatorial.

Em um segundo movimento, encontramos um país livre da ditadura, que buscava reviver a democracia, trazendo consigo a Constituição de 1988. Esse foi um momento importante para os povos indígenas, especialmente com o artigo 231, que reconhece a diversidade étnica e cultural dos povos originários, bem como o direito às suas terras tradicionais (Brasil, 2024). Em um terceiro movimento, chegamos aos anos 1992-1993, período de homologação da Terra Indígena Yanomami, o que causa fortes tensões políticas entre os setores do governo e a população. Fazendo circular, por vias jornalísticas e políticas, embates discursivos em torno da demarcação desse território.

Em outro movimento, chegamos aos anos 1992-1993, período de homologação da Terra Indígena Yanomami, o que causa fortes tensões políticas entre os setores do governo e a

⁸ A Comissão Nacional da Verdade foi criada pela Lei nº 12.528/2011 e instalada em 16 de maio de 2012. Tem por finalidade apurar as graves violações de direitos humanos cometidas durante o período da ditadura militar (Brasil, 2025). Para Andréia Daltoé, a “CNV vem tarde e sem força punitiva (...) Sua criação foi importantíssima, necessária e simbólica, apesar do curto espaço de trabalho, apesar das limitadas possibilidades de provas, apesar de tardiamente.” Há uma resistência do próprio Estado em fazer valer a justiça e admitir toda a violência praticada em seu interior. Ver: DALTOÉ, A. *Fazer justiça ao passado... seguir adiante*. In: DALTOÉ, Andréia da Silva (org.). *Marcas da memória – Violência de Estado e Estado de violência: corpos e(m) resistência*, 2024.

população. Fazendo circular, por vias jornalísticas e políticas, embates discursivos em torno da demarcação desse território.

Em um quarto movimento, direcionamos nossa atenção para as postagens de páginas de jornais no *Facebook* e publicações no *X*, focando especialmente nos comentários em torno da temática da Tese do Marco Temporal. Esses comentários mostram um país que, ainda na contemporaneidade, nega a existência e os direitos dos povos originários, mascarando essa negação sob discursos que privilegiam o crescimento econômico e a expansão territorial. Por trás de argumentos aparentemente progressistas, escondem-se práticas e ideologias que perpetuam a invisibilização e a exclusão desses povos. Essa dinâmica constitui efeitos de evidência nos discursos hegemônicos, ao naturalizarem certos discursos de desenvolvimento e atuando no reforço de estruturas de poder que marginalizam e silenciam vozes historicamente oprimidas.

Também nesse movimento, deparamo-nos com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), uma organização nacional de resistência indígena que se coloca em contradição ao discurso dominante, o qual naturaliza um dizer Outro sobre os povos indígenas. Nesse espaço discursivo, o indígena diz de si para o não indígena, retomando a língua, o espaço — suas terras —, os saberes ancestrais e a cultura, em um gesto de resistência.

Por fim, no último movimento, tratamos sobre o percurso de composição do *arquivo* desta pesquisa, com ênfase nas Constituintes e no modo como nelas se articula o discurso sobre os direitos dos povos indígenas e a demarcação de suas terras, a leitura da legislação indigenista, desde a Carta Régia do período colonial até a Constituição Federal de 1988. Também realizamos a leitura do projeto de Lei 2903/2023, tese do Marco Temporal, e a Lei 14.701/2023, lei do Marco Temporal. Essa retomada histórica não visa apenas estabelecer um encadeamento linear de marcos jurídicos, mas, sobretudo, compreender os efeitos de sentido produzidos em torno do indígena, de seus direitos e de seus territórios ao longo do tempo.

Nesse sentido, trazemos a noção de historicidade, tal como compreendida pela Análise de Discurso, como aponta José Horta Nunes (2005), a história não deve ser concebida como pano de fundo ou exterioridade neutra, mas como elemento constitutivo dos sentidos. Trabalhar com a historicidade implica, portanto, atentar aos processos de produção dos sentidos que atravessam os discursos, desfazendo as evidências e questionando a transparência pretendida por determinadas formulações.

Ao mobilizar essa perspectiva na leitura dos arquivos, o que se destaca é a possibilidade de percorrer caminhos não lineares, guiados por marcas linguísticas que permitem desestabilizar cronologias estabelecidas, identificar a repetição de mecanismos ideológicos em

diferentes conjunturas e localizar tanto os deslocamentos quanto as rupturas nos modos de dizer sobre os povos originários. Desse modo, a leitura historicizada do arquivo das Constituintes permite não apenas analisar os enunciados que questionam sobre os direitos indígenas e suas terras, mas também compreender as condições de produção que os sustentam e os efeitos de sentido que visam (ou não) a sua legitimação.

A diversidade na composição do arquivo justifica-se justamente porque a prática de leitura de arquivos dá visibilidade à confrontação de “séries arquivísticas, arquivos múltiplos de produção, circulação e leitura de textos” (Maldidier; Guilhoumou, 2016, p. 115). Embora esses documentos pareçam dispersos, estão organizados e regulados, por nós analistas, por um trabalho específico de leitura de arquivos (Pêcheux, 2010, p. 50-51), processo que culmina na construção de um corpus de análise.

No que diz respeito ao funcionamento desses discursos jurídicos/institucionais que compõem o nosso arquivo, aproximamo-nos da análise proposta por Guy Debord ([1967]1997) que propõe que as dinâmicas político-sociais ocorrem sob a forma de “espetáculo”. Para o autor, o espetáculo atua como uma estrutura que mascara as contradições e as desigualdades inerentes às relações de forças e de classes nas sociedades capitalistas, funcionando como um arranjo fundamental ao que podemos compreender como fascismo estrutural. Debord ([1967]; 1997, p. 14) afirma que “o espetáculo é ao mesmo tempo parte da sociedade, a própria sociedade e seu *instrumento de unificação*. Enquanto parte da sociedade, o espetáculo concentra todo o seu olhar e toda a sua consciência” (grifos do autor). Nas condições históricas, sociais e ideológica do Brasil, tal funcionamento encontra na lei, enquanto aparato jurídico e ideológico, sua materialização, reforçando a soberania desse “instrumento de unificação” e naturalizando o discurso de que suas determinações são inquestionáveis.

Instituir por leis, nesse sentido, é também instituir uma força que posiciona o indígena como subalterno: um não-ser, um não-ter e um não-possuir — territórios, corpos, vozes. Esse processo, historicamente, foi mascarado por discursos de proteção (até a formação do Estado brasileiro) e, mais tarde, pelo discurso do “progresso”. Ambos se configuram como práticas assimiladoras que produzem efeitos de sentido responsáveis por silenciar o indígena e por sustentar formações imaginárias que atualizam e repetem uma memória colonial.

Trata-se de um funcionamento discursivo que não apenas exclui, mas que organiza essa exclusão como parte da ordem social. A partir de Debord ([1967] 1997), é possível compreender que a lei, como *instrumento de unificação*, ocupa um lugar que normatiza e regula, atraindo para si todo “o foco do olhar iludido e da falsa consciência”, de modo que “a unificação que realiza não é outra coisa senão a linguagem oficial da separação generalizada” (p. 14). Assim,

o espetáculo jurídico/institucional não se limita à produção de normas: ele cria uma aparência de coesão social, enquanto mantém, em sua base, as marcas históricas de desigualdade, silenciamento e apagamento.

Para compor o arquivo, foram selecionadas 22 Sequências Discursivas, das quais foram retiradas dos comentários de publicações feitas por jornais no ano de 2023: tais como a *Folha de S. Paulo*, *O Globo* e *Metrópoles*. Também foram retiradas dos comentários da publicação feita pelo influenciador Felipe Neto sobre o Marco Temporal no X.

Também, compõe o arquivo, leis indigenistas (como provisões e cartas regias a respeito dos povos indígenas), Anais da constituinte de 1922 a 1988, a Tese do Marco Temporal (PL 2903/2023), Lei 14.701/2023 (Lei do Marco Temporal) e a Lei 14.402/2022 (Lei da mudança de nomenclatura do dia dos povos indígenas). Bem como materiais retirados da Articulação dos povos indígenas do Brasil (APIB).

Partindo do entendimento de que a ideologia subjaz à língua, tem-se como questão a constituição ideológica dos discursos em torno do Marco Temporal, tomando como objeto de análise os efeitos de sentido produzidos nesse debate. O interesse recai sobre os modos pelos quais esses discursos se organizam e se estabilizam, produzindo sentidos sobre Terra, direito e pertencimento indígena.

Nesse sentido, o *corpus* deste trabalho é composto pelas 22 sequências discursivas retiradas de comentários publicados em páginas de jornais no *Facebook* e do X. Nessas sequências, observa-se a predominância de enunciados que deslegitimam as Terras originárias e se posicionam favoravelmente ao Marco Temporal. A escolha por comentários de deslegitimação funciona como um gesto analítico de recorte e delimitação do material, uma vez que os jornais analisados apresentam, em média, mais de 300 comentários por publicação, reunindo posições divergentes sobre o tema. Optou-se por analisar os comentários dos defensores do Marco Temporal justamente para observar suas repetibilidades, recorrências e desvios, compreendendo como certos sentidos se reiteram e se naturalizam no espaço digital.

Durante o preâmbulo na construção do arquivo, a *repetibilidade* e as *contradições* nos documentos nos convocou e, assim, se fizeram *corpus*, deste trabalho, devido à preocupação em (re)forçar o não-ser do indígena, o não-corpo, e o não-território, o não-terra-mãe veladas/instituídas por *discursos jurídicos*. Paralelamente, (re)constroem o conceito de terra-objeto.

Essa concepção de corpus se ancora em uma perspectiva dinâmica, conforme propõe Zoppi Fontana, ao compreender o corpus não como um conjunto fechado, mas como um espaço de circulação de dizeres atravessado por condições históricas e ideológicas específicas:

Um corpus se orienta pelo objetivo de descrever a emergência de novas instâncias de circulação e legitimação do dizer que interferem nos processos de significação e que possibilita uma reacomodação /movimento de identidades sociais, [...] essa é a concepção dinâmica de corpus que o considera em constante construção [...] nesse sentido o método de leitura e exploração dos materiais para análise permitem estabelecer relações significantes através de materiais simbólicos diferentes e relacionados as condições de produção diversas (Zoppi-Fontana, 2003, p. 248).

Escolhemos ainda, em articulação com os comentários, recortes de falas do presidente Jair Bolsonaro, figura polêmica em suas declarações sobre os povos indígenas. Incluímos também recortes de materiais produzidos pela APIB e pelo ATL, a fim de relacionar a contradição latente entre o discurso jurídico e as pautas defendidas pela APIB.

Não pensamos, nesta dissertação, o arquivo como um repositório de um conteúdo, nem tampouco como um espaço que restringe informações (Pêcheux [1982], (2010, p. 51) que se fecha a uma tipologia textual. Nas palavras de Pêcheux, “ler o arquivo (entendido no sentido amplo de “campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão)”. Estamos diante de um arquivo heterogêneo. O que faz com que os recortes de um mesmo documento de arquivo comportem, inevitavelmente, seus rasgos, suas contradições, fissuras e suas denúncias, que, mesmo diante de tanto silenciamento, dá a ver (ouvir, escrever) esse sujeito deixado no lugar do não-ser, mas que nos entremeios se inscreve e resiste.

1.3 GESTOS METODOLÓGICOS

Conforme detalhamos na seção 1.2, buscamos explicar o *movimento* de construção/constituição do arquivo e do corpus, de onde retiramos as materialidades da análise, desta dissertação. Cabe, agora, estender nossas explicações para falar a respeito dos critérios de escolha dos espaços discursivos que retiramos as sequências discursivas analisadas neste trabalho, as redes sociais *Facebook* e *X*, e do recorte temporal – período de votação da tese do Marco Temporal no STF no ano de 2023.

Não vemos as redes sociais apenas como ferramentas tecnológicas, pois como nos lembra Pêcheux ([1975], (1995), o sujeito se constitui no e pelo discurso, atravessado por formações discursivas e pela ideologia. Nesse sentido, o que se diz, e o que se projeta de si, é interpelado por processos históricos e interdiscursivos. Orlandi (2015) compreende que a memória discursiva, o já dito que retorna, é o que autoriza e limita os sentidos disponíveis para a formulação de enunciados, de modo que as redes se constituem como espaços de circulação dos discursos.

A memória discursiva não corresponde à memória de ordem cognitiva ou psicológica individual, mas sim a uma memória de caráter social, constituída nas práticas discursivas e atravessada pelos aparelhos ideológicos do Estado. Como aponta Pêcheux ([1983], (2015), trata-se de uma memória tanto mítica quanto construída historicamente. Ela organiza a materialidade do discurso e se define naquilo que torna possível a sua inscrição, e de que maneira retorna, no interior de disputas ideológicas, delimitando o que pode ou deve ser dito a partir de uma determinada posição em uma conjuntura específica (Courtine, 2009). Por isso, apresenta-se como fragmentada e lacunar. Diferente do interdiscurso, que compreende o conjunto de formações discursivas anteriores e que carrega uma pluralidade de sentidos historicamente produzidos por vozes anônimas, caracterizando-se como o lugar do “Sujeito do Saber” ou sujeito com “S” maiúsculo, conforme Pêcheux ([1975], (1995, p. 214).

Fomin (2021) nos mostra que as redes se configuram como espaço privilegiado de constituição e projeção identitária, em que os sujeitos ocupam posições de fala e se (re)conhecem no jogo discursivo digital. As redes, nesse sentido, são extensões discursivas de si, em que o sujeito se projeta ao mesmo tempo em que é projetado pelos discursos que circulam.

Desse modo, a escolha das redes sociais Facebook e X para seleção das sequências discursivas se deu pelo modo como os sujeitos se organizam nessas redes, as diferentes posições de sujeito, que logo denunciam a heterogeneidade discursiva que compõe o Facebook e o X. Situamos abaixo política e economicamente cada plataforma, uma vez que funcionam como espaços discursivos atravessados por ideologias.

O *Facebook* é uma plataforma digital de rede social criada em 2004 por Mark Zuckerberg, atualmente, integra o conglomerado Meta Platforms Inc., que também controla outras plataformas como *Instagram* e *WhatsApp*. O *Facebook* permite a criação de perfis pessoais, páginas institucionais, grupos e a circulação intensa de textos, imagens e vídeos, funcionando como um dos principais espaços de interação, informação e disputa de sentidos no ambiente digital contemporâneo.

Enquanto espaço discursivo, a plataforma é atravessada por interesses econômicos, políticos e ideológicos que organizam a circulação dos dizeres. Seus algoritmos regulam o que pode ser visto, compartilhado ou silenciado, produzindo efeitos de visibilidade e apagamento que interferem diretamente na constituição dos sentidos. Nesse funcionamento, determinados discursos ganham maior alcance, enquanto outros são marginalizados ou enquadrados como desviantes.

Do ponto de vista político, o *Facebook* se configura como um território de disputa, no qual se confrontam discursos hegemônicos e contra-hegemônicos. Comentários, reações e

compartilhamentos não são apenas práticas comunicativas, mas gestos de posicionamento ideológico.

No caso dos debates sobre povos indígenas, por exemplo, a plataforma se torna um espaço privilegiado para a reprodução de discursos coloniais, racistas e desenvolvimentistas, ao mesmo tempo em que abriga práticas de resistência, denúncia e retomada do dizer por sujeitos historicamente silenciados. Assim, o *Facebook* atua como um aparelho que materializa as contradições da sociedade, reinscrevendo no digital as relações de poder que atravessam o social.

O *X*, anteriormente denominado *Twitter*, constitui-se como um espaço discursivo atravessado por relações de poder, sendo controlado, desde 2022, pelo bilionário Elon Musk, sujeito situado em uma formação ideológica que reivindica uma noção ampla de “liberdade de expressão”. Essa posição orienta as políticas de moderação da plataforma e reorganiza a circulação dos dizeres, favorecendo determinados discursos em detrimento de outros.

Em 2024, o *X* saiu de circulação no Brasil, por decisão do Supremo Tribunal Federal, esse movimento inscreve-se como um acontecimento marcado pela contradição entre o discurso jurídico do Estado e o discurso empresarial da plataforma. A suspensão ocorreu diante do não cumprimento de ordens judiciais, como a exigência de representante legal no país e a remoção de conteúdos associados à desinformação e a ataques às instituições democráticas (CNN Brasil, 2024). A reação de Musk, ao nomear a decisão como censura, mobiliza uma memória discursiva liberal que desloca o debate da legalidade para a oposição entre controle estatal e liberdade individual.

Nesse sentido, o episódio significa o *X* como um espaço onde se materializam disputas ideológicas, nas quais a gestão privada da plataforma produz efeitos de silenciamento, visibilidade e legitimação de determinados dizeres. O funcionamento discursivo do *X* significa, assim, que as plataformas digitais não apenas veiculam discursos, mas participam ativamente da produção de sentidos e da reorganização das relações entre linguagem, política e poder.

No mais, foi realizado também um recorte em veículos jornalísticos que circulavam informações sobre o andamento da votação da tese do Marco Temporal no STF. Foram selecionados os jornais *Folha de São Paulo*, *Metrópoles*, *O Globo* e *UOL*, além da página do deputado Marcos Rogério (PL) e da página do influenciador Felipe Neto, entre outros. Todos esses materiais circulam nos espaços discursivos das redes sociais anteriormente citadas.

A seleção das páginas dos jornais teve como critério a análise das posições ideológicas dos veículos comunicativos, questionamento sobre como eles se *significam* nas redes sociais, e

a maneira como a construção discursiva das notícias atraem, em sua grande maioria, sujeitos favoráveis à Tese do Marco Temporal.

A escolha da página do deputado Marcos Rogério se justifica por sua atuação como um dos líderes políticos da extrema direita à frente dos debates em torno do Marco Temporal, defendendo de forma veemente essa tese em seus discursos públicos. Ainda, a seleção dos comentários da página do influenciador Felipe Neto se explica pela posição polêmica que o youtuber ocupa no cenário midiático contemporâneo. Frequentemente associado a pautas progressistas, sua atuação pública o coloca em confronto direto com discursos conservadores, fazendo de seu espaço digital um lugar privilegiado de circulação, disputa e tensionamento de sentidos.

1.4 PERCURSO DA DISSERTAÇÃO: POR ONDE ANDAMOS?

A primeira parte da dissertação é dedicada à apresentação da pesquisadora em tela, às suas filiações teóricas e ao (per)curso de construção do arquivo e de escolha do *corpus*, onde se encontram as materialidades das análises. Além de apresentar os gestos metodológicos da pesquisa.

A segunda parte aborda a constituição dos processos identitários dos povos indígenas, considerando a *narratividade* como funcionamento da memória (constituída) e a forma como funcionam na circulação do imaginário sobre os indígenas. Além disso, abordamos os aspectos políticos e as condições de produção da colonização à formação do Estado Brasileiro, bem como o modo como essas condições de produção afetam a formação político-ideológico dos povos originários.

Nessa parte, investigamos, sobretudo como se inscreve o sujeito indígena na legislação brasileira: fazendo possíveis retomadas, desde as primeiras leis indigenistas até as constituintes sobre os povos indígenas e suas terras, observando como o processo de constituição do indígena como sujeito de direito e de seus territórios. A leitura discursiva dessas leis, conversa com o que Orlandi (2008, p. 23) propõe como “possibilidade de deslocar o estatuto dos textos que historicamente foram caracterizados como ‘documentos’ aqui tomados como discurso: lugar de significação, de confronto de sentidos, de estabelecimento de identidades, de argumentação”

Analisamos as repetibilidades, as reinscrições desses sujeitos ao longo dos discursos jurídicos, buscando saber, de que forma, as leis se tensionam e fazem ressoar em outros discursos questionamentos sobre a posse de terras indígenas, e sobretudo, sobre seus direitos previstos constitucionalmente, *especialmente*, a vida.

A terceira parte da dissertação se dedica à análise das relações entre sujeito e espaço, com foco na territorialidade indígena em contraposição ao discurso de exploração neoliberal e produtivista da terra. Parte-se da discussão de que o território, para os povos indígenas, como os Yanomamis, é mais que um bem material: é terra-mãe, é lar, é constituição simbólica, espiritual, identitária e política do sujeito. Em oposição, o agronegócio e outros setores hegemônicos da sociedade brasileira tratam a terra como objeto de exploração e mercadoria, reduzida à sua função econômica e produtiva.

Este capítulo propõe uma investigação sobre como os discursos que circulam nas redes sociais, especialmente, os favoráveis ao Marco Temporal, produzem uma deslegitimação dos direitos territoriais indígenas. Questionamentos como “por que querem?” ou “para que querem tanta terra?” dão visibilidade a um imaginário coletivo utilitarista e anti-indígena, que ignora as dimensões simbólicas, culturais e históricas da terra para os povos originários. Com o objetivo de compreender o funcionamento dessas formulações discursivas, que atualizam discursos coloniais e contribuem para a marginalização desses sujeitos na constituição da identidade nacional.

A discussão se ancora também nos conflitos de classe e nos efeitos de sentido que constituem o indígena e o não-indígena como formas-sujeito historicamente diferenciadas. De um lado, sujeitos que estabelecem uma relação ancestral, espiritual e coletiva com o território; de outro, sujeitos que o percebem como ativo econômico, objeto de progresso e domínio. Esse embate se expressa nas leis, nas políticas públicas, na mídia e nas disputas simbólicas em torno da cidadania, da terra e da vida.

Há ainda, neste capítulo, a sessão “designações”, na qual buscamos analisar a formação discursiva anti-indígena e os efeitos produzidos na discussão em torno do Marco Temporal, buscando observar como ocorrem os processos discursivos no espaço digital sobre o tema. Além disso, propomos analisar a lei que altera o “Dia do Índio” para o “Dia dos Povos Originários”, verificando o tensionamento discursivo que causa no interior das formações ideológicas, e as disputas de sentidos em torno das designações. No interior desse debate, se colocam diferentes modalidades de tomada de posição.

Por fim, nos efeitos de fechamento que conduzem as considerações finais desta dissertação, optamos por organizá-las em dois movimentos articulados. No primeiro, colocamos em discussão a resistência indígena a partir do eixo “indígenas em movimento como um gesto de (re)existência”, tomando-a como prática de ruptura frente ao discurso dominante que historicamente produz o indígena como ausência, falta ou não-ser. Nesse gesto, damos destaque à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e ao Acampamento Terra Livre

(ATL), organizado pela APIB em articulação com outros movimentos indígenas, compreendendo-os como espaços discursivos de enfrentamento, reinscrição e deslocamento de sentidos. Nesses movimentos, o indígena fala de si, ocupa o espaço público e político e reinscreve a terra não como mercadoria, mas como vida, memória e existência coletiva.

No segundo movimento, inscrevemos os efeitos de descontinuidade como funcionamento da linguagem e da própria pesquisa. Partimos do pressuposto, caro à Análise de Discurso materialista, de que a língua é constitutivamente incompleta, atravessada por falhas, equívocos e deslocamentos — assim como a pesquisa, que não se encerra, não se fecha em si mesma. O que se produz aqui é um fechamento apenas necessário à materialidade do texto, e não à estabilização dos sentidos. Desse modo, as considerações finais não funcionam como conclusão definitiva, mas como ponto de passagem, abrindo-se para novos gestos de leitura, novas perguntas e outras possibilidades de análise. A pesquisa, portanto, continua — nos silêncios, nas retomadas e nos deslocamentos que seguem em curso, assim como a luta e a resistência dos povos indígenas.

CAPÍTULO II – ENTRE O OBJETO E A TEORIA: O IMAGINÁRIO SOCIAL BRASILEIRO E OS POVOS INDÍGENAS

[...] A identidade é um movimento na história.
(Orlandi, 2011, p. 13)

[...] A narratividade como a maneira pela qual a memória se diz em processos identitários, apoiados em modos de individualização do sujeito, afirmando/vinculando (seu pertencimento) sua existência a espaços de significação
(Orlandi, 2017, p. 30)

Colocamos em suspenso na epígrafe o conceito de *narratividade* para discutirmos como se constituem os processos identitários dos povos indígenas frente aos discursos político-institucionais, sejam eles materializados nas Constituintes ou, em outros momentos históricos, nas provisões e legislações coloniais. Trata-se de compreender como por esses discursos, ao longo da formação do Estado brasileiro, ressoam determinadas memórias discursivas sobre os indígenas e suas terras, produzindo efeitos de sentidos que inscrevem esses sujeitos em posições de subalternidade, apagamento ou negação. Esses processos de *narratividade*, que se materializam na linguagem, sustentam práticas de exploração e controle, funcionando como ferramentas discursivas que fundam, atualizam e legitimam relações de poder na história.

Nesse sentido, utilizamos a definição de Orlandi (2017) a respeito de *narratividade* como funcionamento da memória (constituída). A autora propõe compreender a narratividade não como um gênero textual, mas como um processo discursivo que se inscreve no funcionamento da memória, na medida em que constitui os processos identitários. Trata-se da maneira pela qual a memória se atualiza, vinculando o sujeito, por meio de processos de *individuação*, a determinados espaços de interpretação, sempre em consonância com práticas discursivas específicas.

Quanto à constituição dos processos identitários, seguimos o entendimento de Orlandi (2011, p. 13), que aponta a relação entre “solo e sangue” como um processo que se repete na história do homem sempre que se trata da identidade. Essa relação conduz às análises sobre territorialidade, uma vez que, na perspectiva da Análise de Discurso, a identidade é resultado de processos de identificação e deve ser compreendida como um movimento histórico, o que significa dizer que são atravessados por efeitos de sentido simbólicos e históricos, interpelados a partir de condições específicas de produção. No contexto da territorialidade, essa identidade,

segundo a autora, se submete a critérios relacionados à nacionalidade, à cidadania e ao pertencimento estatal, que articulam o vínculo entre “solo e sangue”.

Nesse sentido, para tratar a respeito da constituição dos processos identitários, Orlandi faz menção a noção de territorialidade colocando-a como condição do que faz parte do território de um Estado. Isto é “limitação da força imperativa das leis ao território do Estado que os promulga. Trata-se de espaço, de seres, de acontecimentos, e de limitações” (Orlandi, 2011, p. 13).

Tanto a definição de território quanto as noções sobre territorialidade, trabalhadas discursivamente, carregam consigo a ideia de sujeito, da qual se tornam inseparáveis: “Êi-los que retornam. Incontornáveis. Assim como os sentidos que vêm junto com eles. Estar em casa. Sentir-se em casa” (2011, p. 14). A territorialidade, por um lado, é compreendida como um espaço que participa da circulação de sentidos e da constituição do significado. Trata-se de um lugar carregado da historicidade e do simbólico, marcado por interpretações. O território, por outro lado, se apresenta como um espaço formalmente reconhecido e nomeado pelo Estado, assumindo uma função institucional. De acordo com a autora, esse espaço unifica e convoca uma identidade, sendo politicamente significado e, por isso, torna-se parte do processo de construção identitária no âmbito do discurso estatal (Orlandi, 2011).

Os efeitos de sentidos produzidos nos debates em torno de território e territorialidade apontam para um funcionamento discursivo entre Estado, sujeito e território, sendo necessário analisar esses elementos historicamente e ideologicamente. Assim, o sujeito de que se fala é um sujeito que tem forma histórica-capitalista (2011, p. 21). Segundo Becker (1983, *apud* Orlandi, 2011), o território se apresenta como uma noção central, por ser a manifestação concreta das unidades políticas no espaço. É por meio do território que se estabelece a existência física da entidade jurídica, administrativa e política que compõe o Estado. Assim, o Estado encontra no território a base de sua materialidade, já que é nele que se definem seus limites e onde a população exerce seu poder e sua soberania.

É a partir das delimitações territoriais (espaços) que o Estado estabelece sua relação de poder, sendo por esse processo que se reconhece sua existência política, jurídica e administrativa. É nessa materialidade que o simbólico e o político se articulam (Orlandi, 2011, p. 21). Trazendo essa análise para o nosso objeto de estudo, perguntamos: de que maneira o Estado, ao manifestar seu poder e controle por meio das leis de demarcação de terras (nas análises e recortes que realizamos), *individua* o sujeito indígena? Se estamos tratando de um sujeito histórico-capitalista, individuado pelo Estado, cabe ainda a pergunta: há espaço para o indígena (seus modos de vida, sua cultura, e acima de tudo, sua relação com territórios) nesse

meio jurídico? Como é estabelecida a *narratividade* (como processo discursivo no funcionamento da memória) nesse percurso de individuação de sujeitos?

A partir da noção de narratividade desenvolvida por Orlandi (2017, p. 30), apoiada tanto na análise de relatos e narrativas quanto na questão sobre os processos de constituição de formas discursivas, como a narração e a descrição, a autora busca problematizar a própria tipologia tradicional dos gêneros discursivos. O objetivo é destacar que tais classificações não se constituem como categorias fixas, mas como efeitos de um processo histórico de significação, no qual determinadas formulações assumem forma e sentido no interior de práticas discursivas específicas, tradicionalmente associadas ao domínio da retórica. A noção de narratividade, segundo a autora, não deve, portanto, ser confundida com a noção oriunda da retórica clássica, da questão de gênero, nem da pragmática. Trata-se, assim, de um deslocamento que se inscreve no campo da discursividade, tomando a narratividade no funcionamento do interdiscurso, isto é, da memória discursiva, considerando a historicidade e a materialidade do discurso enquanto estrutura e acontecimento (Orlandi, 2017, p. 30).

Orlandi (2014, p. 78), apoiada na discussão de Simone de Beauvoir sobre o corpo, retoma a ideia de que “o corpo não é uma coisa, é uma situação: é tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos”. Ao deslocar essa discussão para o campo discursivo, a autora complementa que esse corpo se constitui também na produção de um imaginário, “pela interpelação ideológica do indivíduo em sujeito, em sua materialidade e nos modos de sua individualização, que orientam seus processos de identificação” (idem, p. 78). Nessa perspectiva, o corpo não é apenas uma entidade biológica ou física, mas é um corpo significado, atravessado pelos discursos que o tomam, o delimitam e o fazem existir como lugar de inscrição dos sentidos. Afirma, ainda, que “o corpo é o corpo vivido pelo sujeito: tomado de posse do mundo e o esboço de seus projetos”, isto é, um corpo que se materializa na relação com os sentidos historicamente produzidos.

É nesse funcionamento discursivo que a *narratividade* atua na produção de um imaginário sobre os povos indígenas, imaginário este que atravessa os discursos contemporâneos e se constitui na articulação de múltiplos sentidos. Esses sentidos não são produzidos de forma isolada, mas se tecem por meio de uma rede interdiscursiva, formada por enunciados que circulam, retornam e se atualizam constantemente. Sob essa perspectiva compreendemos o interdiscurso a partir do que Pêcheux propõe como “todo complexo com dominante” das formações discursivas, esclarecendo que também é submetido a lei de desigualdade-contradição-subordinação que, como logo dissemos, caracteriza o complexo das

formações ideológicas” (Pêcheux, 1995, p. 162, grifos do autor). Continua o autor a respeito do funcionamento do interdiscurso, dizendo que:

[...] o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso, que determina essa formação discursiva como tal, objetividade material que reside no fato de que “algo fala” (*ça parle*) sempre ‘antes, em outro lugar independente.’, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas.

[...] o funcionamento da ideologia em geral como interpelação dos indivíduos em sujeitos (e, especificamente, em sujeitos do seu discurso) se realiza através do complexo das formações ideológicas (e, especificamente, através do interdiscurso intrincado nesse complexo) e fornece “a cada sujeito” a sua ‘realidade’, enquanto sistema de evidências e significações percebidas – aceitas – experimentadas (Pêcheux, 1995, p. 162).

Portanto, o imaginário sobre os povos indígenas, que produz efeitos de sentido sobre seus corpos, seus modos de vida e sua relação com a terra, é tecido a partir desse jogo de memórias, atravessado por um interdiscurso que determina formações discursivas anti-indígenas, que, ainda na contemporaneidade, sustenta formas de representação desses sujeitos, mantendo ativa uma rede de sentidos coloniais, funcionando como aquilo que fala “antes em outro lugar independentemente”. Acrescentemos ainda a definição de Courtine (1999, p. 18) a respeito do interdiscurso sendo “séries de formulações marcando, cada uma, enunciações distintas e dispersas, articulando-se entre elas formas linguísticas determinadas (citando-se, repetindo-se parafraseando-se, opondo-se entre si, transformando-se)”. Desse modo, os discursos anti-indígenas que circulam, seja nas redes sociais, seja em textos jurídicos, são sustentados por uma rede discursiva que ressoa no domínio da memória por uma “voz sem nome” (Courtine, 1999).

O indígena é constituído pelo Estado (em nosso recorte, as leis sobre seus territórios e os discursos *sobre* esses sujeitos) e por ele individua(liza)do (Orlandi, 2014, p. 34), portanto, é instituído a diferença (ou, o diferente). Nos termos da autora essa indivizualização pelo Estado ocorre

[...] na sociedade capitalista, dividida e hierarquizada pela simbolização das relações de poder. São formações imaginárias que funcionam na hierarquização em que se praticam as relações de forças e de sentido tudo isto constituindo as condições de produção em que se dá a divisão entre sujeitos nessa sociedade, e o processos de constituição de suas identidades. A todo esse processo, na produção da diferença, se junta a memória discursiva [...] ou seja, antes mesmo de nos significarmos, somos significados em nossas semelhanças e diferenças, ou somos produzidos em nossas diferenças e seus sentidos (Orlandi, 2014, p. 34-35).

É a partir dessa compreensão que se pode observar que, na instituição dessas diferenças, o indígena é implicado como o sujeito que frequentemente tem seus direitos questionados, sua existência deslocada para um tempo do passado (como sujeitos primitivos, retrógados), e sua cultura folclorizada. A perspectiva descrita por Orlandi (2014) se atualiza no funcionamento das leis que, ao mesmo tempo em que o constituem juridicamente pelos direitos e deveres para “assegurar” sua proteção, também o inscrevem em um estado constante de dúvida e de negação. O mesmo dispositivo que o assegura é igualmente o que o limita e o condiciona, pois carrega sentidos produzidos por memórias coloniais e por relações de poder que, mesmo atualizadas no discurso jurídico, continuam incidindo na manutenção da desigualdade.

Nesse movimento, o imaginário atua na relação do sujeito com o dizível, sustentando a ilusão de que ele é a origem do que diz. O sujeito, no entanto, não tem plena consciência de que está inscrito em uma formação discursiva dominante, pois ele não controla os sentidos que atravessam sua fala. Como nos lembra Orlandi (2015, p. 33), a matriz de sentido que o constitui escapa ao seu domínio: o controle que o sujeito tem sobre ela é mínimo, quase nenhum.

Ao considerarmos a constituição dos sujeitos indígenas nos espaços urbanos, observa-se que esses sujeitos são reconhecidos como “sujeitos de direito”, especialmente após a Constituição de 1988, que inscreve os direitos originários às terras, culturas e saberes. Contudo, essa inscrição não funciona de modo uniforme. Uma vez que, segundo Soares (2022, p. 94):

A forma-sujeito histórica é determinado pelo “Texto” da Lei, tanto na religião quanto o jurídico. A questão da divisão do sujeito indígena é configurada por sua forma-sujeito histórica, atravessada pelo jurídico, mas que resiste assujeitar-se ao capitalismo, encontrando na sua relação com/e na luta pela terra uma de suas principais formas de expressão.

A forma sujeito indígena se difere da capitalista quando resistem à interpelação ideológica neoliberal do uso da Terra. Ainda, quando deslocamos o olhar para os sujeitos que vivem em Terras Indígenas, é possível observar que o reconhecimento jurídico permeia com a manutenção de práticas tutelares historicamente atualizadas nos discursos e aparelhos do Estado.

É importante destacar a noção de sujeito-de-direito, uma vez que se trata de um conceito que aparece de forma recorrente nas análises. Segundo Lagazzi (1988, p. 20), o sujeito-de-direito é aquele a quem se atribuem direitos e deveres a partir de um processo histórico no qual as relações pessoais, próprias da estrutura feudal, transformaram-se em relações econômicas. A passagem da sujeição pessoal à sujeição econômica e política implicou uma mudança na forma de assujeitamento, substituindo a obediência direta ao senhor ou à autoridade religiosa

pela vinculação jurídica ao Estado. Essa transformação marca o surgimento do indivíduo moderno, centrado em suas intenções, motivações e desejos, abalando o dogma cristão e deslocando a centralidade do poder para as instituições jurídicas e estatais. Para Pêcheux (1975b, *apud* Lagazzi, 1988), o sujeito-de-direito representa uma forma de assujeitamento que se apresenta como autônoma, embora permaneça submetido à ideologia dominante. Orlandi (2014, p. 34) compreende que a relação do sujeito com a sociedade capitalista ocorre:

[...] ao mesmo tempo, como sujeitos capitalistas, juridicamente constituído pelos nossos direitos e deveres, iguais perante a lei, somos apresentados como sujeitos livres e responsáveis. Igualdade e diferença se conjugam no mesmo lugar, quando se trata do estado e da sociedade capitalista, e sem contradição, uma vez silenciado o político e a ideologia.

Na perspectiva de Claudine Haroche (1992, p. 158) antes da constituição plena do sujeito-de-direito interpelado pelo discurso jurídico, existiu o que denomina “sujeito religioso”, definido pela subordinação ao dogma cristão e pelo cumprimento dos deveres prescritos pela religião. A autora compreende que o termo sujeito, surgido no século XX, envolvia o sentido de submissão à autoridade soberana, desse modo, nos séculos seguintes, surgiam as palavras derivadas “assujeitar” e “assujeitamento”. A partir de Bloch e Wartburg, Haroche (Haroche, 1992, p. 158), afirma que, no século XVI, houve uma ressignificação da palavra sujeito, a qual passa ter sentido de “[...] matéria, causa, motivo, enfim, de pessoa que é motivo de algo, pessoa considerada em suas aptidões”. A autora, filia-se à concepção de Althusser sobre forma-sujeito, para fazer a sua discussão em torno do conceito, afirmando que

[...] um mesmo fato não deixa de se repetir, desde a determinação religiosa à determinação individual, sob suas modalidades diferentes. O sujeito não é livre, ‘ele é falado’, isto é, dependente, dominado’. O conteúdo do texto difere, mas qualquer que ele seja, a dependência do sujeito ao texto, sua determinação pelo Texto, estão assegurados (Haroche, 1992, p. 158).

No discurso sobre o indígena, entre a força religiosa e a força jurídica, a escrita, o “texto”, o papel, a lei, se impõe como dispositivo de poder e controle. Historicamente, as sociedades indígenas foram significadas a partir da oralidade; no entanto, esse gesto de nomeação produz um apagamento. Os povos indígenas não pertencem a uma tradição alfabética nos moldes ocidentais, mas não são ágrafos. Conforme Borges (2019, p. 17), cada povo, ao seu modo de significar e segundo a sua organização social, mobiliza grafismos próprios que produzem sentido, funcionando como formas legítimas de inscrição simbólica. Esses grafismos,

no corpo, nos rituais, nos objetos, significam força, coragem, enfrentamento e pertencimento, sendo historicamente silenciados pelo olhar colonial.

É justamente a partir desse silenciamento que a escrita alfabética passa a funcionar como mecanismo de controle. Na ordem religiosa, os indígenas não eram reconhecidos como humanos enquanto não dominassem a “palavra sagrada”; na ordem jurídica, são condicionados pela própria lei, escrita em uma língua que não é a sua. Assim, a escrita deixa de ser apenas registro e passa a funcionar como instrumento de dominação, ao mesmo tempo em que deslegitima outras formas de grafar, lembrar e significar.

Ainda assim, como aponta Borges (2019, p. 17), a escrita pode se deslocar desse lugar hegemônico e assumir a forma de protesto e denúncia social. Toda escrita é um gesto de interpretação (Orlandi, 1996), inscrito na história e atravessado pela ideologia. Nesse funcionamento, a autora, convoca Gadet e Pêcheux (1984), para destacar a contradição entre o “universal” e o “histórico”: a língua do Direito, ao produzir uma igualdade formal, instaura a desigualdade real, exigindo o apagamento das particularidades históricas, das línguas e das formas próprias de significar dos povos indígenas. (Gadet; Pêcheux, 1981).

Os indígenas nessas condições de produção, mesmo sendo juridicamente reconhecidos como sujeitos de direito, permanecem discursivamente inscritos em posições de tutela, uma forma de individuação que produz o indígena como alguém cuja autodeterminação deve ser mediada pelo Estado, sobretudo por meio da FUNAI.

Nesse sentido, é possível observar a contradição discursiva que existe no movimento de proteção e tutela, Pêcheux (1995, p. 26) no diz que “trata-se de pôr em movimento a contradição que atravessa a tendencia formalista-logicista sob as evidencias que constituem a sua fachada” ainda, segundo o autor,

[...] na base econômica, no próprio interior das condições materiais da produção capitalista: necessidades de organização do trabalho, da mecanização e da standardização que impõe uma comunicação sem equívocos – clareza “lógica” das instruções e diretivas, propriedades dos temas utilizados, etc. – comunicação que é, ao mesmo tempo, através da divisão socio-técnica do trabalho, uma não -comunicação que separa os trabalhos da organização da produção e os submete à “retorica” do comando. (Pêcheux, 1995, p. 26, grifos do autor).

Assim, compreendemos que o real da língua é a contradição, ela ocorre no interior dos processos discursivos, isto é, o funcionamento discursivo do Estado inscreve nessa contradição constitutiva: a mesma narrativa jurídica que reconhece os povos indígenas como sujeitos originários de direitos reinscreve-os em uma posição de dependência institucional, regulando sua autonomia pelo discurso da proteção.

A discussão que Célia Xakriabá (2018, p. 64) traz em sua dissertação de mestrado ajuda a compreender esse paradoxo ao afirmar que:

O que constatamos é que a tutela, caracterizada por esse autocontrole, disfarçado pelo discurso de proteção, se torna um discurso contraditório, uma vez que acaba revelando a ausência da atuação do Estado brasileiro sobre aquilo que realmente nos interessa, quando se trata da efetivação dos direitos, como o acesso ao território e as políticas públicas.

A partir dessa perspectiva, vê-se a tutela como gesto discursivo que atualiza uma narratividade estatal: o Estado se apresenta como protetor ao mesmo tempo em que se ausenta da efetivação concreta dos direitos. Produz-se, assim, um imaginário no qual o indígena aparece como alguém que precisa ser conduzido e vigiado, enquanto o Estado, paradoxalmente, se exime das responsabilidades que lhe assegurariam autonomia. O efeito é a reinscrição desses sujeitos em posições historicamente marcadas pela subalternização, mesmo dentro do arcabouço jurídico que afirma reconhecê-los.

A respeito do discurso de proteção, recorremos a Borges (2013), que diz que no interior das formulações sobre o “Serviço de Proteção ao Índio”, são produzidos efeitos de naturalização da inferioridade, de subalternidade e do apagamento dos povos indígenas a partir do funcionamento do termo “proteção”. Para a autora, a nominalização de “proteção”, que predica o serviço, indica que o tipo de serviço prestado pelo Estado seria proteger. Proteger, sob a justificativa de uma “relativa incapacidade jurídica”; porém, esse processo é apagado pelo preenchimento semântico do próprio termo “proteção”. Nesse sentido, afirma a autora: “Essa é uma prática linguística de mascaramento das relações de poder que funda, pelo texto da lei, a tutela sob uma suposta incapacidade. Não se formulou critérios para dar conta da diversidade de situações vividas pelos povos indígenas brasileiros” (Borges, 2013).

Retomando o funcionamento da memória discursiva, percebe-se que a tutela atualiza formações discursivas coloniais, aquelas que, como discutido, inscrevem os indígenas em posições de diferença e negação. Se atualiza como uma estrutura política de

[...] controle dos nossos corpos-territórios, de forma que fossemos confinados não apenas em nossos territórios – quando violentados pelos processos de demarcação inconclusos ou sob o risco e suspensão – mas também em nossas mentes, nossas expressões ancestrais, de nossa identidade (Xakriabá, 2018, p. 64).

No entanto, é precisamente nas falhas do assujeitamento, que se produz a resistência. O ritual falha, nos diz Pêcheux:

[...] levar até as últimas consequências a interpelação ideológica como *ritual* supõe o reconhecimento de que não há ritual sem falha, desmaio ou rachadura (...) e assim começar a se despedir do sentido que reproduz o discurso da dominação, de modo que o irrealizado advenha formando sentido do interior do sem-sentido (Pêcheux, 2012, p. 17, grifo do autor).

A resistência indígena à tutela não se dá apenas nas práticas políticas contemporâneas, como as mobilizações da APIB, mas também na produção de deslocamentos discursivos que desestabilizam o controle estatal: na interpretação crítica das leis, na nomeação de legislações anti-indígenas (“Lei do Genocídio Indígena”)⁹, na reivindicação de protagonismo na produção de sentidos sobre seus territórios.

Esses gestos constituem formas de contra-narratividade: modos de funcionamento da memória que reinscrevem os sujeitos indígenas fora da posição tutelada, produzindo novos efeitos de sentido sobre o que significa existir e fazer política nos territórios — urbanos, aldeados ou intersticiais. Assim, a análise discursiva permite compreender como a tutela é significada, tensionada e resignificada pelos próprios indígenas, verificando o modo como resistem à tentativa estatal de controlar seus corpos, suas terras e seus sentidos por meio do discurso de proteção.

A teoria da Análise de Discurso, em seu funcionamento articulado a elementos da história do Brasil, em especial aos processos discursivos das políticas institucionais sobre os povos indígenas e suas terras, nos permite analisar o discurso anti-indígena e o imaginário brasileiro em relação aos povos indígenas. Nesse capítulo, colocamos em suspenso as denúncias que a leitura discursiva das constituintes produz sobre os discursos outros, aqueles silenciados pelo discurso institucional. Conforme destacamos na seção sobre a constituição do arquivo e os dispositivos de análise do corpus, priorizamos o movimento pendular, tal como proposto por Petri (2013), ressaltando o vai e vem entre teoria e análise na perspectiva discursiva.

2.1 A METÁFORA DA QUEDA INDÍGENA: O DISCURSO SOBRE OS INDÍGENAS E SUAS TERRAS

Para analisar o funcionamento do discurso (sobre) contra a demarcação de terra, é preciso retomar e entender o processo histórico de luta e conquista do direito dos povos indígenas à terra na formação social capitalista, o que significa o funcionamento de distintas formas sujeito, de uma a forma-sujeito capitalista, que vê a terra como recurso a ser explorado, e de outro, a forma-sujeito indígena, que tem a Terra como constitutiva do ser. Tal retomada

⁹ Daremos destaque a essas designações no último capítulo.

exige uma breve discussão da relação entre instâncias de poder e os povos originários na nossa formação social brasileira, desde o sistema colonial até a república constitucional federativa brasileira.

É preciso dizer que, no retorno histórico dos discursos *sobre* a terra e os direitos indígenas, observamos enunciados que atualizam uma memória colonial, ou seja, um discurso *de* que, embora reformulado conforme as condições de produção, conserva sentidos que contribuem para a negação dos povos originários. Esses dizeres se apresentam como novos/atuais (discurso *sobre*), mas são atravessados por formações discursivas que delimitam o que pode e deve ser dito em determinada conjuntura. Conforme Pêcheux ([1975] 1995, p. 144), é nessa formação discursiva que se define o campo do dizível — aquilo que pode retornar como sentido, inscrito em posições ideológicas e sociais determinadas.

Compreender a repetição/manutenção da memória colonial a respeito dos povos originários, tomando como base o discurso dos documentos legislativos ou oficiais, como provisões da colônia portuguesa, nos leva a considerar o funcionamento do discurso em dois eixos: o paradigmático e o sintagmático. Esses eixos funcionam, conforme Venturini ([2009] 2024; 2022, 2014), como discurso *de* (memória) e discurso *sobre* (atualidade). O discurso *de*, como memória, sustenta e ancora o discurso *sobre*. Esse funcionamento foi pensado pela autora em relação à rememoração/comemoração, que juntas se formam no eixo da formulação, a partir do entendimento de que “o intradiscurso como interdiscurso é um efeito sobre si mesmo, uma interioridade inteiramente determinada tal como ‘exterior’”, conforme Pêcheux (1995, p. 167).

Segundo Venturini (2014), o intradiscurso, situado no eixo da linearidade textual, manifesta-se no processo de leitura e interpretação, pois seus sentidos não se produzem de forma autônoma ou original, mas remetem a algo que já significou em outro lugar. Trata-se de sentidos previamente construídos, que funcionam como o “sempre-já-aí” da interpelação ideológica, conceito desenvolvido por Pêcheux (1995, p. 167). Nesse sentido, o intradiscurso constitui um espaço discursivo sustentado por memórias anteriores, que estabilizam e legitimam os dizeres por meio da repetição, reforçando a efeitos de evidência do mundo e das coisas. Esse processo de estabilização e estruturação ocorre, complementa Venturini, pelos mecanismos de “fazer-creer” e “fazer-ver”, tal como colocado por De Certeau (1994 *apud* Venturi, 2014), e pelos processos linguísticos e discursivos que geram sentidos fundamentais para compreender e interpretar os discursos que circulam na sociedade.

Compreende-se, então, o discurso *de* como o que sustenta e atualiza os sentidos, “preenchendo os furos por meio de discursos que ressoam como o que todo mundo já sabe, mas não se filia a um sujeito responsável por este saber ou dizer” (Venturini, 2014, p. 124). Podemos

dizer, assim, que esse discurso se forma e age na ordem do esquecimento número 1, também chamado de esquecimento ideológico, situando-se na instância do inconsciente e resultando do modo como somos afetados pela ideologia (Orlandi, [1999] 2015, p. 33).

Seguindo para a discussão sobre o funcionamento das noções de discurso *de* e discurso *sobre*, Venturini ([2009] 2024) propõe uma distinção entre o lugar da história e o lugar da memória. Essa distinção orienta, respectivamente, para a rememoração (discurso *de*) e para a comemoração (discurso *sobre*), dando visibilidade ao modo como esses conceitos trabalham no interior do discurso. A rememoração diz respeito ao lugar do já-dito, àquilo que ressoa de antes e de outro lugar, constituído pelo interdiscurso e pelo pré-construído, que retorna ao eixo da formulação, o intradiscurso, por meio da repetição. Esse retorno, no entanto, não é estático: ele pode se deslocar, produzindo novos efeitos de sentidos por meio do processo polissêmico. Isso aponta para o sentido que não se fecha em si mesmo, podendo sempre abrir-se para um sentido-outro, um discurso-outro uma interpretação-outra. Nesse processo, os sujeitos “filiam seu dizer a determinadas formações discursivas” (Venturini, [2009] 2024), p. 74), e seus discursos encaminham constantemente ao já-dito.

A comemoração refere-se ao discurso *sobre*, que se sustenta no discurso *de*, e no qual os sujeitos atuam como “porta-vozes, falam do lugar autorizado, em nome de, instituindo-se como mediadores” (Venturini, [2009] 2024, p. 76). Trata-se de um discurso linearizado na horizontalidade do dizer, produzindo a ilusão de que há controle dos saberes, dos campos disciplinares e da própria língua por parte do Estado. Esse funcionamento se inscreve na ordem do pré-consciente, ou do esquecimento número 2 (Orlandi, 2015, p. 33). O enunciador, embora aparentemente fale em primeira pessoa, esquece que seu dizer é atravessado por palavras já ditas, sustentadas no interdiscurso, ou seja, no eixo vertical.

Segundo Venturini (2014), o discurso *de*, por sua vez, funciona como base que sustenta e ancora o discurso *sobre*, ao fazer retornar enunciados que, inscritos no interdiscurso, produzem efeitos de autoridade e de verdade, legitimando o que é dito. O discurso *de* autoriza filiações e inscrições de sujeitos em FDs. Desse modo, observamos, a partir da retomada das leis sobre as terras indígenas e sobre os direitos originários, como ocorre esse funcionamento de uma memória que autoriza e atualiza dizeres sobre os indígenas.

2.1.1 (Re)Constituição: a produção de sentidos na/da história

Na perspectiva da Análise de Discurso, a história é compreendida a partir da dimensão de historicidade. Conforme aponta Orlandi (2007, p. 55), essa concepção entende a

temporalidade como algo interno ao próprio funcionamento do discurso, ou seja, a história não está fora do texto como algo que ele apenas reflete, mas se inscreve nele por meio de sua relação com a exterioridade. Seguindo a perspectiva de Nunes (2007), a história não deve ser concebida como algo externo ou meramente decorativo ao discurso, mas como parte constitutiva dos sentidos que nele se produzem.

Considerar a historicidade significa, portanto, analisar os processos pelos quais os sentidos se formam, rompendo com as aparências de evidência e de certeza. Nessa mesma direção, Orlandi ([1990] 2008) destaca que não se trata de uma história cronológica, linear, mas de uma história atravessada por práticas sociais, marcada por disputas de sentido e relações de poder que estruturam o dizer. Relacionar a linguagem à história, conforme Orlandi ([1996] 2004, p. 36-37), está na compreensão de que a linguagem em sua materialidade, leva em conta a articulação indissociável entre os aspectos linguísticos e históricos no processo de constituição do sujeito na análise de discurso. A história se constitui no e pelo discurso. É por meio do discurso que ela não se reduz a uma simples evolução linear de sentidos, mas se constrói como história, atravessada por deslocamentos, rupturas e produções de sentido próprias de cada contexto (Orlandi, 2008, p. 8).

Portanto, nosso objetivo ao retomar historicamente as políticas indigenistas e a relação dos povos originários com as instâncias de poder é destacar práticas que se inscrevem na memória discursiva e que, de alguma forma, ressoam no imaginário brasileiro sobre os povos indígenas. Analisando de que modo essas leis indigenistas (e suas atualizações) contribuem para a produção de efeitos de sentidos que inviabilizam esses povos frente às discussões sobre a demarcação de seus territórios, e que sustentam interpretações jurídicas sobre as terras indígenas, como a Tese do Marco Temporal e a Lei 14.701 (doravante lei do Marco Temporal). Nesse contexto, compreendemos que tais sentidos se articulam por meio do funcionamento do discurso *de*, que funciona como memória, sustentando e legitimando enunciados já estabilizados sobre os povos indígenas. E, do discurso *sobre*, que atualiza esses sentidos no tempo presente, muitas vezes sob a aparência de novidade ou de imparcialidade.

Destacamos que os indígenas são frequentemente falados por terceiros nas formulações das leis indigenistas e das constituintes, a partir de porta-vozes, que falam em nome de, como sujeitos autorizados a dizer o que dizem, conforme aponta Venturini ([2009] 2024, p. 76), inseridos no eixo horizontal do discurso *sobre*. Com isso, os indígenas são colocados à margem do discurso e marcados textual e ideologicamente como sujeitos na terceira pessoa. Esse movimento discursivo, de posicioná-los como aqueles de quem se fala, que é falado, ressoa também uma marca histórica de tutela e de incapacidade de ser autônomo. Raramente lhes é

atribuída a voz direta, o que resulta em seu silenciamento discursivo. Esse apagamento reforça a atuação do discurso como operador de um esquecimento ideológico (Orlandi, [1999] 2015), na medida em que se naturaliza a ausência da fala indígena e se legitima a reprodução de sentidos historicamente excludentes. Há uma preocupação latente nessas construções jurídicas de assimilação ao sujeito-histórico capitalista ocidental, excluindo qualquer posição sujeito indígena.

Para que possamos avançar, e considerando o que já foi exposto acerca da historicidade, faz-se necessário explicitar o sentido do título que dá forma a este tópico. Ao mobilizar a metáfora da “queda indígena”, propomos discutir, discursivamente, como se construiu e se produziu essa tentativa de queda, que se dá pela negação, pelo apagamento e pela própria tentativa de extinção. Ainda, em conversa com a obra *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, emprestamos o título como forma de relacionar aquilo que está sendo discutido neste capítulo e nesta dissertação.

Em sua obra, Kopenawa, de maneira poética, apresenta as cosmologias e os saberes ancestrais do povo Yanomami, ao mesmo tempo em que nos alerta para a queda do céu, metáfora que remete à paixão exacerbada do homem branco pela mercadoria, à ganância e à destruição da terra, que levariam ao “fim do mundo”. Assim, segundo Kopenawa (2015, p. 6)

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para longe. [...] todos os xamas vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.

Ao trazer essa metáfora para este trabalho, relacionamos a queda indígena ao observar que, antes mesmo de se questionar a posse originária das terras indígenas, tal como se pode ver nos comentários que compõem o corpus desta pesquisa, o que antecede, no e pelo discurso colonial, é o questionamento da própria civilidade e humanidade desses povos.

Trata-se de uma civilidade marcada por uma perspectiva ocidental, que historicamente orientou critérios de reconhecimento e de exclusão. Nesse sentido, a queda não se produz apenas sobre a terra, mas sobre o próprio sujeito indígena, que é colocado em uma posição de não ser, de não ter e de não pertencer. É nesse ponto que a leitura de Kopenawa se aproxima do que aqui analisamos, pois sua denúncia da destruição da floresta é também a denúncia de um projeto de mundo que só reconhece a existência a partir da mercadoria e do lucro.

Assim, compactuamos com o que afirma Orlandi (2008, p. 20), ao dizer que a ideologia “tem, pois, uma materialidade, e o discurso é o lugar em que se pode ter acesso a essa materialidade”. O discurso colonial, ao tornar visível apenas aquilo que reconhece como legítimo, institui efeitos de sentido, autoriza apropriações e funda posições de poder. Desse modo, “conhecer o seu funcionamento é saber que o discurso colonial continua produzindo os seus sentidos, desde que se apresentem as condições” (Orlandi, 2008, p. 20).

2.2 DA RETOMADA: “NESSA TERRA, EM SE PLANTANDO, TUDO DÁ”

Desde as primeiras expedições marítimas europeias, o projeto colonial português no território que viria a se tornar o Brasil se sustentou discursivamente em uma justificativa religiosa e imperialista, ancorada na autoridade da Igreja Católica. A bula *Romanus Pontifex*, emitida pelo papa Nicolau V em 1454, não apenas autorizava, mas legitimava a conquista de terras pertencentes a povos nomeados como “bárbaros ou infiéis”, bem como sua submissão pela guerra e pela servidão (Gomes, 1998). Essa autorização papal produziu efeitos de sentido que permitiram à Coroa portuguesa construir um discurso de “missão civilizatória”, no qual a violência colonial era deslocada para o campo da fé, transformando guerras de conquista em *guerras justas*, catequéticas e divinamente autorizadas. O cristianismo, portanto, emerge como o primeiro e grande instrumento de poder na relação com os povos originários. Legitimados pelo poder papal e, produzindo efeitos de origem em suas primeiras narrativas para a corte Real.

Pensemos nos efeitos de origem a partir da concepção de Orlandi sobre o discurso fundador, entendido como aquele que “vai nos inventando um passado inequívoco e empurrando um futuro pela frente e que nos dá a sensação de estarmos dentro de uma história, de um mundo conhecido” (Orlandi, 2001, p. 12). Trata-se de um discurso que organiza uma memória histórica atravessada por sentidos que se apresentam como naturais e evidentes, e que sustentam, até a contemporaneidade, determinadas formas de relação social, econômica e política.

Um exemplo desse funcionamento é trazido pela própria Orlandi quando analisa a Carta de Pero Vaz de Caminha¹⁰ como discurso fundador da brasilidade, especificamente o trecho em que se lê: “*nesta terra, em se plantando, tudo dá*”. Mais do que uma simples constatação sobre a fertilidade do solo, esse enunciado produz efeitos de sentido que naturalizam a ideia da terra como disponível, pronta para ser apropriada, dominada e explorada. Além disso, o verbo

¹⁰ Ou também como menciona a autora sobre a Carta, nossa “certidão” (p. 18).

“plantar” adquire uma dimensão metafórica que ultrapassa o campo agrícola, deslocando-se para o plano simbólico da catequese: *plantar a fé cristã, formar novos cristãos, submeter os corpos e os saberes dos povos originários* (Orlandi, 2001, p. 12).

Cabe ressaltar que a formulação “nesta terra, em se plantando, tudo dá” constitui uma paráfrase cristalizada do enunciado produzido por Pero Vaz de Caminha na Carta do Descobrimento do Brasil. No texto de origem, lê-se: “E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem” (p. 14). Trata-se, portanto, de um deslocamento parafrástico que, ao se estabilizar na memória discursiva, passa a funcionar como evidência naturalizada sobre a terra brasileira, apagando as condições históricas e ideológicas de sua produção. Nesse sentido, conforme Pêcheux (1995, p. 167), “[...] para nós, a produção de sentido é estritamente indissociável da relação de paráfrase, entre sequências tais que a família parafrástica dessa sequência constitui o que poderia chamar de matriz de sentido”.

Nesse sentido, ao mobilizar esse enunciado, Orlandi demonstra que ele funciona como um espaço de inscrição de uma identidade histórica, isto é, como uma memória temporalizada que se apresenta como legítima, institucional e fundadora (Orlandi, 2001, p. 13). Essa memória, ao mesmo tempo em que organiza sentidos sobre a terra: terra fértil, produtiva, apropriável. Também organiza sentidos sobre o sujeito indígena, que não é tomado como sujeito-de-direito mas como objeto da ação colonial, sujeito da catequese e da submissão.

Ainda que Orlandi não tome diretamente como foco a análise do sujeito indígena nesse contexto, seu trabalho permite compreender como esse enunciado, “*em se plantando tudo dá*”, projeta não apenas uma ideia de terra produtiva, mas também de uma terra passível de desmatamento, exploração e objetificada. O efeito fundador permeia a ordem econômica, articulando-se também à ordem simbólica, política e religiosa, na medida em que se funda sentidos de negação da existência jurídica-política dos povos originários e de seus territórios.

Nesse funcionamento discursivo, o indígena é constituído como o outro, aquele que não pertence à ordem civilizatória ocidental, e que, portanto, deve ser convertido, domesticado ou eliminado. Orlandi (2015, p. 42) explica que o outro se constitui no jogo da alteridade como aquele que é excluído do modo que define a identidade dele, sendo deslocado para fora da cena em que essa identidade se constrói. Tal compreensão se articula ao que a autora coloca sobre a condição de significação de si, do outro, e do diferente. Isto é, “antes mesmo de nos significarmos, somos significados em nossas semelhanças e diferenças, ou somos produzidos em nossas diferenças e sentidos” (Orlandi, 2015, p. 42). No contexto do Brasil colonial, o

indígena é interpelado pela diferença, em um movimento que buscava aproximá-lo do modelo cristão europeu.

Dessa forma, o discurso do descobrimento, atravessado, nesse contexto, pelo religioso, carrega consigo os mecanismos de apagamento simbólico e de silenciamento dos povos originários, pois não há, nesse jogo de saber e poder, espaço para o reconhecimento de seus modos de vida como legítimos. Uma análise outra, ainda no contexto do discurso do descobrimento trabalhado por Orlandi, dá a ver a inscrição dos sentidos em torno do que é visto, descoberto, *conquistado*, assim, nas palavras de Orlandi (2008, p. 17):

[...] 'ver' tem um sentido bem específico nesse contexto: o que ganha estatuto de existência. Ver, torna visível, é forma de apropriação. O olhar que abarca é o que se torna alcance das mãos. O visível (descoberto) é o preambulo do legível: conhecido, relatado, codificado. Primeiro passo para que se assente a sua posse. A submissão às letras começa e termina no olhar. O discurso das descobertas do sentido do que vê.

Dá sentidos e autoriza a posse, exploração e apropriação. O discurso do descobrimento produz uma visão que conquista — terras e pessoas — pelo olhar que torna visível, e, assim, apropriável. Não se trata apenas de um enunciado de fé, mas de um mecanismo discursivo de poder que funda e sustenta, historicamente, práticas de dominação, de negação dos povos indígenas em seus territórios. Nesse sentido, complementa Orlandi (2008, p. 19) que “o princípio talvez mais forte de constituição do discurso colonial, que é o produto mais eficaz do discurso das descobertas, é reconhecer apenas o cultural e des-conhecer (apagar) o histórico, o político”.

Assim, o discurso colonial, ao mesmo tempo em que funciona como sustentação da fé, atua politicamente na constituição do indígena como o *outro* in-civilizado, passível de subjugação e de controle. Nessa formação discursiva, o indígena não aparece como sujeito de direito, mas como objeto da ação colonial, aquele sobre quem se impõe a ordem cristã-ocidental. Em relação ao sujeito de direito, ressaltamos que na concepção da Análise de Discurso, se distingue da de indivíduo. Para AD, o sujeito-de-direito não é uma entidade psicológica, ele é “efeito de uma estrutura social bem determinada: a sociedade capitalista” (Orlandi, 2015, p. 49).

Segundo Gomes (1988, p. 67), a resistência indígena sempre esteve presente: recusas ao trabalho forçado, fugas, guerras e a não aceitação de hierarquias impostas expõem que esse sujeito não se conformava às posições que lhe eram reservadas pela colonização. Essa resistência material, política e simbólica, contudo, é recalcada nos discursos oficiais da época, em que buscavam manter a imagem de um processo pacífico e civilizador. Podemos destacar

como exemplo desse encobrimento nos documentos oficiais, o *discurso do descobrimento do Brasil* (Indursky, 2011, p. 6), presente na Carta de Pero Vaz de Caminha (1500), a qual constitui um lugar de memória (Nora, 1984 *apud* Indursky, 2011) para os brasileiros. Na carta, o indígena é descrito como aquele que se curvou diante da Cruz, da primeira missa, da igreja católica. Aceitando pacificamente a colonização portuguesa, a ordem religiosa imposta a eles, e o trabalhos forçados que os submetiam.

A contradição reside nas tensões internas da própria Coroa Portuguesa, já que a brutalidade colonial, marcada por práticas de violência, escravização e destruição de culturas, colidia com o discurso cristão da conversão dos “gentios”. De um lado, os discursos do descobrimento enfatizavam a pacificação e a harmonia entre indígenas e portugueses, e de outro lado emergia, mesmo sob condução da Corte, a necessidade de um novo conjunto de dizeres travestidos de legalidade, que buscavam revestir de forma jurídica a dominação. Leis inspiradas na doutrina católica e produzidas por juristas e religiosos passaram a regular a relação com os povos indígenas, sem, no entanto, garantir-lhes qualquer condição de existência plena enquanto sujeitos históricos-linguísticos. Ao contrário, esses dispositivos reforçavam uma posição de subalternidade, reconfigurando o discurso da guerra aberta em uma política de tutela, integração e assimilação, sem, contudo, alterar o fundamento colonial de apagamento da diferença (Gomes, 1988, p. 67).

Esses funcionamentos coloniais supracitados compõem o *discurso de*, também colocados como discursos fundadores, no eixo da constituição, sustentando o eixo das formulações (Venturini, [2009] 2024). Desse modo, retomando a paráfrase do trecho da Carta de Pero Vaz de Caminha, “em se plantando tudo dá”, analisado por Orlandi (2001), verifica-se que esse enunciado funciona como discurso fundador que sustenta o dizer sobre o indígena, como aquele que pode ou deve ser submetido à ordem religiosa e também sobre a constituição de uma terra passível de exploração. Além dessa, outras imposições colocadas pela Coroa Portuguesa no início da colonização sinalizam um discurso *de*, como a determinação de uma língua geral pela criação de uma gramática a partir do Tupi-Guarani, que funcionou pelo apagamento de outras línguas indígenas e, conseqüentemente, outras etnias, fazendo funcionar a memória de um único “povo índio”.

As sequências discursivas analisadas a seguir, fazem parte do *corpus* deste trabalho, elas foram retiradas de comentários de páginas de jornais do *Facebook* que informavam o andamento da votação do Marco Temporal no STF no ano de 2023. Podemos observar pela sequência discursivas abaixo a repetição desse funcionamento de que os povos indígenas são significados como “um único povo”. Pelo eixo da formulação, discurso *sobre*:

SD1 “O território nacional tem hoje 12% de terras indígenas demarcadas e protegidas, uma área um pouco menor que todo o território da França e da Espanha Juntos ~ 1M de km² ou 100 milhões de hectares. **A população indígena no Brasil todo é menor que a população da cidade de Campinas** que tem apenas 800km²”

SD2 Eu me sinto excluído com tantos direitos q essa gente tem...eu tenho direito de trabalhar, pagar conta...trabalhar mais e pagar mais conta...

Na SD1 e na SD2 funciona uma regularidade de inversão da desigualdade histórica, sustentando o efeito de que haveria “terra demais para poucos” ou “tantos direitos”. Esses sentidos são produzidos pelo uso de quantificadores, como em “tantos direitos”, e também pelo não dito, ao tomar a extensão territorial da França como exemplo do território demarcado indígena, atribuindo-lhe o sentido de “é muito”, como se pudesse equivaler a um país inteiro. Esse funcionamento discursivo sinaliza o esquecimento da historicidade da violência contra os povos indígenas e desloca o debate para uma noção quantitativa, na qual os indígenas passam a ser significados como privilegiados em excesso. O discurso *de* sustenta a ideia de terra apropriável e “índio genérico”, enquanto o discurso *sobre* atualiza essa memória pela aparência de objetividade e de homogeneidade dos dados estatísticos, em que coloca o indígena em uma posição homogênea de um único e só povo, que fala a mesma língua, que possui os mesmos saberes ancestrais, e que poderia viver em um só espaço de terra, isto é, “800km²”.

Outros efeitos de sentido sobre o indígena são vistos nas sequências discursivas abaixo, como na regularidade “índio comunista”:

SD3: “verdade **comunismo** quer que **índios posa viver os homens** da preda este é o governo de um analfabeto que não quer que os índios evoluem”¹¹.

SD4 MAIS UM PASSO RUMO AO SOCIALISMO. FIM DA PROPRIEDADE PRIVADA. PARABENS AOS ENVOLVIDOS”

SD5 “vai começar a revolução do campo e muitos BABACAS achando bonito índio não precisa de terra índios precisa de comida”

SD6 “Se o #MarcoTemporal cair faço questão de me unir a luta dos povos originários para reaver os terrenos da sede do PT, do prédio do STF, do Projac, do Instituto Lula”.

Nas sequências discursivas, observa-se a regularidade do comunismo/esquerda, em que a luta indígena é reinscrita como parte de uma agenda socialista que atentaria contra a propriedade privada e a ordem social. O indígena é significado como “homens da preda”, isto

¹¹ Não entramos na discussão referente ao modo de escrever, mas vimos nos “desvios” de escrita o imaginário de indígena analfabeto, que não usa ‘corretamente’ da língua nacional.

é, atrasado e incapaz de evoluir, ao mesmo tempo em que é associado ao comunismo e ao governo Lula, produzindo efeitos de sentidos de ameaça e perigo.

Essa formulação atualiza a memória discursiva do anticomunismo brasileiro, que retorna no presente para justificar a exclusão e a deslegitimação das demandas indígenas. Caminhando mais um pouco com as análises, destacamos algo que poderia passar despercebido sem uma “leitura-trituração” que segundo Pêcheux (2016, p. 27) o trabalho a ser realizado pelo analista de discurso, isto é, “recortar, extrair, deslocar, reaproximar”: a memória de desqualificação e desmoralização do presidente da República, que não fazia parte da elite dominante quando assumiu o cargo pela primeira vez em 2002 e que não possuía formação superior, sendo por isso designado como “analfabeto”. O gesto de nomear “governo do analfabeto” produz sentidos de inferioridade e incompetência, reforçando o imaginário de que apenas aqueles que pertencem à elite letrada estariam autorizados a ocupar a presidência.

O que não está dito, mas significado pela memória discursiva, é o funcionamento de um discurso que associa a esquerda à recusa do progresso em sua concepção produtivista. O trecho “não quer que os índios evoluem”, ou ainda, “MAIS UM PASSO RUMO AO SOCIALISMO. FIM DA PROPRIEDADE PRIVADA” reforça essa articulação, pois naturaliza a equivalência entre progresso e desenvolvimento capitalista, ao mesmo tempo em que atribui à esquerda a responsabilidade por impedir esse avanço. Assim, produz-se um efeito de sentido em que o discurso do desenvolvimento aparece como incompatível com o discurso de esquerda. Nesse sentido, observamos as relações de forças e de sentidos que o discurso desempenha, isto é, “um discurso não acontece de forma isolada, ele estabelece relações com outros discursos, no interior de domínios de saber, as formações discursivas” (Indursky, 2003, p. 102).

Esses dizeres retomam a memória da Guerra Fria e da ditadura militar no Brasil, quando o comunismo foi associado ao atraso, à desordem e à ameaça contra a propriedade privada. Essa memória aparece ainda, quando se coloca que “índio não precisa de terra, índio precisa de comida”.

Nas análises, a memória da esquerda “atrasada” retorna para significar simultaneamente o governo de esquerda e os povos indígenas como obstáculos ao desenvolvimento do Estado Brasileiro. Observando que “um dizer tem relação com outros dizeres realizados, imaginados ou possíveis” (Orlandi, [1999] 2015, p. 37).

Esse funcionamento pode ser compreendido a partir do que Indursky (2003, p. 102) descreve como a “existência vertical dos enunciados e sua capacidade de serem repetidos”. Ao trazer a memória de que Lula seria um “analfabeto” e de que a esquerda é contrária ao progresso, o sujeito retira seu discurso de uma rede de formulações pré-existentes e reinscreve-

o nessa mesma rede, produzindo aquilo que a autora denomina “ciclo de repetibilidade”. Assim, o dizer atual se ancora em saberes que ressoam desde o interdiscurso, mas que são apropriados e atualizados no fio da formulação, dando forma ao enunciado no presente.

Nesse movimento, como explica Indursky (2003), a estrutura vertical sinaliza a existência anterior do enunciado, enquanto a estrutura horizontal indica sua formulação atualizada. Em outras palavras, o enunciado de desqualificação do presidente e a associação da esquerda ao atraso só fazem sentido porque se inscrevem em uma memória discursiva que antecede o momento da enunciação e que, ao retornar, atualiza-se na materialidade presente. Esse processo reitera a força do discurso de repetibilidade e mostra como a memória colonial e o anticomunismo brasileiro sustentam a constituição de sentidos que deslegitimam tanto os povos indígenas quanto os governos que buscam reconhecer seus direitos. Valendo-se ainda, da sustentação de um discurso jurídico que posicionou por muito tempo os indígenas à categoria de transição. Conforme destaca Souza Filho (2013, p. 185):

A lei brasileira sempre deu comandos com forma protetora, mas com forte dose de intervenção, isto é, protegia-se para integrar, com a ideia de que integração era o bem maior que se oferecia ao gentio, uma dádiva que em muitos escritos está isenta de cinismo porque o autor crê, sinceramente que o melhor para os índios é deixar de ser índio e viver em civilização.

O discurso *de* (memória colonial) sustenta o discurso *sobre* (atualidade), em um processo em que a *rememoração* fornece a base de sentidos e a *comemoração* os atualiza e estabiliza. Tanto em **SD1** quanto em **SD3** as regularidades identificadas, da inversão da desigualdade histórica e do comunismo/esquerda, funcionam como formas de reinscrever os povos indígenas na posição de inferioridade, reiterando a memória colonial, atravessada pelo discurso jurídico, que os constitui como o “outro” a ser tutelado e controlado.

2.2.1 Da colônia ao império: sentidos sobre liberdade

A política indigenista portuguesa durante o período colonial é profundamente marcada pela ambiguidade e pela subordinação às demandas ideológicas da colonização, oscilando entre declarações de reconhecimento e práticas reiteradas de violência e de apagamento. Beatriz Moíses (1992, p. 115) define a legislação da coroa em relação a políticas indigenistas como “contraditória, oscilante, hipócrita”. Embora a Carta Régia de 9 de março de 1718 tenha reconhecido certa soberania aos povos indígenas, chegando a isentá-los da jurisdição real, tal reconhecimento se deu de forma limitada, uma vez que não os colocava em condição equivalente à dos súditos do rei no que diz respeito às regras jurídicas e às obrigações impostas

pela Coroa. Essa medida reforça a significação de um sujeito outro frente às ordens de direitos e deveres do modelo de “sociedade” da época. Segundo Gomes (1988, p. 67), Portugal manteve a escravidão indígena como prática recorrente, em um movimento oscilante entre proibições e permissões: decretando liberdade em 1609, revogando-a em 1611, restabelecendo-a em 1757 e, posteriormente, reabrindo exceções em 1808. Trata-se, portanto, de uma política casuística, marcada por interesses estratégicos da Coroa portuguesa, e atravessada por um discurso de dominação e de exploração territorial.

Esse funcionamento mostra a existência de uma memória discursiva colonial que é atualizada ao longo do tempo, produzindo efeitos de sentido que regularizam o lugar do indígena como sujeito silenciado ou como “mão de obra” a ser domesticada. Nesse sentido, coloca Indursky (2011), a memória discursiva está inscrita em uma Formação Discursiva (FD) que determina o que pode e deve ser dito, mas também o que deve ser esquecido, apagando certos sentidos que, embora ausentes no discurso do presente, permanecem recalcados no interdiscurso, à espera de outras condições de produção que possibilitem seu retorno.

Nesse processo, o dizer oficial sobre os indígenas é atravessado por tensões e contradições. Ainda que certas leis, como o Regimento de Tomé de Souza (1549) e a lei de 1570, propusessem a regulamentação das relações com os povos originários, suas formulações deixavam sempre brechas legais que autorizavam guerras, capturas e deslocamentos forçados. Esse discurso jurídico mesmo quando revestido de aparente legalidade ou moral cristã, reitera sentidos que legitimam a violência colonial, se configurando, portanto, como um dizer que silencia ao mesmo tempo em que fala.

Indursky (2011) observa que a repetibilidade discursiva não produz apenas cristalizações, mas também deslocamentos e reatualizações de sentidos. Nesse caso, o enunciado da “liberdade indígena” aparece em diferentes momentos da história colonial portuguesa, mas sua repetição não implica, necessariamente, uma mudança efetiva na condição do sujeito indígena, ao contrário, tende a reforçar uma matriz de sentido na qual a liberdade só é concebida nos termos da colonização.

Ao realizarmos um salto temporal nas políticas indigenistas, esse movimento nos permite dar a ver que o funcionamento da historicidade rompe com uma linearidade analítica, possibilitando leituras e interpretações que observam disputas de sentido e relações de poder ao longo do tempo. É nessa perspectiva que articulamos o enunciado de “liberdade” ao que é formulado no Estatuto do Índio, instituído em 1973 pela Lei n.º 6.001. Embora promulgado séculos após o período colonial, o Estatuto emerge num contexto de Ditadura Militar, como uma medida emergencial para reconfigurar a atuação do Estado em relação aos povos indígenas,

especialmente após denúncias contra o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Com forte influência das pressões internacionais e dos movimentos de direitos humanos, o novo modelo jurídico buscava, simultaneamente, corrigir as práticas anteriores e dar nova legitimidade à tutela estatal. Nesse sentido, o Estatuto do Índio atualiza, sob uma nova roupagem legal, o discurso de exclusão ao definir, de forma precisa, uma barreira cultural entre os indígenas e os demais brasileiros. Como observam Soares e Motta (2023, p. 317)

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

Analisamos a memória discursiva colonial inscrita nas diretrizes do Estatuto do Índio, que participa da constituição dos sentidos de formação da identidade nacional. Soares e Motta (2023) apontam que, pressionado por organismos internacionais, o Estado brasileiro foi obrigado a abandonar estratégias explícitas de extermínio dos povos indígenas e a promover uma política de cidadania voltada a esses sujeitos. Para isso, instituiu o Estatuto do Índio, concebido como um instrumento que buscava apagar as identidades indígenas por meio de sua transformação forçada em um modelo idealizado de homem civilizado, aceito e legitimado pelo projeto nacional.

As autoras explicam que, nesse contexto, o Estatuto do Índio instituiu uma definição jurídica do sujeito indígena baseada em sua origem pré-colombiana e em traços culturais que o distinguiam da sociedade nacional. No entanto, essa diferenciação era acompanhada por um conjunto de exigências para sua integração à chamada “comunhão nacional”, como o domínio da língua portuguesa, a aptidão para exercer alguma atividade considerada útil e a assimilação mínima dos costumes nacionais. A partir do cumprimento desses critérios, previstos nos artigos 10.º e 11.º da Lei n.º 6.001/1973, o indígena poderia solicitar judicialmente a sua emancipação da tutela estatal e, assim, adquirir capacidade civil.

Nessa perspectiva, Pêcheux (2012, p. 10) coloca que:

[...] para torna-se cidadãos, os sujeitos deviam, portanto, se libertar dos particularismos históricos, cujo imediatismo visível os entravava: seus costumes locais, suas concepções ancestrais, seus ‘preconceitos’...e sua língua materna: a ‘questão linguística’ chega politicamente à ordem do dia, e desemboca na alfabetização, no aprendizado e na utilização legal da língua nacional.

Nesse sentido, para “torna-se cidadão” nas condições de produção impostas na época, ocorre pela conquista/mercimento, isto é, a liberdade indígena é ‘conquistada’ nas condições previstas pelo Estado, no qual, essas condições são atravessadas por uma memória colonial de apagamento e de assimilação. Era preciso abdicar de seus modos de existência para serem considerados parte da nação brasileira, ou *quase* cidadãos. A memória que circula nesses dizeres regulariza/retoma o indígena como alguém a ser convertido, domesticado ou excluído, e é por isso que, mesmo quando o direito é enunciado, ele está cercado de condições e exceções que anulam sua força.

Além disso, como aponta Gomes (1988), a formulação das primeiras leis relativas aos indígenas não surgiu de um gesto ético interno à Coroa, mas como resposta à pressão internacional e ao incômodo que a brutalidade colonial causava à moral cristã. Bem como, ocorreu para a criação do Estatuto do índio no século XX, mencionado acima. Ou seja, trata-se de uma resposta discursiva às contradições entre o que se fazia e o que se devia dizer, tensionando o imaginário europeu que sustentava a colonização. Essa tensão não rompe com a ideologia colonial, mas reorganiza seus dizeres, mantendo o lugar do indígena como outro a ser controlado, um funcionamento que permanece ativo no interdiscurso e que, como efeito da memória, retorna e se reatualiza nas formulações modernas, como discurso *de*, instaurando discurso *sobre* que circula como discurso contra a demarcação de terras e contra o reconhecimento do indígena como sujeito-histórico.

No percurso das políticas indigenistas até a independência do Brasil, observamos que os dizeres sobre os povos indígenas se materializam em um conjunto de leis, Cartas Régias e provisões que, embora assumam a aparência de proteção e de reconhecimento, se sustentam discursivamente no sentido da subordinação e do controle. As provisões Reais, como o próprio nome indica, funcionavam como medidas emergenciais “providências” que deveriam ser tomadas de forma imediata, mas sempre a partir de um lugar de enunciação que posicionava o indígena como destinatário passivo das decisões coloniais.

A primeira dessas medidas data de 15 de dezembro de 1548, no Regimento de Tomé de Souza, e propunha uma relação de “paz” entre colonos cristãos e os povos indígenas. No entanto, essa paz é regulada por uma formação discursiva marcada pelo discurso da catequese e da conversão, onde o indígena só pode ser reconhecido como sujeito se estiver inserido na ordem cristã. No século XX, com o Estatuto do índio, essa ordem é capitalista, mascarada por discursos de comunhão nacional. Nesse sentido, a paz não é formulada como reconhecimento das relações de forças entre os povos indígenas e não-indígenas, mas como um estado condicionado à submissão religiosa, e ao capital.

As leis de 20 de março de 1570 e de 24 de fevereiro de 1587 aprofundam esse funcionamento de dominação (Gomes, 1988). A primeira, embora declare o fim da escravidão indígena, mantém a exceção das chamadas “guerras justas”, ou seja, legítima o uso da força sempre que houver resistência à doutrina cristã. Esse dispositivo jurídico já indica, de forma explícita, como o controle físico e ideológico sobre os povos indígenas se articulava. Nesse movimento entre a força física (que resultou no extermínio de milhares de povos) e a imposição ideológica por meio da doutrinação religiosa, podemos observar o que Louis Althusser ([1970] 1980, p. 32) conceitua como a dupla funcionalidade dos aparelhos do Estado: o Aparelho Repressivo de Estado (ARE) e os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE).

Antes de qualquer análise mais profunda, é importante destacar que, segundo Althusser, o funcionamento e a própria existência do Estado (especialmente o ideológico) só fazem sentido em função do poder. O termo “Estado”, segundo o autor, não se limita apenas ao aparelho especializado no exercício da repressão direta (polícia, tribunais, prisões) mas inclui também o exército, que historicamente intervém como força de apoio sempre que os mecanismos repressivos convencionais são insuficientes para conter os conflitos sociais. Acima desses órgãos, estão o chefe de Estado, o governo e a administração. O aparato estatal, assim, é compreendido como uma estrutura de manutenção da ordem estabelecida e da dominação de classe.

Dentro dessa perspectiva, Althusser ([1970] 1980, p. 31) afirma que o aparelho de Estado é uma força orientada para a execução e para a intervenção repressiva, estando fundamentalmente a serviço das classes dominantes. No contexto da luta de classes, conduzida pela burguesia e seus aliados contra o proletariado, segundo a formulação marxista, é justamente essa função repressiva que define a essência e o papel central do Estado. A partir de Marx, Althusser retoma a definição de que o Estado é, essencialmente, uma máquina de repressão que permite às classes dominantes (no século XIX, a burguesia e os proprietários de terra) assegurar sua dominação sobre a classe operária, submetendo-a à exploração capitalista e ao processo de extração de mais-valia (Althusser, ([1970] 1980, p. 31).

A principal contribuição de Althusser é ampliar essa análise com a introdução da noção dos aparelhos ideológicos de Estado e a distinção entre estes e os aparelhos repressivos. O autor argumenta que o exercício do poder de Estado depende não apenas da coerção física, mas também da dominação ideológica. Isso permite, inclusive, que possamos relacionar esse funcionamento dual (repressivo e ideológico) a outros regimes de dominação, indo além do cenário clássico da luta de classes entre burguesia e proletariado.

No caso de formações sociais anteriores ao capitalismo, como as monarquias e as colônias, observamos o predomínio de um único aparelho repressivo de Estado, que reunia funções como polícia, exército e aparato jurídico, todos voltados à contenção e ao controle das populações subalternizadas. No contexto colonial brasileiro, especificamente, o aparelho ideológico de Estado era a Igreja. Esta, como aponta Althusser ([1970] 1980, p. 57), não se limitava às funções religiosas; incidia também em questões escolares, culturais e, sobretudo, política

Pêcheux ([1975] 1995, p. 144) complementa a partir do trabalho de Althusser sobre os aparelhos ideológicos do Estado o funcionamento da Ideologia e destaca que as ideologias não são feitas de ideias, mas de práticas. Os aparelhos ideológicos do estado não significam a expressão da dominação da ideologia dominante (da classe dominante), mas são por eles que a ideologia funciona, isto é, “seu lugar e meio de realização” (Pêcheux, [1975] 1995, p. 144). Ainda segundo Pêcheux “é pela instalação dos aparelhos ideológicos de Estado, nos quais essa ideologia [a ideologia da classe dominante] é realizada e se realiza, que ela se torna dominante” (Pêcheux, [1975] 1995, p. 144). Desse modo, a formação ideológica dominante, de ordem religiosa, se faz funcionar, no contexto do Brasil colônia para com os indígenas pelo ensino catequético.

Retomando a análise das leis de 1570 e 1587, destacamos o modo como a Igreja, enquanto AIE, e o uso da força física, enquanto ARE, se articulavam em conjunto. A determinação de interromper formalmente a escravidão indígena não significava o fim da violência. Pelo contrário, essa violência apenas se reorganizava: caso a doutrinação religiosa não fosse aceita pelos indígenas, o uso da força se legitimava novamente. Aqui vemos, de forma prática, o exemplo do duplo funcionamento apontado por Althusser: a repressão atua de maneira direta e a ideologia de forma secundária, ou vice-versa, dependendo das condições concretas (Althusser, [1970] 1980, p. 47).

As leis estabelecem, portanto, que o Estado deve intervir tanto por meio de decretos e punições, através do seu aparelho repressivo, quanto por meio da ideologia dominante, no caso, a ordem religiosa/colonial. Como afirma Althusser ([1970] 1980, p. 48), “agir por leis e decretos no Aparelho (repressivo) de Estado e agir por intermédio da ideologia dominante nos aparelhos ideológicos de Estado são coisas diferentes”, mas, ao mesmo tempo, são formas inseparáveis de exercício do poder. Nenhuma classe dominante pode, por longo tempo, manter o controle do Estado sem exercer também sua hegemonia ideológica. Sempre que um dos aparelhos atua de forma predominante, o outro lhe dá sustentação, ainda que de modo secundário.

A lei de 24 de fevereiro de 1587, segundo Gomes (1988, p. 69), tenta também estabelecer critérios sobre quais indígenas poderiam ou não ser escravizados, um dizer que dá a ver o esforço de regulação e classificação desses corpos conforme sua maior ou menor “domesticabilidade” (Gomes, 1988, p. 69).

O discurso jurídico sobre os indígenas durante o período colonial, ainda que fragmentado em leis e provisões que se (re)formulam ao longo do tempo, se articula a uma formação discursiva dominante que (re)posiciona o indígena como problema a ser resolvido. A “lei”, nesse jogo, não funciona como garantia de direito, mas como dispositivo de controle: um dizer autorizado que autoriza, ao mesmo tempo, a guerra, a conversão forçada, a expulsão de suas terras e o apagamento de modos de existência dos povos originários.

Embora enunciados de *liberdade* apareçam recorrentemente nos documentos legais como na Lei de 11 de novembro de 1595, que proibia a escravização dos indígenas “salvo no caso declarado”, sua formulação sempre carrega exceções que reinscrevem os indígenas no discurso do cativo e da guerra. A fala do rei, citada na referida lei “quero que aqueles contra quem eu não mandar fazer guerra vivam [...] em sua liberdade natural, como homens livres que são” mostra um discurso marcado por um paradoxo: o reconhecimento da liberdade é subordinado à autorização régia de guerra, ou seja, ao poder de anular tal liberdade a qualquer momento.

Esse funcionamento discursivo, pode ser compreendido também como parte de um regime de repetibilidade que, ao longo do tempo, regulariza sentidos de sujeição e apagamento, conforme colocado acima. Como afirma Indursky (2011), os sentidos não se produzem de forma neutra ou livre, mas sob a pressão de uma memória discursiva que atua ideologicamente na delimitação do que pode ser dito. Assim, mesmo leis que declaravam a liberdade dos povos indígenas, como a Provisão de 5 de junho de 1605 ou a Lei de 10 de setembro de 1611, produzem efeitos, na cena do discurso, como repetição de uma mesma matriz: a do controle colonial (Gomes, 1988, p. 70).

A figura da “guerra justa” aparece reiteradamente como dispositivo legal que legitima o uso da violência, a captura e o cativo. Sua permanência nas leis, inclusive naquelas que pretendem restringi-la, demonstra o modo como o discurso da dominação se rearticula para manter seus efeitos de sentido. Como mostram os registros de 1643, 1663 e 1680, a escravidão dos indígenas, embora ora proibida, ora limitada, é sistematicamente retomada e reconfigurada por meio de novas justificativas discursivas: a urgência, a necessidade econômica, a resistência à palavra cristã, ou mesmo a ideia de que os indígenas devem ser tratados como os “cativos das guerras da Europa”. Este último enunciado, constante na Lei de 1º de abril de 1680, produz

efeito de naturalização da guerra e do aprisionamento, deslocando o sentido de brutalidade para um campo de normalidade comparativa.

A lei de 10 de setembro de 1611 declara a liberdade dos gentios do Brasil, com exceção dos que foram capturados em guerras justas, e revoga as leis anteriores. É retomada a possibilidade das guerras justas bancadas pelo governador em junta com o bispo, os desembargadores e chanceler, e os prelados das ordens religiosas, sob a aprovação do rei ou em caso de urgência, com o seu referente posterior. Aceita a escravidão dos cativos e de indígenas comprados ou resgatados que estiverem condenados à morte.

Essas repetições constituem efeitos de evidência, como diz Pêcheux ([1975] 1995), a presença do “sempre-já-lá” no discurso: sentidos anteriores, tomados como naturais e universais, são continuamente reinscritos no presente, moldando a memória discursiva do indígena como sujeito a ser civilizado, dirigido, classificado, repartido e evangelizado. É uma memória que se atualiza de acordo com as condições de produção, como coloca Pêcheux “o ponto de encontro de uma atualidade com uma memória” (Pêcheux, [1983] 2015, p. 17). A cada nova lei, como a de 2 de setembro de 1684 ou a Carta Régia de 21 de dezembro de 1686, repete-se a tentativa de regulamentar o corpo indígena: quantos podem viver juntos, sob qual autoridade, em quais espaços, sob quais línguas. A proibição do uso da Língua Geral (Nheengatu) em 1727, por exemplo, marca uma política de apagamento linguístico e cultural, inscrevendo-se no discurso colonial que busca a homogeneização e a assimilação forçada.

Esses dizeres, se observados em sua cadeia histórica, mostram que não há um projeto estável de proteção ou reconhecimento dos povos indígenas, mas, antes, uma política ambígua e mutável, casuística, como já apontado, que se estrutura em torno de dispositivos de poder reguladores da diferença. A memória colonial, portanto, não é apenas uma memória do dito, mas uma memória produzida por um lugar de enunciação atravessado pela ideologia da conquista, da ordem cristã e da economia colonial.

Ao reinscreverem continuamente os sentidos sobre o indígena, ora como “gentio”, ora como “liberto”, ora como “cativo legal”, essas leis constroem um sujeito de direitos condicionais, de humanidade parcial. E é exatamente nesse funcionamento que atua o apagamento: não apenas no que se diz, mas sobretudo no que se permite dizer, nos sentidos que são recusados, esquecidos, recalçados.

Essa “instabilidade” nas leis indigenistas mencionadas anteriormente se repete nos discursos atuais em relação à demarcação de terras indígenas, isto é, pela memória discursiva de que não é preciso demarcar terras quando os indígenas teriam uma suposta humanidade parcial ou quando, ao se assimilarem à chamada “sociedade branca”, passam a ser vistos como

civilizados. Nesse discurso, não haveria necessidade de terra para esses sujeitos, já que a “solução” apresentada seria a integração. Ou ainda, afirma-se que a demarcação de terras equivaleria a manter o indígena em um estado tido como “selvagem”.

É nesse caminho que se insere a sequência discursiva 7 (SD7): “Por que meia dúzia de índios necessitam tanta terra? Exatamente o que fazem por lá?”.

Esse enunciado mobiliza redes de memória de questionamentos que colocam em movimento o reconhecimento do direito originário à terra. Ao enunciar “meia dúzia”, produzem-se sentidos de que são poucos e, mais do que isso, de que não deveriam sequer existir enquanto indígenas, uma vez que a chamada ‘civilidade’ teria avançado.

No mesmo movimento em que se questiona por que necessitam de terras, pergunta-se também “exatamente o que fazem por lá?”. O uso da expressão “exatamente o que” introduz dúvidas e suspeitas sobre o que se realiza nos territórios indígenas, produzindo um efeito de desconfiança que deslegitima a relação ancestral e subjetiva com a Terra.

As reformas pombalinas e, em especial, o Diretório dos Índios (1757), podem ser compreendidas como materialização de um funcionamento discursivo que produz o silenciamento do sujeito indígena e a sua reinscrição sob a ordem do dizer colonial. Ao serem retirados da tutela dos missionários e transformados em vassalos da Coroa portuguesa, os indígenas passam a ser interpelados por um discurso outro de “liberdade”, que, no entanto, está atravessado por condições de produção coloniais e imperialistas que delimitam o campo do dizível sobre esses sujeitos.

Sob o pretexto de integração à sociedade colonial e de desenvolvimento econômico da região amazônica, conforme descreve Mauro Cezar Coelho (2006, p. 119), ao afirmar que a Coroa precisava “fazer com que as populações indígenas [...] se transferissem para as povoações erigidas para recebê-las”, os indígenas são despossuídos de suas línguas, de suas formas de organização e de seus territórios. A liberdade concedida, nesse jogo discursivo, funciona como simulacro: o que se estabelece é, de fato, um deslocamento de posição sujeito, onde o indígena só pode ser reconhecido enquanto tal se estiver inserido na perspectiva colonial, como mão de obra produtiva, como corpo miscigenado, como habitante disciplinado das vilas criadas pelo Diretório. Constituem-se redes de sentidos em torno desse corpo colonizado, tendo em vista que antes se tratava de um corpo submisso aos feitos religiosos, depois passa a ser inscrito como um corpo que produz mão de obra.

O discurso das reformas significa o indígena sem qualquer constituição histórico-cultural (Orlandi, 2008), e o reinscreve em uma posição subordinada e funcional ao projeto colonial. As práticas de incentivo ao casamento misto, à imposição da língua portuguesa e à

abertura dos aldeamentos para não indígenas não só apagam modos de vida dos povos originários, mas produzem sentidos que autorizam esse apagamento como algo necessário e civilizatório. As mulheres e crianças indígenas, nesse processo, tornam-se alvos privilegiados da violência física, discursiva e simbólica, funcionando como pontos de sutura para a colonialidade que se pretende esconder sob o véu da legalidade e do progresso.

Assim, o Diretório dos Índios e as políticas indigenistas pombalinas, ao mesmo tempo em que se apresentam como instrumentos de libertação, funcionam discursivamente como tecnologias de sujeição. Por meio de dispositivos legais e administrativos ocorre um deslocamento das marcas das diferenças pelas quais indígena se inscreve em uma posição de subalternidade silenciosa e de onde só pode falar desde que a sua existência seja traduzida nos termos do colonizador. Mesmo assim, resistem e (re)existem, o que mostra que, o real da história é a contradição, nas palavras de Borges (2019, p. 31):

[...] pelas diversas práticas de resistência dos Xavantes na/pela língua confirma-se a contradição, ou seja, mesmo sob a imposição de uma língua outra, eles falam a sua língua, mesmo adquirindo um conhecimento outro, se sustentam no conhecimento do seu povo.

Desse modo, segundo autora, a resistência indígena se inscreve na própria contradição da histórica. Mesmo sob a imposição de uma língua outra, a língua do povo permanece sendo falada e, ainda que conhecimentos externos sejam adquiridos, eles não substituem os saberes do seu povo. É nesse confronto que se sustenta a resistência, confirmando que o real da história se dá pela contradição.

A Carta Régia de 12 de maio de 1798, ao decretar o fim do Diretório de Pombal, não marca uma ruptura com o funcionamento do discurso colonial, mas sua reconfiguração (Gomes, 1988, p. 77). A substituição do modelo pombalino pelo sistema de relações paternalistas, organizado em torno das figuras de “amos” e “criados”, reinscreve o indígena em uma nova posição de sujeição. Se, anteriormente, sua condição era significada como a de “vassalo produtivo”, passa agora a ser interpelado como órfão do Estado, isto é, como sujeito desprovido de autonomia, incapaz de se governar, o que o coloca em uma relação de dependência em relação ao colonizador.

Trata-se de um funcionamento discursivo que produz apagamentos ao mesmo tempo em que naturaliza sentidos. A metáfora da orfandade funciona como efeito de sentido historicamente constituído, que desloca a violência colonial para o campo da proteção e da tutela. Ao significar o indígena como órfão, o discurso estatal apaga sua condição de sujeito histórico e político, reinscrevendo-o em uma posição de falta e carência. Desse modo, a

intervenção colonial se legitima discursivamente como cuidado, enquanto a dominação se apresenta como dever do Estado, reiterando a memória colonial que sustenta a exclusão e o não-pertencimento.

Além disso, a permissão para o livre estabelecimento de brancos nas terras indígenas intensifica a violência fundiária instaurada desde o início da colonização. A retomada do conceito de “guerras defensivas” nessas condições de produção serve como reforço do discurso que autoriza o uso da força sempre que houver resistência à ordem imposta. A guerra, nesse discurso, se reinscreve não como agressão, mas como proteção da ordem. Uma estratégia de deslocamento semântico que transforma o colonizador em defensor e o indígena em ameaça. Nesse contexto, observamos a repetibilidade no discurso de “proteção da ordem”, atualizada, na contemporaneidade, como “segurança jurídica” da união para sustentar interpretações jurídicas (Marco Temporal) e a lei 14.701 que regulamenta o art. 231, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação e o uso de terras indígenas. Essa regulamentação coloca que deveriam ser demarcadas apenas as terras indígenas que estivessem sob o uso dos indígenas na data da promulgação da constituição Federal (5 de outubro de 1988).

A lei foi vetada em partes pelo presidente Lula (veto nº 30/2023) em 23 de outubro de 2023, pela justificativa de que a Lei desconsidera a dificuldade de comprovação dos esbulhos e expulsões forçadas pelas comunidades indígenas, “[...] a dificuldade material de obter tal comprovação frente à dinâmica de ocupação do território brasileiro e seus impactos sobre a mobilidade e fixação populacional em diferentes áreas geográficas”. E pelo fato de a proposta legislativa apresentar desdobramentos do Marco temporal que foi julgada como inconstitucional pelo STF “[...] contraria o interesse público por usurpar direitos originários previstos no caput do art. 231 da Constituição Federal [...]”.

Salvo os vetos do presidente, o senado os estudou de maneira “fatiada”, focando, especialmente, no que diz respeito à data da promulgação da constituição federal como a que estabelece a demarcação das terras indígenas. Defensores da Lei 14.701 como o senador Marcos Rogério (PL-RO), ao declarar sua insatisfação em relação aos vetos feitos na lei pelo presidente da República, argumenta que não poderia aceitar “tamanho *insegurança jurídica*” (Senado Federal, 2023). Segue argumentando o senador que “não podemos viver em um país que desrespeite a tradição, que *desrespeite a tradição jurídica* [...] não queremos essa *violência*. Nós queremos *paz* para quem está trabalhando e produzindo alimentos para o Brasil e para o mundo”.

Pelo domínio dos processos discursivos, que, segundo Pêcheux (1995, p. 161), “passa a designar o sistema de relações de substituição, paráfrases, sinónimas etc. que funcionam como

elementos linguísticos — significantes — em uma formação discursiva dada”. Analisamos que por redes parafrásticas ocorre a retomada de dizeres anteriores que sinalizam a repetibilidade de discursos que circularam em outras condições sócio-históricas e ideológicas, observando que os processos discursivos não têm um início e se conjugam no já dito que é apropriado pela memória discursiva. No contexto da demarcação de terras, o uso de enunciados como “insegurança jurídica”, “desrespeito a tradição” e “nós queremos *paz* para quem está trabalhando”, ressoam no eixo da formulação, significando como retorno de uma memória colonial, que coloca o indígena como inimigo da “ordem”, que contraria a paz, a segurança, e por fim, ao povo brasileiro que produz. Significando-os em uma matriz de sentidos de (de)sordem e de (in)segurança quando reivindicam seus direitos.

Nesse sentido, no enunciado do senador, “violência, tradição, e paz” se inscrevem em uma formação discursiva desenvolvimentista, atravessados por um discurso *de*, uma memória, colonial. O discurso do Marco Temporal, posiciona o indígena nesse lugar do inimigo, de acordo com a articulação dos povos indígenas (APIB, 2025):

[...] em relação ao marco temporal ele é uma máquina de moer história, ele acaba com a história, muda toda a história, porque de 5 de outubro para trás não há mais história, e sim a partir daquele dia ele inverte a lógica também: quem passa a estar, e quem estava passa a ser invasor. Parece que quem chegou nas caravelas foram os indígenas,

[...] REPOSICIONA as pessoas e coloca o colonizador como dono da terra e o indígena como invasor.

Nessa leitura feita pela APIB, o Marco Temporal conta a história de modo que posiciona o indígena como aquele que invadiu, que ameaça a “segurança jurídica”, a “paz” e o “progresso”. Significa-os como opositores da ordem nacional.

O deslocamento semântico de colocar o indígena como “ameaça” no contexto das reformas pombalinas se articula com a política de terras implementada desde o período colonial, especialmente com o sistema de sesmarias. Ao conceder grandes extensões a poucos sesmeiros para fomentar a produção agrícola, a Coroa portuguesa consolida um modelo fundiário concentrador e excludente, que naturaliza a posse privada como símbolo de progresso. O indígena, mais uma vez, não é sujeito de terra, mas corpo a ser deslocado, apagado ou assimilado para que a terra cumpra sua função na vista produtiva colonial. Nesse ponto, o discurso fundiário ressoa o discurso capitalista, que, como diria Althusser ([1970] 1980), interpela os sujeitos à medida que os posiciona nas relações de produção e, nesse caso, posiciona o indígena como obstáculo à apropriação privada da terra.

Esses dizeres, ora em formações discursivas fundiárias, jurídicas ou religiosas articulam-se em uma cadeia discursiva que regula os sentidos possíveis sobre os povos indígenas. Nesse funcionamento, as fronteiras porosas das formações discursivas permitem que essas FDs não atuem de maneira isolada ou fechada. Essa articulação se sustenta no funcionamento do discurso *de*, que se inscreve no ponto em que o interdiscurso e a memória discursiva se encontram, na formulação do discurso *sobre*, ou seja, as formulações contemporâneas que representam os indígenas em posições subalternas na sociedade. Nesse sentido, essas formulações são atravessadas por mecanismos de esquecimento e de repetição que delimitam o campo do dizível (Indursky, 2011). Assim, mesmo quando há aparente novidade nos discursos contemporâneos da época, o indígena continua sendo reinscrito em posições historicamente estabilizadas.

2.2.2 Do Império à república: tensionamento entre o discurso do trabalho e da assimilação

Com a independência da colônia brasileira à condição de império, os discursos dos reformadores giravam em torno da necessidade de integrar, assimilar e uniformizar socialmente diferentes grupos, com o objetivo de fortalecer o controle estatal sobre a população e moldar um ideal de trabalhador livre. O propósito era transformar os chamados “desocupados” e “vadios” em força de trabalho produtiva. Esse projeto, de acordo com Maria Monteiro (2023), não se restringia aos africanos escravizados, incluía também os povos indígenas, vistos como uma parcela da população que deveria ser incorporada à sociedade por meio do trabalho livre.

Durante as primeiras décadas do século XIX, autoridades, políticos e proprietários de terras (a elite imperial) elaboravam diferentes projetos e memoriais com o objetivo de definir uma política para os povos indígenas no Brasil. Esses documentos foram apresentados inicialmente às Cortes de Lisboa em 1821 e, posteriormente, após a independência, foram discutidos durante a Assembleia Constituinte brasileira de 1823.

O debate, que refletia preocupações já presentes no contexto da Corte portuguesa, gerou intensos tensionamentos discursivos, pois os deputados constituintes buscavam definir e qualificar a civilização ‘brasileira’, em um momento em que o país deixava de ser uma colônia e buscava uma ‘identidade nacional’. Nesse processo, tornou-se central a questão de como os indígenas seriam integrados ao projeto nacional em construção. Observemos nos anais da Assembleia Constituinte que antecedeu a promulgação da Constituição de 1823, segundo a qual.

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

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

A partir do funcionamento da memória proposta por Venturini ([2009] 2024, 2022, 2014), observamos que os dizeres que circulam hoje sobre os povos indígenas são atravessados por sentidos que já significaram em outros momentos históricos. Esses dizeres se sustentam no eixo do discurso *de*, ou seja, da memória, que atualiza sentidos e posicionamentos discursivos vindos de formações históricas anteriores, mesmo quando se apresentam como novos ou deslocados no tempo. A memória, nesse funcionamento, não é estática: ela se reinscreve nas condições de produção contemporâneas, funcionando como base de sustentação para o que aparece como discurso *sobre* o que é dito no presente, na superfície textual.

Ao analisarmos trechos do *Relatório da Assembleia Constituinte de 1823*, é possível observar enunciados que explicitam uma filiação colonial a uma formação discursiva que nega a humanidade e a civilidade dos povos indígenas. No trecho em que se afirma que “os índios [...] vivem em guerra aberta comnosco; não podem de fórma alguma ter direitos, porque não têm, nem reconhecem deveres ainda os mais simples, (fallo dos não domesticados) logo: como considera-los cidadãos brasileiros? Como considera-los brasileiros no sentido político, e próprio de uma constituição?”. Há o funcionamento de um discurso de exclusão, no qual o sujeito indígena é colocado fora da cena política, jurídica e social do país em formação.

Tal exclusão não é apenas institucional, mas discursiva: funda-se numa memória que estrutura a identidade nacional com base na negação do *outro*. Nesse sentido, ocorre a inscrição do indígena como não-sujeito, como figura que não detém nem humanidade plena, nem reconhecimento como parte constituinte do corpo político da nação. Essa forma de interrogação

“como considerá-los cidadãos brasileiros?” mobiliza uma sequência discursiva que já carrega uma resposta implícita: não se pode considerá-los cidadãos, pois não se reconhece neles o que se espera de um “sujeito civilizado”.

Esse enunciado do século XIX reverbera, sob novas condições de produção, na sequência discursiva **SD8** “por que índio quer mais terra?” **SD9** “Índios declara imposto de renda?”, que compõe o *corpus* de análise desta pesquisa. As **SD8** e **SD9**, à primeira vista apresentam-se como perguntas retóricas, já estão atravessadas por uma memória que desloca o foco do direito à terra para a suspeita da legitimidade desse direito. Assim como na Assembleia de 1823 se questionava a humanidade do indígena para, a partir disso, negar-lhe cidadania, no presente questiona-se a sua legitimidade como sujeito-de-direito, como alguém que pode (ou não) desejar, querer, ou requerer terra. Afinal, eles declaram imposto para querem requerer qualquer direito que seja.

Podemos, então, propor que ambas as sequências (“como considerá-los cidadãos brasileiros?” e “por que índio quer mais terra?”, “índio declara imposto de renda?”) fazem parte do que denominamos aqui de *sequência discursiva do questionamento* (ou memória discursiva do questionamento, uma vez que entendemos a memória discursiva é a repetibilidade dos discursos), marcada por enunciados que, mais do que perguntar, instauram um funcionamento discursivo de negação. Trata-se de um gesto de interpretação que, ao se inscrever na memória discursiva colonial, atualiza sentidos que contribuem para o apagamento da existência histórica, cultural e política dos povos indígenas.

Venturini nos permite compreender que esse tipo de formulação não é neutra nem nova: o discurso sobre os indígenas continua sendo sustentado por um discurso de negação, que se atualiza por meio da repetição travestida de novidade. O que muda é a superfície da linguagem, o modo como os enunciados são ditos, mas os sentidos que sustentam esses dizeres permanecem vinculados a uma matriz colonial. Esse funcionamento discursivo se ancora em processos do esquecimento ideológico (Orlandi, [1999] 2015), que tornam invisível o já-dito e produzem a ilusão de originalidade no dizer contemporâneo.

Dessa forma, ao articular os discursos da Constituinte de 1823 com os discursos que circulam nas redes sociais contemporâneas, podemos deixar aberta a interpretação no modo como a memória discursiva colonial permanece produzindo efeitos nos modos de subjetivação do indígena como outro, como ameaça, como sujeito em descompasso com a “comunhão nacional”. A análise dá a ver que, antes mesmo de se questionar o direito à terra, questiona-se própria condição de existência dos povos indígenas como sujeitos históricos e políticos.

Os trechos do relatório da Assembleia Constituinte de 1823 mostram a preocupação com o chamado “problema indígena” na formação do Império, embora o texto final da Constituição não fizesse qualquer menção direta aos povos indígenas. Apesar de reconhecidos como nascidos no território imperial, indígenas e escravizados foram excluídos da cidadania. A justificativa para essa exclusão se apoiava na ideia de que os indígenas não seguiam as normas e deveres impostos pelo Estado. Assim, mesmo sendo brasileiros por origem, eram considerados fora da civilidade, e não havia lugar para eles nem na sociedade em formação nem nos documentos oficiais do novo regime.

De acordo com Neures Soares (2023, p. 73), a Constituição de 1824, embora se propusesse a estabelecer direitos e deveres aos cidadãos brasileiros, dá visibilidade a um profundo silenciamento em relação aos povos indígenas. Tal silêncio se expressa na própria forma como a existência indígena é tratada: ignorada. Para a autora, esse apagamento representa um exercício de poder, em que o não reconhecimento dos indígenas ocorre não apenas enquanto sujeitos de direitos originários, mas também enquanto compatriotas pertencentes à nova nação (Soares, 2023).

Nessa direção, Orlandi ([1992] 2007), ao discutir as formas do silêncio no campo da Análise de Discurso, ressalta que o silêncio, enquanto constitutivo da linguagem, não é um espaço vazio ou neutro. Pelo contrário, ele se produz em condições históricas e sociais específicas que lhe conferem sentido. Segundo a autora, todo discurso é atravessado por silêncios, os quais determinam o que pode ou não ser dito. Assim, ao escolher determinadas palavras e formas de dizer, uma série de outros possíveis dizeres é silenciada. Orlandi ([1992] 2007), destaca ainda que a ausência de palavras não significa, necessariamente, um silêncio no sentido tradicional, mas pode ser uma estratégia discursiva que produz ou interdita certos sentidos.

É importante destacar que Orlandi faz uma distinção entre o silêncio fundador e política de silêncio, em que o primeiro garante um movimento do sentido na relação da língua com a ideologia, e o segundo – a política do silêncio, se subdivide em silêncio constitutivo, em que o dizer silencia algum sentido, e o silêncio local que se realiza pela censura.

Embora houvesse um amplo debate sobre como lidar com os povos indígenas na constituição do Estado imperial brasileiro, todos os discursos reformistas¹² convergiam para um mesmo direcionamento: sem submeter-se ao processo de aculturação imposto pela sociedade ocidental, o sujeito indígena permanecia privado do direito à cidadania e, conseqüentemente,

¹² O que veremos mais abaixo para aprofundarmos nossas discussões em torno dos tensionamentos discursivos do trabalho e da assimilação indígena.

ausente do discurso constitucional. O que nos dá a ver que o silêncio produzido na construção das constituintes sobre os indígenas se realiza por meio da censura (Soares, 2023).

Diversas províncias brasileiras, como São Paulo, Pernambuco, Pará e Bahia, enviaram às Cortes de Lisboa propostas sobre a administração e o destino dos povos indígenas, dando relevância da questão para diferentes regiões do país. Entre os projetos, destacou-se o de Francisco José Ricardo Zany, que propunha a distribuição dos indígenas entre colonos por sete anos, desde que fossem batizados e inseridos em atividades produtivas. Sua proposta foi a única aprovada pela Comissão de Ultramar, demonstrando a importância estratégica atribuída aos indígenas da Amazônia como mão de obra essencial para a região (Monteiro, 2023).

Outros projetos, como os de José Arouche de Toledo Rendon e Antônio Joaquim de Bitencourt e Sá, embora com variações, seguiram a mesma vista de submissão e integração forçada, tendo como eixo central a catequese, a sedentarização e a transformação dos indígenas em trabalhadores úteis ao Império. José Bonifácio também defendeu, na Constituinte de 1823, a criação de aldeamentos como forma de civilização e proteção das fronteiras, mas sua proposta não foi acolhida por Dom Pedro I.

Os aldeamentos, nesse contexto, consolidaram-se como espaços de controle, disciplinamento e apagamento cultural, visando romper os vínculos sociais e culturais originários dos indígenas. Além disso, deputados como Manuel José de Sousa França reforçavam a ideia de que os indígenas só seriam reconhecidos como brasileiros se permanecessem afastados da vida civilizada. Tal entendimento reflete a exclusão sistemática dos povos indígenas da categoria de cidadãos, como também destaca a preocupação das autoridades em evitar sua presença nas cidades, vista como uma ameaça à ordem social. Como exemplifica Monteiro (2023), em carta da Secretaria de Estado dos Negócios do Império, o deputado José Lino Coutinho advertia para que não se permitisse o deslocamento de “magotes de índios” ao Rio de Janeiro, de modo a evitar incômodos às autoridades

Nas propostas de Bonifácio e Rodon observamos uma tentativa de reinscrever os indígenas na nova ordem nacional por meio de uma estratégia de integração pacífica via catequese, uma posição que revela o desejo de certos setores da elite política em produzir um sentimento de unidade nacional que incorporasse os povos originários sob os marcos da religião e da civilização ocidental. Assim, observa-se neste período um tensionamento entre duas formações discursivas (FDs): de um lado, a FD religiosa, centrada na doutrinação e na organização do trabalho coletivo; de outro, a FD colonial ou estatal, voltada para a disciplinarização dos indígenas a partir do trabalho individual e da exploração colonial. Essas formações discursivas, conforme a perspectiva da Análise de Discurso, não apenas é

funcionamento significam diferentes posições ideológicas, mas constituem campos de forças que delimitam o que pode e deve ser dito em determinado momento histórico (Indursky, 2011, p. 2). Demandadas da ideologia que cada reformista defendia.

A AD, como nos lembra Indursky (2011, p. 4), trabalha com a noção de que os sentidos não são livres, mas resultam da retomada e da regularização de discursos em circulação, urdidos no tecido sócio-histórico. Ainda nessa perspectiva, Orlandi ([1999] 2015, p. 55) afirma que “[...] a materialidade discursiva é linguístico-histórica”, o que significa que é justamente nesse entrecruzamento entre memória e atualidade que se produz o acontecimento discursivo. Nesse sentido, a persistência de práticas coloniais mesmo após a independência dá visibilidade ao funcionamento da memória discursiva, que reinscreve no presente sentidos do passado sob novas formas.

2.2.3 A lei de terras de 1850: o início do latifúndio, trabalho compulsório e a categorização dos indígenas

Com o período regencial, inicia-se a promulgação das primeiras leis indigenistas de caráter nacional. Ressaltamos que a promulgação dessas leis ocorre não para garantir direitos indígenas, mas para limitar a existência indígena a uma condição – de tutela. Portanto, a lei de 27 de outubro de 1831 revoga as Cartas Régias de 1808 e reposiciona os indígenas como “órfãos”, sendo juridicamente classificados como menores, sob tutela dos juízes de paz (Gomes, p. 79). Essa configuração tutelar, orientada pelo artigo 6º da referida lei (Dornelles, 2018, p. 89), insere os indígenas em uma perspectiva de substituição de sua autonomia por um regime de vigilância e tutela, configurando uma nova forma de apagamento subjetivo. A delegação aos juízes de paz da administração dos bens indígenas, conforme o dispositivo de 1833 (Cunha, 1992a *apud* Dornelles, 2018), abriu brechas para o arrendamento e aforamento legalizado das terras, contribuindo para a expropriação sistemática desses territórios.

O Decreto nº 426 de julho de 1845, ao instituir as diretorias gerais dos índios, retoma a catequese como eixo central da política indigenista, proibindo formalmente a servidão e os maus-tratos, mas instituindo o trabalho compulsório remunerado e a possibilidade de convocação militar, medidas que, mesmo sob o discurso da legalidade e da proteção, mantêm os indígenas como sujeitos subordinados ao projeto nacional. O dispositivo admitia inclusive a prisão correcional em caso de descumprimento, reforçando a disciplinarização do corpo indígena e o enquadramento de sua existência sob o discurso da obediência e da moral estatal.

Nesse cenário, Betânia Mariani (1996, p. 34) pensa no modo como o espaço organizado entre o já-dito e a possibilidade de outros sentidos. Ainda que as práticas coloniais estivessem sendo juridicamente reformuladas para atender ao novo cenário brasileiro – no império, o que vemos é a reinscrição de uma matriz de sentido que continua a trabalhar a negação, autonomia indígena como sujeito social-histórico, interpelando-o por meio de discursos que aparentam inovação, mas que, na verdade, reiteram práticas de apagamento, dominação, servidão e silenciamento.

A escravidão indígena, praticada e estimulada por vias legais, fundamentou comportamentos que legitimaram “vexames, cativeiros ilegais e questões que ainda hoje têm sido levadas aos tribunais” (Malheiro, 1867, sp.). Mesmo após sua formal abolição, a regularização dessas práticas deixou efeitos discursivos que se sustentaram socialmente, como mostra a persistência da noção de resgate. Expressão herdada do período colonial que consistia na legalização da escravização de indígenas capturados em conflitos entre grupos originários.

Justificava-se tal prática pelo argumento de “salvação” contra a antropofagia, o que permitia submeter os capturados a cativo e posterior catequese. A permanência desse vocabulário, mesmo com novas roupagens, demonstra como as formações discursivas funcionam por repetição com diferença, como destaca Indursky (2011, p. 4), reinscrevendo sentidos passados como se fossem atualizações legítimas. Nesse novo cenário de governo, resgate, ressignifica-se às prerrogativas legais e interesses específicos de parte de uma política oitocentista, permanecendo, no entanto, na matriz de sentido (formação discursiva) à condição escrava que as populações indígenas enfrentavam no Brasil Colonial.

Para a AD, esse funcionamento indica o modo como a ideologia atua na linguagem: não como ideia abstrata, mas como prática material em instituições, leis e dispositivos discursivos. Como lembra Pêcheux (1995, p. 130-131) a ideologia se realiza nos aparelhos ideológicos do Estado, onde ocorre também a luta de classes, estes não sendo instrumentos neutros, mas campos de disputa de sentidos e posições sociais. A classificação dos indígenas como “órfãos”, sua subordinação aos juizes, a legitimação da apropriação de suas terras e a catequese forçada integram uma cadeia discursiva que se ancora em formações ideológicas historicamente consolidadas, legitimadas por uma ordem que interpreta o indígena como aquele que precisa ser tutelado, salvo, civilizado, e deslizando mais um pouco – instrumentalizado, isto é, precisasse ter ‘utilidade’ no novo regime brasileiro.

É nesse ponto que a AD, como disciplina crítica e política (Mariani, 1997, p. 226), permite compreender o movimento dos sentidos em sua historicidade, explicando como os enunciados sobre os indígenas continuam a significar a partir da repetição de uma memória

colonial que atualiza, sob formas legais e institucionais, o apagamento contínuo de suas existências enquanto sujeitos de direito e de cultura.

A Lei de Terras de 1850, ou “batismo do latifúndio”, condiciona o acesso à terra exclusivamente pela compra, colocando um fim na política de sesmaria¹³. Podemos destacar que esta lei como um marco fundante para a oficialização do latifúndio e da propriedade privada, por vias ‘legais’. A formação dos grupos de fazendeiros, que detinham poder por terem terras adquiridas legalmente terminou sendo conhecida como concentração das políticas indígenas sob suas responsabilidades. A lei se estabelece como um artifício legal para a manutenção de mão de obra, uma vez o Brasil encaminhava-se para o fim da escravidão, e para a retirada de comunidades indígenas de suas terras.

Para registrar seu direito sobre as terras que usufruía, era necessário a apresentação de doações de sesmarias ou a compra à província, regulamento que interdita aqueles que não tinham poder, nem político nem monetário para possuir terras. Isso resultou na exclusão de pequenos lavradores independentes e de muitas comunidades indígenas.

O fim da escravidão indígena e a promulgação da Lei de Terras de 1850 impulsionaram o que Dornelles (2018) denomina como “trabalho compulsório indígena no Brasil imperial”. Diante da necessidade de mão de obra para suas lavouras, os fazendeiros passaram a recorrer aos indígenas, que, em troca da promessa de proteção, armamento e acesso à terra, acabavam por se tornar força de trabalho nas propriedades rurais. Esse processo ficou conhecido como “aldeamento particular”.

Com o enfraquecimento do projeto de catequese e civilização dos povos indígenas, os fazendeiros passaram a enxergar nos “milhares de braços indígenas dispersos pelo interior” uma solução para suprir suas demandas por trabalhadores, o que intensificou ainda mais esse sistema. O trabalho nas fazendas também era justificado, segundo diversas autoridades da época, pela alegação de que os aldeamentos não dispunham dos recursos necessários para sustentar suas populações. Diante dessa precariedade, muitos indígenas buscavam alternativas para obter “sustento e vestuário” (Dornelles, 2018, p. 95), recorrendo, muitas vezes, ao trabalho nas propriedades rurais.

Aos diretores provinciais cabia a responsabilidade de garantir a subsistência das comunidades indígenas, conforme estabelecido no artigo 1º, § 25, que determinava a obrigação

¹³ As sesmarias foram instituídas em Portugal em 1375, durante o reinado de D. Fernando, com o objetivo de combater a crise agrícola provocada pela migração para as cidades e pela peste negra, exigindo o cultivo das terras sob pena de confisco. Ao serem aplicadas no Brasil, desconsideraram as especificidades locais, como a grande extensão territorial e a presença indígena, sendo impostas pela administração colonial sem adaptação ao novo contexto (Rau, 1982; Silva, 2008).

de “providenciar que não sobrevenha alguma fome, que seja causa de que os índios abalem para os matos ou derramem pelas fazendas e povoações”.

A mudança na forma de atuação do Estado em relação aos povos indígenas trouxe consigo uma transformação no próprio modo como os indígenas eram classificados e compreendidos. Conforme aponta Manuela Carneiro da Cunha (1992), o debate sobre a humanidade dos indígenas e sua capacidade de civilização não se restringia ao campo teórico. Essa discussão estava diretamente ligada às políticas indigenistas da época e às decisões sobre como lidar com essas populações: se deveriam ser exterminadas ou se deveriam ser integradas à sociedade por meio de processos de atração, educação e adaptação aos moldes da vida civilizada (Santos, 2014).

A partir disso, os indígenas passaram a ser divididos, de maneira geral, em dois grandes grupos: os considerados “bravos” ou “hostis” e os classificados como “domésticos” ou “mansos” (Cunha, 1992, p. 7). Segundo a autora, a ideia de “domesticação” seguia os moldes de séculos anteriores, exigindo a fixação desses povos em aldeamentos, sob controle das leis coloniais e imperiais.

Cunha (1992) ainda destaca que, na categoria dos chamados “índios bravos”, foram incluídos os diferentes grupos que, à medida que o processo de expansão territorial avançava, passaram a ser encontrados e combatidos nas regiões de fronteira do Império. Esses grupos estavam localizados, principalmente, nas margens de rios estratégicos como o Amazonas e seus afluentes, o Araguaia, o Madeira, o Purus, o Jauaperi, o rio Doce, entre outros, que se tornavam alvo de disputas e projetos de incorporação ao controle estatal.

Ressaltamos, portanto, essas designações (“bravo”, “manso”, “doméstico”, “hostil¹⁴”, “domesticado”) e, mais adiante, outras que aparecem ao longo dos documentos tanto do período imperial quanto do regime republicano e, posteriormente, da era Vargas, não se deslocam das redes de sentido colonial, apenas se “atualizam” pela paráfrase, conforme as suas condições de produção. Observemos como essa prática de categorização dos indígenas não ocorre apenas com o objetivo de “descrição”, mas é atravessada por efeitos de sentidos ideológicos que produziram modos específicos de representar, controlar e administrar esses sujeitos/corpos. Essas categorizações funcionam como marcas de uma determinada narratividade, que constrói o indígena sempre a partir de posições inferior ou de ameaça, justificando as políticas de integração, doutrinação ou interjeição.

¹⁴ Na contemporaneidade a categoria “hostis” passa a ser chamada de “isolados”, aqueles que não tem nenhum ou quase não contato com não-indígenas.

Dessa forma, compreendemos que o modo como a língua é mobilizada nesses processos de categorização, como afirma Orlandi (2001, p. 35), ela “é a condição material de base (sujeita à falha) dos processos discursivos, produzindo (-se no) equívoco”. É pela análise da língua em funcionamento que podemos identificar como essas classificações foram constituídas como práticas de sentido, onde se travam disputas pela significação dos corpos indígenas. São através dessas práticas ideológicas e de determinados modos de interpretação que o Estado — seja colonial, imperial ou republicano — buscou, historicamente, definir quem deveria ser visto como “manso” e, portanto, passível de assimilação, e quem seria tratado como “bravo” e, por isso, alvo de violência e de repressão.

2.2.4 Ditadura militar: o plano de integração nacional e a consolidação de um “inimigo do progresso brasileiro”

A partir da justificativa de uma política de desenvolvimento nacional, punitiva e em defesa do “comunismo”, a ditadura militar se consolidou no Brasil após a derrubada do presidente João Goulart. Esse período que se constituiu pela repressão em todos os âmbitos do Brasil: nas escolas, pelas políticas educacionais cívicos-militares, na política, que tiveram os partidos cassados e políticos perseguidos, na música, no teatro, pela configuração do AI-5 (Ato Institucional, no. 05), entre outros. Para os povos indígenas, a repressão, se deu pela violência física, étnica e pela omissão do estado diante das tentativas – e da consolidação – do genocídio de determinados povos, especificamente aqueles que “atrapalhavam” os planos de progresso do regime. Por vezes, significados pelo discurso ditatorial como (in)produtivos.

Para Ailton Krenak (2020) os planos de desenvolvimentos integracionistas do Brasil, especialmente, no contexto das políticas de integração nacional criado pelo governo de Médici em 1970 (Decreto lei 1.106 de 16 de junho de 1970), se revelam como planos de emancipação para a condição de “indigentes”. (In)digentes porque a política repressiva da ditadura não apenas torturou os indígenas, mas também os retirou de seus territórios, concentrando etnias inteiras em “presídios para indígenas” (CNV, 2014), submetendo-as a trabalhos e ao isolamento forçados. Além do extermínio de comunidades que se recusavam a deixar as terras visadas pelos projetos governamentais de desenvolvimento. Conforme aponta a Comissão Nacional da Verdade (2014), “como resultados dessas políticas de Estado, foi possível estimar ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação da CNV, em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão.” Ressaltamos, contudo, que esse número

provavelmente é ainda maior, uma vez que não foi possível identificar todos os casos devido às dificuldades enfrentadas pela CNV no processo de investigação.

Na construção discursiva sobre os povos indígenas no período da ditadura, verificamos a inclusão desses povos no marco da Doutrina da Segurança Nacional – DSN, considerando-os, nesse sentido, inimigos internos, com tendência a impedir o desenvolvimento do país. Conforme colocado na comissão nacional da verdade sobre os povos indígenas:

[...] são agora entendidos como um risco à segurança e à nacionalidade [...] De defensores das fronteiras do Brasil, eles passam a suspeitos, a virtuais inimigos internos, sob a alegação de serem influenciados por interesses estrangeiros ou simplesmente por seu território ter riquezas minerais, estar situado nas fronteiras ou se encontrar no caminho de algum projeto de desenvolvimento” (CNV, 2014, p. 211).

O Plano de Integração Nacional (PIN) tinha como principal objetivo a criação de rodovias em faixas de terras principalmente na região amazônica com o propósito de reserva de terras para assentamento de colonos nas margens da rodovia. No entanto, o Estado via como impasse a esse plano de desenvolvimento, as comunidades isoladas que se firmavam na Amazônia. Alvo de debates internacionais e nacionais, nesse período, a Amazônia, passa a ser do interesse estatal, especialmente no âmbito econômico e de desenvolvimento, sendo vista como um potencial econômico, que não era bem “aproveitada”, apresentando-se como “áreas vazias”. Além de ser significada como um território atrasado, inóspito e selvagem. Observamos que o discurso “área vazia” desconsidera as etnias indígenas da região amazônica. O discurso do PIN reinstaura a memória discursiva colonial – discurso *de – de um ‘lugar’* passível a ser desmatado e civilizado/modernizado. Ou como que foi discutido anteriormente a respeito do discurso fundador, uma terra em que “*se plantando tudo dá*”.

As violências sofridas pelos povos indígenas nesse período são incontáveis. Entre elas, destaca-se uma prática que retoma o mesmo modo de operação colonial: o extermínio de etnias a partir do contato com colonos que levavam vírus para essas populações. Conforme aponta Gomes (1988), “quando foi descoberta a etiologia das epidemias e sua contaminação, os portugueses e brasileiros não sentiram nenhum escrúpulo em utilizar-se desse conhecimento para promover o extermínio de povos indígenas que estavam no seu caminho”. Essa prática, considerada uma das mais violentas do período colonial, teve sua primeira utilização registrada no Brasil em 1815, em Caxias, Maranhão. Na ocasião, durante a epidemia de varíola, convocou-se a presença de indígenas para que lhes fossem entregues “brindes” e roupas previamente contaminadas.

Na ditadura, essa forma de violência retornou de maneira ainda mais cruel e covarde,

financiada pelo próprio Estado, conforme aponta a Comissão Nacional da Verdade (2014, p. 237):

Estima-se que uma população de 5 mil Cinta Larga morreu por diversos motivos: envenenamento por alimentos misturados com arsênico; aviões que atiravam brinquedos contaminados com vírus da gripe, sarampo e varíola; e assassinatos em emboscadas, nas quais suas aldeias eram dinamitadas ou por pistoleiros.

Muitas dessas violações de direitos humanos sofridas pelo povo Cinta Larga foram cometidas com a conivência do governo federal, por meio do SPI, e depois da Funai, o que permitiu a atuação de seringalistas, empresas de mineração, madeireiros e garimpeiros na busca de ouro, cassiterita e diamante no território dos Cinta Larga, omitindo-se a tomar providências diante dos diversos massacres que ocorreram na área indígena.

Essa prática não teve fim no período da ditadura, como afirmou Douglas Krenak (2014) em seu depoimento à Comissão Nacional da Verdade, para os povos indígenas a ditadura militar não representou o início das violências, nem tampouco o seu término. O que se observa é o retorno de uma memória discursiva colonial que se reinscreve em novos contextos, sustentando práticas de extermínio em nome do progresso. Assim, o discurso *de* (memória) violência que atravessa a história, desde a colonização, reaparece no discurso *sobre* (atualidade) o presente, atualizando-se em diferentes conjunturas políticas.

Em 2021, durante a pandemia da COVID-19, sob a presidência de Jair Messias Bolsonaro, que desde quando era deputado excitava o ódio contra os povos indígenas, a situação se agravou. O desmonte das políticas de preservação, somado à negação da vacina e de suprimentos básicos, facilitou a contaminação de pelo menos 22% dos indígenas isolados, e o consequente genocídio do povo Yanomami devido à omissão do Governo Federal (Associação Brasileira de Antropologia, 2023). Segundo Laurades (2023), a respeito do tratamento do estado com os povos indígenas na pandemia “são justamente os indígenas, os maiores protetores da floresta, quem mais sofrem com essa dupla pandemia sanitária e ambiental. Infelizmente, as políticas vindas do governo estão a favor das pandemias e contra os indígenas”. Esse funcionamento discursivo retoma o memorável do modo como os povos indígenas são significados a partir de uma posição-sujeito de entrave ao desenvolvimento, isto é, como inimigos internos da nação, do progresso, reinscrevendo os modos da Doutrina de Segurança Nacional.

2.2.5 Do solo ao subsolo: constituições e o direito à terra

Com a redemocratização do Brasil, importantes transformações ocorreram no âmbito das leis para os povos indígenas. Ao destacarmos a relevância dessas mudanças, é preciso

lembrar que, antes da Constituição de 1988, o Estado brasileiro adotava uma política integracionista e assimilacionista, que negava aos indígenas o reconhecimento enquanto sujeitos coletivos de direitos. Sua identidade era compreendida como transitória, a ser superado por meio da integração à sociedade nacional, desconsiderando a cultura e organização social, e os modos de vida dos indígenas.

Assim, a Constituição Federal de 1988 conferiu uma nova interpretação ao reconhecimento dos povos indígenas, ao extinguir o instituto da tutela e os pressupostos integracionistas. Além disso, assegurou a esses povos capacidade processual para a defesa de seus direitos em juízo, atribuiu ao Ministério Público a obrigação de garanti-los e de intervir em todas as ações que envolvem seus direitos e interesses, além de estabelecer a competência da Justiça Federal para o julgamento das questões relacionadas aos povos indígenas (Brasil, 1988).

O artigo 231 da constituição federal representa um marco histórico e discursivo nos direitos dos povos originários, especialmente, pelo reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas. E pelo reconhecimento dos seus modos de vida, suas culturas, línguas etc. (Brasil, 1988).

Antes de discutirmos o artigo 231, é necessário observar os artigos que o antecederam. Embora tais textos incluíssem menções aos povos indígenas, negligenciavam o reconhecimento de seus direitos originários, reduzindo-os a uma questão a ser administrada e resolvida pelo Estado.

A Constituição de 1934 traz uma inovação no âmbito das terras, mas sem o reconhecimento da diversidade cultural indígena: “Art. 129 - Será **respeitada** a posse de terras de **silvícolas** que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (Brasil, 1934, art. 129, grifos nossos). Esse enunciado é reproduzido quase integralmente na Constituição de 1937, pelo artigo 154, e novamente em 1946, pelo artigo 216, com pequenas alterações lexicais:

Art. 154 – Será **respeitada** aos silvícolas a posse das terras **em que se achem** localizados em caráter permanente, sendo-lhes, no entanto, **vedado aliená-las**” (Brasil, 1937, art. 154, grifos nossos).

Art. 216 – Será **respeitada** aos silvícolas a posse das terras **onde se achem permanentemente localizados**, com a condição de não a transferirem” (Brasil, 1946, art. 216, grifos nossos).

Já sob a ditadura militar, em 1967, nota-se uma mudança significativa no tratamento jurídico, ainda que sem romper com o integracionismo. O artigo 186 estabelece que “é **assegurado** aos **silvícolas** a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu

direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes” (Brasil, 1967, art. 186, grifos nossos).

Na Emenda Constitucional nº 1/1969, o artigo 198 reforça a inalienabilidade das terras e amplia a formulação: “as **terras habitadas** pelos **silvícolas** são inalienáveis nos termos em que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas e de todas as utilidades nelas existentes” (Brasil, 1969, art. 198, grifos nossos).

Essas mudanças enunciativas de “*será respeitada*” (1934, 1937, 1946) para “*é assegurado*” (1967) e depois para “*são reconhecidos*” (1988) mostram uma transformação discursiva. Como apontam Soares e Zattar (2022), apoiadas na Semântica da Enunciação de Guimarães (2003), a designação não é neutra, mas atravessada por processos históricos e políticos que definem os sentidos possíveis. Na perspectiva discursiva, as designações constituem redes de memória, sinalizando que não se trata de funcionamentos sinonímicos, segundo Orlandi (2015, p. 34) as palavras são “sempre as mesmas, mas ao mesmo tempo sempre outras”. Nesse caso, o deslocamento dos verbos indica o modo como o Estado significa a sua relação com os povos indígenas: do futuro condicional (*será respeitada*), passando por uma forma afirmativa, mas ainda paternalista (*é assegurado*), até a enunciação do reconhecimento (*são reconhecidos*), que rompe com uma perspectiva assimilacionista.

No plano da nomeação, também há uma mudança relevante. As constituições de 1934, 1937, 1946, 1967 e 1969 utilizam a palavra *silvícola* para se referir aos povos indígenas. Como mostram Soares e Zattar (2022, p. 93), retomando Guimarães, a designação é sempre histórica e política. Nomear como “silvícola”, termo etimologicamente ligado ao “habitante da selva”, funciona como um eufemismo que suaviza a ideia de “selvagem”, mas mantém o efeito de não pertencimento à comunhão nacional (Soares; Zattar, 2022, p. 93). Ou seja, há um deslocamento semântico que, ao mesmo tempo em que evita a palavra “selvagem”, mantém-na inscrita em uma formação discursiva que coloca o indígena como primitivo.

Somente na Constituição de 1988, a designação muda de forma decisiva, passando a aparecer a palavra índio, mesmo que o termo já estivesse presente nas constituições anteriores como “sinônimo alternativo” (Soares; Zattar, 2022) de silvícola, é importante ressaltar que nos artigos que se falavam sobre território predominava o uso de silvícola. Como destacam as autoras, o termo “índio” se sustenta em uma memória histórica marcada pelos descobridores portugueses, mas, ao ser reinscrito no texto constitucional de 1988, é associado a novos sentidos: não mais ao “selvícola” isolado da nação, mas ao sujeito coletivo portador de direitos originários. Podemos ver no artigo 231, que afirma: “são reconhecidos aos índios sua

organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Brasil, 1988, art. 231).

Dessa forma, seguindo Guimarães (2003; 2018), compreendemos que a designação de “índio” na CF/88 constitui um novo acontecimento enunciativo. A enunciação rompe com o paradigma anterior ao inscrever o indígena não mais como incapaz ou a ser tutelado, mas como sujeito de direitos, cujos modos de vida e culturas são reconhecidos pelo Estado.

CAPÍTULO III – TERRITORIALIDADE: A RELAÇÃO DO SUJEITO COM O ESPAÇO

Não há lugar para os índios na hospedaria do neoliberalismo. A continuidade histórica dos povos indígenas sempre leva à ruptura com o sistema.

(Paulo Suess, Luziânia, 8/8/03)

Para Yanomami
Hutukara é nossa aldeia
Para Yanomami
Hutukara é nossa terra-mãe

(Boi caprichoso, 2017)

3.1 TERRA-OBJETO/TERRA CORPO: “POR QUE O AGRO QUER MAIS TERRAS?”

Terra ancestral, território ambiental, nacional e terras tradicionais são algumas das designações, acompanhadas de adjetivos qualificadores, que circulam nas redes sociais quando o debate envolve *terras*. Cada termo possui ilusoriamente um sentido específico, contraditoriamente ele se constitui por efeitos de sentidos e de interpretações que apontam para diferentes sujeitos sociais. Para os povos Yanomamis, por exemplo, o território transcende a mera noção de espaço físico. Hatukara é terra-mãe, é terra-floresta, é lar, onde a vida se entrelaça com a própria essência do ser. Esse vínculo sagrado transcende a mera posse de um território, ele é a base da cultura, da identidade e da sobrevivência desse povo. Para os agricultores e empresários do agronegócio, o território é comumente entendido como um bem a ser explorado economicamente, um terreno fértil que produz dinheiro, uma fonte de recursos naturais que alimenta a produção e sustenta a economia do país.

Os conflitos por território inicialmente ocorreram pela busca de terras mais férteis, ricas em caça e recursos naturais. Com o passar do tempo, essa disputa deixou de ser apenas por sobrevivência e passou a estar ligada ao poder e à formação das classes sociais. A posse da terra tornou-se um símbolo de autoridade, distinguindo aqueles que controlavam os recursos daqueles que dependiam deles. As elites detinham/detêm grandes extensões de terra, enquanto as classes mais baixas, muitas vezes, eram obrigadas a trabalhar em condições de submissão. Esse cenário se repetiu em diferentes períodos históricos, do feudalismo europeu às grandes concentrações de terras no período colonial e na contemporaneidade, pelos grandes latifúndios do agro.

Rubens Valente, autor do livro *Entre Flechas e Fuzis*, obra literária-reportagem, denuncia as violências sofridas pelos povos indígenas no período da ditadura militar. O autor faz um questionamento, em entrevista concedida à TV Senado, sobre a relação do Estado com os indígenas (não apenas durante a ditadura, mas ao longo da história do Brasil). Emprestamos de Rubens esse questionamento para dar seguimento à escrita deste capítulo, sendo ele: “Se os indígenas não reivindicassem seus territórios, ou se a luta indígena não fosse sobre terra, o Estado teria atentado tanto contra esses povos ao ponto de dizimar certas etnias?” Complementamos o questionamento: Há como separar a história de luta indígena da luta pela terra?

A partir dessas questões, o objetivo deste capítulo é investigar como os questionamentos sobre a posse de Terras Indígenas, expressas em frases como “por que querem” e “para que querem” encaminham para um discurso utilitarista e anti-indígena que permeia os enunciados presentes nas manifestações políticas de apoiadores do Marco Temporal nas redes sociais. Buscamos compreender de que maneira esses questionamentos reforçam narratividades que deslegitimam os direitos territoriais indígenas, representando um discurso instrumental da terra e ignorando suas dimensões culturais, históricas e simbólicas para os povos originários. Neste sentido, começamos discutindo a respeito da relação da Terra com o sujeito, seja esse sujeito indígena, seja o sujeito não-indígena.

No processo de constituição das leis e constituintes sobre os indígenas e seus direitos territoriais, ocorre, de forma simultânea, a produção de dois modos distintos de sujeito político e jurídico, segundo o trabalho proposto por Soares (2023): de um lado, o sujeito indígena, cuja inserção na ordem normativa é atravessada por condições históricas marcadas pela negação de sua voz e de sua cidadania plena; de outro, o sujeito não-indígena, cuja constituição como portador de direitos seguiu outro percurso histórico, com formas de reconhecimento político e social diferentes. Essas trajetórias não produzem sujeitos equivalentes, mas formas-sujeito historicamente diferenciadas, cujas relações se estruturam, desde o início, em disputas, marcadas por conflitos sociais, políticos e, territoriais (Soares, 2023).

Há um embate de lutas de classes inscrita nestas condições de produção, de um lado, temos sujeitos que se inscrevem pela tradição e relação espiritual com a Terra, e de outro, sujeitos que visam o “progresso” e a terra como mercadoria. Soares (2023), aponta que “discursivamente, há uma cisão entre o indígena e não-indígena, uma impossibilidade de estar do mesmo lado, na escrita da lei, na prática social e na história, e isso não é uma decisão, é um efeito”, pois, como menciona a autora ancorando-se em Pêcheux ([1975] 1995): “o sujeito não é livre, ele é determinado, assujeitado à língua e à ideologia”.

Seguimos, nas sessões abaixo, apontando para essa cisão de formas-sujeito, especialmente quando se trata da relação com a terra.

3.2 TERRITÓRIO E TERRA: EFEITOS DE SENTIDO EM TORNO DESSES CONCEITOS

A luta pela Terra é a mãe de todas as lutas.
(Sonia Guajajara, 2017)

O céu é o mundo espiritual, a raiz de todos nós. A terra é a contraparte material desse espírito, a raiz de todos nós.
(Jacupé, 1998)

Para desenvolver este tópico, é importante situar o leitor quanto à escolha de grafar “Terra” e “terra” de maneiras distintas. Não se trata de uma distinção aleatória: ela é resultado de leituras e pesquisas sobre a relação Terra/terra e o sujeito indígena e não-indígena, e o que por sua vez significa gestos de interpretação das analistas. Nas condições específicas de produção dos discursos indígenas, observa-se o uso recorrente de Terra com inicial maiúscula para relacionar a Mãe-Terra, ou sentidos espirituais da Terra; já em outras condições, como em textos oficiais, dicionários e no uso corrente da língua, é predominante terra com letra minúscula. É justamente nesse ponto que podemos verificar como a ideologia é materializada na linguagem, produzindo diferentes modos de dizer e, portanto, diferentes modos de significar.

Aprendemos, na escola, que o uso da letra maiúscula marca início de frase, nomes próprios, festas comemorativas, siglas, entre outros, como Maria, Natal ou ONU, ou seja, designa algo individualizado, singularizado. No entanto, quando deslocamos essa regra para o campo discursivo, compreendemos que o funcionamento da língua não se reduz à norma: ele se atravessa de história e de ideologia.

A partir de Orlandi (1999, p. 46), compreendemos esse funcionamento, pois:

[...] para produzir efeitos de evidência, a ideologia dissimula sua existência no interior de seu próprio funcionamento. Desse modo se produz um tecido de evidências ‘subjetivas’. Entendendo ‘subjetivas’ não como ‘que afetam o sujeito’, mas, mais fortemente, como ‘nas quais se constitui o sujeito’.

Assim, (de)marcando a distinção entre Terra e terra, podemos verificar um gesto de significação no qual o sujeito se constitui. O que aparece como simples variação ortográfica é, na verdade, efeito de um processo ideológico que (des)naturaliza sentidos: “Terra”, nos discursos indígenas, inscreve uma relação ancestral, existencial e de corpo-sujeito, inscrito, especialmente, em condições de produção de discursos feitos por representações femininas;

“terra”, nos discursos hegemônicos, tende a remeter ao espaço administrável, de propriedade, recurso e de *objeto*.

É nesse movimento entre o visível, o legível e o “evidente”, como nos diz Orlandi, que se produz a disputa de sentidos. A diferença entre uma letra maiúscula e uma minúscula torna-se, então, um marcador discursivo de posições-sujeito, de memórias e de modos de ocupar e significar o mundo.

Retomando os recortes que compõem nossas análises, vemos Terra como ser maternal e espiritual em formulações como: “Levante pela Terra”; “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra”; “manutenção da vida e do equilíbrio da Mãe Terra”; “proteger o que é mais sagrado para nós: nossa Mãe Terra”; “Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da Terra”.

Esses fragmentos, retirados de documentos da APIB e da cartilha “Terra, Tempo e Luta” (ATL, 2024), demarcam a urgência pela demarcação dos territórios indígenas e denunciam o silenciamento do Estado diante das tentativas de fazer valer o Marco Temporal. As formulações também retomam a espiritualidade, e a maternidade da Terra, demarcando um confronto com discursos que tratam a terra como fonte de lucro. Essa retomada da Terra como corpo-sujeito é reafirmada pela antropóloga indígena Célia Xakriabá (2018, p. 71), quando diz que a negação da Terra funciona como arma que extermina o povo.

Seguimos caminhando com a autora para sustentar os efeitos de interpretação sobre a relação constitutiva do sujeito indígena com a Terra. Para Célia Xacriabá (2018, p. 80), não dá para separar a relação com o mundo em partes, nem a transformar em relação impessoal. A espiritualidade não se aparta do território. A autora insiste na retomada da Terra não como bem a ser explorado, mas como espaço que constitui o ser pessoa no mundo, espaço do qual o corpo não pode ser descolado.

Ao demarcar essa posição, Célia Xakriabá (2024), em sua tese de doutoramento, propõe ainda uma nova conscientização semântica, criando palavras que acompanham a retomada desse pensamento ancestral. É nesse movimento que ela fala da *Ancestraliterra*, um modo de conhecer que reafirma uma construção coletiva e se distancia da monocultura e da individualização. Quando Célia Xakriabá (2024) mobiliza neologismos como reflorestamento do pensamento, terrografia e encicloterra, podemos compreender, pela Análise de Discurso, que se está produzindo acontecimentos discursivos que deslocam formações discursivas hegemônicas. Na teoria que nos acompanha, compreendemos que a luta começa pela linguagem, e que os sentidos estão em disputa, é nesse caminho que interpretamos a *Ancestraliterra*, como espaço de disputa de sentidos. Esses termos instauram uma ruptura no

já-dito e introduzem outras filiações de sentido, filiações que retomam a relação ancestral dos povos indígenas com a Terra.

Na perspectiva discursiva, esses neologismos funcionam como gestos de interpretação que reinscrevem a Terra como matriz de saber, arquivo de memória e princípio de organização discursiva. Assim, o que Célia propõe é tensionar a naturalização ideológica de que o conhecimento legítimo seria apenas aquele moldado pela colonialidade, ao reivindicar que a Terra, enquanto materialidade simbólica, produz ciência, produz história e produz sujeito. Em termos pecheutianos, há um trabalho com a linguagem que reconfigura posições-sujeito: dizer reflorestar o pensamento é romper com a monocultura do pensamento dominante e reabrir o espaço para outras possibilidades de sentido. É um gesto que resiste, que desestabiliza o assujeitamento, porque reinscreve o sujeito indígena na ordem simbólica como produtor de conhecimento, e não como objeto sobre o qual se fala. Nessa perspectiva, invocamos Pêcheux (1990, p. 17) para afirmar que não existe ritual sem falha

E acrescentamos que até as últimas consequências a interpelação ideológica, como ritual supõe o reconhecimento de que não há ritual sem falha, desmaio ou rachadura: “uma palavra por outra” é uma definição (um pouco restritiva) da metáfora, mas também o ponto em que um ritual chega a quebrar no lapso ou no ato falho.

Além disso, esses neologismos retomam a memória discursiva de forma singular: por ela ressoam sentidos historicamente silenciados pelo processo colonial e pelo apagamento das epistemologias indígenas. A Terra, arrancada de sua condição de sujeito de saber, retorna como elemento que organiza a significação, não como metáfora, mas como categoria discursiva viva. Assim, quando Célia propõe reflorestar o pensamento, o gesto discursivo se afirma como contra-discurso que resiste à linearidade colonial e reabre o campo do possível, permitindo que novos sentidos brotem ali onde antes havia interdição. Reflorestar, na AD, significa reintroduzir a heterogeneidade, desmontar naturalizações e reinstalar o movimento histórico dos sentidos, rompendo com o desmatamento simbólico produzido pela modernidade ocidental.

Trata-se, portanto, de uma luta pela linguagem e, justamente por isso, de uma luta pela constituição do sujeito e da memória. A língua é o lugar onde esse confronto se demarca. A retomada desses neologismos reinscreve o discurso indígena no espaço discursivo como força histórica e epistemológica, reafirmando a continuidade entre Terra, corpo e território como modos de significar e modos de (re)existir.

Em confronto a essa perspectiva, trazemos do nosso *corpus* sequências discursivas em torno da regularidade “índio improdutivo”. São formulações que circulam amplamente e demarcam sentidos:

SD10 “é um absurdo pensar que a produção agrícola seja parada porque um dia antes de **Cabral** alguém andou pelo mato”

SD11 “quer ter *terra*? é so trabalhar e *comprar*”

SD12 “**Parabens** terra improdutivas de indígenas que nada **produzem** devem ser repassadas para produtores rurais que geral riqueza para o Brasil”

SD13 “**Parabens** ... ninguém deve acatar o que a esquerda nojenta quer impor a todo custo... o **agro** Brasileiro é o maior do mundo... ai aparecem os amores do governo do amor falando de índios...sem **agro** não existe índio e nem voce I.B.E.C.I.L”

SD14 “**PARABENS, O MUNDO NÃO VIVE SEM COMER, A NÃO SER OS ESQUERDISTAS, VIVA O AGRO NEGOCIO**”

Há ainda enunciados que degradam, ironizam e tentam reduzir povos indígenas à categoria de atraso ou de improdutividade.

É aqui que retomamos Barthes (1978), a partir de Suzy Lagazzi em seu livro *O desafio de dizer não* (1998). Ao trabalhar com o pensamento barthesiano, ela retoma que falar implica uma dominação de si mesmo, porque somos obrigados a nos dizer. A obrigação de falar é forte, e o direito de calar só existe quando nos é retirado. Essa discussão dá a ver como os discursos sobre o Marco Temporal surgem atravessados pela “autoridade de asserção”. Barthes afirma que a língua se apresenta como assertiva, e a negação, a dúvida ou a suspensão exigem marcadores específicos. Ou seja, o discurso que defende o Marco Temporal funciona se apoiando na forma assertiva, justamente porque nela há pouco espaço para deslocamentos. Lagazzi (1998, p. 23) retoma isso quando diz que a asserção é a forma mais segura do poder porque reduz as brechas de mudança.

Retomando essa discussão para as análises das sequências discursivas da improdutividade, interpretamos que as formulações favoráveis ao Marco Temporal se sustentam em enunciados que pretendem se apresentar como certezas prontas, tais como: “os índios já têm terra suficiente”; “é um absurdo pensar que”; “quer ter terra? É só trabalhar e comprar”. São dizeres que aparecem como se fossem naturais. Eles dispensam explicação justamente porque se seguram na autoridade de asserção.

Outro funcionamento da asserção aparece na repetibilidade do uso de “Parabéns” no início das sequências discursivas 12, 13 e 14. A recorrência desse marcador produz um efeito de ironia que reforça o absurdo atribuído à demarcação de terras indígenas, apresentada como responsável por deixar o agro “sem terras”. Logo após as felicitações, surgem enunciados que intensificam esse efeito, como “terras que nada produzem”, “não se deve acatar a esquerda nojenta” e “o mundo não vive sem comer”. A forma assertiva se mantém, agora atravessada

pela ironia, o que fortalece a tentativa de fixar sentidos sobre improdutividade, atraso e ameaça à sobrevivência.

Esse funcionamento se sustenta na formação do imaginário social brasileiro e em sua relação quase afetuosa com o agro, construído historicamente como modelo de desenvolvimento capitalista. Tal construção foi fomentada pela grande mídia brasileira, conforme aponta Santos (2019, p. 52):

Entre emissoras e programas que surgiram entre o final do século XX e o início do século XXI, e hoje são referência na elaboração, transmissão e difusão do modelo de negócio agropecuário hegemônico no Brasil, estão Canal do Boi (1995); Canal Rural (1997); TV Terra Viva (2005), canal de bastante destaque na televisão fechada e em plataformas na internet; e o pioneiro programa jornalístico Globo Rural (1980), da Rede Globo de Televisão.

Destaca-se a Rede Globo por se tratar da maior emissora brasileira e da segunda maior do mundo, presente em grande parte dos lares do país. Desde o café da manhã com o Globo Rural, cujo slogan anuncia “o agro de ponta a ponta”, constrói-se uma narratividade de orgulho nacional associada à produtividade e à posição do Brasil como líder mundial na produção de grãos, especialmente a soja.

Essa narratividade se reforça nos comerciais exibidos em horários nobres, sobretudo a partir de 2016, com a campanha “o agro é tech, o agro é pop, o agro é tudo”. Segundo Roberto Schmidt, diretor de marketing da TV Globo, o objetivo da campanha é “mostrar que a riqueza gerada pelo agronegócio movimenta os outros setores da economia” e, ainda, “fazer com que o brasileiro tenha orgulho do agro” (Silva, 2021).

Nesse sentido, Orlandi ([1999] 2015, p. 40) afirma que “o imaginário faz necessariamente parte do funcionamento da linguagem”, sendo eficaz por se apoiar nas relações sociais inscritas na história e regidas por relações de poder. Assim, o imaginário do agro como orgulho nacional, produzido pela grande mídia, comparece nas formulações analisadas, tanto pelo que é dito quanto pelo que permanece silenciado. Na **SD13**, por exemplo, ao afirmar que “o agro brasileiro é o maior do mundo”, reforça-se uma posição vinculada às disputas por terra e às relações de força que atravessam esse debate.

Conforme Costa (2026, p. 73), a pressão de ambientalistas e da legislação florestal levou o agronegócio a buscar maior representatividade política, ocupando espaços na Câmara e no Senado. Paralelamente, passou a investir em sua popularidade, envolvendo a sociedade na defesa de sua causa e propondo uma nova forma de designação, “setor produtivo de alimentos”.

O agro assume, assim, a posição imaginária de representante de nacionalidade, associado ao país que mais exporta grãos no mundo. A segunda tese de Pêcheux (1995, p. 162) aponta que “toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao ‘todo complexo com dominante das formações discursivas’ de um conjunto mais amplo de formações ideológicas. Nessa direção, constrói-se um efeito de interpelação pelo qual o brasileiro é levado a defender o agro, mesmo sem usufruir das riquezas que ele produz.

Ainda segundo Costa (2026, p. 73), o agronegócio passa por um processo de deslocamentos de sentido que vão da atividade agrícola à agricultura, das questões agrárias ao agronegócio, instituindo a figura do empresário rural. Posteriormente, sob pressão e acolhimento social, ocorre a substituição dessa figura pelo “produtor de alimentos” (Costa, 2026, p. 73). Esse movimento apaga o empresário e reduz a distância entre pequenos e grandes setores, produzindo o efeito de uma atividade “necessária à saciedade da fome” (Costa, 2026, p. 74).

Nesse processo, passa a circular com maior frequência o termo “agro”, apagando o “negócio”. Isso se observa na **SD12** e **SD13**, com a formulação “o agro brasileiro”, e também na designação “produtores rurais”, mobilizada para sua defesa. Essa aproximação apaga o capital, que se desloca para o não dito, enquanto se fala em produção de riqueza para o Brasil. O agro aparece de forma implícita, nessa riqueza, associada à maior produção mundial de soja.

Na **SD14**, o “AGRO NEGÓCIO” reaparece de modo explícito, exaltado em oposição aos “ESQUERDISTAS”, reinstalando a cisão entre “nós” e “eles”. O “nós” se constrói como o brasileiro que produz, come e sustenta o país; o “eles” reúne esquerdistas, indígenas e o MST, colocados como aqueles que vivem sem comer ou que levantam a bandeira da fome. Comer, nesse espaço, é equivalente a “produzir”, por isso, está associado a quem “levanta bandeira”. Isto é, quem não produz não come.

Outro espaço de construção do imaginário do agro como orgulho nacional está nas grandes telenovelas brasileiras, como *Rei do Gado*, *Pantanal*, *Renascer* e *Terra e Paixão*. As novelas se constituem como um dos produtos culturais de maior consumo e popularidade no Brasil. Nesse sentido, Junqueira (2017) aponta que elas se tornaram, ao longo das décadas, um dos elementos mais distintivos da cultura nacional e, provavelmente, aquilo que mais caracteriza uma narrativa densa e compartilhada da nação.

As telenovelas brasileiras funcionam como um espaço privilegiado de circulação e sedimentação de sentidos sobre o agro, a terra e o campo, atuando na estabilização de formações discursivas em que significam o agronegócio como progresso, produtividade e pertencimento

nacional. Em narrativas como *Rei do Gado*, *Pantanal*, *Renascer* e *Terra e Paixão*, o agro é apresentado como fundamento da vida social e econômica do país, enquanto os conflitos históricos pela terra, a violência no campo e a presença indígena aparecem atenuados, deslocados ou silenciados.

Conforme explica Pêcheux (1995), as formações discursivas determinam o que pode e deve ser dito em determinadas condições sócio-históricas. Nesse sentido, as novelas não apenas representam imaginariamente o campo, mas organizam um dizer possível sobre ele. O produtor rural é inscrito como sujeito legítimo da terra, trabalhador e responsável por “alimentar o Brasil”, reforçando uma posição discursiva que se aproxima do enunciado da **SD13**, quando se afirma que “o agro brasileiro é o maior do mundo”. Trata-se de um dizer que se apresenta como consenso, sustentado por uma memória que já circula socialmente e que encontra, na ficção televisiva, um espaço de reafirmação cotidiana.

Assim, é nesses espaços que se produzem relações de sentidos que sustentam a defesa (afetuosa) do agronegócio, pois “os sentidos resultam de relações: um discurso aponta para outros que o sustentam, assim para dizeres futuros” (Orlandi, 2015, p. 37).

Esse funcionamento se articula às formações imaginárias, nas quais se constroem imagens de “nós” e de “eles”. Nas novelas, o “nós” tende a ser composto pelo sujeito produtor, moderno e eficiente, identificado com a nação e com a ideia de futuro. Já os sujeitos que tensionam essa ordem, como indígenas, sem-terra ou ambientalistas, quando aparecem, são frequentemente significados como entraves, conflitos ou excessos. Essa mesma cisão ressoa na **SD14**, conforme destacado acima, em que o “AGRO NEGÓCIO” é exaltado em oposição aos “ESQUERDISTAS”, produzindo uma divisão que organiza o campo do dizível entre quem sustenta o país e quem supostamente o ameaça.

A força dessas narratividades está no efeito de naturalização que produzem. Ao se apresentarem como entretenimento, as telenovelas apagam seu vínculo com as disputas materiais e simbólicas em torno da terra, fazendo o agro aparecer como dado, como evidência da identidade nacional. Esse efeito de transparência é central no funcionamento ideológico descrito por Pêcheux (1995), pois dissimula as relações de poder que atravessam essas formações discursivas.

Assim, as novelas contribuem para a manutenção de uma memória discursiva que sustenta o agro como condição de existência da própria vida social. Essa memória retorna nas sequências discursivas analisadas, sobretudo quando se afirma que “sem agro não existe índio e nem você”, como na **SD13**, ou que “o mundo não vive sem comer”, como na **SD14**. Nesses enunciados, o agro deixa de ser apenas um setor econômico e passa a ocupar o lugar de

fundamento da vida, enquanto os povos indígenas são empurrados para fora do campo do legítimo, do produtivo e do necessário.

Outro ponto retomado por Barthes (1977) é o gregarismo da repetição. A repetição de frases que significam “índio improdutivo”, “terra parada”, “terra é para trabalhar”, “o progresso depende do agro” produz um efeito de naturalização. Ao circular no interdiscurso, esses dizeres se repetem de tal modo que passam a funcionar como se fossem conhecimento comum. Assim, no interior das discussões acerca do funcionamento da língua e dos processos discursivos, Pêcheux ([1975] 1995, p. 160) se volta à norma identificadora, aos desvios e à crença na transparência da linguagem, de modo a marcar que a ideologia produz efeitos de evidência de uma suposta homogeneidade linguística. Tais evidências, como aponta o autor, encobrem o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados. Desse modo, essa repetição demarca a tentativa de impor uma leitura única da terra como objeto, apagando a história e silenciando as memórias que sustentam a Terra como ancestralidade e existência. Os discursos que colocam em movimento e em funcionamento os sentidos de indígenas improdutivos são acompanhados de sentidos outros que significam a terra como objeto, como produto a ser explorado. Se o indígena possui terras, logo essas terras ficam paradas e o espaço deixa de ter utilidade. Terra produtiva e Terra Indígena, nesse sentido, não se inscrevem no mesmo espaço de memória da formação discursiva do agro, pois essa formação as constitui como antagônicas, ao produzir a Terra Indígena como obstáculo à produtividade.

Por outro lado, pela memória discursiva que constitui o discurso indígena, território não se reduz à terra física, mas envolve memória, corpo, espiritualidade, modos de existência, conforme vimos acima. Território é espaço vivido, inscrito e retomado como parte constitutiva do sujeito. Demarcar essa diferença permite compreender por que a disputa entre Terra e terra ultrapassa a escrita: ela está justamente na disputa de quem tem o direito de dizer o que a Terra significa.

Caminhamos em nossas análises a fim de interpretar os efeitos de sentido que circulam em torno da Terra e do território, sobretudo quando estas se constituem em condições de produção de conflito. A questão da terra, como já anunciada na introdução deste capítulo, acompanha a história da humanidade, sendo atravessada por disputas, expropriações e resistências. Não nos propomos a localizar um ponto inaugural dessas disputas, nem a esgotar suas múltiplas determinações, especialmente porque a perspectiva teórica que nos acompanha desloca a ideia de origem em favor das historicidades que atravessam os discursos.

Assim, abordar a questão da terra a partir de uma perspectiva discursiva e histórica nos permite compreender como se produzem e se estabilizam determinados sentidos sobre o espaço,

ao mesmo tempo em que outros são silenciados ou deslegitimados, particularmente nas condições de produção em que terra e território se tornam campos de disputa.

Na produção crítica brasileira, a terra e o território são ditos como construções históricas e políticas, sempre atravessadas por disputas. Em Bernardo Mançano Fernandes (2008), particularmente em *A formação do MST no Brasil*, o território se inscreve como projeto em confronto, tecido nas lutas sociais e no embate entre distintas racionalidades¹⁵ de uso da terra. Não se trata apenas de modos materiais de ocupação do espaço, mas de maneiras de significar a terra, de traçar limites, afirmar pertencimentos e demarcar quem pode permanecer e quem deve ser deslocado.

Ainda nessa perspectiva, recorreremos a Freda Indursky (2021, p. 23) em seus trabalhos sobre o discurso do/sobre o MST¹⁶ no Brasil para entender o imaginário de (im)produtividade das terras e dos modos de significar o território. A autora aprofunda suas discussões sobre a questão da luta pela terra, situada no discurso do/sobre MST,

Explicitando melhor: o latifúndio, por si só, não justifica a desapropriação de terras para fins da reforma agrária. O debate em torno da questão tem mostrado que a função social da terra tem sido interpretada como terras produtivas. Em consequência disso, a questão da terra reforma agrária, no Brasil, tem girado apenas em torno das terras improdutivas e o latifúndio foi convenientemente esquecido pelos legisladores e pelo governo apesar da forte concentração de grandes extensões de terras nas mãos de uns poucos proprietários, como mostram os dados que seguem: 0,91% dos proprietários rurais detêm 45% das propriedades, o que corresponde, segundo o INCRA, a mais de 180 milhões de hectares ociosos [...] (Indursky, 2021, p. 23).

A discussão trazida por Indursky permite compreender como a questão da reforma agrária se constituiu juridicamente a partir da possibilidade de desapropriação das terras consideradas improdutivas, aquelas que não cumprem a função social da propriedade conforme explicitado no artigo 5º, inciso XXIII, e no artigo 184 da Constituição Federal. Nesse enquadramento, as grandes extensões de terra concentradas nas mãos de poucos proprietários

¹⁵ Racionalidades, em Bernardo Mançano Fernandes (2000), dizem respeito às lógicas históricas, políticas, econômicas e simbólicas que orientam distintos projetos de uso, apropriação e controle da terra e do território. Essas racionalidades se confrontam nas lutas sociais, especialmente no campo, expressando disputas entre a terra significada como mercadoria e espaço de acumulação do capital e a terra concebida como território de vida, trabalho, pertencimento e reprodução social. Trata-se, portanto, de modos antagônicos de organizar materialmente o espaço e de atribuir sentidos à terra e ao território.

¹⁶ Roseli Caldart *apud* Indursky (2001, p. 207) diz que o “Movimento dos trabalhadores sem-terra é fruto de uma questão agrária que é estrutural e histórica no Brasil. Nasceu da articulação das lutas por terras que foram retomadas a partir do final da década de 70, especialmente na região centro-sul do país e, aos poucos, expandiu-se para o Brasil inteiro”. Complementa ainda a autora, que o MST é um movimento nacional, que tem unidade nacional em função dos seus objetivos, embora, nesse movimento, não haja uma coordenação única. Trata-se de uma organização coletiva, constituída de dirigentes, lideranças, coordenadores regionais e de coordenadores nacionais, todos membros participantes de um colegiado nacional, sem presidente formado por 65 membros (2021, p. 21).

permanecem à margem, enquanto a terra passa a ser significada prioritariamente como espaço de produção. O documento que rege a sociedade é atravessado por redes de memória que fazem funcionar a terra como recurso produtivo, instaurando um regime de sentidos que sustenta a oposição entre terras produtivas e improdutivas.

É nesse ponto que se inscreve a sequência discursiva a seguir, na qual essas redes de memória entram em confronto:

SD15 “Mesmo que não caia, pode mandar o MST, pois é tudo *terra improdutivo!*”

SD16 “O Brasil será entregue para os MSTs e para os índios. Esse é o plano real desse desgoverno”

Na sequência discursiva 15, o verbo cair se articula à tese do Marco Temporal, em julgamento no STF no ano de 2023. A construção “mesmo que” introduz uma concessão que não impede a realização do enunciado subsequente. Independentemente da eventual derrubada do Marco Temporal, as terras indígenas permanecem significadas como improdutivas. Esse dizer sustenta a equivalência entre terras indígenas e terras destinadas ao MST, ambas inscritas na mesma formação discursiva da improdutividade. Trata-se de um gesto de apagamento das diferenças entre os modos de relação com a Terra, fazendo ressoar a memória de que tudo aquilo que não se alinha ao agronegócio é colocado fora do campo da produção legítima. Nessa equivalência, Terras Indígenas e terras ocupadas pelo MST são lançadas para o mesmo lugar de desqualificação.

A equivalência que se constrói entre Terras Indígenas e terras do MST como terras improdutivas não se dá ao acaso. Ela se sustenta em uma memória discursiva que reduz a terra à sua inscrição no circuito da produção e da propriedade, apagando outros modos de relação que escapam a esse enquadramento. Ao fazer ressoar que “é tudo terra improdutivo”, o dizer não apenas classifica o território, mas reinscreve sujeitos em posições já conhecidas, aquelas que historicamente foram colocadas fora do projeto hegemônico de nação. Indígenas e sem-terra passam a ocupar não-lugar no campo discursivo do agronegócio, mesmo que suas relações com a terra não sejam da mesma ordem.

Esse funcionamento produz um efeito de homogeneização que apaga as diferenças entre lutar por um pedaço de terra enquanto direito à propriedade e afirmar a Terra como condição de existência, corpo vivo e continuidade ancestral. A memória que sustenta essa equivalência se ancora na ideia de que a terra só adquire valor quando se submete à lógica da produtividade, fazendo com que tudo aquilo que escapa a essa racionalidade seja lançado ao campo do improdutivo, do excedente, do que pode ser removido, redistribuído ou entregue a outros.

É nesse ponto que a questão indígena ganha contornos específicos. Ao serem significadas como improdutivas, as terras indígenas são deslocadas de seu lugar de origem enquanto territórios de vida e reinscritas como espaços disponíveis, passíveis de destinação, seja ao mercado, seja a outros projetos de uso da terra. A tese do Marco Temporal se inscreve nessa mesma rede de memória ao tentar fixar o Território Indígena a um recorte temporal que desconsidera os processos históricos de expulsão, violência e deslocamento forçado. Trata-se de uma tentativa de estabilizar sentidos e conter a circulação de outros dizeres sobre a terra, sobre o direito e sobre a própria história.

É importante situar que, na formação discursiva do MST, a terra se inscreve no campo do direito à propriedade. Indursky (2021, p. 25) coloca o imaginário dos sem-terra que pleiteiam um pedaço de terra para garantir a subsistência própria e de suas famílias. A constituição do MST provoca uma reconfiguração dos lugares políticos já instaurados no espaço social, recolocando em cena categorias como propriedade rural e latifúndio, que encontram abrigo no discurso político do direito à terra e remetem a sujeitos legitimamente inscritos no espaço público, como proprietários rurais, latifundiários e fazendeiros.

Nesse sentido, o imaginário mobilizado no discurso do MST se inscreve no campo do político e encontra respaldo no artigo 5º da Constituição Federal, ao recolocar em debate o direito à propriedade quando este é colocado em confronto com o direito à terra. Esse deslocamento retira a questão da terra de uma leitura estritamente jurídica, na qual a ocupação aparece como caso de polícia, e a reinscreve como problemática social mais ampla (idem). O político e o jurídico passam a ser discutidos à luz de uma ética social, produzindo efeitos de sentido que afirmam o direito à terra e instauram a oposição entre legalidade e legitimidade, bem como entre propriedade e posse. Como afirma Indursky (2021, p. 25), sob a aparência do mesmo, convivem deslizamentos de sentido que se constituem historicamente e permanecem lado a lado.

No entanto, ao serem colocadas na mesma formação discursiva da improdutividade, as terras do MST e as terras indígenas são atravessadas por um apagamento fundamental. Enquanto no MST a terra se articula à ideia de propriedade e de subsistência, nos dizeres indígenas a terra retorna como corpo vivo, inseparável da existência. Em Ailton Krenak (2019), Davi Kopenawa (2020) e Célia Xakriabá (2018; 2024), a terra não se reduz à posse ou à mercadoria. Ela se diz como memória que sustenta o mundo, continuidade que se atualiza na relação e na condição de vida que não se separa do existir.

Essa diferença recoloca os conflitos territoriais para além das disputas fundiárias. O que está em jogo não é apenas quem detém a terra, mas a possibilidade de permanência de modos

de habitar que insistem em existir frente a um discurso que transforma o território em mercadoria e o submete à contabilidade da produção. Ao igualar Terras Indígenas e terras do MST como improdutivas, apagam-se essas diferenças e reafirma-se um regime de sentidos que tenta reduzir a terra a um único modo de significação.

Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2007) contribui para essa leitura ao mostrar como o Estado e o capital produzem recortes no território, aprofundando desigualdades e reafirmando a terra como valor de troca. Nesse movimento, determinados modos de relação com a terra são reiteradamente colocados fora de lugar, enquanto outros são reconhecidos como legítimos. Em nossas sequências discursivas, reaparece a memória discursiva que insiste na associação entre terra, produtividade e conflito, reforçando divisões e separações internas. Essa dinâmica pode ser observada nas sequências discursivas abaixo:

SD17 “Esse país tinha que ser separado. Quem produz e gera renda pra um lado, defensor de agenda pro outro. Cada um colhendo o que planta.”

SD18 “quando o indígena fizer algum tipo de contribuição, assim como todo brasileiro que trabalha e paga imposto, aí sim deverá ter direitos. O direito brasileiro não é so direito, também é DEVER”

SD2 “Eu me sinto excluído com tantos direitos que essa gente tem...eu só tenho direito de trabalhar, pagar conta...trabalhar mais e pagar conta”

SD19 “Para qie querem tantas Terras então, se querem ser capitalistas”

Na **SD17**, o território é repartido simbolicamente, traçando linhas que separam quem produz de quem é colocado como entrave, quem pertence de quem deve ser afastado. A divisão se ancora em um gesto que simplifica o conflito e reinscreve a terra como prêmio para alguns e como excesso para outros, apagando as múltiplas formas de relação que nela se enraízam.

No enunciado da **SD18**, instaura-se uma cisão entre “eles” e “nós”, ou ainda, entre “brasileiros” e “indígenas”, ao afirmar “assim como todo brasileiro que trabalha”. Esse dizer carrega sentidos de que os indígenas não são brasileiros, sendo posicionados como estrangeiros em seu próprio país. Tal formulação se articula a uma memória discursiva construída desde o contato entre europeus e povos nativos, repetida ao longo do processo de constituição das leis brasileiras, marcada por uma profunda cisão entre “eles” e “nós”. Conforme aponta Soares (2022, p. 113):

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

Além disso, o que não é dito, mas que significa, é que os indígenas não trabalham e, por isso, não merecem “direitos”, pois não produzem e não são tomados como sujeitos de direito por não cumprirem “deveres”. Na **SD2**¹⁷, retomando Soares ((2022, p. 113) ao afirmar tratar-se de “um sujeito que, desde o Brasil Império, foi impedido de gozar das benesses da lei e de ser naturalizado”, instaura-se uma tensão com o enunciado que declara sentir-se excluído diante de tantos direitos “que essa gente tem”. Afinal, tem direitos ou não tem? A contradição se estabelece quando as duas sequências entram em disputa: em uma, afirma-se que os indígenas só deveriam ter direitos pela conjunção condicional “se”, introduzindo uma condição ancorada no “dever”; na outra sd, sustenta-se a asserção de que possuem “tanto direito”.

A **SD19** chama atenção para várias questões discutidas nesta pesquisa. Primeiro, porque integra as primeiras sequências discursivas retiradas de comentários em torno do Marco Temporal, ainda em 2023, que impulsionaram a sua realização ao retomar o questionamento “por que índio quer mais terras?”. Nesse caso, o dizer desloca-se por uma relação parafrástica com “qual a finalidade de querer terras?”, formulado em “para que querem”. A sequência interrogativa não solicita uma resposta, pois formula uma acusação, sintetizada no enunciado “querem ser capitalistas?”. Segundo, pela repetibilidade do quantificador “tantas” que produz o efeito de sentido de excesso e deslegitima a reivindicação territorial, enquanto o “então” reforça efeitos de sentidos de cobrança e de fechamento, como se a questão já estivesse dada como “respondida”.

A condição “se querem ser capitalistas” introduz uma oposição rígida entre Terra e capitalismo, como se a relação com o território só fosse legitimada por práticas associadas ao mercado. Algo que está naturalizado nos discursos em torno da terra, como vimos nas análises anteriores deste capítulo.

O enunciado reinscreve os povos indígenas em uma exigência permanente de coerência e pureza, na qual qualquer aproximação com o capitalismo é usada para questionar o direito à terra. Assim, produz-se uma contradição que sustenta a negação de direitos: se permanecem fora do capitalismo, são tomados como improdutivos; se se aproximam dele, têm suas reivindicações desautorizadas. Essa sequência reafirma, portanto, discursos que condicionam o direito ao território a um modelo específico de existência, sempre externo às formas indígenas de relação com a Terra.

Retomo a Borges (2018, p. 52) para discutir a relação entre capitalismo e “ser indígena”. Segundo a autora “a lógica capitalista é determinante na mudança da posição do sujeito

¹⁷ Retomo a sequência discursiva 2, analisada no capítulo anterior, para reforçar as análises que seguem, especialmente, no que vale a contradição entre as sequências discursivas.

indígena; ao vir para a cidade [...] está no direito, portanto, esse sujeito passa a status de ‘cidadão comum’”. Nesse sentido, associar a posse de terras como lugar de “produção” equivale a tornar indígenas capitalistas nesse enunciado.

Desse modo, os conflitos territoriais se mostram como disputas de sentidos em torno da terra e do território, nas quais se confrontam posições sujeitos, isto é, modos de se relacionar com a Terra. Como aponta Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006; 2015), a questão da terra se inscreve em longas histórias de colonialidade, nas quais certos saberes e práticas são continuamente reafirmados, enquanto outros são desautorizados. O território, assim, se refaz como espaço vivido, marcado por memórias, práticas e lutas que retomam, a cada confronto, a possibilidade de dizer e de habitar a terra de outros modos.

3.3 DESIGNAÇÃO: MUDANÇA DA NOMENCLATURA DIA DO ÍNDIO X DIA DOS POVOS INDÍGENAS

O índio não chamava nem chama a si mesmo de índio. O nome “índio” veio trazido pelos ventos dos mares do século XVI [...].

(Jakupe, 1998)

Com a construção do discurso de descobrimento do Brasil, atribuiu-se o nome “índio” àqueles que habitavam as terras do chamado novo mundo. Trata-se de uma narrativa que nos foi contada nas aulas de história, marcada pela figura do navegador heroico europeu que buscava as especiarias nas Índias, mas que, devido aos ventos, teve sua rota alterada, chegando às Américas. Nesse encontro, os nativos foram confundidos com os habitantes das Índias e, a partir desse equívoco, receberam a nomeação de “índio”. Esse termo, portanto, carrega sentidos genéricos e colonizadores, sendo usado ainda na contemporaneidade pela grande maioria dos brasileiros. Nesse sentido, Silva e Lameira (2023, p. 23) afirmam “[...] para muitos, os indígenas são vistos apenas como parte do folclore nacional, em vez de serem reconhecidos como uma população existente e integrante deste vasto país chamado Brasil”.

Retomar essa questão histórica torna-se necessário para adentrar as análises do uso das designações *índio*, *indígena*, uma vez que tais nomeações produzem efeitos de sentido e nos ajudam a compreender como elas são significadas nos enunciados que compõem o *corpus* desta pesquisa. Nesse movimento, pelo viés discursivo podemos compreender que não se trata apenas de uma questão cronológica ou de uso da linguagem, mas de sentidos historicamente produzidos. Segundo Orlandi (2008):

Essa sessão da história inerente à análise de discurso ultrapassou em muita a de cronologia (diacronia etc.) e a de uso (pragmática). E a linguagem é sentido e a história *faz* sentido. O Ponto nodal é a semântica (Pêcheux, 1975), que se como diz P. Henry, é uma questão aberta, pois é uma questão filosófica, também é uma questão que coloca o analista da linguagem no domínio da ética e da política (2008, p. 36).

Nesse sentido, a autora coloca, ainda, que a questão histórica se liga à da linguagem, à do sujeito e à da ciência, no nosso caso, às ciências humanas e sociais. Nesse entrelaçamento entre linguagem e história, que resulta na historicidade, compreendemos que a construção discursiva e o uso do termo índio, empregado inicialmente pelos portugueses e, depois, em circulação no imaginário brasileiro, produziu diferentes construções do que é “ser índio”. Pois “a história está ligada a práticas e não ao tempo. Ela se organiza tendo como parâmetro as relações de poder e de sentidos, e não a cronologia” (Orlandi, 2008, p. 42). Isto é, o que organiza a história são as relações de poder e não o tempo cronológico.

Ora idealizado pelo olhar romântico e literário do “bom selvagem”, do índio heroico, bravo, guerreiro, defensor da natureza e símbolo nacional. Ora, por uma perspectiva ideológica, analisada neste trabalho, como o índio atrasado, “mau selvagem”, desocupado, desonesto e inimigo do progresso. Por essa perspectiva, Daniel Munduruku (2025) nos diz que:

A palavra *índio* não é mais usada para nos referirmos aos indígenas. Primeiro porque ela é uma negação e segundo porque ela não nos remete ao que de fato somos. Ela generaliza negando a diversidade cultural e linguística que existe em nosso país. Já a palavra indígena é uma afirmação. Ela nos coloca como filhos primeiros dessa grande aldeia chamada Brasil (Munduruku, 2025, s.p).

O autor, reafirma que o uso da designação índio, deslegitima toda a historicidade que acompanha o sujeito indígena. A mudança da nomenclatura do Dia dos Povos Indígenas foi palco de debates no ano de 2022, a partir do Projeto de Lei nº 5666/19, de autoria da deputada Joenia Wapichana (REDE-RR). Segundo o referido projeto, a proposta de renomeação da data tinha como finalidade ressaltar, de forma simbólica, a diversidade dos povos indígenas no Brasil, rompendo com a figura do índio estigmatizado. Em julho de 2022, a Lei nº 14.402 foi aprovada, revogando o chamado “Dia do Índio”, instituído durante o governo de Getúlio Vargas, em 1943.

Cabe salientar que a lei foi vetada pelo então presidente da República, Jair Bolsonaro, condenado em 2025 por tentativa de golpe de Estado; contudo, o veto foi posteriormente derrubado pelo Congresso Nacional. O veto é um exemplo das relações de poder latentes no cenário político brasileiro, uma vez que se insere no mandato de um presidente que atacava diretamente os povos indígenas e que sustentava, como bandeira de campanha política, a não

demarcação de terras. Em um de seus discursos no Palácio da Alvorada, em 2017, observamos tais posicionamentos, conforme se pode ver nas falas selecionados do ex-presidente:

Não pode continuar assim, [em] 61% do Brasil não pode fazer nada. Tem locais que, para **produzir**, você não vai **produzir**, porque não pode ir num linha reta para exportar ou para vender, tem que fazer uma curva enorme para desviar de um quilombola, uma terra indígena, uma área de proteção ambiental. **Estão acabando com o Brasil**”

“Enquanto eu for presidente **não tem demarcação de terras indígenas**”

“Eles têm **14% do território nacional**. Imagine Região Sudeste, uma área maior que essa já é terra indígena, não é área suficiente? Ontem, eu estive de novo com um grupo de indígenas e eles querem liberdade para trabalhar na sua área, não querem viver como em um confinamento, **como seres pré-históricos**.”

Essas são algumas das falas do ex-presidente que atacam os povos indígenas. Falou e cumpriu: durante o seu mandato, entre 2019 e 2022, Bolsonaro não demarcou nenhuma Terra Indígena. Atualmente, é investigado como responsável pelo genocídio do povo Yanomami, em razão de sua negligência em relação a esse povo durante a pandemia da COVID-19.

As falas do ex-presidente se inscrevem em uma formação discursiva que produz a terra como espaço de lucro, ao falar de maneira recorrente que o Brasil precisa “produzir” e não pode “parar” demarcando terras indígenas. Nessa construção discursiva, a terra deixa de ser concebida como território de relação, de memória e de cosmologia, passando a ser tratada como mercadoria, o que sustenta a negação do sujeito indígena enquanto sujeito político.

Nas sequencias discursivas que compõe o *corpus* deste trabalho, encontramos redes de memória que se articulam com as falas do presidente, como na **SD20** “índios têm iPhone, seus imbecis”. Nesse enunciado, o iPhone representa um objeto atravessado por sentidos simbólicos produzidos pela mediação midiática. Conforme discutem Souza *et al.*, o discurso das revistas publicitárias constrói o iPhone como um produto revestido de caráter mítico, que ultrapassa sua funcionalidade técnica e passa a significar progresso, modernidade e distinção social. Essa construção contribui para a naturalização do consumo como valor central do capitalismo contemporâneo, transformando o aparelho em um signo associado ao pertencimento à ordem do “moderno” e do “civilizado”.

Ao articular esse funcionamento discursivo com a fala de Bolsonaro e da sequência discursiva em destaque, segundo a qual os indígenas não desejariam terras demarcadas por não quererem viver “como primitivos”, observa-se que, na sequência discursiva em que se afirma que “índio tem iPhone”, produz-se um deslocamento que apaga a relação constitutiva entre os povos indígenas e a terra. O enunciado “índio tem iPhone” passa a sustentar a ideia de que a posse do objeto tecnológico indicaria um suposto “grau de evolução”, legitimando a negação do território em nome da inserção na chamada “civilização”. Nessa construção discursiva, o

iPhone é significado como marca do capital e do progresso, sustentado por uma memória midiática que o institui como símbolo do capitalismo, oferecendo a inclusão no consumo como substituto do direito à terra.

Assim, funciona um gesto de deslegitimação da condição indígena, que associa o uso de tecnologias contemporâneas à perda de autenticidade. Esse enunciado produz um efeito de não existência do sujeito indígena no presente, confinando-o a um passado fixado e folclorizado. Ao negar a possibilidade de coexistência entre tecnologia e pertencimento indígena, constrói-se o indígena como não sujeito, deslocado de qualquer lugar legítimo no espaço social atual.

Retomamos a SD9 para articular as análises a respeito da deslegitimação do sujeito indígena quando relacionado a ‘tecnologias’ e ao ‘mundo moderno’

SD9 “índios declaram imposto de renda?”¹⁸

Nesta sequência discursiva, articula-se a produção do indígena como sujeito fora do direito. O enunciado funciona pelo estranhamento da inserção indígena nas relações jurídicas e fiscais do Estado, reforçando a ideia de que esses sujeitos não pertencem plenamente à ordem jurídica nacional. Assim, o indígena é colocado em um limbo discursivo, nem totalmente incluído nem reconhecido como sujeito de direitos, o que sustenta o discurso do não lugar.

As sequências discursivas **SD20** e **SD9**, marcadas pelo uso do termo “índio” como sujeito da oração, em construções diretas e simples, atualizam uma inscrição ideológica que fixa o indígena como um ser localizado no passado. Ao dizer “índios têm iPhone” e, em paralelo, questionar se “índios declaram imposto de renda”, o discurso se organiza a partir de um pressuposto anterior: o de que o indígena não poderia ocupar espaços associados à modernidade, ao consumo e às obrigações do Estado.

Nesse funcionamento, o iPhone e o imposto de renda representam marcadores simbólicos de pertencimento ao mundo urbano e capitalista. O indígena é colocado diante de uma exigência implícita de coerência: ou permanece preso à imagem do “índio do passado”, ou, ao acessar esses elementos, tem sua identidade colocada em dúvida. Por esses discursos de “assimilação” e de “integração” ressoam memórias de uma legislação integracionista, que previam que indígenas que reconheciam os símbolos nacionais deixavam de ser “estrangeiros” e passavam a ser brasileiros e “civilizados”.

¹⁸ Retomo a essa sequência discursiva para sustentar as análises de associação dos indígenas ao sujeito fora do direito como um limbo discursivo entre ter direito e ter deveres.

Desse modo, o sujeito indígena é capturado por uma lógica excludente, em que o acesso a direitos, bens e práticas contemporâneas passa a ser lido como sinal de perda de legitimidade. O discurso não abre espaço para a complexidade, mas reforça uma memória colonial que insiste em separar “índio” e contemporaneidade, mantendo-o simbolicamente fora do tempo atual.

Na **SD21** “Falam tanto em respeito a CF, pq lutam tanto para mudar o que ficou definido em 88...a verdade, o **Agro** ocupa 7% do território, o índios já tem 14%..Felipe Neto é uma farsa esquerdopata sem fatos, é um Maria vai com as outra” se coloca como nó central a porcentagem de terras que os indígenas e o agro têm, explicita uma contradição discursiva ao mobilizar a Constituição Federal de 1988 apenas como argumento quantitativo e utilitarista do território.

Ao afirmar que o agro ocupa 7% e os indígenas 14% do território, o enunciado apaga as diferenças históricas, políticas e cosmológicas que atravessam a relação com a terra, reduzindo-a a percentuais e propriedade. A terra, nesse discurso, não tem vida, não tem memória, não tem ancestralidade; ela é apenas espaço produtivo. Ao mesmo tempo em que reivindica respeito à Constituição, o enunciado deslegitima os direitos indígenas nela assegurados, produzindo uma contradição que indica a disputa por sentidos em torno da terra e do próprio estatuto do sujeito indígena.

Desse modo, as sequências discursivas analisadas, articuladas às falas do ex-presidente, se inscrevem em uma mesma formação discursiva, pois convergem para a produção de um espaço discursivo de não existência das subjetividades indígenas e para a construção de um não ser e não ter, no qual a terra é significada exclusivamente como lucro e o indígena é reiteradamente colocado como não sujeito, não lugar e não direito.

Para aprofundarmos nossas discussões a respeito da construção discursiva desse “não ser e não ter”, significado na fala do ex-presidente e repetido em outras sequências discursivas analisadas nesta pesquisa, recorreremos brevemente à concepção de Frantz Fanon (2008), estudioso martinicano, que toma como discussão central de seus trabalhos “uma crítica à interpretação humanista da modernidade, que fez, conforme define o autor, a existência de uma humanidade europeia em contraposição ao resto do mundo, que não era supostamente composto como humano” (Nascimento, 2023, p. 2).

Os estudos realizados pelo autor colocam em movimento a concepção de que o humanismo é uma criação europeia, na qual suas raízes históricas funcionam como base para sustentar a desumanização do resto do planeta. Tal concepção é reforçada, posteriormente, pelas crônicas dos primeiros colonizadores a invadir o Brasil, que, segundo Nascimento (2023), permitem dizer/ver a visão eurocentrada do colonizador europeu, que se considera mais que

humano, legitimado pelo poder da Igreja, ao passo que “invalida como não humanas as culturas locais onde invade, rouba e destrói” (Nascimento, 2023, p. 2).

Para Fanon (2008), essa humanidade branca europeia é concebida como zona do ser. Em oposição a essa zona, tem-se a zona do não ser, como uma região de desumanidade produzida pelo colonialismo branco. A zona do ser “é a própria imagem do branco e de sua brancura, cujos signos são impostos sob forma de humanidade [...]”.

Relacionamos essa discussão proposta por Fanon a respeito da zona do ser, isto é, da humanidade branca, com as provocações feitas por Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo*, a saber: qual humanidade queremos ser? e qual ideia de humanidade foi se construindo ao longo da história. Para ele, a colonização parte também da perspectiva de que “os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo a partir da premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a a essa luz incrível” (Krenak, 2019, p. 11). Para o autor, foi criada uma ilusão de que fazemos parte dessa humanidade que devora a terra “a serviço da humanidade que pensamos ser” (Krenak, 2019, p. 11).

Para Krenak, a humanidade concebida pelo colonizador europeu, que perdurou no Brasil e hoje é associada à relação do homem com a modernidade e as tecnologias, é legitimada e reproduzida nos discursos em torno da “sustentabilidade” e dos “recursos naturais”. Isto é, quem não se encaixa nessa concepção de que a terra é recurso é colocado como “sub-humanidades” (Krenak, 2019, p. 21). Segundo o autor, são os caiçaras, os indígenas, os quilombolas, entre outros, porque se deslocam dessa “humanidade bacana” e vivem “agarrados à terra”. A organicidade dessa gente incomoda as grandes corporações, por isso têm sido criados cada vez mais mecanismos que separam “esses filhotes da terra de sua mãe” (Krenak, 2019, p. 21).

Nesse sentido, a construção discursiva do não ser e do não ter, atribuída aos indígenas, se ancora em redes de memória que sustentam o discurso de uma humanidade plena e moderna, alinhada ao desenvolvimento e ao progresso. Desse modo, não sobra lugar, nem existência, para quem “não quer se civilizar”.

A **SD22** a seguir se insere nesse mesmo funcionamento discursivo, ainda que mobilize um tom supostamente irônico, sustentado pelo desvio e pela falha da língua: “Será que os **povos ordinários** perderam dinheiro na Blaze?”. O enunciado, retirado de comentários feitos em uma publicação de Felipe Neto, desloca o foco da discussão sobre os povos indígenas para um ataque indireto à figura pública que, nos últimos anos, tem se posicionado de forma recorrente contra o ex-presidente e a favor de pautas progressistas. Nesse gesto, a designação “povos ordinários”

atua como um apagamento simbólico dos povos indígenas, rebaixando-os discursivamente e reforçando a memória do indígena “sem caráter”.

A ironia mobilizada funciona como mecanismo de ridicularização e de desqualificação, tanto dos povos indígenas quanto do próprio Felipe Neto, cuja imagem pública é atravessada por contradições. Isso porque o influenciador esteve envolvido na divulgação de casas de apostas, como a Blaze, o que faz com que, nos comentários, esse elemento fosse retomado como forma de ataque e deslegitimação de sua fala política. Assim, a referência à Blaze funciona como um deslocamento que busca enfraquecer o debate sobre direitos indígenas, desviando-o para a moralização da figura do influenciador.

Nesse movimento, a **SD22** articula-se às demais sequências discursivas ao produzir um duplo apagamento: por um lado, reinscreve os povos indígenas em um espaço de não existência de subjetividades; por outro, esvazia o debate político ao transformá-lo em ataque pessoal. A terra, nesse conjunto de enunciados, permanece significada como espaço de lucro e disputa econômica, enquanto os povos indígenas seguem sendo posicionados como não lugar e não sujeito, atravessados por discursos que os desautorizam, ridicularizam e retiram sua legitimidade política.

Seguindo com essa leitura-trituração (Pêcheux, 2016, p. 27) do enunciado, é possível interpretá-lo também como uma tentativa falha e irônica de fazer uso do termo “povos indígenas”, designação que ganhou maior circulação a partir da mudança da nomenclatura do Dia dos Povos Indígenas. Esse uso, no entanto, não rompe com a memória que sustenta o termo “índio”, mas a reinscreve de modo deslocado, mantendo seus efeitos de deslegitimação. Ao retomar Munduruku (2022, s.p), quando afirma:

Eu não sou índio e não existem índios no Brasil. Essa palavra não diz o que eu sou, diz o que as pessoas acham que eu sou. Essa palavra não revela minha identidade, revela a imagem que as pessoas têm e que muitas vezes é negativa.

A linguagem não é transparente; ela é opaca e significa. Acreditar na transferência direta da linguagem é um efeito da ideologia, que dissimula seus próprios funcionamentos. Nesse sentido, Pêcheux ([1975] 1995, p. 160) afirma que “o sentido das palavras não existe em si mesmo”, pois se constitui a partir das posições ideológicas em jogo nas condições sócio-históricas de produção. Assim, o uso do termo “índio”, antes amplamente recorrente em trabalhos acadêmicos, documentos oficiais e discursos institucionais acompanhava as condições de produção de um momento histórico em que essa designação circulava como

“naturalizada”, ainda que carregada por redes de memória e discursos que se sustentam em sentidos coloniais do que é “ser indígena”.

Com a aprovação da lei que institui o Dia dos Povos Indígenas, observa-se um deslocamento nas condições de produção e, conseqüentemente, nas formas de nomear. Houve também uma pressão de ativistas indígenas e organizações de resistências que lutavam também pela mudança da nomenclatura. A designação “indígena” passa a ocupar um lugar de maior legitimidade, por afirmar a diversidade e a existência histórica desses povos. No entanto, o termo “índio” não desaparece; ao contrário, passa a ser mobilizado de forma mais recorrente em enunciados que produzem ataque, ironia e deslegitimação. Nesse funcionamento, seu uso atualiza uma memória colonial que associa o indígena ao atraso, ao não pertencimento e à inadequação ao presente.

Desse modo, a repetibilidade da designação “índio” nos recortes analisados representa um funcionamento discursivo de enfraquecimento do sujeito indígena e de seus direitos, especialmente, o direito a terra. Trata-se de um uso que, ao se apoiar em sentidos historicamente produzidos, reafirma relações de poder e mantém ativo um discurso que separa o indígena do presente, da política e da legitimidade jurídica.

CAPÍTULO IV – EFEITOS DE FECHAMENTO: INDÍGENAS EM MOVIMENTO COMO GESTO DE (RE)EXISTÊNCIA

Não há dominação sem resistência
(Pêcheux, 2009, p. 281)

[...] vi as diferentes manobras que nossos antepassados
fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia
que inspirou a resistência desses povos
(Krenak, 2019, p. 28)

Não há outro meio de nós continuarmos existindo se
não for por meio da luta
(Sônia Guajajara, 2017)

Nas palavras em suspenso, ecoa e demarca um entendimento compartilhado entre diferentes lideranças indígenas: resistir é parte inseparável do próprio existir. Articuladas à formulação teórica de Pêcheux, para quem a resistência é constitutiva de qualquer processo de dominação, e à memória ressoada por Krenak e Guajajara, esses dizerem delineiam um modo de existência sustentado pela luta, pela criação e pela permanência. A resistência se situa entre o realizado e o irrealizável; é nesse entrelaçamento de memória, movimento e enfrentamento que se inscreve o que Célia Xakriabá nomeia como o quarto poder: a Luta.

Célia Xakriabá, propõe em sua tese *Ancestraliterra – sabedoria indígena na política e na universidade* um deslocamento profundo da matriz ocidental que organiza o Estado moderno. Ao contrapor como quarto poder, a Luta, Célia desestabiliza o esquema positivista que naturalizou a separação dos poderes como fundamento da democracia. O poder da Luta não é um acréscimo à estrutura estatal: é um princípio que se inscreve nas condições históricas de existência e de produção dos povos indígenas. Ele funda modos de habitar, de saber e de narrativizar que escapam às formas coloniais de captura.

Alinhada à formulação de Sônia Guajajara, Célia afirma que a própria continuidade dos povos originários só é possível porque houve, e segue em curso, a luta. Luta como gesto e como memória, como rasura no assujeitamento, como insistência na possibilidade de existir. A resistência, nesse sentido, não se reduz à defesa contra um ataque externo: ela é uma prática cotidiana de (re)existência, de invenção de mundo.

É também nesse horizonte que se inscreve o pensamento de Ailton Krenak. Ao narrar a criatividade e a poesia das manobras de seus antepassados, ele afirma que a resistência é parte indissociável da experiência de seu povo. A fuga, o deslocamento, o movimento, esses gestos, constituem um modo de fazer memória e de continuar vivo. Resistir, para Krenak, é (re)afirmar

o direito ao *lugar*, seja ele territorial, social ou simbólico, diante de forças que naturalizam o apagamento.

Assim, mover-se teoricamente entre Pêcheux, Guajajara, Xakriabá e Krenak, desenha-se uma constelação discursiva que compreende a resistência como modo de existência. Uma política, uma ética e uma memória que se atualizam no presente e que sustentam a presença indígena como força incontornável no cenário contemporâneo.

Em outras materialidades discursivas, esses mesmos sentidos aparecem imbricados ao modo de (re)existir indígena, sobretudo quando a luta é significada como constitutiva do próprio ser indígena. No texto-imagem 1, do Acampamento Terra Livre (ATL) de 2019, podemos observar esse funcionamento:

Texto-imagem 1 – Print do site da APIB



Fonte: APIB (2021).

O cartaz mobiliza um conjunto de enunciados-imagem que, conforme formula Venturini (2012, p. 296), significam pelo interdiscurso, isto é, por redes de memória que antecedem e ultrapassam a materialidade visível. A imagem do punho erguido, de onde brotam veias que se enraízam na terra, atualiza discursivamente a relação entre corpo, território e ancestralidade. Ecoando e marcando a relação constitutiva da resistência com o corpo, nesse caminho, Xakriabá (2018, p. 87) coloca que:

O movimento indígena também é a escola de muitos, assim como é para mim. Para mim não existe articulação sem movimento, sem o corpo de vivência. O corpo precisa estar em movimento e reagindo na luta, porque o nosso corpo é território e é isso que segura o movimento indígena.

Nesse gesto visual, “sangue indígena” e “terra” deixam de ser elementos separados e passam a constituir um mesmo corpo simbólico: aquilo que sustenta a vida e a luta.

O enunciado “Sangue indígena. Nas veias, a luta pela terra” reforça essa fusão entre corpo e política, indicando que a luta não é um movimento externo, mas o que atravessa o corpo, que pulsa, circula e mantém vivo o povo. O punho erguido, gesto historicamente associado e significado à resistência, reinscreve-se aqui na memória discursiva indígena como gesto de permanência e de mobilização coletiva.

Dessa forma, o texto-imagem significa pela articulação entre diferentes memórias: a memória da violência colonial; a memória da luta histórica dos povos indígenas; e a memória política contemporânea dos movimentos de resistência, como o ATL. É no entrecruzamento dessas memórias, que se produz o efeito de sentido de que resistir é existir, e de que a luta não é contingente, mas condição de possibilidade da vida indígena.

Assim, o cartaz além de convocar a coletividade para um encontro político, ele enuncia, por meio do jogo de palavras, imagens, cores, a própria inscrição da (re)existência indígena no espaço público. A materialidade visual produz um dizer que excede o informativo: ela corporifica a luta e reinscreve o território como extensão do corpo e da memória dos povos originários.

4.1 (RE)EXISTIR: ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB) E ACAMPAMENTO TERRA LIVRE (ATL)

A melhor ferramenta que tive para a aprendizagem não foi o giz, mas a luta.

(Célia Xakriabá, 2016)

Maldito aquele que rompe este pacto do silêncio tagarela: ele corre o risco de se tornar *ipso-facto* um espectro visível da adversidade.

(Pêcheux, 1990, p. 15)

A resistência é o espaço que se constitui na contradição, na falha e no silêncio. Pêcheux (1990, p. 15) nos diz, “Maldito seja aquele que quebra o silêncio tagarela”, isto é, maldito aquele que pelo silêncio, fala, aparece e resiste. Que diz o que não deveria ser dito, que desestabiliza a evidência ideológica, que (re)existe quando deveria “assimilar”, e luta quando deveria aceitar.

Nos capítulos anteriores, percorremos pela historicidade da luta pela Terra, *entrecaminhamos* pelas leis indigenistas, pela relação estado e sujeito indígena e a terra. Portanto, nosso objetivo nessa discussão é apresentar a contradição que se faz no discurso dominante, de

um lado, temos um Estado que legisla e objetiva “proteger” os povos indígenas e suas terras pela dominação da ideologia dominante, de outro, uma resistência que se inscreve no funcionamento discursivo contraditório, no qual essa ideologia dominante não consegue se fechar completamente.

Pêcheux (1990) em seu texto *Delimitações, inversões, deslocamentos*, traduzido por José Horta Nunes no Brasil, nos ajuda a deslocar a concepção de linguagem como um instrumento neutro para uma materialidade histórica atravessada de ideologia. Nessa perspectiva, vemos um sujeito que é efeito da interpelação ideológica, constituído nas formações discursivas.

Nesse movimento, se faz necessário conceituar, ou pelo menos, tentar, a prática de (re)existência dos povos indígenas em suas materialidades produzidas, especialmente, pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e o Acampamento Terra Livre (ATL), organizado no âmbito da APIB e outras entidades.

O movimento de articulação indígena colocado em discussão neste trabalho apresenta-se com forte expressão de resistência e afirmação dos conhecimentos, portanto, essa luta também é uma luta epistêmica. Ainda que se crie um imaginário da não existência dos povos indígenas, e de que são pacíficos e “integrados” aos símbolos nacionais, e, conseqüentemente, pela ideologia dominante capital, esses sujeitos resistem e (re)existem. A sua própria existência funciona como resistência a políticas integracionistas ou de genocídio.

Orlandi (1990, p. 56), ao discutir o confronto entre a forma sujeito indígena e a forma sujeito não indígena, afirma que o Estado, por meio de seus aparatos ideológicos, busca silenciar a existência indígena. Segundo a autora:

[...] ao constatar que no caso do contato cultural entre índios e brancos, o silenciamento produzido pelo Estado não incide apenas sobre o índio, enquanto sujeito, faz mais sobre a própria existência do sujeito índio. E quando digo Estado, digo o estado brasileiro do branco, que silencia a existência do índio enquanto sua parte e componente da cultura brasileira.

A reexistência, portanto, mais do que um jogo com as palavras, constitui-se como estratégia de sobrevivência pela afirmação e reafirmação de ser indígena. Ela se inscreve também na produção de materialidades e de forças de sentido que tornam visíveis suas lutas e demarcam espaços sociais, mantendo-se diferenciados em contextos profundamente capitalizados. Nesse sentido, a presença indígena, por si só, é resistência.

Em consonância com essa discussão é possível destacar que os projetos estatais analisados nas seções anteriores, como o Serviço de Proteção aos Índios, visavam ao

desaparecimento indígena não necessariamente pelo genocídio, mas pelo etnocídio. A esse respeito, Borges (2019) recorre a Clastres (1982) para analisar documentos oficiais que discursivizavam o etnocídio indígena a partir de um mascaramento de proteção:

a) o termo etnocentrismo designa a tendência de o observador julgar as diferenças a partir de sua própria cultura [...] O etnocentrismo é uma postura universalmente compartilhada, e não, como as vezes se diz, uma postura exclusiva dos ocidentais. Toda cultura tende a se enxergar como a cultura – a alteridade cultural não é jamais apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade sobre um eixo hierárquico.

b) O etnocídio designa a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e imperfeitas, é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo. O etnocídio desemboca sempre na dissolução do “múltiplo” no “um”. O etnocídio é, portanto, a destruição sistemática de modos de vida e de pensamentos diferentes daqueles que conduzem a empresa da destruição (Clastres, 1982, p. 53-54 *apud* Borges, 2019, p. 34).

Nesse sentido, ainda segundo Borges, ao analisar os ecos produzidos pelo sufixo “cídio”, a autora afirma que se trata “de um eco que designa uma prática em parte semelhante e em parte diferente, pois tanto o etnocida quanto o genocida concebem a diferença como diferença ruim” (Borges, 2019, p. 35).

(Re)existir enquanto estratégia de sobrevivência, de demarcação de espaços e de retomadas de sabedorias ancestrais em condições de produção em que a produção ocidental se faz hegemônica, se inscreve nos espaços de disputa dos movimentos de resistência indígena.

4.1.1 Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)

No Brasil, existem atualmente inúmeras organizações indígenas que atuam na resistência contra a violência institucional, física e cultural, além de se mobilizarem pela garantia e pela efetivação dos direitos dos povos originários. A pluralidade dessas organizações decorre, sobretudo, da presença de pelo menos 305 povos indígenas no país, cada qual com suas especificidades históricas, territoriais, culturais e políticas.

Muitas dessas organizações surgem a partir das necessidades próprias de cada etnia ou grupo, como coletivos de mulheres indígenas, entidades regionais ou articulações voltadas à demarcação de Terras em diferentes regiões do país (Sul, Norte, Nordeste, Centro-Oeste etc.). Embora cada uma tenha demandas particulares, todas se encontram no princípio fundamental da coletividade.

Nesse sentido, mesmo que as lutas sejam iniciadas a partir de direitos específicos, como direitos territoriais, direitos das mulheres indígenas, proteção ambiental ou políticas de saúde diferenciada, elas se sustentam no gesto comum de união. Nessa perspectiva, convoco Ailton

Krenak (2019, p. 40) para ressaltar o sentido coletivo das lutas indígenas, ligadas, intrinsecamente ao território:

O dilema político que ficou para as nossas comunidades que sobreviveram ao século XX é ainda hoje precisar disputar os últimos redutos onde a natureza é prospera [...] e onde sobrevivem os modos que cada uma dessas pequenas sociedades tem que se manter no tempo.

[...]

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas organizações (com toda essa pressão externa).

Nesse sentido, reforçamos que são lutas que não se realizam isoladamente, mas se fortalecem pela composição entre diversos povos, grupos e lideranças, afirmando que a resistência indígena pela terra se faz de modo coletivo.

A partir dos sentidos de união, que atravessa diferentes etnias, regiões e pautas, surge, em escala nacional, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Criada no Acampamento Terra Livre de 2005, a APIB constitui-se como uma instância de referência do movimento indígena no país, reunindo organizações regionais e coletivos que, embora distintos em suas realidades, convergem na defesa dos direitos indígenas e na denúncia das violências produzidas pelo Estado brasileiro.

A partir da relação entre língua e ideologia, podemos dizer que o uso de “*articulação*” funciona como um gesto discursivo que produz sentidos sobre o modo de organização política dos povos indígenas. “Articular” significa fazer funcionar junto elementos que, isoladamente, possuem sentidos diversos, constituindo uma unidade que não apaga a diferença, mas a integra. Assim, ao designar-se como *Articulação*, a APIB inscreve-se na memória discursiva de um movimento que se forma de baixo para cima, agregando vozes, experiências e territorialidades distintas em uma mesma rede de luta.

Nesse sentido, à luz da teoria materialista, compreendemos que a língua é a mesma para sujeitos inscritos em distintas filiações ideológicas, porém a forma como cada um mobiliza o acontecimento se desloca. Cabe ao analista desfazer as regularidades e recorrências, fazendo emergir a opacidade dos sentidos.

A opção por “articulação” ao invés de usar “organização” ou qualquer outra palavra que tivesse sentidos de mobilizar, tendo em vista o atravessamento por uma memória discursiva própria dos movimentos indígenas, que se afastam de modelos hegemônicos de organização política, frequentemente associados ao Estado ou a estruturas institucionalizadas, e afirmam um

modo de reunir forças que se dá em rede, no coletivo, no entrelaçar de sujeitos e de territórios. “Articulação” inscreve, portanto, um gesto de resistência: recusa a perspectiva de centralização e hierarquia e afirma um movimento que se pensa desde as margens, nos encontros e nas alianças entre povos.

A APIB, portanto, trabalha como um nó central desse tecido coletivo, reunindo organizações como a APOINME, COIAB, ARPINSUL, ARPIN-SUDESTE, Conselho do Povo Terena, Aty Guasu e Comissão Guarani Yvyrupa, entre outras (APIB, 2025). Cada uma dessas organizações possui demandas específicas, algumas voltadas à demarcação de territórios, outras aos direitos das mulheres, à proteção ambiental ou ao enfrentamento da violência, mas todas encontram na APIB um espaço comum para potencializar sua força política.

Nesse sentido, falar da APIB é falar de uma prática discursiva e política que produz efeitos de sentidos sobre o que significa lutar coletivamente. A *articulação*, aqui, é ao mesmo tempo forma de organização e posição discursiva: ela afirma que a resistência indígena se faz na pluralidade, no encontro entre diferenças e na construção contínua de uma voz coletiva capaz de enfrentar as ameaças históricas e atuais aos direitos indígenas no Brasil.

Da mesma forma, as designações atribuídas às leis que ferem, direta ou indiretamente, os direitos indígenas constituem um espaço de resistência. Nomear e designar essas leis é um gesto de enfrentamento. Quando movimentos, organizações e lideranças indígenas passam a designar uma legislação como “Lei do Genocídio Indígena”, por exemplo, deslocam esse texto de seu funcionamento estritamente jurídico e o reinscrevem em outra memória discursiva, aquela que convoca a continuidade histórica da violência colonial.

Para Guimarães (2002, p. 9), a nomeação é “o funcionamento semântico pelo qual algo recebe um nome”. Já a designação refere-se ao que o autor chama de “significação de um nome, mas enquanto algo abstrato”. O autor acrescenta que a designação seria a significação própria das relações de linguagem, enquanto relação linguística e simbólica remetida ao real, exposta ao real e, portanto, tomada na história.

Nesse sentido, Venturini e Petri (2025, p. 126) compreendem que a designação se constitui por redes de memória, indicando e organizando relações de sentido em torno do que é nomeado. A designação da Lei 14.701/2023 como “Lei do Genocídio Indígena” produz um deslocamento significativo nos sentidos que circulam sobre o texto jurídico. Ao invés de funcionar apenas como lei, regulamento ou marco legal, essa legislação passa a ser reinscrita em uma rede de memórias que convoca a história da violência colonial, do extermínio e das políticas de morte direcionadas aos povos indígenas. Trata-se de um gesto de designação que

rompe com a aparente transparência do discurso jurídico e expõe seu atravessamento por relações de poder.

Nesse funcionamento, a designação organiza sentidos, conforme indicam Guimarães (2002) e Venturini e Petri (2025). Ao dizer “genocídio”, ativa-se uma memória histórica que não se restringe ao presente da lei, mas encaminha à continuidade de práticas de apagamento, expulsão e morte que atravessam a formação do Estado brasileiro. A lei, assim, deixa de ser significadora como instrumento técnico de ordenamento e passa a ser lida como parte de um processo histórico mais amplo de negação de direitos.

Esse gesto de designação também se constitui como espaço de resistência, pois confronta a forma como o Estado nomeia e legitima suas próprias ações. Enquanto o discurso institucional tende a apresentar essas legislações como necessárias ao desenvolvimento, à segurança jurídica ou ao progresso econômico, a designação “Lei do Genocídio Indígena” produz uma ruptura nesse dizer, colocando em circulação outros sentidos e outras filiações ideológicas.

Além disso, ao designar a lei dessa maneira, os movimentos indígenas e seus aliados inscrevem o jurídico no campo do conflito, retirando-o do lugar de consenso. A designação passa a funcionar como denúncia, tornando visível o que o texto legal silencia: os efeitos concretos dessas legislações sobre os corpos, os territórios e os modos de existência indígenas. Assim, a disputa se tensiona no campo simbólico, onde nomear é disputar a história e os sentidos.

Retomamos Pêcheux (1990, p.17) para falar dessa prática de designação, assim, segundo o autor, resistir também é nomear:

As resistências: não entender ou entender errado; não escutar as ordens; não repetir as litanias ou repeti-las de modo errôneo, falar quando se exige silêncio; falar sua língua como uma língua estrangeira que se domina mal; mudar, desviar, alterar o sentido das palavras e das frases; tomar os enunciados ao pé da letra; deslocar as regras da sintaxe e desestruturar o léxico jogando com as palavras...

É a partir desse entendimento que observamos as designações mobilizadas pela APIB em seu site, especialmente nos espaços intitulados “mobilização indígena” e “alerta congresso”. Ao adentrar esse espaço, o enunciado “exigimos o fim da agenda anti-indígena no Congresso Nacional” funciona como um chamado à leitura das leis em curso e, ao mesmo tempo, como um gesto discursivo de resistência pela nomeação dessas proposições como agenda anti-indígena.

Seguimos com o texto-imagem 2 para as análises dos recortes de designações inscritas na formação discursiva de resistência indígena:

Texto-imagem 2 – Print do site da APIB



Fonte: Site da APIB (2021).

A nomeação “agenda anti-indígena” retoma uma memória de enfrentamento e demarca um posicionamento político explícito frente às ações do Estado. A linguagem, aqui, não se apresenta como transparente nem neutra; ao contrário, estamos diante da opacidade da língua. Nesse sentido, o enunciado da APIB constitui um gesto discursivo que reinscreve determinadas leis e proposições legislativas em uma história marcada pela violência, pela exclusão e pela disputa contínua em torno da terra.

No texto-imagem, o uso predominante do vermelho intensifica esse gesto de designação, convocando sentidos de luta e, também, de sangue derramado, marcando visualmente a violência dessa agenda política sobre os povos originários. A arquitetura do Congresso Nacional, enquadrada de modo a formar um ponto de exclamação, produz efeito de urgência do olhar e da leitura. Trata-se de um chamado à atenção para o que se vota, para o que se articula e para o que se atualiza no interior do Congresso contra os povos indígenas.

Esse funcionamento discursivo convoca, de maneira direta, a questão da representação política. Em um cenário marcado pela forte presença de representantes ligados ao agronegócio no Legislativo, impõe-se a pergunta: quando se fala em representantes do povo, de que povo se trata? Quem se vê representado e quem é defendido nas políticas que avançam no Congresso? O que essa configuração retoma da história política brasileira e o que ela demarca no presente?

Esses questionamentos se articulam com o trabalho de Indursky (2021, p. 32), ao problematizar a figura do sujeito legislador. Ao analisar o texto constitucional, especialmente o artigo 5º e dois de seus incisos, a autora propõe interrogar esse sujeito: quem é o sujeito do discurso legal? Onde ele se inscreve? A partir de que lugar ele legisla?

Segundo Indursky (2021, p. 32), institui-se socialmente a crença de que o texto legal é universal e neutro. Desse imaginário decorrem dizeres cristalizados do senso comum, como “a lei é igual para todos” e “a lei é cega”, que contribuem para apagar as condições sócio-históricas, políticas e ideológicas nas quais o discurso jurídico é produzido. A autora problematiza esse imaginário ao afirmar que, se ele fosse verdadeiro, seria necessário admitir que o legislador, assim como a lei, também fosse cego e surdo, pairando acima das classes sociais e dos conflitos, o que permitiria a produção de um texto legal desinteressado. No entanto, é justamente isso que não ocorre.

Desse modo, o legislador não ocupa uma posição neutra, pois, enquanto sujeito, está situado em um determinado lugar da estrutura social. Ele é atravessado por uma formação ideológica, se filia a uma formação discursiva específica e se vincula a uma determinada classe social. Esses traços o constituem como sujeito e antecedem, inclusive, sua atuação nas funções legislativas. Dito de outra forma, é “enquanto sujeito ideologicamente determinado que o legislador legisla, formula, propõe emendas, vota, veta e organiza o texto legal” (Indursky, 2021, p. 33) É em função dessa constituição subjetiva que os legisladores divergem entre si na interpretação da lei.

Quando observamos a atual configuração do Congresso Nacional, esse funcionamento se materializa de modo contundente. O agronegócio conta hoje com uma bancada ruralista numerosa, com cerca de 300 deputados que defendem seus interesses, em contraponto a um número ainda reduzido de representantes indígenas. Essa assimetria explicita o desequilíbrio das forças que atravessam o processo legislativo e ajuda a compreender por que determinadas pautas avançam com tanta força, enquanto outras são sistematicamente silenciadas ou atacadas.

É nessas condições, que a designação “agenda anti-indígena”, mobilizada pela APIB, se afirma como gesto de resistência. A articulação ao nomear rompe com a aparência de neutralidade do discurso legal e expõe os interesses de classe que sustentam essa agenda. A presença ainda limitada de parlamentares indígenas reforça a necessidade das articulações coletivas como forma de enfrentamento político e discursivo. Assim, no entrelaçamento entre língua, imagem, memória e luta, a APIB demarca seu lugar, retomando a palavra, o território e o direito de nomear aquilo que ameaça a existência dos povos indígenas no Brasil.

4.1.2 Acampamento Terra Livre (ATL)

O Acampamento Terra Livre (ATL) é um movimento indígena fundado em 2004 que se constitui a partir do encontro entre diversas organizações e mobilizações indígenas, de norte

a sul do país. Desde 2005, o ATL é organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, a APIB, e ocorre anualmente, especialmente no mês de abril, em Brasília. O ATL se afirma como um espaço de retomada política, no qual os povos indígenas se encontram para discutir, demarcar posições e fazer com que o restante da população brasileira conheça as demandas e pautas relacionadas aos direitos originários.

O ATL se inscreve como um acontecimento político e discursivo que retoma, ano após ano, a luta pela Terra como eixo central das reivindicações indígenas. Ao reunir organizações distintas, com histórias, territórios e experiências diversas, o acampamento demarca a coletividade como condição de existência da luta, ao mesmo tempo em que reinscreve, no espaço da capital federal, uma memória de resistência que atravessa a história do país.

Recortar os lemas do Acampamento Terra Livre nos permite discutir as pautas que se mantêm ao longo dos anos, algumas recebendo respostas pontuais do Estado, outras retornando sob a forma de propostas que aprofundam a violência contra os povos indígenas. Interessa-nos, nesse gesto, a discursividade desses enunciados, isto é, a inscrição dos efeitos da língua na história a partir dessas materialidades. Ao observar esses lemas, buscamos compreender como a repetibilidade da luta pela Terra se mantém e se desloca, de modo a retomar a questão colocada no capítulo anterior: é possível separar os povos indígenas da luta pela terra?

Os enunciados do ATL se constituem pela repetição. Trata-se de uma repetibilidade que carrega memória, que retoma sentidos já-ditos e, ao mesmo tempo, abre margem para outros. Como nos lembra Orlandi ([1999] 2015, p. 35) todo discurso está sob a tensão do erro que abre espaço para uma nova semântica, cada lema se inscreve nessa possibilidade de dizer de novo e de dizer diferente.

Observemos alguns recortes dos lemas do ATL ao longo dos anos. Em 2017 e 2018, o lema “Unificar as lutas em defesa do Brasil indígena pela garantia dos direitos originários dos nossos povos” demarca a coletividade como princípio político, retomando a necessidade de união frente às ameaças aos territórios. Em 2019, “Sangue indígena. Nas veias, a luta pela terra” reinscreve a Terra como elemento vital, indissociável da própria existência indígena. Em 2020, com o Acampamento Terra Livre realizado de forma online, o lema Acampamento Terra Livre ao vivo retoma a luta, mesmo em um contexto de isolamento, demarcando que a resistência não se interrompe.

Em 2021, o lema “Nossa luta ainda é pela vida. Não é apenas um vírus” amplia o campo de sentidos ao articular a pandemia às violências históricas sofridas pelos povos indígenas. Em 2022, ano eleitoral, “Retomando o Brasil: demarcar territórios e aldear a política” reinscreve a luta indígena no campo institucional, demarcando a política como espaço a ser retomado. Em

2023, “O futuro indígena é hoje. Sem demarcação não há democracia” retoma a terra como condição para a própria ideia de democracia.

Em 2024, “Nosso marco é ancestral. Sempre estivemos aqui” reinscreve a memória ancestral da presença indígena, deslocando marcos jurídicos recentes, como a tese (PL 490/2007) do Marco Temporal, uma interpretação jurídica que propõe que os povos indígenas só têm direito à demarcação de terras que estavam sob sua posse física até o dia 05 de outubro de 1988, data da promulgação da constituição federal. Nesse sentido, no lema do ATL de 2024, funciona um “deslize de sentidos em relação a formação discursiva anterior, na qual a constituição ocorre a partir de outro complemento que determina a demarcação de terras indígenas na perspectiva temporal” (Tavares; Soeiro, 2025, p. 48). Isto é, o recorte “nosso marco é ancestral” retoma, a partir de uma contra-identificação, a formação discursiva da tese do Marco Temporal. Em 2025, “APIB somos todos nós, em defesa da Constituição e da vida”, reafirma a coletividade e a defesa da vida como eixos centrais da luta.

Para realizar a análise discursiva desses enunciados, retomamos Pêcheux ([1990] 2015, p. 52), para quem é necessário, primeiramente, descrever as materialidades selecionadas para a interpretação. Em seguida, considerar que toda materialidade significativa está exposta ao equívoco, isto é, todo enunciado pode ser outro, pode ter seus sentidos deslocados e derivar outros. Por fim, é preciso considerar a discursividade como estrutura e como acontecimento, entendendo que esses lemas se inscrevem em uma história, mas também produzem novos efeitos na contemporaneidade.

No domínio da repetibilidade, a pergunta que se coloca é o que se repete nesses enunciados e o que se desloca. O que se repete é a luta pela Terra como eixo da luta indígena. Essa repetição significa a permanência de uma reivindicação que não se resolve, que retorna porque a violência também retorna. A insistência na demarcação dos territórios retoma a ausência de efetivação desses direitos e demarca que a pressão continua sendo necessária.

Ao mesmo tempo, inscrevem-se deslocamentos significativos. Em 2022, sob as condições de produção do período eleitoral, a bandeira do ATL se alarga e faz comparecer um ponto de encontro entre memória e atualidade ao inscrever a reivindicação pelo voto em candidaturas indígenas, condensada no lema “Retomando o Brasil: demarcar territórios e aldear a política”. Nesse recorte, a retomada se reinscreve como gesto discursivo das pautas indígenas e passa a concentrar sentidos que ultrapassam a luta pela terra, convocando a participação direta de sujeitos indígenas no cenário político brasileiro.

Trata-se de uma retomada que se desloca do território físico para também se dizer no espaço institucional, sem apagar a memória de expropriação e violência que a sustenta, mas

reinscrevendo-a na cena política como forma de enfrentamento e de reinscrição dos povos indígenas como sujeitos de decisão e não apenas como objetos de políticas de Estado. Esse funcionamento de se fazer presente/existente nas instâncias políticas, confirma-se na contradição, isto é, mesmo sob a dominação de leis e de projetos que rememoram a “incapacidade” jurídica e social indígena, utilizam-se da ferramenta política, para se fazerem representados.

Já em 2023, a entrada da democracia nos enunciados amplia o campo de sentidos da luta indígena. A demarcação deixa de comparecer apenas como pauta específica e passa a ser colocada como condição para a própria existência de um regime democrático. Retomar a democracia, nessas condições de produção, significa marcar que sem Terra não há povo e que, sem povo, não há democracia. Trata-se de um deslocamento em que a luta territorial se reinscreve como fundamento da vida democrática, fazendo da demarcação não um tema setorial, mas um ponto de sustentação do comum.

Cabe ressaltar, não como foco central das análises, mas como exigência teórica, a consideração das condições específicas de produção do discurso. Inscritos na Análise de Discurso, somos convocados a demarcar o lugar de onde se diz. Como afirma Orlandi ([1999] 2015, p. 39), “[...] o lugar a partir do que o sujeito fala é constitutivo do que ele diz”. É nesse enquadramento que os enunciados do ATL de 2023 ganham espessura histórica e política.

Em 8 de janeiro de 2023, a democracia brasileira esteve sob ataque de grupos golpistas, posteriormente julgados e condenados pelo STF em 2025, comandados por um ex-presidente, líder dessa organização criminosa e golpista, que se recusava a perder o poder. Esse acontecimento histórico, atravessado por invasões, vandalismos e depredações de patrimônios públicos, colocou em risco a soberania e a própria forma democrática do Estado brasileiro. Trata-se também de um acontecimento discursivo, que reorganiza dizeres, reposiciona sujeitos e reinscreve a democracia como questão incontornável.

Marcado por esse cenário, o ATL daquele ano inscreve, pela primeira vez em seu lema, o enunciado “democracia”, fazendo-o ressoar como parte constitutiva das pautas indígenas. Esse dizer reaparece em 2025, ano do julgamento da trama golpista, com o lema “APIB somos todos nós: em defesa da Constituição e da vida”. Nessa recorrência, a democracia se articula à Constituição e à vida, reafirmando que a luta indígena não se limita à defesa de territórios específicos, mas se coloca como defesa da própria possibilidade de existência democrática no país.

Como afirma Orlandi (2015), a ideologia possui materialidade e é no discurso que se tem acesso a essa materialidade. Os lemas do ATL materializam a ideologia da luta indígena,

tornando visível uma memória de resistência que se atualiza a cada ano. Retomando Pêcheux ([1975] 1995), a noção de interdiscurso nos permite compreender que esses enunciados só se constituem porque se relacionam com a exterioridade, uma memória de luta pela Terra que atravessa a formação discursiva indígena. É essa memória que se reconstrói, se recria e se desloca, produzindo outros sentidos a partir do já-dito.

Nesse movimento, a repetição é possibilidade de que o sentido venha a ser outro. Como aponta Orlandi (2015, p. 34), é no âmbito dos efeitos da memória que a repetição permite que a presença e a ausência trabalhem juntas, delimitando paráfrases e polissemias, no jogo entre o mesmo e o diferente. Os lemas do ATL retomam a luta pela Terra, mas a dizem de modos distintos, conforme as condições históricas e políticas de cada ano.

Por fim, ao recortarmos esses enunciados como material de análise, seguimos a noção de recorte discursivo proposta por Orlandi (1984, p. 14), definindo o recorte como uma unidade discursiva que articula linguagem e situação. O gesto de recortar visa compreender o funcionamento discursivo desses lemas, estabelecendo relações entre os significantes e os sentidos que se produzem na luta indígena.

O ATL se apresenta como um espaço em que a luta pela terra é constantemente retomada e demarcada como condição de existência, de memória e de futuro para os povos indígenas no Brasil.

Assim, ao recortar os lemas do ATL como materialidades discursivas, verificamos que a luta indígena funciona como processo histórico contínuo, atravessado por disputas de sentidos, pela relação com o Estado e pela reinscrição constante dos povos indígenas como sujeitos políticos. É nesse movimento que a Terra se inscreve como condição de existência, de memória e de futuro. Assim, a resposta é não: não há como separar a luta indígena da luta pela Terra, pois é nessa relação indissociável que se constituem os sentidos de resistência, de coletividade e de vida que atravessam os enunciados analisados e que orientam as discussões desenvolvidas nas considerações finais deste trabalho.

PARA EFEITOS DE (DES)CONTINUIDADE

Como você se atreve a nos chamar de pobres, hoje,
 Se foi você que tirou nossa terra?
 Como você se atrevesse a nos chamar de feio
 Depois de ter violado nossas mulheres?
 Como você se atreve a nos chamar de preguiçosos
 Se foi com nosso trabalho que construí o seu mundo?
 Não somos pobres,
 Fomos empobrecidos
 Não somos feios,
 Fomos embranquecidos
 Não somos preguiçosos,
 Fomos escravizados e tutelados.
 Como você se atreve?
 Os antepassados lutaram pela nossa história,
 Por isso buscamos reaver:
 Nossos nomes,
 A terra que nos foi roubada,
 A voz silenciada,
 O corpo ocultado
 Nossas belezas,
 Nossos encantos,
 Nossas vidas.
 Entao,
 Nunca mais se atreva a nos diminuir no seu espelho.
A NOSSA RETOMADA É ANCESTRAL
 (Dorrico; Trudruá, 2025, p. 27)

Convocamos Trudruá (2025) na busca por escrever os efeitos de (de)continuidade deste trabalho, uma vez que sua poesia atravessa todos os movimentos desta dissertação. Seja nas epígrafes que conversam com os capítulos, seja no texto que tensiona os sentidos cristalizados sobre os povos indígenas, *Tempo de retomada* se inscreve como um gesto discursivo que responde, pela linguagem, às inúmeras violências analisadas ao longo desta pesquisa. A poesia de Trudruá funciona na formulação discursiva de resistência indígena que enfrenta dizeres historicamente estabilizados, os quais produzem o indígena como falta, como ausência, como não-ser, como sujeito fora da história e do direito.

Ao afirmar que “não somos pobres, fomos empobrecidos” e que “não somos preguiçosos, fomos escravizados e tutelados”, o poema desloca sentidos que, ao longo da formação social brasileira, foram naturalizados como evidentes pela ideologia. Esses dizeres desmontam o imaginário colonial que sustenta discursos jurídicos, políticos e midiáticos sobre os povos indígenas, significando que tais sentidos são historicamente produzidos. A terra foi roubada, e segue sendo roubada, não apenas pela força física, mas também pela força da lei, como se observa na Lei 14.701/2023, entre tantas outras legislações que objetivam a expropriação territorial e a produção do etnocídio indígena.

A voz foi silenciada, o corpo foi ocultado, e o imaginário social se constituiu sob a repetição de efeitos de sentidos que significam os indígenas como “feios” por não serem brancos, preguiçosos por recusarem a escravidão, atrasados por não se inscreverem no discurso produtivista e capitalista.

É a partir desse gesto de retomada que este trabalho se construiu. Ao longo da dissertação, buscamos analisar como os discursos anti-indígenas, especialmente aqueles favoráveis à tese do Marco Temporal, produzem efeitos de sentido que naturalizam a expropriação das terras indígenas e a negação de seus direitos originários. As questões que orientaram esta pesquisa foram: 1) como os discursos que circulam/circularam sobre os indígenas continuam a invisibilizá-los e a violentá-los, frente à discussão da demarcação de terras originárias, e em condições de produção em que sua presença é historicamente relevante e incontestável? Questionamos, também, 2) como a lei do Marco Temporal se sustenta e como ela ressoa nas publicações do Facebook? Esse percurso analítico permitiu compreender que os sentidos se produzem na relação entre língua, ideologia e história.

Para responder a essas questões, construímos um arquivo heterogêneo, cujo corpus de análise é composto por 22 sequências discursivas. Essas sequências foram retiradas de comentários em publicações de veículos jornalísticos, como *Folha de S. Paulo*, *O Globo* e *Metrópoles*, bem como de postagens na plataforma X do influenciador Felipe Neto. Nosso arquivo é composto por essas sequências discursivas, bem como documentos legais e históricos, como leis indigenistas (provisões e cartas régias), os Anais da Constituinte (1922–1988), a tese do Marco Temporal (PL 2903/2023), a Lei 14.701/2023 e a Lei 14.402/2022.

Nosso arquivo faz essa denúncia, indicando um sujeito que foi, e continua a ser inscrito, ao longo dos anos, no lugar do “outro”, na não existência e na negação da história. Esse arquivo, nas palavras de Malidier e Guilhoumou (2016, p. 115) não é “o reflexo passivo de uma realidade institucional: ele é, em suas próprias materialidades e diversidade, organizado por seu campo social”. Assim, a leitura e construção do arquivo, é efeito das contradições e resistência das materialidades encontradas, ainda, os autores complementam que, “o arquivo não é um simples documento do qual são retirados os referentes; ele permite uma leitura que revela dispositivos, configurações significantes”.

Das sequências discursivas, organizamos em 5 regularidades de análise, a partir das redes de memória que as atravessam. A saber: i. Comunismo/esquerda/socialismo, ii. indígena como primitivo; iii. inimigo do povo brasileiro, iv. narratividade da desigualdade invertida, v. memória da (in)utilidade da Terra Indígena.

A organização dessas regularidades constitui um gesto analítico do próprio analista, uma vez que, conforme aponta Orlandi (1999), o objeto discursivo não se apresenta de forma imediata. Ele demanda um trabalho de construção, no qual, em um primeiro momento de análise, o material empírico é deslocado de sua condição bruta para se tornar um objeto teórico. Esse movimento rompe com a impressão de transparência do real, uma ilusão que tende a naturalizar a relação entre palavras, ideias e coisas. Nessa perspectiva, o trabalho analítico tem início na seleção dos materiais e se prolonga ao longo de todo o processo de sua constituição.

Sendo assim, a primeira regularidade, a qual denominamos de “regularidade do comunismo/esquerda”, mobiliza sequências discursivas, que são atravessadas pela memória discursiva do anticomunismo e das lutas contra a esquerda no Brasil, reinscrevendo os povos indígenas e suas demandas territoriais dentro de uma narratividade de ameaça comunista/socialista¹⁹. Nessa regularidade, a demarcação de Terras Indígenas e a luta pelos direitos originários são deslocados para o campo de uma agenda comunista que atentaria contra a propriedade privada e contra a ordem social. Assim, o indígena aparece associado ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), à esquerda/socialismo, e ao presidente Lula, mobilizando um discurso que produz efeitos de sentidos de perigo, desordem e expropriação.

Na segunda regularidade, as sequências discursivas atualizam, no eixo da formulação, uma memória que coloca o indígena em um lugar de atraso, segundo o qual o indígena “verdadeiro” deveria estar restrito a uma vida rudimentar, distante de tecnologias e de bens de consumo. Quando aparecem referências a indígenas com iphone, carros ou moradia fora da terra demarcada, produz-se o efeito de sentido de deslegitimação da identidade indígena, como se os bens materiais (tecnologias) e a vida urbana anulassem sua identidade. Nessa regularidade, o indígena pode apenas ser reconhecido como tal se mantiver a imagem “pura” e “original”, de atraso, reforçando estereótipos coloniais que recusavam a heterogeneidade e a historicidade das formas de vida indígena. Além de deslegitimar a luta pela Terra quando esses sujeitos são relacionados à “vida urbana”.

Na terceira regularidade, as sequências discursivas atualizam a memória em que o indígena é inscrito na posição de adversário dos interesses nacionais, atravessando redes de

¹⁹ Nas sequências analisadas, observa-se que não se faz a distinção entre *esquerda*, *comunismo* e *socialismo*. São colocadas como sinônimas. Nessa direção, apoiamos nossa análise ao trabalho realizado por Freda Indursky (2003, p. 105), que ao realizar sua análise a respeito das formulações sobre a esquerda no Brasil observa que “Não há mesmo referência ao comunismo. Este “apagamento” é resultado da queda do muro de Berlim e do fim do comunismo real. Mas este aparente apagamento mostra que, no Brasil, apenas mudou-se o modo de nomeá-lo. Não se fala mais de comunismo. Este “desaparece”, sendo substituído por uma outra designação, a esquerda”.

memórias da primeira categoria acima apresentada. Nessa regularidade, a defesa dos direitos originários é representada como um obstáculo à soberania nacional ou ao bem-estar do “povo” brasileiro, produzindo uma cisão entre “nós” (o povo) e “eles” (os indígenas). Ao mesmo tempo, há um funcionamento de ridicularização (exploraremos nas análises esse deslize e as contradições nas formulações, pois trabalham com *ironias* por meio de paráfrases ao Marco Temporal, mesmo se inscrevendo como favoráveis a essa tese), seja pela caricata de figuras históricas (como Cabral), seja pela ironia sobre direito e deveres (como o imposto de renda). Além disso, o indígena é construído discursivamente como ameaça, estorvo ou usurpador, reforçando discursos de exclusão do corpo social majoritário.

Na quarta regularidade, as sequências discursivas mobilizam a memória discursiva de que os indígenas seriam privilegiados em relação à “população brasileira”, produzindo efeitos de sentido de inversão da desigualdade histórica. Nessa regularidade, a extensão territorial demarcada é comparada ao número reduzido de indígenas, construindo uma série de enunciados de que haveria “terra demais para poucos”. A partir dessa perspectiva quantitativa, o indígena passa a ser significado como excessivamente beneficiado, enquanto os demais brasileiros seriam os “verdadeiros” prejudicados. O funcionamento discursivo, portanto, desloca a desigualdade estrutural, a qual recai sobre os povos indígenas, reinscrevendo-os como sujeitos “superiorizados” à população em geral. Um “outro” que ameaça a justiça social ao receber mais do que *merece* (porque não produz).

Na quinta e última regularidade, as sequências discursivas se sustentam na memória que associa a legitimidade da terra à capacidade produtiva, a partir do discurso agrocapitalista. Nessa regularidade, os indígenas são interpelados como sujeitos improdutivos, enquanto as terras demarcadas são significadas como “ociosas”, “improdutivas” ou “mal aproveitadas”. A contraposição entre o indígena e o agronegócio reforça o argumento de que apenas quem “gera riqueza” teria direito à posse de terra, deslizando o debate do campo jurídico e histórico para o campo da produção econômica. Assim, o direito originário é deslegitimado pelo funcionamento discursivo que reduz a terra a mercadoria e o indígena a um sujeito incapaz de contribuir com o desenvolvimento nacional. É importante destacar que a separação das regularidades constitui um gesto analítico realizado para fins metodológicos. Contudo, tais regularidades não se apresentam de forma estanque, pois são atravessadas por memórias discursivas que as fazem deslizar, se sobrepor e se reinscrever continuamente. Nesse movimento, as formações discursivas não se fecham sobre si mesmas; ao contrário, mantêm-se em relação, escapando, se atravessando e se encontrando a cada novo funcionamento discursivo.

Como nos lembra Pêcheux ([1975] 1995), a ideologia não é um conjunto de ideias, mas um funcionamento que se materializa na linguagem, interpelando os sujeitos e produzindo sentidos hegemônicos. As palavras não são nossas, tampouco carregam sentidos fixos: elas significam porque já significaram antes, porque circulam em uma memória discursiva que autoriza certos dizeres e interdita outros. É nesse funcionamento, que se inscrevem os discursos favoráveis ao Marco Temporal, os quais retomam, sob novas formulações, sentidos antigos que legitimam a exclusão indígena e transformam a violência histórica em necessidade jurídica ou econômica.

As análises realizadas mostram que o Marco Temporal se significa como um efeito histórico-discursivo, sustentado por uma memória colonial que atravessa a formação do Estado brasileiro. Os discursos que o defendem, especialmente nas redes sociais, funcionam por meio de repetições, paráfrases e ironias que reinscrevem o indígena como excesso, ameaça ou entrave ao desenvolvimento nacional. Ao mesmo tempo, a terra é significada exclusivamente como mercadoria, como bem produtivo, apagando sua dimensão simbólica, ancestral, espiritual e coletiva. Trata-se de um funcionamento discursivo que desloca o debate do campo do direito e da história para o discurso produtivista e agrocapitalista, produzindo efeitos de sentido que naturalizam a expropriação.

Nesse sentido, os discursos que circulam sobre os povos indígenas continuam a produzir invisibilização e violência simbólica, mesmo em condições de produção em que sua presença histórica é incontestável. Como aponta Orlandi (2015), a ideologia funciona justamente nesse apagamento das condições de produção dos sentidos, fazendo com que determinadas formulações apareçam como óbvias, neutras ou universais. A Lei do Marco Temporal, ao se sustentar nesses mesmos sentidos, não apenas legitima juridicamente a expropriação, mas reinscreve a desigualdade histórica vivida pelos povos indígenas como se fosse resultado de uma ordem natural ou inevitável.

Do ponto de vista teórico-analítico, esta dissertação contribui para a Análise de Discurso ao analisar o funcionamento do discurso jurídico como um fazer ideológico, atravessado por relações de poder e por memórias históricas que produzem sujeitos e lugares sociais. Ao analisar a centralidade do espaço digital na circulação e estabilização de sentidos anti-indígenas, a pesquisa mostra como as redes sociais funcionam como espaços discursivos privilegiados de atualização da memória colonial. Ao articular discurso jurídico, político, midiático e de resistência, reafirma-se que a luta pela Terra é também uma luta pelos sentidos e pela possibilidade de dizer de si.

É nesse ponto, que a resistência se torna central, pois não há ideologia sem contradição. Onde há interpelação, há falha; onde há apagamento, há também resistência. Os povos indígenas não assumem a mesma forma-sujeito do sujeito capitalista ocidental justamente porque sua relação com a Terra não é mediada pelo discurso da posse, da mercadoria ou da produtividade, mas pela ancestralidade, pela coletividade e pela vida. Essa diferença, longe de ser uma falta, é o que ameaça o projeto colonial-capitalista, que necessita homogeneizar os discursos e dominar os sujeitos para garantir sua reprodução.

Nesse gesto, os efeitos de (des)continuidade também se produzem como modo de funcionamento da linguagem e da própria pesquisa. Na perspectiva da Análise de Discurso, não há completude possível: a língua é atravessada pela falta, pelo equívoco e pela contradição, e os sentidos nunca se estabilizam definitivamente. Do mesmo modo, a pesquisa não se encerra, não se fecha como totalidade concluída, mas se constitui como um processo sempre em curso, aberto a deslocamentos, retomadas e novos gestos de leitura. O fechamento que aqui se produz é, portanto, um fechamento necessário à materialidade do texto, e não à saturação dos sentidos. Assim como a linguagem, esta dissertação se organiza na incompletude, deixando à vista que dizer é sempre dizer a partir de uma memória, sob determinadas condições de produção, e que todo gesto analítico demanda outras possibilidades e outros dizeres, outras perguntas e outras análises que movimentam e oxigenam a teoria.

Por fim, a retomada evocada por Trudruá (2025) envolve a reapropriação dos nomes, das vozes, dos corpos e das histórias silenciadas. Produzir os efeitos de fechamento desta dissertação com sua poesia é afirmar que, diante de discursos que produzem o indígena como não-ser, há gestos de resistência que insistem em existir, dizer e significar. A retomada é ancestral porque é também discursiva: ela se faz na língua, na memória e na contradição, abrindo fissuras nos sentidos que tentaram — e ainda tentam — apagar os povos indígenas da história.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- ANAIS do Parlamento Brasileiro**: Assembleia Constituinte: 1823. Rio de Janeiro: Typographia da Viúva Hyppolito José Pinto & Filho, 1876-1884. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222325>. Acesso em: 2 set. 2025.
- ARIRI AMAZON LODGE. **Estações da Amazônia**: cheia e seca. Disponível em: <http://www.taririamazonlodge.com.br/estacoes-da-amazonia-cheia-e-seca/>. Acesso em: 8 mar. 2025.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Sobre**. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 1 set. 2025.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Yanomami**: tragédia humanitária anunciada. 2023. Disponível em: <https://portal.abant.org.br/yanomami-tragedia-humanitaria-anunciada/>. Acesso em: 3 set. 2025.
- BARTHES, Roland. **Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Collège de France, pronunciada em 7 de janeiro de 1977**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1978.
- BORGES, Águeda A. C.. **Efeitos de sentido da política de “proteção” aos indígenas brasileiros**. *Amerika [Online]*, n. 8, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/amerika/3802>. Acesso em: 23 jan. 2026. DOI: <https://doi.org/10.4000/amerika.380>
- BORGES, Aguéda A. C. Da aldeia para a cidade: processos de identificação/subjetivação indígena. Cuiabá-MT: EdUFMT, 2018.
- BORGES, Águeda A. da C. Escrita indígena, discurso, resistência e cidadania. *Traços de Linguagem - Revista de Estudos Linguísticos*, v. 3, n. 1, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.30681/2594.9063.2019v3n1id4124>. Acesso em: 23 jan. 2026
- BORGES, Águeda. A. da C. O gesto de interpretação do analista: a imersão na teoria para recortar o *corpus*. In MELO, **Sílvia Mara de**; BORGES, **Águeda Aparecida da Cruz**; TORCHI, **Gicelma da Fonseca Chacarosqui (orgs.)**. *Lentes discursivo-semântico-interculturais: R(e)existência indígena*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2019.
- BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Site oficial**. Disponível em: <https://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>. Acesso em: 13 maio 2025.
- BRASIL. Constituição (1934). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, DF: Presidência da República, [1934]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 3 set. 2025.
- BRASIL. Constituição (1937). **Constituição dos Estados Unidos do Brasil (10 de novembro de 1937)**. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm. Acesso em: 3 set. 2025.

BRASIL. Constituição (1946). **Constituição dos Estados Unidos do Brasil (18 de setembro de 1946)**. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm. Acesso em: 3 set. 2025.

BRASIL. Constituição (1967). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Presidência da República, 1967. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm. Acesso em: 3 set. 2025.

BRASIL. **Emenda Constitucional n.º 1, de 17 de outubro de 1969**. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm. Acesso em: 3 set. 2025.

BRASIL. **Lei n. 14.701, de 20 de outubro de 2023**. Regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas; e altera as Leis n. 11.460, de 21 de março de 2007, n. 4.132, de 10 de setembro de 1962, e n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Brasília, DF: Presidência da República, 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14701.htm. Acesso em: 8 mar. 2025.

BRASIL. Senado Federal. **Annaes do Parlamento Brasileiro**: Assembléa Constituinte: 1823. Rio de Janeiro: Typographia de Hyppolito José Pinto, 1876-1884. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/222325>. Acesso em: 26 jun. 2025.

CNN Brasil. **Volta do X**: entenda detalhes do bloqueio até a decisão de liberação da plataforma. CNN Brasil, 8 set. 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/volta-do-x-relembre-detalhes-do-bloqueio-ate-a-decisao-de-liberacao-da-plataforma/>. Acesso em: 14 jan. 2026

COELHO, Mauro Cezar. O Diretório dos Índios e as chefias indígenas: uma inflexão. **Campos**, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 117-134, 2006.

COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos: EduFSCar, 2009.

COURTINE, Jean-Jacques. O chapéu de Clémentis: observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In: INDURSKY, Freda; LEANDRO, Fábio C. M. (org.). **Memória e história na análise de discurso**. Porto Alegre: Editora Sangra Luzzatto, 1999. p. 15-22.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **Legislação indigenista no século XIX**: uma compilação (1808-1889). São Paulo: Editora da USP; Comissão Pró-Índio, 1992.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. [S.l.]: [s.n.], 1967. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/debord/1967/11/sociedade.pdf>. Acesso em: 1 set. 2025.

DORNELLES, Soraia. Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 38, n. 79, 2018.

DORRICO, Trudruá. **Tempo de retomada**. Belo Horizonte, MG. Autêntica, 2025.

FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **A formação do MST no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2000.

FOMIN, Evelin. **Militância nas redes sociais: uma análise do discurso digital de “influencers” marxistas**. 2021. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Hemeroteca Digital**. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 1 set. 2025.

GOMES, Pedro Moraes. **Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988.

GUILHAUMOU, Jacques; MALDIDIER, Denise. Efeitos do arquivo. In: GUILHAUMOU, Jacques; MALDIDIER, Denise; ROBIM, Roberto. **Discurso e arquivo: experimentações em análise do discurso**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016. p. 115-140.

GUIMARÃES, Eduardo. Designação e espaço de enunciação: um encontro político no cotidiano. In: **Letras - Língua e Literatura: limites e fronteiras**. Revista do Programa de Pós-graduação em Letras/UFSM – Santa Maria: SC, n. 26, 2003, p. 52-63, jan./ jun.

GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica do acontecimento: um estudo enunciativo da designação**. Campinas, SP: Pontes, 2002.

GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica: enunciação e sentido**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2018.

HAROCHE, Claudine. **Fazer dizer, querer dizer**. São Paulo: Editora Hucitec, 1992.

INDURSKY, Freda. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro; MITTMANN, Solange (org.). **Memória e história na/da análise de discurso**. Campinas: Mercado de Letras, 2011. p. 67-89.

INDURSKY, Freda. Lula lá: estrutura e acontecimento. **Organon**, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 101-121, 2003.

INDURSKY, Freda. O discurso Do/Sobre o MST: Movimento Social, Sujeito, Mídia. 2. Ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Os indígenas no Censo 2022**. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/criancas/brasil/nosso-povo/22324-os-indigenas-no-censo-2022.html>. Acesso em: 1 set. 2025.

KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak conta sua trajetória e fala da luta permanente dos povos tradicionais no Brasil**. Série Memória e Poder, TV da Assembleia de Minas Gerais,

30 jul. 2020. 1 vídeo (55 min 15 s). YouTube. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=-o8IunpqqXY>. Acesso em: 28 ago. 2025.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

LAGAZZY, Suzy. **O desafio de dizer não**. Campinas, SP: Pontes, 1988.

MALHEIRO, Agostinho. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico, jurídico e social. 2. parte. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1867.

MARIANI, Bethania. O comunismo imaginário: práticas discursivas da imprensa sobre o comunismo. **Sínteses**: Revista de Cursos de Pós-graduação, v. 2, p. 223-232, 1997.

MARIANI, Bethania. **O comunismo imaginário**: práticas discursivas da imprensa sobre o PCB (1922-1989). 1996. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

MOISÉS, Beatriz P. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1992.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **Índigenas na construção do Império**. Arquivo Nacional, 2023. Disponível em: https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br/sites_eventos/sites-tematicos-1/brasil-oitocentista/temas-oitocentistas/indigenas-na-construcao-do-imperio. Acesso em: 25 jun. 2025.

MOREIRA NETO, Carlos de Araujo. **Os índios e a ordem imperial**. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. O ‘índio’ que mora em nós. **Revista Educação**, 03 fev. 2025. Disponível em: <https://revistaeducacao.com.br/2025/02/03/daniel-munduruku-coluna/>. Acesso em: 23 jan. 2026.

NAKANOME, Eriky. **A representação do indígena no boi bumbá de Parintins**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação - Escola de Belas Artes, UFBA, Salvador, 2017.

NUNES, José Horta. **Leitura de arquivo**: historicidade e compreensão. Texto apresentado no II SEAD, Porto Alegre, UFRGS, 2005. Disponível em:
<https://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/2SEAD/SIMPOSIOS/JoseHortaNunes.pdf>. Acesso em: 12 maio 2025.

NUNES, José Horta. Leitura de arquivo: historicidade e compreensão. In: FERREIRA, Maria Cristina Leandro; INDURSKY, Freda (org.). **Análise do discurso no Brasil**: mapeando conceitos, confrontando limites. São Carlos: Claraluz, 2007. p. 373-379.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A geografia das lutas no campo**. São Paulo: Contexto, 2007.

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

ORLANDI, Eni (org.). **Discurso fundador**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2001.

ORLANDI, Eni (org.). **Discurso, espaço, memória**: caminhos da identidade no sul de Minas. Campinas: Editora RG, 2011.

ORLANDI, Eni. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. 12. ed. Campinas: Pontes, 2015.

ORLANDI, Eni. **As formas do silêncio**. 6. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni. **Era uma vez corpos e lendas**: versões, transformações, memória. In: ORLANDI, Eni. **Eu, tu, ele**: o real da história. Campinas: Pontes, 2017. p. 29-48.

ORLANDI, Eni. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Campinas: Pontes, 1996 [2004].

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

ORLANDI, Eni. Nota introdutória à tradução brasileira. In: CONEIN, Bernard; COURTINE, Jean-Jacques; GADET, Françoise; MARANDIN, Jean-Marie; PÊCHEUX, Michel (org.). **Materialidades discursivas**. Campinas: Editora da Unicamp, 2016. p. 9-16.

ORLANDI, Eni. Parkour: corpo e espaço reescrevem o sujeito. **Línguas e instrumentos linguísticos**, Campinas, n. 34, p. 75-87, jul./dez. 2014.

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

PÊCHEUX, Michel. (1990) Delimitações, inversões, deslocamentos. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, SP, v. 19, p. 7–24, 2012. DOI: 10.20396/cel.v19i0.8636823. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8636823>. Acesso em: 16 dez. 2025.

PÊCHEUX, Michel. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, Eni (org.). **Gestos de leitura**. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre; DAVALLON, Jean; DURAND, Jacques L.; PÊCHEUX, Michel; ORLANDI, Eni (org.). **Papel da memória**. Campinas: Pontes, 2015. p. 49-57.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

PÊCHEUX, Michael. Abertura do Colóquio. In: CONEIN, Bernard; COURTINE, Jean-Jacques; GADET, Françoise; MARANDIN, Jean-Marie; PÊCHEUX, Michel (Org.). **Materialidades Discursivas**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1981] 2016.

PETRI, Verli. O funcionamento do movimento pendular próprio às análises discursivas na construção do “dispositivo experimental” da Análise de Discurso. In: PETRI, Verli; DIAS, Cristiane (org.). **Análise de discurso em perspectiva**: teoria, método e análise. Santa Maria: Editora da UFSM, 2013. p. 37-48.

PINTO, Igor de Souza; SOEIRO, Josiele Freire; SANTOS, Juliana Lima dos; SOUZA, Thays Rosário de. **A construção do iPhone como símbolo do consumismo no pós-moderno**. Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação (BOCC), [s.l.], [s.d.]. Disponível em: <https://www.bocc.ubi.pt>. Acesso em: 11 jan. 2026.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Territórios e conflitos na América Latina**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

RIBEIRO, Maria Fernanda. **Risco de extermínio: pandemia e governo Bolsonaro ameaçam indígenas isolados**. Repórter Brasil, 15 nov. 2021. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2021/11/risco-de-extermínio-pandemia-e-governo-bolsonaro-ameacam-indigenas-isolados/>. Acesso em: 2 set. 2025.

SANTOS, Fabrício Lyrio. A “civilização dos índios” no século XVIII: da legislação pombalina ao “Plano” de Domingos Barreto. **Revista de História**, São Paulo, n. 170, p. 233-260, 2014.

SANTOS, Gabriel Nascimento dos. A linguagem como zona do não-ser na vida de pessoas negras no sul global. **Gragoatá**, Niterói, v. 28, n. 60, e-53299, jan.-abr. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v28i60.53299.pt>.

SILVA, Flávia; LAMEIRA, Marcelo. Nós já estávamos aqui: a história contada pelos Povos Originários. In: CALDAS, Graziela; ORMANEZE, Fábio; STEINBERGER-ELIAS, Miriam (org.). **Povos originários do Brasil: sentidos e crise humanitária dos Yanomami**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2023.

SILVA, Telma Domingues da. **O que a mídia esconde quando fala “O agro é pop”**. Outras Palavras, 14 abr. 2021. Disponível em: <https://outraspalavras.net/crise-brasileira/o-que-a-midia-esconde-quando-fala-o-agro-e-pop/>. Acesso em: 15 jan. 2026.

SOARES, Neures Batista de Paula; ZATTAR, Neuza Benedita da Silva. A designação do índio nas relações integrativas de enunciados da Lei 6.001/73. **Línguas e Instrumentos Linguísticos**, Campinas, v. 25, n. 49, p. 80–107, jan./jun. 2022. DOI: 10.20396/lil.v25i49.8665483. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/lil/article/view/8665483/29508>. Acesso em: 3 set. 2025.

SOARES, Neures. **Índio cidadão?: processos de subjetivação do sujeito índio brasileiro como forma-sujeito histórica capitalista**. 2023. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado de Mato Grosso, Cáceres, 2023.

SOARES, Neures; MOTTA, Ana Luiza. Os povos indígenas no movimento do discurso jurídico: modos de resignificação. In: FRAGOSO, Evandro; DIAS, Juliana; JUNIOR, Carlos (org.). **Memória e atualidade da Amazônia: ensino e línguas**. Campinas: Pontes, 2023. p. 311-329.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Mares. **Comentários do artigo 231 e 232**. In: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (Coords.). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo Saraiva/Almedina, 2013.

TAVARES, Milena Barros; SOEIRO, Herta Maria de Açucena do Nascimento. “Sempre estivemos aqui”: memória e (re)existência no Acampamento Terra Livre 2024. **Interfaces**, v. 16, n. 2, 2025. Disponível em: https://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/view/8027. Acesso em: 10 dez. 2025.

TV MÍDIA INDÍGENA. *Ancestraliterra – sabedoria indígena na política e na universidade: defesa da tese de doutorado de Célia Xakriabá* [vídeo]. YouTube, 30 out. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WEOqgnFOWFQ>. Acesso em: 23 jan. 2026

VENTURINI, Maria Cleci. **Imaginário urbano**: espaço de rememoração/comemoração. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.

VENTURINI, Maria Cleci. **Imaginário urbano**: espaço de rememoração/comemoração. 2. ed. Campinas: Pontes, 2024.

VENTURINI, Maria Cleci. Mídia, ruído e silêncio tumular na constituição contraditória da memória em curso/discurso. In: TASSO, Ismara; SILVA, Érika (org.). **Língua(gens) em discurso**: formação dos objetos. Campinas: Pontes, 2014. p. 119-136.

XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

ZOPPI-FONTANA, Mônica Graciela. Identidades (in)formais: contradição, processos de designação e subjetivação na diferença. **Organon**, Porto Alegre, v. 17, n. 35, 2003.