

Maurício Neves Corrêa

Heterotopias no país do milagre: os corpos indígenas e as histórias filmadas



unesp  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**

“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

MAURÍCIO NEVES CORRÊA

HETEROTOPIAS NO PAÍS DO MILAGRE: os
corpos indígenas e as histórias filmadas



ARARAQUARA – S.P.
2018

MAURÍCIO NEVES CORRÊA

HETEROTOPIAS NO PAÍS DO MILAGRE: os corpos indígenas e as histórias filmadas

Tese de Doutorado apresentada ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: Estrutura, Organização e Funcionamento Discursivos e Textuais

Orientador: Maria do Rosário de Fátima Valencise Gregolin

Bolsa: CNPq

Estágio de doutoramento do exterior: PDSE/
CAPES

ARARAQUARA – S.P.
2018

Neves-Corrêa, Maurício

Heterotopias no país do milagre: os corpos
indígenas e as histórias filmadas / Maurício Neves
Corrêa – 2018
170 f.

Tese (Doutorado em Linguística e Língua
Portuguesa) – Universidade Estadual Paulista "Júlio
de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras
(Campus Araraquara)

Orientador: Maria do Rosário de Fátima Valencise
Gregolin

1. Sociedades indígenas. 2. Histórias filmadas. 3.
Heterotopia. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

MAURÍCIO NEVES CORRÊA

Tese de Doutorado apresentada ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: Estrutura, Organização e Funcionamento Discursivos e Textuais

Orientador: Maria do Rosário Valencise Gregolin

Bolsa: CNPq

Estágio de doutoramento no exterior: PDSE/
CAPES

Data da defesa: 25/05/2018

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Professora Doutora Maria do Rosário Valencise Gregolin

Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho” – *Campus* Araraquara

Membro Titular: Professora Doutora Vanice Sargentini

Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

Membro Titular: Professora Doutora Denise Gabriel Witzel

Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná – UNICENTRO

Membro Titular: Professor Doutor Nilton Milanez

Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS

Membro Titular: Professor Doutor Israel de Sá

Universidade Federal de Uberlândia – UFU

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – *Campus* de Araraquara

ARARAQUARA – S.P.
2018

Dedico esse trabalho à Arihêra Suruí.

AGRADECIMENTOS

Por alguma travessura do destino escrevo essa história de agradecimentos no lugar onde tudo começou: o apartamento da rua 15. Eu me lembro de estar perdido quando a Rosário me achou. Um ano antes desse encontro, eu já havia tentado e fracassado em me encontrar em Araraquara. A Rosário chegou em Belém como se fosse a primavera e me disse que era meu dever voltar e fazer a seleção novamente. Dessa vez tudo deu certo, a minha orientadora me abriu as portas de um projeto de felicidade. E como eu fui feliz nesses anos que estive ao lado dela. Feliz nos estudos, nas aulas, nas leituras, nos eventos e nos vídeos que realizamos juntos. Mas tem também outro lado, as festas de aniversário, os carnavais em Torrinha, todo o carinho com que ela sempre me recebeu, as nossas conversas pelos bares, as nossas reuniões. Nesse sentido, gostaria também de agradecer ao Zé, muito obrigado por tudo o que fizeste por mim. Por toda generosidade, cuidado e carinho. A Rosário me disse que eu nunca ficaria sem família em Araraquara, e de fato não fiquei, ela e o Zé sempre estiveram por perto. É por tudo isso e muito mais que agradeço imensamente minha orientadora e espero poder estar sempre ao lado dela, o nosso projeto de felicidade não se encerra com a defesa dessa tese.

Ainda durante a seleção, eu vi uma menina bonita e pensei: acho que vou amar essa moça. Depois de alguns desencontros, finalmente percebi que eu realmente a amava. Gabriela, me faltam palavras para dizer o quanto eu sou grato por todos os momentos que passamos juntos no nosso doutorado, por tudo o que você faz por mim, pelas estações que dividimos juntos em Araraquara, Paris, Mosqueiro, Ipameri, Belém. Por todas as nossas pequenas aventuras cotidianas, por fazer a minha vida mais bonita e mais divertida. Obrigado por me deixar te amar em todos os momentos, por fazer eu me apaixonar por você a cada olhar e por ser minha amiga em todas as dificuldades. Contigo a minha vida ganhou as cores mais bonitas. Obrigado por estar ao meu lado e por construir a história mais linda da minha vida, o nosso *mimimi*. Tu és o meu amor, tu és a minha paz, mesmo se eu não aparecer no teu mapa.

Agradeço à Arihêra Suruí, por ter dividido comigo suas histórias e confiado a mim o trabalho de registrá-las. Eu nunca vou esquecer daquela senhora doce, que apesar de tudo o que sofreu, me ensinava os caminhos da floresta com ternura e carinho. Um dia vamos nos reunir novamente e sob o céu estrelado, olhar mais uma vez o Tapi'i'rapé...

Às crianças Aikewára, pelo olhar, que eu guardo e me faz sonhar com um mundo melhor. Aos meus amigos Umassú, Api, Murué, Moreyru, Tonin, Taraí, Sari, Hércules, Tiapé, Sawarapi, Arikassu, Maria e Nego. Aos Karuwara.

Agradeço aos Povos Indígenas do Brasil. Resistências!

Agradeço ao professor Philippe Dubois, meu supervisor durante estágio de doutoramento no exterior (sanduíche), na *Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3*. Obrigado pelas aulas e as conversas, e também por todas as cartas escritas durante o processo de seleção.

À professora Vanice Sargentini por todos os convites, pelas aulas, pelas leituras do meu trabalho sempre atenciosas e enriquecedoras, enfim, por toda acolhida e por sempre me ajudar a encontrar o caminho das salas da UFSCAR.

Ao Nilton Milanez pelo incentivo, pelas oportunidades e pela amizade durante todos esses anos. Você faz parte dessa história. Muito obrigado por mais uma vez estar na minha banca.

Agradeço à professora Denise Witzel pela leitura atenciosa e pelas suas contribuições tão preciosas.

Ao professor Israel de Sá por ter aceitado o convite de estar na banca e por ler o meu trabalho. Ao professor Pedro Navarro pelas contribuições na banca de qualificação.

À professora Luzmara Curcino por ter nos recebido e apresentado Paris e por toda amizade a que você nos dedicou, obrigado por todo carinho.

À professora Mariza Morkazel, minha orientadora do mestrado. Sempre quando eu, exasperado, corria até ela, me recebia com um sorriso e um abraço que me deram a paz e a confiança para terminar esta etapa.

Aos professores Regina Baracuhy, Carlos Piovezzani, J.J. Courtine, Neusa Pressler (*in memoriam*), Clotilde Murakawa, Agenor Sarraf, Marcos André, Ana Prado, Ana Laura, Stela Pojuci e Marisa Gama.

À professora Carmen Leal (*in memoriam*), por todas as coisas botinas que aprendi com ela.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Linguística e Língua Portuguesa e a todos os professores que fazem esse programa acontecer. Agradeço em especial aos servidores da secretaria e da biblioteca.

Aos meus professores, desde os do jardim de infância até os do doutorado. Muito obrigado!

Ao Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq pelo apoio nesta pesquisa de doutorado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço aos meus amigos de livro, copo e câmera Vívian Carvalho, Rodrigo Wallace e Nassif Jordy. Aos geados, Renan Belmonte por ter me apresentado Araraquara; Rafael da Cól, pela parceria e sinceridade; Thiago Silva por todas as nossas conversas; ao Claudemir, à Juliane e à Teka. Aos amigos da universidade, dos cafés e do quintal, Carolina Domladovac Silva, Fernando, Rayne, Mari. À professeur Clarissa e à Nutri Larissa. Aos amigos que fiz do outro lado do atlântico, Maysa, Suzete, J.J., Érico. Aos amigos Bill, Dj, Marral, Severo, Miguel, Tocaio, Eliezer, Quito, Kate, Thais, Arcângela, Felipe, Tito, Pedro, João Ricardo, Marcela, Renata, Michelle, Wesley, Jamily, Ceres, Cercy, Jana, Andréa, Joana, Serjola, Paul, Vanessa, Edel, Néia.

À Erika por nos ajudar com a casa de Mosqueiro e devolver o sorriso para minha mãe.

Ao meu sogro, seu Liano, a minha sogra, dona Mary Doly e a minha cunhada Fernanda por todo o apoio e incentivo que vocês deram para gente durante esse período. Pelo carinho e a atenção que sempre me trataram. Obrigado pela acolhida em Ipameri, lugar onde me sinto em casa.

À família de Macapá Dilza, mana Karol, mano Rodrigo, mana Juliana e a pequena Melissa. Obrigado pelas coisas boas que vivemos juntos, pelo acalanto e por cuidarem do papai. Ao meu tio Mário e a Eny pelo apoio.

Na travessa F, no bairro da Marambaia em Belém, onde eu nasci e passei boa parte da minha vida, tive o privilégio de crescer ao lado de pessoas amadas. Minha tia Ivaneida, meu tio Júnior, meu padrinho Tadeu, meu compadre Raimundo, minha afilhada Maria Cecília, meus primos Kleber (*in memoriam*), Gil, Rodrigo, Raiara, Carlinho (*in memoriam*), Sol, tio Ivan, minha tia Rutinha (*in memoriam*). Muito obrigado a todos vocês pelos afetos que nos envolvem.

Por fim, gostaria de agradecer aos quatro pilares da minha vida. Aos que me ensinaram a falar, andar, mas sobretudo, amar.

Durante o período do doutorado, sofri uma grande perda: minha avó Lindalva (*in memoriam*). Onde quer que a senhora esteja, minha avó, quero que saiba o quanto sou grato por tudo. O som da sua risada vai ser para mim sempre a música da esperança. Graças aos seus cuidados eu pude ser. Sem a senhora eu não estaria aqui. Obrigado pelo amor que a senhora me deu.

“Pai, você foi meu herói, meu bandido/ Hoje é mais muito mais que um amigo/ Nem você, nem ninguém 'tá sozinho/Você faz parte desse caminho”. Agradeço ao meu pai

Maurício por todo apoio e incentivo. Pai, muito obrigado pelo amor e pelo incentivo que você me dedica, por me apoiar em todas as decisões, nas vezes que, mesmo com as nossas diferenças, você foi mais eu e acreditou em mim. Eu não vou ficar mudo para falar de amor com você.

“Eu tenho tanto pra lhe falar/Mas com palavras não sei dizer/Como é grande o meu amor por você”. Minha vó Ivone, votinha, independentemente do que aconteça, eu sempre vou estar protegido pelo carinho e pelo amor do seu colo. Obrigado por conversar comigo quase todos dias e por dizer que me ama todas as vezes em que a gente se fala. Obrigado pelo afeto, por me embalar, pelos cuidados que só a senhora tem comigo, por toda a minha vida... Vó, muito obrigado por tudo. Lhe amo.

“Eu sou cordão umbilical/ Pra mim nunca 'tá bom/ E o céu se abre de manhã/ Me abrigo em colo, em chão. /Todo homem precisa de uma mãe. ” Mamãe quando eu era criança, uma vez eu escrevi que independente do que acontecesse, você seria minha mãe e eu seria o seu filho. Disse também que lhe amava muito, mas escrevi *muinto*. Tive que apagar a cartinha com corretivo, porque não poderia te entregar escrito assim. Obrigado por todas as vezes que você me deu abrigo, por todas as portas que você abriu, por me ensinar a olhar as estrelas, a ouvir música, por permitir que eu seguisse seus passos em busca de outras constelações. Obrigado por me fazer uma pessoa mais sensível e por me permitir catar a poesia que você entorna pelo chão. Minha mãe, Ivânia, eu te amo muito.

A história "efetiva" se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apoia em nenhuma constância: nada no homem - nem mesmo seu corpo - é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apoia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraça-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. E preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa "reencontrar" e sobretudo não significa "reencontra-nos". A história será "efetiva" na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. Ela não deixará nada abaixo de si que teria a tranqüilidade asseguradora da vida ou da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim milenar. Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. E que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar. (FOUCAULT, 2007, p. 15)

NEVES-CORRÊA, Maurício. *Heterotopias no país do milagre: os corpos indígenas e as histórias filmadas*. 2018. 170 f. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2018.

RESUMO

Os dizeres “ordem e progresso” estampados na bandeira nacional rememoram discursos que atravessam as histórias do Brasil e constituem a nação como “o país do futuro, o país do milagre”. Há, entretanto, em nossa sociedade, lugares que flutuam em fuga deste “milagre” e deste “progresso”. Chamamos esses espaços, hoje, de aldeias indígenas. Lugares que despertam fascínio e medo. Permeiam o imaginário nacional de onde vai emergir o corpo indígena pintado e com um arco e flecha, seja para admiração ou para o pavor. Esses espaços estão presentes nas margens de nossa sociedade, são o contrário do que não tem lugar, eles são *heterotopias*. O objetivo deste trabalho é realizar uma pesquisa *arqueogenealógica* a partir dos estudos de Michel Foucault a fim de problematizar acontecimentos discursivos que inventaram e inventam identidades de povos indígenas em histórias filmadas no decorrer do século XX até a contemporaneidade. Pretendemos analisar processos discursivos construídos em materialidades fílmicas que agenciam uma ética e uma estética da corporalidade, da sexualidade e do gênero cujos efeitos de sentido objetivam/subjetivam o indígena brasileiro. Essa análise pressupõe focalizar os regimes de verdade que constituem esses discursos. Por que determinados enunciados ganharam destaque na mídia e outros foram interditados, excluídos? Que relações de saber e poder agenciaram e agenciam o movimento dessas agitações históricas? Quais os interesses e as oposições de atores tão distintos como os Governos Brasileiros, a TV Globo, as ONGs, os antropólogos, os documentaristas e os próprios índios como produtores de visibilidades e enunciabilidades sobre as sociedades indígenas? Para Gregolin (2008), a função do arqueogenealogista é “interpretar ou fazer a história do presente”. Este procedimento consistiria em mostrar que “as transformações históricas foram as responsáveis pela nossa atual constituição como sujeitos objetiváveis por ciências, normalizáveis por disciplinas”. A partir desta perspectiva teórica, a proposta é colocar em luta os saberes produzidos pelas diversas produções audiovisuais sobre/dos povos indígenas do lugar histórico de onde eles falam. Na relação mais estrita entre discurso e mídia, as contribuições na elaboração de uma *Semiologia Histórica* de J.J. Courtine e as propostas de uma análise do discurso com Michel Foucault empreendida por Rosário Gregolin e diversos pesquisadores brasileiros, que retomam as formulações da AD francesa e ampliam as reflexões sobre o funcionamento da mídia, no Brasil, também nortearão as análises desenvolvidas nesta pesquisa.

Palavras-chave: Sociedades indígenas; histórias filmadas; heterotopia.

NEVES-CORRÊA, Maurício. *Hétérotopies dans le pays du miracle : les corps indigènes et les histoires filmées*. 2018. 170 f. Thèse de doctorat (Doctorat en Linguistique et Langue Portugaise) – Faculté des Sciences et des Lettres, Université Estadual Paulista « Júlio Mesquita Filho », Araraquara-SP, 2018.

RÉSUMÉ

Les mots «ordre et progrès» imprimés sur le drapeau national rappellent des discours qui traversent les histoires du Brésil et constituent la nation comme «le pays du futur, le pays du miracle». Il y a cependant, dans notre société, des lieux qui flottent en fuite de ce «miracle» et de ce «progrès». Nous appelons ces espaces, aujourd'hui, des villages indigènes. Des lieux qui suscitent la fascination et la peur. Ils imprègnent l'imaginaire national d'où sortira le corps indien peint et avec un arc et une flèche, soit par admiration, soit par peur. Ces espaces sont présents en marge de notre société, ils sont à l'opposé de ce qui n'a pas de place, ce sont des *hétérotopies*. L'objectif de ce travail est de réaliser une recherche *archéo-généalogique* basée sur les études de Michel Foucault afin de problématiser les événements discursifs qui ont inventé et inventent les identités des peuples autochtones dans des histoires filmées au cours du XXe siècle jusqu'à la contemporanéité. Nous avons l'intention d'analyser des processus discursifs construits sur des matérialités filmiques qui favorisent une éthique et une esthétique de la corporalité, de la sexualité et du genre dont les effets de sens objectivent / subjectivent l'indigène brésilien. Cette analyse suppose de se concentrer sur les régimes de vérité qui constituent ces discours. Pourquoi certaines déclarations ont-elles pris de l'importance dans les médias et d'autres ont été interdites, exclues ? Quels rapports de savoir et de pouvoir ont agencé et agencent le mouvement de ces agitations historiques ? Quels sont les intérêts et les oppositions d'acteurs aussi distincts comme les Gouvernements Brésiliens, la TV Globo, les ONG, les anthropologues, les documentaristes et les indigènes eux-mêmes en tant que des producteurs de visibilité et de déclarations sur les sociétés autochtones? Pour Gregolin (2008), la fonction d'archéologue est «d'interpréter ou de faire l'histoire du présent». Cette procédure serait de montrer que «les transformations historiques ont été responsables de notre constitution actuelle en tant que sujets objectivables par les sciences, normalisables par les disciplines». De ce point de vue théorique, la proposition est de mettre en lutte les savoirs produits par les différentes productions audiovisuelles sur / des peuples autochtones du lieu historique d'où ils parlent. Dans la relation plus étroite entre discours et médias, les contributions à l'élaboration d'une *Sémiologie Historique* de J.J. Courtine et les propositions d'une analyse du discours de Michel Foucault par Rosário Gregolin et plusieurs chercheurs brésiliens, qui reprennent les formulations de l'AD française et amplifient les réflexions sur le fonctionnement des médias au Brésil guideront également les analyses développées dans cette recherche.

Mots-clés : Sociétés Autochtones; histoires filmées; hétérotopie.

NEVES-CORRÊA, Maurício. *Heterotopias in the land of the miracle: the native bodies and filmed stories*. 2018. 170 f. Thesis (Doctorate in Linguistics and Portuguese Language) - Faculty of Sciences and Letters, Universidade Estadual Paulista. Araraquara-SP, 2018.

ABSTRACT

The words "order and progress" printed on the national flag recall speeches that cross the histories of Brazil and constitute the nation as "the country of the future, the land of the miracle." There are, however, in our society, places that float in flight from this "miracle" and from this "progress." We call these spaces, today, indigenous villages. Places that arouse fascination and fear. They permeate the national imaginary from where the painted native body will emerge with a bow and arrow, either for admiration or for fear. These spaces are present on the margins of our society, they are the opposite of what has no place, they are heterotopias. The objective of this work is to carry out an archeogenealogical research from the studies of Michel Foucault in order to problematize discursive events that invented and invent identities of indigenous peoples in stories filmed during the course of the 20th century to contemporaneity. We intend to analyze discursive processes built on filmic materialities that promote ethics and an aesthetic of corporality, sexuality and gender whose effects of meaning objectify / subjectivate the Brazilian native. This analysis presupposes focusing on the regimes of truth that constitute these discourses. Why have certain statements gained prominence in the media and others have been interdicted, excluded? What relations of knowledge and power have promoted and promote the movement of these historical agitations? What are the interests and oppositions of such distinguished actors as the Brazilian Governments, TV Globo, NGOs, anthropologists, documentarists and the Indians themselves as producers of visibilities and statements about indigenous societies? For Gregolin (2008), the function of archeogenealogist is "to interpret or make the history of the present". This procedure would consist to show that "historical transformations were responsible for our present constitution as objectifiable subjects by science, normalizable by disciplines ". From this theoretical perspective, the proposal is to put in struggle the knowledge produced by the various audiovisual productions about / from the indigenous peoples of the historical place from where they speak. In the stricter relation between discourse and the media, the contributions in the elaboration of a Historical Semiology by J.J. Courtine and the proposals of an analysis of the discourse with Michel Foucault undertaken by Rosário Gregolin and several Brazilian researchers, who retake the formulations of the French AD and broaden the reflections about operation of the media in Brazil, will also guide the analyzes developed in this research.

Keywords: Indigenous societies; filmed stories; heterotopia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Fotograma Grande ato Acampamento Terra Livre 1	51
Figura 2	Fotograma Grade ato Acampamento Terra Livre 2	52
Figura 3	A mãe, a filha e o progresso indígenas	63
Figura 4	Gazeta de Petrópolis - 1897	72
Figura 5	Sorriso, rosto e vergonha	74
Figura 6	Mulheres e crianças indígenas	76
Figura 7	Cotidiano	77
Figura 8	Trabalhador indígena	78
Figura 9	O general dos vivos e dos mortos.	79
Figura 10	Capturar o rosto	80
Figura 11	Antropometria	82
Figura 12	Vestir para governar	83
Figura 13	Indígenas vestidos	84
Figura 14	Mulheres indígenas e roupas masculinas	85
Figura 15	Indígenas trabalhadoras e trabalhadores rurais	90
Figura 16	Indígenas cobram pedágio	109
Figura 17	Comentários do vídeo	111
Figura 18	As canoas do SPI/RS	112
Figura 19	Trabalhadores Kaingang	114
Figura 20	Planta das Missões Jesuíticas (RS)	124
Figura 21	Eles se chamavam jesuítas, mas eram só brancos mesmo.	128
Figura 22	Ex-Pajé	131
Figura 23	O batismo nas águas barrentas	134
Figura 24	Religião indígena no Jornal Nacional	137
Figura 25	O padre e as crianças indígenas	139

Figura 26	O padre com adereços indígenas	139
Figura 28	Mosaico conversão 1	141
Figura 29	Krenak	145
Figura 30	<i>Os caixões das almas indígenas</i>	148
Figura 31	Os caixões vistos do alto	149
Figura 32	<i>Página do Relatório Figueiredo</i>	151
Figura 33	Marçal de Souza Tupã'ie os indígenas	152

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
1 DEMARCAÇÕES INDÍGENAS: AS HISTÓRIAS FILMADAS E VIDAS INFAMES	30
1.1 Terras heterotópicas	30
1.2 Análise do Discurso com Michel Foucault	37
1.3 As redes de linhas cerzidas sobre o corpo: os dispositivos	41
1.4 O dispositivo midiático	46
1.5 Prólogo: a insurreição dos saberes dominados	51
2 O GOVERNO DO CORPO: GENEALOGIAS INDÍGENAS E O NASCIMENTO DO CINEMA	60
2.1 As expedições da comissão Rondon	62
2.2 Marechal Rondon: o SPI e as estratégias de governamentalidade	66
2.3 O nascimento do cinema	71
2.4 O corpo indígena e os filmes da CR: “Toda nudez será castigada!”	73
2.4.1 Vestir para governar	76
2.4.2 Objetivações do corpo: de selvagem a trabalhadora e trabalhador	79
2.4.3 Mulheres indígenas, calças ocidentais e fissuras	84
2.5 Civilizados e modernos: o poder tutelar	87
3 ENTRE AS CÂMERAS E AS ALMAS: AS SUBJETIVIDADES NA ERA DE SUA REPRODUTIBILIDADE TÉCNICA	92
3.1 O réquiem dos corpos isolados e a <i>Arqueogenealogia</i> como crítica do presente ...	95
3.1.1 Michel Foucault, um jornalista arqueólogo e sua atitude genealógica	97
3.1.2 Imagens infames e corpos indóceis	100
3.2 Mediações cinzentas	101
3.3 O corpo heterotópico submerso	104
3.4 A reprodutibilidade técnica e os acontecimentos discursivos	107
3.5 A pluralidade das almas descontínuas: o sujeito reproduzido no mar de <i>bits</i>	109
3.5.1 O rio, a ponte e o pedágio	109
3.5.2 Novas emergências no Rio das Mortes	112

4	O GOVERNO DA ALMA: A CONVERSÃO DE SI E AS APROPRIAÇÕES	119
4.1	O poder pastoral e a colonização: heterotopias da perfeição	121
	4.1.1 A Companhia de Jesus: o cuidado do rebanho na heterotopia da perfeição	123
	4.1.2 Não se aceita ovelha negra na família	125
	4.1.3 O extermínio das empresas jesuíticas	126
4.2	Do governo da alma	129
	4.2.1 Ex-pajé	131
4.3	A conversão de si: os batismos nas águas barrentas	134
	4.3.1. Um pouco de história dos batismos indígenas	137
	4.4. Epílogo: Entre a Cruz e a Espada na era hiper-colonial	143
	4.4.1. O Acampamento Terra Livre e suas emergências	146
	4.4.2 A guerra de conquista da República do Brasil: o holocausto indígena ...	150
	4.4.3 A era hiper-colonial	153
	 CONSIDERAÇÕES FINAIS	
	A desconstrução de si: entre o astrônomo e o astronauta	157
	 REFERÊNCIAS	160

INTRODUÇÃO

Morreu muita gente, o Umassú ainda era mole, bem pequeno. Morreu a tia, morreu a mãe dele. Foi a gripe... O pai já tinha morrido, o fazendeiro matou. Mas, naquele tempo, a gente ainda era brabo, o padre ainda não tinha amansado nós...
(Arihêra Suruí – junho de 2010)

Povos indígenas no Brasil e suas histórias: narrativas de mundos profundos, desconhecidos, subversivos, fugidios, resistentes, seja como a madeira mais forte ou o trançado da rede que se amolda ao corpo sem jamais se romper. Essas histórias distantes umas das outras pela insistente correnteza do tempo, reencontram-se na implacável acumulação dos espaços, como montanhas, ou melhor, como monumentos cuidadosamente forjados no coração de uma história do presente.

Essas narrativas saltam aos nossos olhos como luzes que atravessam os tempos e trepidam os espaços. Ligam-se umas às outras, não pela semelhança de seu brilho, e sim pela diferença de suas cores. Falamos de mundos, cosmologias, línguas, arquiteturas, lugares em sua infinita peculiaridade. Cada um desses espaços tem seus cheiros, sabores, dores e amores próprios. Céus onde as estrelas formam constelações¹ diferentes, e no lugar de Escorpião, encontramos Moy, a cobra. As estrelas, ao invés de pingos de leite da deusa grega, tornam-se o Caminho da Anta em uma festa celeste. Céus onde a lua deixa de ser apenas um satélite com a bandeira dos Estados Unidos supostamente fincada, e passa a ser *Zahy*², o herói Tenetehara que caiu em desgraça ao ter relações amorosas com sua tia e foi exilado no céu com seu rosto marcado pelo jenipapo e o carvão.

Esses povos, contudo, têm em comum, pelo menos uma questão: o choque de uma invasão (re)produzida pela história oficial como “descobrimento”, seja do “país” nas caravelas de Cabral, ou de um povo isolado contatado pelas veredas do progresso nas estradas da Amazônia no século XX. Um momento que o implacável, violento, contagioso e assustador nascimento do Ocidente vai renascer sobre os corpos, tanto do invasor quanto do indígena. É a partir desses renascimentos que uma série de embates vai emergir. Guerras serão travadas, mapas serão delimitados, corpos serão convertidos, infectados, vacinados,

¹ A história do povo Aikewára, conta que há muito tempo houve uma festa no céu. Os animais com intuito de participar da festa construíram uma escada de flechas que ascendia até a festa, no entanto, quando Anta, que era muito pesada subiu na escada, ela se partiu. Daí nasceram as constelações Aikewára, que são desenhos do céu dos animais da floresta como a anta, a cobra e a onça, dentre outros. Narrativa presente no Filme *Tapi'i'rapé: o Caminho da Anta*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1mHm3B2WHCs>

² Narrativa do povo Tembê Tenetehara, contada por Verônica Tembê e adaptada por Ivânia dos Santos Neves. Disponível em: <http://tekohawonline.blogspot.com.br/2015/04/quadrinho-o-nascimento-de-zahy.html>

docilizados, subvertidos, assassinados, apreendidos, escravizados, alfabetizados, embriagados, assimilados, e ao mesmo tempo vão resistir, e de quando em vez, embora forçosamente, até mesmo desejar tudo isso.

O relato feito por Arihêra Suruí³ sobre o contato do povo Aikewára com as populações das cidades vizinhas é um desses momentos implacáveis que permeiam nossa história. Os Aikewára, também conhecidos como Suruí, são um povo Tupi, que vive na Terra Indígena Sororó, no sudeste do Pará, entre os rios Araguaia e Tocantins. A partir do contato sistemático com o não-indígena, vivenciaram momentos sombrios; surtos de gripe e varíola, além de guerras que fizeram com que, no início dos anos de 1960, entrassem em processo de depopulação. Apenas 33 Aikewára sobreviveram a este implacável momento⁴.

Neste tempo, em que os Aikewára resistiram ao mortífero “descobrimento”, Mussená, o capitão, forma como hoje eles denominam a liderança, reuniu um grupo de guerreiros e preparou a resistência para vingar suas mortes com cantos de guerra e flechas. Em clara desvantagem bélica, partiram floresta adentro, porém, sofreram a perseguição de seus inimigos, que desejavam ocupar as terras onde viviam. O conflito foi tão desigual, que só não foram totalmente dizimados por causa da intervenção da Igreja Católica, momento em que foram “amansados” pelo padre.

Estas histórias, que ouvimos de Arihêra na sala de sua casa, nas estreladas noites das terras Aikewára, nos fizeram perceber como são terríveis e violentas as demarcações das fronteiras. Embora a escola e a mídia (história oficial e história midiática), no Brasil, não façam circular, com a devida visibilidade, estas outras versões das histórias dos contatos, das invasões, dos confrontos, a narrativa de Arihêra, guardadas as devidas particularidades, traduzem uma parte da história dos continentes americanos e conseqüentemente do nascimento do Ocidente.

Esta breve narrativa sobre a história do contato Aikewára nos foi relatada no ano de 2010, durante a realização do projeto *Crianças Suruí-Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola*⁵. O objetivo deste projeto era mediar as tradições Aikewára com as tecnologias da informação, para preparar um material didático diferenciado para a escola que funciona em Sororó. Como resultados deste projeto, produzimos 06 filmes curta-metragem

³ Arihêra Suruí é uma das principais lideranças do povo Aikewára. Ela é uma grande mestra dos saberes cosmológicos de seu povo. Ao lado de seu marido Umassú, é uma das 33 sobreviventes ao processo de depopulação.

⁴ Arihêra e Umassú contam com muita tristeza que algumas crianças, principalmente os bebês, tiveram que ser deixados para trás, já que o choro indicava a posição deles. Umassú afirmava que se não fosse o velho Mikwa, um tio que sobreviveu, ele estaria morto também. Esta fase durou cerca de 20 anos e neste espaço de tempo, Arihêra perdeu o primeiro marido e Mussená, que comandava a resistência, também faleceu.

⁵ Ver: www.aikewara.blogspot.com.br

que contam uma parte da história Aikewára. Este projeto foi financiado pelo Criança Esperança da Rede Globo em parceria com a Unesco.

Durante as atividades em Sororó, a TV Globo destacou uma equipe para fazer uma reportagem sobre os Aikewára. Diante disto, um acontecimento nos chamou a atenção, uma constatação de Maria Suruí sobre jogos de poder dos interesses midiáticos e as relações de visibilidade e silenciamento diante de suas subjetividades. Maria não nasceu Aikewára, é negra, ainda muito nova casou com Arikassu Suruí e com ele teve dez filhos. Maria passou a desempenhar um papel importante na Terra Sororó e foi uma das responsáveis, por exemplo, por manter viva a tradição do grafismo corporal e é considerada por eles uma das grandes lideranças da aldeia. No final das gravações da reportagem, ela comentou: “Eu sabia que eles não iam me filmar. Se fosse a equipe só do projeto eu apareceria, mas nesta televisão aí, tem que ser índio puro! ”

A fala de Maria Suruí deixa ver um dos fios de uma rede de memória que se construiu no Brasil sobre as populações indígenas: a ideia de que existem “índios puros”. Certamente, nas produções da televisão é possível encontrar muitas outras particularidades que reforçam ou refutam o silêncio das subjetividades indígenas e sua homogeneização através da história oficial do Brasil. A energia elétrica chegou na Terra Sororó, sistematicamente, a partir do ano de 2009, quando a maioria dos Aikewára adquiriu televisão e antena parabólica. As atividades desenvolvidas no projeto com as crianças Aikewára e os efeitos da chegada dos meios massivos de comunicação foram o *corpus* de pesquisa de nossa dissertação de mestrado. Esta experiência nos fez refletir sobre a importância das histórias filmadas entre as sociedades indígenas e sobre a importância da (re)produção de subjetividades na mídia, através dos discursos que por ela são produzidos.

Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2000, p.8-9)

Em nossa sociedade, existe um dispositivo que vai se destacar mais do qualquer outro no controle, organização e seleção da produção de discursos, o *dispositivo midiático*, como nos diz Maria do Rosário Gregolin (2007). A mídia ocupa, hoje, esse papel de grande agenciadora da circulação dos discursos, edita as grandes visibilidades coletivas e também tem o poder de, a partir de suas regras, causar os grandes silêncios locais. Isto se dá, a partir de sua simultaneidade e reprodutibilidade. Os outros tipos de comunicação não têm o poder de alcance global que o meio midiático consegue exercer, ou seja, são acontecimentos que se

proliferam como murmúrios, sussurros, segredos, interdições por entre as esquinas e becos escuros. Eles não gozam, por exemplo, da rede de televisores ligados durante um plantão jornalístico anunciado com suas vinhetas assustadoras. Nem tampouco da viralidade das notícias espalhadas por entre os aplicativos dos celulares e das redes sociais, estas também pertencentes a grandes corporações.

Há uma produção cada vez mais intensa de discursos sobre os povos indígenas reproduzidas pelos meios de comunicação massiva e pelas redes sociais. Contudo, em um breve levantamento que fizemos dos filmes produzidos pelo cinema brasileiro comercial com temáticas indígenas, foram encontrados poucos filmes, alguns produzidos a partir de romances famosos na literatura brasileira como *Iracema, a virgem dos lábios de mel* (1979), de Carlos Coimbra, *O Guarani* (1996), de Norma Bengell, além de produções como *Tainá* (2001), de Tânia Lamarca e Sérgio Bloch, *Xingu* (2011), de Cao Hamburger, dentre outros.

No Brasil, existe retumbante silenciamento sobre as narrativas de colonização enunciadas pelos povos indígenas, a fala dessas vidas apagadas ou fraturadas, que são ou foram abreviadas ou atropeladas pelo progresso das bandeiras, seja da Coroa portuguesa, dos bandeirantes, do Império ou da República do Brasil, ou mesmo dos caminhões da Mercedes-Benz, abastecidos pela Esso, iluminados pela Eletrobrás, alimentados pela Sadia, financiados pelo BNDES e pelas construções das grandes empreiteiras, além da cruz das igrejas católicas ou evangélicas. A história contada ou filmada por aqueles que foram considerados infames por uma narrativa oficial é ainda muito pouco difundida.

Esta prática de invisibilidade em relação às histórias filmadas conhece diferentes realidades nos continentes americanos. Diferente do caso brasileiro, nos Estados Unidos há um número significativo de produções que abordam as histórias da conquista do “velho-Oeste” deste país e a dizimação dos povos nativos. Segundo Shohat & Stam (2006), aproximadamente um quarto da produção de filmes longa-metragem americanos entre 1926 e 1967 foram sobre a temática de faroeste.

De uma maneira geral o faroeste hollywoodiano virou a história de ponta-cabeça ao apresentar os índios como intrusos em suas próprias terras, criando assim uma perspectiva paradigmática.... Raramente os faroestes mostram os índios vivendo de maneira pacata no ambiente doméstico, embora a expansão para o Oeste tenha destruído, de modo brutal justamente esse estilo de vida, bem como os costumes desses nativos (SHOHAT E STAM, p. 2006, p.177).

Se por um lado os filmes dos Estados Unidos abordam estas histórias, mesmo que glorificando, em muitos casos, o genocídio a que as populações indígenas de lá foram submetidas, no cinema brasileiro comercial estas histórias de genocídio e colonização são

bem menos contadas. Existem ainda as versões cordiais e humorísticas dessas narrativas como é o caso do filme *Caramuru - a invenção do Brasil* (2001), de Guel Arraes.

Outras produções audiovisuais relacionadas aos indígenas dos continentes americanos bastante difundidas no Ocidente, são uma série de documentários e filmes produzidos por redes internacionais de comunicação voltadas para os povos Incas, Maias e Astecas. Estes impérios pré-colombianos causam muito interesse por parte tanto da mídia, quanto das publicações didáticas. É muito possível que uma criança brasileira receba mais informações sobre estes impérios do que sobre os povos que habitavam e habitam o território nacional.

Em relação à programação televisiva brasileira, a situação não é tão diferente, mas atualmente, tanto em canais comerciais, como nas TV públicas, já se produziu uma série de documentários e reportagens sobre as sociedades indígenas. Há ainda personagens indígenas célebres na teledramaturgia brasileira, mas que representam um indígena estereotipado e genérico, quando não um “branco” representado um “índio” como o Tatuapu de Uga-Uga ou a Serena de Alma Gêmea conforme podemos ver no trabalho de Vivian Carvalho (2015), que trata da invenção do índio na teledramaturgia.

Contudo, no que diz respeito às reprodutibilidades das histórias dos povos indígenas, são as emergências das novas tecnologias da informação, sobretudo a WEB como rede que (re)liga essas tecnologias vão possibilitar uma visibilidade nunca antes experimentada por parte dessas histórias subterrâneas e dos espaços de onde elas emergem. Este novo cenário permite a produção de uma série de novos formatos, que não são nem da ordem do cinema, nem da televisão ou mesmo do vídeo (experimental ou documental), mas outra coisa, ainda em definição, da ordem da WEB.

É justamente para este espaço da Rede Mundial de Computadores, um lugar de convergências de histórias, tempos e materialidades que pretendemos lançar nosso olhar nesta pesquisa. Através de uma espécie de ciber-Arqueologia, partimos em busca das histórias do outro lado do “progresso”, por narrativas das Terras do Indígenas que em algum momento tiveram suas luzes apreendidas por uma câmera Williamson de trinta metros e agora estão disponíveis na WEB.

Desta maneira, o objetivo deste trabalho é realizar uma pesquisa *arqueogenealógica* a partir dos estudos de Michel Foucault a fim de problematizar acontecimentos discursivos que inventaram e inventam identidades de povos indígenas em histórias filmadas no decorrer do século XX até a contemporaneidade. Pretendemos analisar processos discursivos construídos em materialidades fílmicas que agenciam uma ética e uma estética da corporalidade, cujos

efeitos de sentido objetivam/subjetivam o indígena brasileiro. Essa análise pressupõe focalizar os regimes de verdade que constituem esses discursos.

Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos (FOUCAULT, p.27, 2007).

Por que determinados enunciados ganharam destaque na mídia e outros foram interditados, excluídos? Que relações de saber e poder agenciaram e agenciam o movimento dessas agitações históricas? Quais os interesses e as oposições de atores tão distintos como os Governos Brasileiros e seus instrumentos dedicados ao governo dos povos indígenas (SPI e Funai) a TV Globo, as ONGs, os antropólogos, os documentaristas e os próprios indígenas como produtores de visibilidades e enunciabilidades sobre as sociedades indígenas.

Diante da ausência de um termo técnico já estabilizado para designar nosso corpus de pesquisa, decidimos, por algumas questões, utilizar a definição de *histórias filmadas* para tratar das diversas materialidades que analisaremos. A primeira diz respeito à heterogeneidade dos formatos que selecionamos: filmes, vídeo, cinema, cinema silencioso, televisão, *web-vídeo*. Em todas elas encontramos uma regularidade que é o fato de terem sido filmadas, ou seja, todas passaram pelo processo do ato da filmagem, independentemente de sua finalidade ou seu formato o ato de filmar as une.

Poderíamos utilizar o termo *audiovisual* ou *audiovisualidades*, porém nem todas as materialidades são áudio e visuais. Analisaremos filmes do cinema silencioso, por exemplo, e mesmo se considerarmos que eles poderiam ser acompanhados de bandas ou outros artifícios sonoros à época de seu lançamento, chegaram até nós silenciosos quando (re)publicados na WEB. Em função disso, o termo nos pareceu apropriado. Não queremos, contudo, diminuir a importância das diversidades das imagens em movimento que analisaremos, elas serão analisadas em sua especificidade por meio de suas condições de emergência.

A outra questão que pretendemos alcançar com esta definição é justamente que se trate de uma análise de dimensão história, não se pretende, portanto, analisar essas materialidades através de uma perspectiva estrutural, seja semiótica, cinematográfica, jornalística ou mesmo semiológica. O que procuramos com este trabalho não é descrever ou analisar as estruturas dos vídeos e filmes, mas colocá-los na dimensão dos acontecimentos discursivos através de uma perspectiva foucaultiana, sem perdermos de vista, contudo, que as erudições descritivas

serão utilizadas, mas sempre em direção ao exterior, à história e ao sujeito, portando. Neste sentido nos filiamos às propostas de uma análise histórico-semiológica sugerida por J.J. Courtine (2008) e ampliada por diversos estudos realizados no Brasil. As contribuições da *semiologia histórica* irão munir as análises destas materialidades midiáticas verbais e não verbais com importantes ferramentas metodológicas e analíticas.

O campo da fala Pública está atravessado, saturado por imagens nas quais percebemos, ao mesmo tempo, a força de seu impacto e a instantaneidade de sua obsolescência. É crucial compreender como elas significam, como uma memória de imagens as atravessa e as organiza, ou seja, uma *intericonicidade* que lhes atribui sentidos reconhecidos e partilhados pelos sujeitos políticos que vivem na sociedade, no interior da cultura visual. (COURTINE, 2008, p.17)

Precisamos destacar que a *intericonicidade*, como uma ferramenta analítica, tem o propósito de nos mostrar que existe uma rede de memória em materialidades imagéticas, um já dito/visto, linhas de visibilidade e enunciabilidade. É um recorte metodológico para trabalhar as redes de memória na imagem, uma vez que “[...] toda imagem se inscreve em uma cultura visual, e esta cultura supõe a existência junto ao indivíduo de uma memória visual, de uma memória das imagens onde toda imagem tem um eco [...]” (COURTINE, 2013, p.42). Para Milanez.

[a] intericonicidade, levando em consideração o próprio corpo do sujeito analista e as intervenções que sofre ao longo da história, caracterizando posições ao mesmo tempo individuais e coletivas, reflete ecos de nossa cultura, inscrevendo a imagem em uma série ao aceitar participar do catálogo de memórias das imagens dos indivíduos (2011, p.257).

Courtine (2008) acrescenta que existe um fascínio quase mágico provocado pelas linguagens imagéticas, mas alerta “é chegado o tempo de analisar quais são seus constituintes necessários e seu eco disfórico: *o governo pelo medo*. É chegado o tempo de resistirmos a este governo”. Trata-se, então, do procedimento analítico da imagem como uma das tecnologias de governo produzidas no seio do dispositivo midiático.

Por fim, a utilização do termo *histórias filmadas* está relacionada, também, ao caráter ensaístico de nosso trabalho e da forma de olhar as materialidades que selecionamos como antologias. Não temos a pretensão de contar a “história dos povos indígenas” seja no vídeo, seja no filme. São histórias, que reunidas se ligam numa trama inteligível, mas que de forma alguma poderiam dar conta de ser a “História dos Povos Indígenas”. Esse próprio conceito de indígena é genérico e cada povo tem sua própria história, guardadas as devidas semelhanças, sobretudo no que diz respeito à posição colonial, certas nuances específicas dessas histórias só seriam alcançadas numa pesquisa etnográfica com cada sociedade a que nos referimos.

Essencialmente, são essas três urgências metodológicas que tentamos reunir sobre o termo *histórias filmadas*.

A pergunta que podemos fazer, então, é como recortar um pequeno pedaço de um *Arquivo*, o domínio das coisas ditas, para contar uma história do presente. Em seu célebre livro *A ordem do Discurso*, Foucault nos apresenta sua visão sobre o perigo de tomar a palavra e dos jogos que ordenam as produções de verdades por meio de discursos. Foucault nos mostra que nada é dito por acaso, que há o que se pode dizer e o que se deve calar. Ao trabalharmos nesta perspectiva, podemos observar a aparição ou o apagamento de um determinado discurso em várias materialidades ao longo da história. Assim, é possível procurar uma série de materialidades que se ligam umas às outras por meio dos discursos, mas em descontinuidades, não como uma via que segue uniformemente uma espécie de linha do tempo. Como Sargentini (2011) nos mostra, além de uma ordem do discurso, existe ainda uma ordem do olhar.

Para que se mantenha a fidelidade a um dos princípios fundamentais da AD – aquele da articulação do discurso com a história – é preciso levar em conta uma ordem do olhar. Para a compreensão das razões que motivam e sustentam a emergência de um enunciado e não de outro em seu lugar, é necessário compreender a inscrição desse discurso e ponderar que ela não se separa das condições de circulação discursiva (SARGENTINI, 2011, p.124).

Uma série nunca vai apreender todas as materialidades de um determinado discurso, afinal elas são heterogêneas e virtualmente infinitas em seu poder de circulação e atualização. Os enunciados são indefinidamente repetíveis. Seria impossível a qualquer pesquisa analisar todos os discursos sobre as sociedades indígenas que estão em circulação em nossa sociedade, ou mesmo todos os filmes e vídeos sobre esses povos. Isto não quer dizer que não possamos olhar para pequenos pedaços desta trama. São jogos sob o qual podemos entender que uma pesquisa arqueogenealógica reúne um conjunto de experiências sobre uma ordem de olhar a história do presente. Quando desenvolvia os seus trabalhos sobre a história da prisão, Foucault esclareceu alguns aspectos metodológicos que serão deslocados para esta pesquisa.

[...] No domínio muito mais impreciso estudado por mim, o corpus é em um sentido indefinido: jamais se chegará a constituir o conjunto dos discursos pronunciados sobre a loucura, ainda que se limitando a uma época dada em um dado país. Para a prisão, não teria sentido limitar-se aos discursos pronunciados sobre a prisão. Há igualmente os que vêm da prisão, as decisões, os regulamentos que são elementos constituintes da prisão, o funcionamento mesmo da prisão que tem suas estratégias, seus discursos não formulados, suas astúcias que não são, afinal, as de ninguém, mas que são todavia, vividas, asseguram o funcionamento e a permanência da instituição. É tudo isso que há, a um só tempo, para recolher e fazer aparecer. E o trabalho, em minha opinião, consiste mais em fazer aparecer esses discursos

em suas conexões estratégicas do que constituí-los excluindo os outros discursos (FOCAULT, 2006a, p.160).

Diante dessa vastidão foi preciso que uma rede discursiva fizesse aparecer algumas formas de subjetivação ou objetivação relacionadas às sociedades indígenas para assim contar histórias do corpo indígena a partir dessas narrativas filmadas. Entre elas: a colonialidade/modernidade, a governamentalidade, a religião/cosmologia, a sexualidade, o espaço/terra o corpo/discurso e a etnia/subjetividade. Ao olharmos para uma trama em que os povos indígenas se dispersam numa história do presente, encontramos na mídia, mais especificadamente nas histórias filmadas publicadas na WEB, o fio condutor (tensionado) de nossas análises.

Há um retalho nessa trama que nos esforçamos para cerzir, que marca a emergência tanto do cinema como linha de visibilidade, como da colonialidade enquanto prática de exercício de governo moderno. O aparecimento de novas tecnologias de comunicação (cinema, fotografia, telégrafo, rádio) vão transformar as formas de produção das verdades e a virada do séc. XIX para o séc. XX marca este período de erupção de novas práticas de governamentalidade. Neste sentido, temos um entrelaçamento estratégico sobre o corpo dos sujeitos, um momento que se somou ao *dizer-se*, o *mostrar-se a verdade*.

Estes acontecimentos acabam também por delimitar uma espécie de recorte temporal, embora não cronológico, das histórias filmadas que reunimos neste trabalho; dos primeiros filmes produzidos pela Comissão Rondon nas primeiras décadas do séc. XX até os vídeos feitos em celulares das primeiras décadas do séc. XXI. Isto quer dizer que esta pesquisa vai percorrer um período de pouco mais de um século. Sobre isso precisamos fazer algumas considerações.

Primeiro, estes filmes se estendem por este período se considerarmos a data de sua primeira publicação. Os fragmentos das filmagens que foram lançados em 1913, por exemplo, foram reeditados e relançados na internet em 2017. Desta forma, não podemos considerar estas duas publicações como um mesmo acontecimento e nem que suas condições de visibilidade são as mesmas. O que ocorre é que há uma sobreposição de tempos, *heterocronias*, justamente em função de a WEB ser o espaço de onde o *corpus* foi analisado. Por isso não seria errado considerarmos, que sob certo ponto de vista de condições de enunciabilidade e visibilidade, este recorte temporal abrange por volta de pouco mais de uma década, ou seja, o período em que estes filmes foram publicados ou (re)publicados na rede.

Em segundo lugar, como Foucault (2005) nos mostra, os discursos não se orientam no tempo de forma linear, mas em redes que atravessam as temporalidades. Se são como flechas

que aprisionam o tempo, também tem o poder de transpassá-lo. As teias discursivas se estendem pela historicidade, aproximam os espaços e os tempos longínquos e dispersos uns dos outros. Nesta direção temos uma terceira camada temporal: os discursos dessas histórias filmadas percorrem um período que remonta até pelo menos à invasão e à invenção fraturada dos continentes americanos.

Depois de indicarmos este lugar por onde partiram nossas análises, sentimos a necessidade de esmiuçar melhor alguns critérios que nos motivaram a escolher este tipo de materialidade em áudio e vídeo. Primeiramente, essas escolhas, aparentemente aleatórias, estão profundamente ligadas a uma espécie de *vida dos homens infames*, narrativas que estão fortemente entrelaçadas aos sujeitos desafortunados pelas hegemonias e seus choques com o poder. Tal proposta foi formulada por Foucault da seguinte forma: “É uma antologia de existências. Vidas de algumas linhas ou de algumas páginas, desventuras e aventuras sem nome, juntadas em um punhado de palavras. Vidas breves, encontradas por acaso em livros e documentos” (FOUCAULT, 2003, p.203).

Esta antologia de existências sobre as *vidas infames* de uma determinada época, nos fez pensar em um papel desafortunado, marginalizado e conflitante em que as vidas dos sujeitos indígenas se encontram por entre as margens de nossa sociedade na atualidade. Evidentemente que são outras vidas, diferentes daquelas em que Foucault se debruçou, mas isso não nos impede de deslocar esta ideia e a adaptá-la para outros lugares. Podemos encontrar os rastros dessas existências, para além dos livros e dos documentos, nos registros fílmicos em som e imagem, espalhados pelos cantos mais iluminados e mais escuros da WEB.

Para contar uma história dessas vidas, seguiremos algumas regras semelhantes às que Foucault⁶ descreveu para contar sua antologia de *poemas-vidas*, mas com as diferenças que são próprias à análise das discursividades que pretendemos empreender:

- que se trate da história de sujeitos que existam ou que tenham existido realmente e mais ainda, que essa história revele os infortúnios, desventuras, silenciamento e resistências das fronteiras obscuras que os cercam;
- que sejam relatos em narrativas relativamente breves, que contem uma história pontual. Não procuraremos as grandes séries jornalísticas que se debruçam sobre o mesmo visível acontecimento;
- que essas narrativas não sejam jogos de espetáculo ou entretenimento, seja pela estranheza, ou pelo deboche, mas sim, que sejam denúncias, ordens, queixas,

⁶ Ver em A vida dos homens infames (FOUCAULT, 2003, p.204)

proposições científicas, tecnologias de governo, e façam parte efetivamente dos implacáveis infortúnios dessas vidas;

- que as emergências dessas histórias filmadas, como vozes dissonantes, despertem em nós uma sensibilidade, seja pelo terror de seus choques violentos ou pela beleza de suas resistências cintilantes.

Apresentaremos essas narrativas que pretendemos reunir como uma rede, não de reconhecimento, de semelhança, de recorrência, mas de corte, de dispersão. Em função de uma atitude genealógica, certos caminhos dolorosos são abertos. Olhar a história e abdicar o reconhecimento pode ser um processo sofrido, como também é tarefa ingrata recortar discursividades.

No primeiro capítulo deste trabalho apresentaremos nossas motivações e as demarcações que percorrerão esta pesquisa. Ao olharmos para uma trama heterotópica em que as sociedades indígenas se ligam numa história do presente, encontramos na mídia, mais especificadamente nas histórias filmadas, o fio condutor de nossas análises. Estas produções contribuem para as formulações que a sociedade brasileira faz sobre as identidades indígenas. Por tantas particularidades, as histórias filmadas das/e sobre as sociedades indígenas apresentam um universo bastante amplo de pesquisa. Ainda sabemos muito pouco sobre as construções discursivas que aparecem nestas produções e nem mesmo podemos afirmar que os suportes por onde são transmitidas já representam um ponto pacífico nas reflexões acadêmicas. Neste momento exporemos também o lugar teórico onde nossas pesquisas se situam: *a Análise do Discurso com Michel Foucault*.

No segundo capítulo, a partir de uma narrativa Yanomami sobre a relação das câmeras com as almas, procuramos ver de que forma as subjetividades são atravessadas por uma reprodutibilidade técnica. Nosso olhar se focalizará no corpo indígena, nas suas luzes e nos seus silêncios. Em primeiro lugar, procuraremos ver os limites éticos e estéticos destas histórias filmadas, a partir do silêncio e do apagamento de um vídeo sobre o contato com povos indígenas isolados no Acre. Neste momento procuraremos explicitar melhor o que entendemos como o projeto de uma Arqueogenealogia, através de Michel Foucault. Também abordaremos uma proposta de *mediações cinzas*, um diálogo entre as genealogias propostas por Michel Foucault e os estudos midiáticos. Por meio da leitura do artigo *Discursos e imagens do corpo: heterotopias da (in)visibilidade na web*, texto em que Rosário Gregolin (2015a), atualiza o conceito de heterotopia de Michel Foucault e mostra a WEB como heterotopia por excelência do presente, procuraremos visualizar as relações da WEB com os vídeos, o discurso e o corpo. Por fim, através do conceito de reprodutibilidade técnica,

proposto por Walter Benjamin, nos atentaremos às maneiras como a reprodutibilidade de discursos agenciam os corpos e suas subjetividades. Para isto, analisaremos dois vídeos que se ligam e se desligam ao passado e ao presente a partir de discursos sobre a questão do trabalho e os povos indígenas.

O terceiro capítulo de nossa pesquisa se ocupará da análise dos discursos de histórias filmadas que emergem do exercício de governo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) através da implementação do cinema como um dispositivo dotado de tecnologias de governamentalidade, que vai inventar subjetividades, enquadrar corpos, desvirginar luzes, demarcar territórios e aprisionar almas. A produção cinematográfica do cinema etnográfico tem sua irrupção nos trabalhos desenvolvidos por Marechal Rondon e a comissão que se organizou ao redor dele. Um filme silencioso publicado no YouTube chamado “Fragmentos de Filmes Produzidos pela Comissão Rondon” será o acontecimento que nos conduzirá ao nascimento do cinema indigenista. Em meados do século XX, através dos trabalhos do cineasta e major Thomaz Reis a emergência do cinema etnográfico e de conquista consequentemente fundará as bases de uma espécie de “invenção do indígena” no cinema. Este momento também marca a criação de políticas do Estado brasileiro por meio do SPI e sua administração sobre o corpo indígena.

No quarto e último capítulo, iremos permanecer em nossas observações da relação do dispositivo midiático com as tecnologias de governamentalidade que cruzam a história dos povos indígenas e atravessar nossas análises com outro dispositivo, o religioso. Desde o início da colonização ibérica, o cristianismo esteve diretamente envolvido no trabalho de governo da alma das sociedades indígenas e a Igreja Católica criou uma ordem religiosa para se ocupar da conversão dos povos colonizados, a Companhia de Jesus. Na atualidade, de uma forma mais diversa e complexa, os discursos religiosos cristãos e suas estratégias, agora bastante potencializadas pela mídia, continuam intensamente presentes nas relações de poder que se exercem sobre esses povos. As narrativas dos contatos e das guerras tem como recorrência o envolvimento das Igrejas, que mesmo na história moderna continuam a desempenhar um importante papel: o governo das almas indígenas. Para finalizar as análises sobre este entrecruzamento dos dispositivos no processo de governo dos povos indígenas no Brasil, vamos lançar nosso olhar sobre a reação dos sujeitos indígenas às emergências do presente, que não podem desconsiderar as discontinuidades do passado, nem os perversos processos de atualização das tecnologias de poder estabelecidas pelo sistema colonial.



Capítulo 01
Demarcações indígenas: as histórias filmadas e vidas infames

Capítulo 01

Demarcações indígenas: as histórias filmadas e vidas infames

Não se vive em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel. Vive-se, morre-se, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escada, vãos, relevos, regiões duras e outras quebradiças, penetráveis, porosas. Há regiões de passagem, ruas, trens, metrô; há regiões abertas de parada transitória, cafés, cinemas, praias, hotéis, e há regiões fechadas de repouso e moradia. Ora, entre todos esses lugares que se distinguem uns dos outros, há os que são absolutamente diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los (FOUCAULT, 2013, p.19).

Este primeiro capítulo consiste na demarcação de alguns espaços epistemológicos que norteiam essa pesquisa. Em primeiro lugar, ao olharmos para as Terras Indígenas como heterotopias, encontramos na mídia, mais especificadamente nas histórias filmadas sobre esses lugares, o fio tencionado que conduzirá nossas análises. Trata-se de uma forma de olhar as produções de verdades sobre as subjetividades indígenas presentes nessas narrativas sob o lugar teórico-metodológico da *Análise do Discurso com Michel Foucault*. Esse momento será dedicado à apresentação de discussões em torno de alguns conceitos que serão retomados ao longo deste trabalho.

Primeiramente, a relação entre os sujeitos, as Terras Indígenas e as Heterotopias. Em segundo lugar, alguns aspectos da arqueogenealogia foucaultiana, além dos conceitos de dispositivo e dispositivo midiático. Por fim, uma análise de um vídeo sobre o ato “Acampamento Terra Livre”, que ocorreu no ano de 2017 na capital federal. Esta manifestação reuniu milhares de indígenas de diversas etnias e possuía o seguinte lema: “Demarcação Já! ”

1.1 Terras heterotópicas

A história oficial do Brasil esconde por entre suas margens, muitos lugares de contra posicionamento. Podemos observar na bandeira nacional os dizeres positivistas “ordem e progresso” e perceber como esses discursos atravessam “o país do futuro, “o país do milagre”. Há em nossa sociedade lugares que flutuam numa espécie de fuga desse “milagre” e desse “progresso”. Ao longo de nossa história, os primeiros senhores do litoral, logo depois de observarem estranhas embarcações em seus horizontes, foram expostos à violência da colonização, a genocídios e logo precisaram procurar outros espaços para seus próprios barcos. Espaços que chamamos, hoje, de aldeias ou Terras Indígenas. Lugares que despertam

fascínio e medo; permeiam o imaginário nacional de onde vai emergir o corpo indígena pintado, com um arco e fecha, seja para admiração ou para o pavor.

Não é uma tarefa fácil definir o que seria uma Terra Indígena. Conforme a Fundação Nacional do Índio - Funai⁷: “Terra Indígena (TI) é uma porção do território nacional, de propriedade da União, habitada por um ou mais povos indígenas [...]” Neste sentido, uma TI é uma terra de usufruto, não de propriedade, isto é, um indígena não pode, por exemplo, vender uma TI ou mesmo um pedaço dela. A propriedade dessas terras, sob o ponto de vista jurídico, é do Estado. O texto da Funai esclarece ainda que a Terra Indígena é: “por ele(s) utilizada para suas atividades produtivas, imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessária à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. (FUNAI)

Por meio destes enunciados, podemos pensar em duas questões: a TI seria forçosamente um lugar de preservação ambiental e ao mesmo tempo um lugar em que a cultura indígena está autorizada (juridicamente) a funcionar. Nestes lugares se pode viver, amar, sofrer e morrer de um “modo indígena”, “segregado e protegido” pela fronteira de uma terra cedida pela União⁸, desde que a República não precise delas para o ganho ou segurança da “coletividade”. Estes espaços, presentes nas margens de nossa sociedade, são contra posicionamentos, lugares de limite, contestações vivas de nossa própria história. As Terras Indígenas são outros universos, dobras de espaço e de tempo, mas que são efetivamente localizáveis. São o contrário do que não tem lugar, elas são outros espaços, são *heterotopias*.

Há, igualmente, e isso provavelmente em qualquer cultura, em qualquer civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade e que são espécies de contra posicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. Esses lugares, por serem absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam, eu os chamarei, em oposição às utopias, de heterotopias. (FOUCAULT, p.415, 2005)

Foucault (2005), como veremos mais a frente, entendia os antigos aldeamentos indígenas promovido pelos jesuítas como heterotopias. Podemos pensar na Terra Indígena contemporânea como um desses espaços de inversão, de confronto, que compreendem muitos

⁷ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-32>

⁸ Art. 18. A organização político-administrativa da República Federativa do Brasil compreende a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, todos autônomos, nos termos desta Constituição.

§ 2º Os Territórios Federais integram a União, e sua criação, transformação em Estado ou reintegração ao Estado de origem serão reguladas em lei complementar.

outros lugares, utopias efetivamente realizadas. Precisamos, contudo, fazer algumas considerações sobre esta ideia que atravessará este trabalho como uma demarcação dos espaços por onde pretendemos percorrer. Primeiramente, ao consideramos as TI um lugar heterotópico encontramos um jogo de múltiplas posições em função justamente dos contra posicionamentos.

Expliquemos melhor. Um indígena totalmente desconhecido da sociedade global, da história nacional, das grandes biografias de reconhecimento heroico, pode ser ou ter sido uma grande liderança local, como é o caso de Arihêra e Maria, grandes mestras entre os Aikewára, mas que possuem uma evidente economia de reconhecimento para além da Terra Sororó. Então, quem é infame, desafortunada, “braba”, “selvagem”, exótica, misteriosa para o lado de fora, é justamente o oposto para o lado de dentro. Inversamente, algumas das grandes personagens de uma história nacionalista oficial, podem gozar um total desconhecimento por parte dos sujeitos de uma Terra Indígena, mesmo com a escola, as igrejas e a mídia instaladas nesses lugares.

Da mesma maneira, políticos, burocratas, administradores, servidores públicos, fazendeiros, garimpeiros, militares, colonos, jornalistas, antropólogos, etimólogos, sertanistas, pesquisadores, professores, padres, pastores, caminhoneiros, enfermeiros e médicos dentre outros podem ser a representação da selvageria, da brabeza, da violência, da ferocidade e da descrença, do mistério, do exotismo por entre as demarcações jurídicas e culturais das Terras Indígenas.

Nossa segunda inquietação: é possível supor, a partir de um exercício de descolamento, que também as cidades são heterotopias aos olhares indígenas. Lugares com posições e funcionamentos distintos, estranhos, em que prédios, quando mal construídos desabam e provocam a certeza de que a fábula dos três porquinhos é totalmente mentirosa, como nos disse Umassú Suruí sob as sombras dos telhados de palha “nunca a madeira das nossas casas foi derrubada pelo vento, já os tijolos dos prédios de Belém...”

Em terceiro lugar, gostaríamos de destacar que a própria noção do ser índio pode ser subvertida, revista e reescrita dentro das aldeias. Como Ivânia Santos Neves (2009) nos mostra em seus trabalhos, o “índio” foi uma invenção ocidental construída através da história com motivações coloniais. Neves analisa de que forma o sistema colonial vai usar de estratégias para inventar discursivamente um índio genérico, desde as primeiras representações ocidentais sobre os indígenas brasileiros, como a carta de Pero Vaz de Caminha e as imagens que os viajantes europeus fizeram circular.

Os índios que resultaram desta invenção ocidental pertencem todos a uma única sociedade ideal e são absolutamente estereotipados: preguiçosos, sem roupas, antropófagos, de pele amarela. Com mentalidade primitiva, sua racionalidade não produz conhecimento científico e suas representações são classificadas apenas como religião e arte. Esta invenção do índio se materializou nas palavras, nos corpos, nos artefatos culturais, ela se discursivizou. Os poderosos interesses coloniais, a resistência indígena e as transformações resultantes deste jogo de forças são os discursos que circulam entre nós sobre as sociedades indígenas. (NEVES, 2009, p.33)

Ao visitar diversos povos indígenas espalhados pelo Brasil, Neves (re)significa esta invenção colonial do índio e através das narrativas orais Tupi faz emergir histórias e cosmologias Aikewára, Assurini, Tembé, Guarani, não só pelas semelhanças que as ligam na memória de um grande povo Tupi, mas sobretudo nas particularidades que refletem suas histórias. Ao adentrar estes espaços, ela nos mostra como os saberes locais dos sujeitos indígenas se afastam das generalizações paródicas, estereotipadas e violentas que ainda hoje circulam entre nós. Os povos indígenas não se relacionam com estas generalizações. Não existe este pertencimento, uma camisa de força de discursos que os fazem seguir as regras de conduta e etiqueta. Estas representações vieram de fora das aldeias, não de seu interior, portanto.

Por fim, gostaríamos de destacar a peculiar relação entre o corpo indígena e as terras demarcadas. Esta relação se dá a partir de uma dupla condição:

- 1) Em nossa sociedade, o indígena e o quilombola são os únicos corpos que pertencem ao lugar, ou seja, os corpos indígenas, pelas suas próprias cosmologias, precisam da terra para exercer sua história e para existir. Daí toda luta para as demarcações das Terras Indígenas, sem as quais os povos morrem, excluem-se, somem, são assimilados, estão expostos a genocídios e suicídios coletivos.
- 2) Demarcadas as aldeias, os sujeitos que lá vivem encontram os supostos limites de suas existências, quebra-se então, o mito jurídico de ir e vir. Não é conveniente à União, do ponto de vista de uma logística administrativa central, que estes sujeitos saiam de suas terras, bloqueiem estradas, adentrem as cidades, circulem por entre a “sociedade”, uma vez que o “lugar do índio é na aldeia”. Mesmo que de lá ele saia, e seja diplomado por uma universidade, por exemplo, para lá necessariamente terá de voltar. Vale ressaltar que as fazendas ou mesmo as cidades não foram invadidas pelas Terras Indígenas, mas sim o contrário.

Rosário Gregolin, nos mostra os procedimentos que irrompem os limites desses outros espaços de acordo com Foucault.

Alguns princípios, segundo Foucault regem o funcionamento das heterotopias: a) todas as sociedades possuem heterotopias; b) as heterotopias justapõem num mesmo espaço espaços incompatíveis; c) as heterotopias são ligadas frequentemente a decupagens singulares do tempo, são parentes das “heterocronias”; d) há heterotopias ligadas à passagem, à transformação (heterotopias de crise) e outras que são de desvio, nas quais habitam os que vivem à margem; e) as heterotopias têm, em relação com o espaço restante, uma função política e estratégica. (GREGOLIN, 2015a, p.197).

Esses lugares heterotópicos, essas Terras Indígenas, atualmente, são reveladas por um grande número de olhares. Uma dessas formas de olhar, sobretudo, nos chama bastante atenção; com as câmeras e seus olhares aprisionadores das luzes, pedaços desses espaços serão revelados ao grande público, segredos insólitos vão vir à luz neon dos écrans. Palavras, imagens e vozes de outros tempos vão ressurgir dos arquivos empoeirados, ganhar chances em outros meios. Histórias esquecidas vão reaparecer e outros espaços vão emergir. *Corpos infames* vão saltar (entre)telas, com suas lágrimas, sorrisos, expressões, dores, alegrias, sustos, arrepios, suspiros, olhares e vozes, capturados pelas câmeras em forma de luz e som, como um pequeno fragmento do tempo, uma forma de verdade estranhamente material e reprodutível.

Desta forma, podemos ver e ouvir os corpos enquadrados entre as árvores tombadas dos grandes projetos de colonização da Amazônia do século XX, o rosto curioso do indígena filmado em branco e preto durante as expedições do Marechal Rondon. Uma mulher com cocar de penas vermelhas, cabisbaixa, chora o recente genocídio sofrido pelo povo Guarani-Kaiowá. Ao mesmo tempo, fragmentos de vidas desconhecidas, olhares inquietos e únicos de existências esmagadas pelas barragens e pelos vírus, têm um epitáfio em cinematografia.

Através das histórias de Arihêra e Maria Suruí, um tipo de sensibilidade a estas narrativas indígenas se despertou e reverberou no desejo de procurar outras histórias que se ligam umas às outras numa teia, inteligível e imprevisível nas margens do presente. Não como uma forma de reconhecimentos apenas das semelhanças entre elas, mas também pela variedade de seus conflitos, pela dissipação de seus estereótipos, pela pluralidade de suas vozes e olhares.

É a partir dessas novas possibilidades de visualização, que este trabalho vai focalizar suas lentes nos vídeos, nas narrativas audiovisuais, nas histórias filmadas em que o corpo indígena enfrenta um choque com o poder. Nosso objetivo é fazer uma análise dos discursos produzidos por esses choques e como eles inventam e inventaram as identidades inscritas

sobre os corpos dos sujeitos indígenas. Ou seja, nossa intenção é olhar os processos de subjetivação e objetivação sobre essas identidades, e colocar o sujeito indígena no centro destas análises, a partir do corpo como a materialidade prioritária das relações de poder e dos sentidos.

Olharemos para estas antologias fílmicas, publicadas em um mar de bits, que é a WEB, onde os diferentes tempos vão se reencontrar, e outros espaços vão se sobrepor. Dentre todas as possíveis ligações cosmológicas ou linguísticas que ligam esses povos uns aos outros, é justamente na questão desses embates, que fraturaram e fraturam, refundaram, exilaram, excluíram, governaram e reativaram esses corpos, que pretendemos focalizar nosso olhar neste trabalho.

Em primeiro lugar, precisamos esclarecer os motivos desta escolha como lugar de nossas análises, que resumidamente é: as subjetividades do corpo indígena e as histórias filmadas nos espaços digitais da WEB;

- a) Essas narrativas nos permitem traçar uma rede, uma história que se liga ao passado e ao presente através de narrativas dispersas, reunidas sob os choques com o poder. Não pretendemos, porém, escrever uma narrativa linear da historiografia dessas produções, nem tão pouco visualizar os limites mais estreitos de suas conexões. A proposta é contar uma história ou, talvez, fosse mais preciso dizer histórias do presente dos corpos indígenas, mas através da dispersão destas narrativas em torno de uma rede inteligível;
- b) Por meio da experiência com os Aikewára, percebemos que a mídia é uma das principais ferramentas de mediação entre os povos indígenas e a sociedade envolvente. Por esta experiência conduziu ao questionamento de como isso se dá com outros povos;
- c) Dentre as mais variadas materialidades que a mídia produz, escolhemos o audiovisual por causa das possibilidades de apreender as performatividades do corpo indígena em seu movimento, o que não quer dizer que deixaremos de lado toda a convergência que envolve essas materialidades. Por exemplo, quando essas produções são publicadas na WEB, em muitos casos, existe um lugar em que os navegantes da rede podem fazer comentários. Entendemos que esses enunciados também compõem um produtivo espaço discursivo, que muitas vezes vai dar prosseguimento à narrativa fílmica. Reconhecemos, porém, que a própria escrita deste trabalho não vai conseguir traduzir essas histórias filmadas em sua total materialidade, mesmo através das palavras, fotogramas e frames;

- d) Escolhemos fazer esta pesquisa na WEB porque é ela que vai permitir a reunião desses corpos, que outrora não teriam espaços para se encontrar. É na WEB que encontraremos histórias filmadas dos mais variados tempos, produzidos pelos mais variados sujeitos: reportagens, documentários, vídeos amadores, *vlogs*, cine-documentários, selfies, vídeos de segurança, vídeos de denúncia e mais uma infinidade de formatos que sequer foram renomeados ao tempo em que escrevemos. Estas produções estão publicadas em uma espécie de simultaneidade, de proximidade e de distância ao mesmo tempo, seja nas redes sociais, nos blogs, nos grandes portais de jornalismo e entretenimentos. Trata-se, deste modo, de lançarmos um olhar para a WEB como uma rede que ligaria todos esses espaços e tempos como suporte e como dispersão.

Em seu célebre texto *Outros Espaços*, Michel Foucault nos diz que vivemos na época do espaço, do simultâneo, “[...] estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito, menos como uma grande via que se desenvolveria através dos tempos do que como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama” (FOUCAULT, p.410, 2013). Ao pensar com ele, estamos em busca de pedaços desta rede, como aquelas pequenas luzes que não brilham na teia da árvore de natal e precisam de um aperto, uma engenharia e que nosso olhar pouse sobre elas em meio às tantas luzes que brilham ao redor de seu apagamento. Precisamos olhar para os sutis acontecimentos na inteligível rede da história descontínua.

1.2 Análise do Discurso com Michel Foucault

Eu me dei como objeto uma análise do discurso, fora de qualquer formulação de ponto de vista. [...] O que me interessa, no problema do discurso, é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento. Não é o sentido que eu busco evidenciar, mas a função que se pode atribuir uma vez que essa coisa foi dita naquele momento. Isto é o que eu chamo de acontecimento. Para mim, trata-se de considerar o discurso como uma série de acontecimentos, de estabelecer e descrever as relações que esses acontecimentos - que podemos chamar de acontecimentos discursivos - mantêm com outros acontecimentos que pertencem ao sistema econômico, ou ao campo político, ou às instituições. Considerando sob esse ângulo, o discurso não é nada além de um acontecimento como os outros, mesmo se, é claro, os acontecimentos discursivos têm, em relação aos outros acontecimentos, sua função específica. (FOUCAULT, 2006b, p.255/256)

Para realizar esta pesquisa, por meio de um descolamento para nossa realidade local, nos muniremos da caixa de ferramentas, táticas, estratégias e procedimentos analíticos que Michel Foucault propôs em sua obra, através da *Arqueogenealogia*. Segundo Gregolin (2008, p. 12), a função do arqueogenealogista é “interpretar ou fazer a história do presente”. Este

procedimento consistiria em mostrar que “as transformações históricas foram as responsáveis pela nossa atual constituição como sujeitos objetiváveis por ciências, normalizáveis por disciplinas”.

Foucault nos explica que a genealogia seria a atitude de insurreição dos saberes dominados “contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder” (FOUCAULT, 2007, p.172). E a arqueologia seria desta forma “o método próprio à análise da discursividade local”. A *Arqueogenealogia*, é, conseqüentemente, referencial teórico, atitude analítica e método ao mesmo tempo. E os saberes dominados são segundo Foucault (2007, p.96): “blocos de saber histórico que estavam presentes e mascarados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos e que a crítica pode fazer reaparecer, evidentemente através do instrumento da erudição”.

Por meio do método arqueológico e da atitude genealógica, a proposta é colocar em luta os saberes produzidos por dispersas e diversas históricas sobre os povos indígenas, a partir do lugar histórico de onde eles enunciam, das condições de produção de sua emergência. Isso nos levaria a ver quais os interesses e as oposições de personagens tão distintos como: os jornalistas, as ONGs, os antropólogos, os sertanistas, os documentaristas, os fazendeiros e os próprios indígenas. Decorrente dessa reflexão, uma questão crucial seria: de que forma os saberes destes povos são tratados no “cientificismo”, no saber institucionalizado proposto pelas produções não ficcionais como reportagens e documentários?

Segundo Gregolin (2007, p. 56), “Tendo como ponto central a arqueogenealogia de Michel Foucault, o discurso é tomado como uma prática social, historicamente determinada, que constitui os sujeitos e os objetos”. Em seu livro a *Arqueologia do Saber* (2008a), Foucault estabelece uma movimentação de regularidades e dispersões na construção histórica dos discursos. A identificação destes processos apresenta-se, então, como uma das principais categorias de análise para rarefazer uma *história do presente*.

Nesta perspectiva, a história não é concebida como uma regularidade, um livro linear escrito de palavra em palavra, com começo, meio e fim, mas sim uma rede inteligível de combatividade, simultânea por assim dizer, a partir de todas as *heterocronias* que caracterizam nossa época. No caso das histórias filmadas relacionadas às sociedades indígenas, isso significa dizer que as identidades destes povos não estão presentes nestas produções pelos mesmos motivos, nem de forma semelhante. Nem tampouco pouco estariam elas encadeadas por uma ordem linear do tempo. Existe uma pressão exercida pelas relações de poder, que se constituem historicamente e organizam estratégias de dominação e

resistência, a fim de silenciar ou autorizar discursos a partir de regimes de luzes e apagamentos.

Daí a idéia de descrever estas dispersões; de pesquisar se entre esses elementos, que seguramente não se organizam como um edifício progressivamente dedutivo, nem como um livro sem medida que se escreveria pouco a pouco através do tempo, nem como a obra de um sujeito coletivo; não se poderia detectar uma regularidade: uma ordem em seu aparecimento sucessivo, correlações em sua simultaneidade, posições assinaláveis em um espaço comum, funcionamento recíproco, transformações ligadas e hierarquizadas. Tal análise não tentaria isolar, para descrever sua estrutura interna, pequenas ilhas de coerência; não se disporia a suspeitar e trazer à luz os conflitos latentes; mas estudaria forma de repartição (FOUCAULT, 2008a, p. 42).

Ao pensarmos com Foucault a questão da construção das identidades indígenas nestas materialidades midiáticas e histórias filmadas, não estamos empreendendo a busca pelas estruturas semelhantes nestas batalhas de agendamentos e mediações das subjetividades, e sim as brechas dos discursos, os pontos de fuga, as dispersões, os lugares da multiplicidade, de onde essas fórmulas pré-estabelecidas se dissipam. Procuramos a rarefação destes discursos, sua repartição, fratura, insurreição. Estamos em busca dos acontecimentos que inventam e inventaram as verdades sobre os sujeitos, os corpos e os espaços de onde eles falaram, fizeram, filmaram, sorriam, choraram. Menos como uma correnteza do tempo do que como uma rede.

Precisamos esclarecer, contudo, a partir de que leitura da obra foucaultiana empreendemos nossas análises. Estamos filiados ao projeto de estudos brasileiros que propõem uma Análise do Discurso com Michel Foucault. Este empreendimento consistiria em dar prosseguimento e ampliar as pesquisas foucaultianas a partir da relação dos discursos veiculados pelas mídias e a (re)produção de nossas identidades (GREGOLIN, 2007). Esta proposta vai emergir em meados do final do século 20, a partir das leituras da obra de Michel Foucault, por Maria do Rosário Gregolin e o Grupo de Estudo de Análise do Discurso - Araraquara – GEADA, e vai se proliferar por diversos grupos⁹ espalhados pelo o Brasil, dentre os quais gostaríamos de destacar alguns deles, com quem dialogamos intensamente para realização desta pesquisa:

LABOR – Laboratório de Estudos do Discurso, Universidade Federal de São Carlos, coordenado pela Profa. Dra. Vanice Sargentini e Prof. Dr. Carlos Piovezani;

⁹ Adaptação nossa, ver lista completa em: *Discurso e imagem: transformações do cânone visual nas mídias digitais*. (MAZZOLA 2014)

LABEDISCO – Laboratório de Estudos do Discurso e do Corpo, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, coordenado pelo Prof. Dr. Nilton Milanez;

LIRE – Laboratório de Estudos Interdisciplinares das Representações do Leitor Brasileiro, Universidade Federal de São Carlos, coordenado pela Profa. Dra. Luzmara Curcino;

LEDUNI - Laboratório de Estudos do Discurso da Unicentro, Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná, coordenado pela Profa. Dra. Denise Gabriel Witzel;

GEF – Grupo de Estudos Foucaultianos, Universidade Estadual de Maringá, coordenado pelo Prof. Dr. Pedro Navarro;

CIDADI – Círculo de Discussões em Análise do Discurso, Universidade Federal da Paraíba, coordenado pela Profa. Dra. Regina Baracuh;

GPEA – Grupo de Pesquisas em Espacialidades Artísticas, Universidade Federal de Uberlândia, coordenado pela Profa. Dra. Marisa Khalil.

Por fim, gostaríamos de destacar o GEDAI – Grupo de Estudos Mediações, Discurso e Sociedades Amazônicas, coordenado pela Profa. Dra. Ivânia dos Santos Neves. Nossa pesquisa vai emergir através dos diálogos entre o GEADA e o GEDAI, grupos que participamos, cujas discussões atravessam profundamente nossas palavras. Então, de certa forma, este trabalho é um pequeno pedaço das pesquisas que são realizadas por estes grupos e representa uma parceira, um projeto dentro de uma AD com Foucault.

Um aspecto importante desta análise do discurso com Foucault que se estabeleceu no Brasil é a relação com a mídia. Ela toma como materialidades as produções que são veiculadas nas mais variadas produções midiáticas. Segundo Gregolin (2007, p.13): “A articulação entre os estudos da mídia e os de análise do discurso enriquece dois campos que são absolutamente complementares, pois ambos têm como objeto as produções sociais de sentidos”. Esta articulação vai atravessar a maioria dos trabalhos de AD produzidos no país.

Para entender melhor esta articulação, precisamos olhar para as condições históricas que possibilitaram a emergência de uma AD com Foucault no Brasil. A partir da redemocratização no país, após um longo período de um regime de exceção, uma ditadura militar, Rosário Gregolin, Vanice Sargentini e outros pesquisadores faziam as primeiras leituras sobre a obra de Foucault em *diálogos e duelos* com a Análise de Discurso proposta por Michel Pêcheux. Estes debates em torno destes dois autores vão nortear as bases para fundamentação de um projeto foucaultiano na AD.

Em meados dos anos 2000, tínhamos um projeto sólido de Análise do Discurso por meio das leituras de Foucault. Este momento histórico vai coincidir com o começo da popularização da internet, das redes sociais e das novas tecnologias da informação. O advento dessas novas tecnologias vai tornar o papel da mídia ainda mais importante em nossa

sociedade. O *dispositivo midiático* vai, cada vez mais, mediar as produções de verdade com as quais negociamos nossas subjetividades.

Na sociedade contemporânea, a mídia é o principal dispositivo discursivo por meio do qual é construída uma “história do presente” como um acontecimento que tenciona a memória e o esquecimento. É ela, em grande medida, que formata a historicidade que nos atravessa e nos constitui, modelando a identidade histórica que nos liga ao passado e ao presente (GREGOLIN, 2007, p.11).

A AD foucaultiana que emerge no Brasil amplia, para os dois campos, diversas questões epistemológicas por meio de uma articulação entre os estudos dos discursos e das mídias. Podemos pensar que tomamos como objetos de análise: *Arqueogenealogias da mídia*. Estas materialidades variadas vão permitir outros olhares possíveis sobre os acontecimentos em uma *história do presente*. O que em outras palavras podemos chamar de uma: *ontologia crítica do presente*. Isto nos coloca também em uma busca pela análise dos dispositivos, um conceito que será muito importante em nossa pesquisa. Para finalizar, não pretendemos exaurir as discussões sobre uma Análise do Discurso com Foucault nessa parte deste trabalho. As ferramentas, os conceitos, os métodos e as atitudes serão revisitadas ou apresentadas ao longo deste trabalho.

1.3 As redes de linhas cerzidas sobre o corpo: os dispositivos

Rosário Gregolin, na Web-série *Análise do Discurso com Michel Foucault*, vai nos conduzir em uma jornada através do conceito foucaultiano de *dispositivo*. Ela vai nos mostrar toda força heurística e operativa deste conceito. Gregolin (2016a) nos explica que a emergência deste conceito se deu pela necessidade de Foucault trazer as práticas não-discursivas para sua obra, assim ela nos diz.

O conceito de dispositivo vem, de alguma maneira, solucionar essa necessidade que ele vai sentindo de trazer a agência humana para dentro de sua obra. Quer dizer, não só aquilo que os sujeitos dizem, mas também as práticas, aquilo que os sujeitos fazem. (GREGOLIN, 2016a¹⁰)

O lugar mais visível em que podemos localizar este conceito na obra foucaultiana está no primeiro volume de a *História da Sexualidade: A vontade de saber*, onde Foucault vai nos mostrar que mesmo a sexualidade, algo aparentemente bastante íntimo, é dotada de uma historicidade belicosa entrecruzada por várias heterocronias. Para ele, a sexualidade é: “um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder; entre homens e mulheres, entre jovens e velhos, entre pais e filhos, entre educadores e alunos, entre padres e leigos,

¹⁰ In: Web-série Análise do Discurso com Michel Foucault| Episódio 02: os dispositivos

entre administração e população” (FOUCAULT, 1988, p.98). Neste momento de sua obra, ele vai descrever o dispositivo da sexualidade.

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (FOUCAULT, 1988, p.100)

A ideia de uma grande rede por onde a sexualidade se inscreveria em nossos corpos através de estratégias de poder e saber é justamente o que vai levar ao conceito de dispositivo. Foucault nos mostra de que forma instituições como a família, a igreja, a medicina, a psiquiatria, a administração pública e personagens tão diversos como os pais, o médico, os amantes, os casados, o padre e o professor vão a partir de um determinado momento histórico elaborar uma rede que visa controlar (mas, sem nunca obter um sucesso pleno) nossa sexualidade.

Gregolin (2016a) nos alerta que este não é um conceito que Foucault vai particularizar nos grandes livros, mas sim nas entrevistas. Ela nos alerta sobre a necessidade de que olharmos para as margens de seus pensamentos. Mais precisamente em uma entrevista de Michel Foucault sobre a história da sexualidade. Este é o lugar em que Foucault vai explicitar de forma mais clara o que ele entende por dispositivo.

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 2007, p.138)

O primeiro ponto que Foucault levanta é pensar o conceito de dispositivo como essa rede que entrecruza a ligação de suas heterogeneidades. Em segundo lugar, ele vai destacar não existir uma harmonia perfeita entre esses elementos, cada um ocupa uma posição estratégica dentro de um determinado dispositivo. “Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes” (FOUCAULT, 2007, p.138). Neste caso, um mesmo discurso pode atravessar de maneira contraditória o mesmo dispositivo.

Podemos pensar no discurso da castidade que está envolto na rede da sexualidade, e supor como ele vai se aplicar de forma diferente entre os corpos do padre e da noiva burguesa no século XIX. Para o padre é uma virtude espiritual, para noiva, uma questão de honra, não

só dela, mas da família. A ausência da castidade seria um pecado terrível aos dois, mas não da mesma maneira e por motivos diferentes, embora atravessados por discursos de corpos virgens e intocados pelos prazeres da carne.

Para Foucault, o dispositivo é “um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (FOUCAULT, 2007, p.138/139). Sobre este ponto, podemos pensar na emergência de um dispositivo escolar republicano nas cidades brasileiras que Gregolin (2015b) nos apresenta. Por meio de uma necessidade histórica, nos primeiros anos da República do Brasil, uma série de edifícios escolares¹¹ suntuosos foram erguidos e marcaram as paisagens das cidades brasileiras. Essas construções arquitetônicas materializaram uma rede, um dispositivo de saber e poder que tinha como objetivo a construção de uma identidade nacional.

A educação era colocada, assim, no centro do movimento de renovação das estruturas sociais do Brasil, com um modelo de escola elementar pensado para a escolarização em massa. Evidentemente, não se tratava de incorporar todas as classes e grupos sociais já que a estrutura escolar e seus conteúdos seguiam o modelo das elites econômicas. Mais do que oferecer educação para todos, o objetivo da reforma republicana era oferecer ensino a alguns segmentos que vinham reivindicando instrução pública. (GREGOLIN, 2015b, p.13)

Podemos perceber com esta rede que se forma por meio de um dispositivo escolar, um sistema de controle e seleção da população. Sua emergência estratégica não teve como finalidade a incorporação de toda a sociedade entre seus prédios majestosos, e sim, tornou-se um efetivo instrumento de controle e propagação de um modelo das elites econômicas, que a partir da escola, impuseram sua língua, sua geografia e sua história no centro da construção de identidade nacional, materializada nas paisagens das cidades brasileiras por edifícios escolares.

A suntuosidade dos prédios, a localização em vias de grande movimento, geralmente de topografia elevada são alguns dos predicados que constituíram o lugar da escola na remodelação urbana e produziram, pela excessiva visibilidade, a marca indelével do progresso em curso pelas mãos republicanas. (GREGOLIN, 2015b, p.15)

Os dispositivos não são uma rede fixa, mas ao contrário, necessariamente precisam de uma flexibilidade tática, daí serem heterogêneos. Se num primeiro momento o dispositivo escolar republicano vai atender a uma certa emergência das elites nacionais e sua exigência

¹¹ A implantação do dispositivo escolar foi um esforço nacional para a construção de uma identidade republicana para o nosso país. Como resultado desse esforço, nas duas primeiras décadas do regime republicano, edifícios escolares obedecendo às regras dessa estrutura arquitetônica moderna foram instalados em muitas capitais do Brasil: nos estados de São Paulo (1894); Rio de Janeiro (1897); Pará (1901); Maranhão e Paraná (1903); Minas Gerais (1906); Bahia, Rio Grande do Norte, Espírito Santo e Santa Catarina (1908); Mato Grosso (1910); Sergipe (1911); Paraíba (1916) e Piauí (1922). (GREGOLIN, 2015b, p.14)

por uma instrução pública, em seguida irá transferir-se gradual e lentamente a uma população proletária. Na continuidade deste processo, estrategicamente, muitos destes grandes prédios serão gradativamente sucateados e parte deles se transformarão em outras instituições, como por exemplo, secretarias estaduais, museus. Este dispositivo se transmutou na atualidade e podemos perceber que já não deixa mais marcas tão visíveis nas paisagens das cidades brasileiras, ao contrário, as escolas públicas atuais erguem-se nas margens da cidade, com uma arquitetura bem mais modesta.

Um primeiro momento é o da predominância de um objetivo estratégico. Em seguida, o dispositivo se constitui como tal e continua sendo dispositivo na medida em que engloba um duplo processo: por um lado, processo de sobredeterminação funcional, pois cada efeito, positivo ou negativo, desejado ou não, estabelece uma relação de ressonância ou de contradição com os outros, e exige uma rearticulação, um reajustamento dos elementos heterogêneos que surgem dispersamente; por outro lado, processo de perpétuo preenchimento estratégico. (FOUCAULT, 2007, p.149)

Se os dispositivos estão neste constante preenchimento estratégico, é porque se atualizam constantemente. Se não houvesse uma espécie de flexibilidade entre os elementos heterogêneos de um dispositivo, a história não permitiria reajustes, ou seja, o conceito está muito próximo da questão do poder. Os dispositivos não devem ser naturalizados, são invenções, nem boas nem más, apenas funcionam de acordo com estratégias, que sem dúvida podem ser terrivelmente violentas, repressivas, mas também produtivas, funcionais. Esta é uma característica muito importante dos dispositivos.

Seus elementos heterogêneos nem sempre se ligam numa rede com os mesmos objetivos. Existem, nessas redes, elementos coercitivos, violentos, repressores, mas também suas oposições, e outros que não são nem uma coisa nem outra, elementos cínicos, cinzas, por assim dizer. Não acreditamos, porém que existam elementos neutros. Expliquemos melhor, se esses elementos fossem completamente duros e homogêneos, não haveria pontos de fuga, nem resistências que pudessem, mesmo que sutilmente, irromper um saber dominado. Por outro lado, se não fossem tão táticos e readaptáveis, não haveria como os dispositivos se instituírem.

Foucault (2007) nos dá como exemplo o dispositivo prisional, que surgiu como o mais eficaz e mais racional meio de controle da criminalidade. Sem que fosse previsível em sua programação inicial, o sistema prisional constituiu um meio de produzir delinquentes. A prisão então se tornou um filtro, uma concentração, uma espécie de lugar de profissionalização criminal. Porém, por volta do começo do século XIX, há um reajuste deste efeito aparentemente involuntário e negativo, uma nova estratégia transformou o negativo em algo positivo:

O meio delinqüente passou a ser reutilizado com finalidades políticas e econômicas diversas (como a extração de um lucro do prazer, com a organização da prostituição). E isto que chamo de preenchimento estratégico do dispositivo. (FOUCAULT, 2007, p.149)

Em seus percursos pelo conceito de dispositivo, Gregolin, nos apresentou a obra de Gilles Deleuze, *O que é um dispositivo?* Este texto nos esclarece muitas questões sobre o conceito. Para Deleuze (1996), os dispositivos possuem quatro dimensões que são:

- 1) *As curvas de visibilidade*: as linhas de luz que, sobre um determinado dispositivo, fazem aparecer aquilo que está autorizado a ser visto, não apenas na pintura, como também na arquitetura; o “dispositivo prisional”, através do panóptico, ao mesmo tempo em que torna visíveis os corpos dos prisioneiros, os apaga para o resto da sociedade, uma máquina que faz ver sem ser visto. As linhas de luz são o que fazem nascer ou desaparecer um objeto. São os regimes de visibilidade que revelam a historicidade que nos cerca juntamente com a segunda dimensão que se trata da dimensão a seguir.
- 2) *As curvas de enunciabilidade*: o domínio do dizível, as linhas que definem o que será dito em um determinado momento histórico. São as linhas de enunciabilidade que distribuem variáveis de uma determinada época. Assim, a ciência, a literatura, os movimentos sociais, um estado de direito, são definidos pelos enunciados que emergem deles através da história;
- 3) Uma terceira dimensão atravessa as duas primeiras de uma ponta a outra, são as *linhas de força*, que retificam as curvas entre o ver e o dizer, tiram suas tangentes, percorrem seus trajetos. É a dimensão do poder, composta junto com o saber, que “agem como flechas que não cessam de entrecruzar as coisas e as palavras” (DELEUZE, 1996, p.94). Conduzem as batalhas, os choques. As linhas de força são invisíveis e indizíveis;
- 4) Finalmente estas dimensões vão nos conduzir a derradeira dimensão de um dispositivo que são: as *linhas de subjetivação*, a dimensão do “Si Próprio”. São processos e produções de subjetividade, é uma linha de fuga. Não é um saber ou mesmo um poder, mas sim um processo de subjetivação que escapa às forças estabelecidas e aos saberes contínuos.

Essas quatro dimensões de um dispositivo vão nos conduzir a uma questão central para obra de Foucault, que podemos sintetizar por meio da pergunta: Quem somos nós hoje? Todo este percurso se volta para uma história do presente, para uma história das subjetivações no presente, para uma atualidade. “A subjetividade é processo em curso, por isso, a atualidade é sempre contraditória, tem sempre uma incompletude constituinte que nos impede de

enxergá-la com inteireza” (GREGOLIN, 2016b, p.24). E o que é a atualidade? “O atual não é o que somos, mas aquilo que vamos nos tornando, aquilo que somos em devir, quer dizer, o Outro, o nosso devir-outro ” (DELEUZE, 1996, p.91/92).

O conceito de dispositivo será muito importante em nosso trabalho por várias razões. A primeira delas é que nossa pesquisa se situa no interior do dispositivo midiático, que como já vimos, é o principal dispositivo discursivo de nossa urgência histórica, daquilo que nós estamos nos tornando. Ao partirmos de uma história do presente escrita na mídia, estamos nos rastros das quatro dimensões propostas por Deleuze. Portanto, nosso trabalho vai justamente se ajustar através das linhas de visibilidade e enunciabilidade, das linhas de força, e finalmente das linhas de subjetivação. Por fim, gostaríamos de destacar, que esta leitura é profundamente entrelaçada pelos estudos de Gregolin (2007, 2015, 2016), seja em seus textos, vídeos ou cursos.

1.4 O dispositivo midiático

Os discursos veiculados pela mídia, baseados em técnicas como a confissão (reportagens, entrevistas, depoimentos, cartas, relatórios, descrições pedagógicas, pesquisas de mercado), operam um jogo no qual se constituem identidades baseadas na regulamentação de saberes sobre o uso que as pessoas devem fazer de seu corpo, de sua alma, de sua vida.
 Maria do Rosário Gregolin

A ideia da mídia como o principal dispositivo discursivo desta época, como já vimos, vai emergir por meio dos estudos de Gregolin sobre a Análise do Discurso e o campo das mídias. A mídia ocupa um papel central como grande agenciadora de nossas subjetividades, com suas tecnologias e suas possibilidades de reprodutibilidade, ela religa nossa sociedade de ponta a ponta, e se impõe sobre as barreiras físicas que nos separam. Ela também religa os tempos, é heterocrônica. Ao mesmo tempo em que escreve uma história do presente, produz um arquivo de nossa época.

Através de uma série de estudos sobre a ‘primavera árabe’ e a ‘primavera brasileira’. Gregolin nos mostra como, por meio da convocação das redes sociais, uma série de manifestações vai acontecer, tanto nos países árabes, quanto no Brasil. Ela nos mostra de que forma os jovens brasileiros foram subjetivados pelas grandes mídias durante as manifestações de junho de 2013.

São aqueles que são alienados, que passam o tempo todo nos seus dispositivos móveis. O tempo todo no Facebook. As imagens que os jornais vão estampar trazem jovens com cartazes dizendo: "saímos do Facebook". [...] São enunciados, são visibilidades que foram mobilizados pelas mídias para produzir uma certa a subjetividade. Os jovens contemporâneos, eles não

vivem a dimensão concreta da política. Eles vivem "lá", na rede, nas redes sociais. E o momento histórico é o momento de vir para rua e, portanto, vir para o real." (GREGOLIN, 2016b¹²).

As 'primaveras' que se espalharam pelo mundo no começo da segunda década do século XXI tem uma característica interessante. Foram os primeiros atos de insurreição que emergiram por meio das redes sociais e dos aparelhos móveis. São planos políticos que não estavam previstos no projeto inicial da popularização da WEB e das novas tecnologias da comunicação, mas que efetivamente reconfiguraram o cenário global dos países onde essas manifestações ocorreram. Sem dúvida, uma estratégia usada para esvaziar as manifestações foi a subjetivação e objetivação reproduzidas pelas mídias de grande circulação, dos jovens que se levantaram.

Estas manifestações tiveram um efetivo poder de reordenamento depois de esvaziadas. No Brasil, muitos cientistas políticos e jornalistas consideram que a 'primavera brasileira' foi o primeiro passo para uma espécie de golpe de Estado, (ou Impedimento Constitucional, como preferem alguns) que derrubou a presidente Dilma Rousseff do governo em 2016, embora exista um certo consenso de que as manifestações de junho de 2013 e as que levaram ao *impeachment* são diferentes tanto no público que as realizou, quanto nos objetivos que as motivaram.

A consequência mais sombria da 'primavera árabe' foi a guerra na Síria, que além de destruir este país, provocou a maior diáspora global desde a segunda grande guerra. Ou seja, os dispositivos, como vimos anteriormente, possuem um preenchimento estratégico: as brechas que as primaveras causaram em um tipo de tecido do Estado permitiram uma reorganização, por vezes extrema e violenta, de poderes reacionários, como a guerra no país árabe e o temeroso retalhamento dos direitos sociais no Brasil, que acompanhamos nos anos seguintes ao golpe.

Retomando as quatro dimensões para pensar o dispositivo midiático, em primeiro lugar, vamos analisar *as cursas de visibilidade*. A mídia ocupa em nossa sociedade o papel de grande iluminadora dos discursos que atravessam o corpo social, por causa de sua capacidade de produzir uma excessiva reprodutibilidade técnica das imagens, sons, textos, corpos, objetivações, e subjetividades ligadas em redes através de aparelhos (celular, televisão, rádio, cinema, computador, jornal impresso, revista, *tablet*). "É o excesso que faz com que a haja a mobilização planetária, para um determinado acontecimento histórico. E isso, claro

¹² In: Web-série Análise do Discurso com Michel Foucault| Episódio 01: Quem somos nós hoje?

corresponde a uma certa estratégia, uma certa tática, que esse dispositivo tem nesse momento histórico”. (GREGOLIN, 2016a¹³)

As *curvas de enunciabilidade*, como a segunda dimensão de um dispositivo, vão se refletir na mídia, assim como a questão da visibilidade. As duas primeiras dimensões se relacionam e se entrecruzam. As mídias também agenciam o dito e o não dito, uma vez que: “todo dispositivo tem aquilo que ele diz excessivamente, e aquilo que ele apaga obsessivamente” (GREGOLIN, 2016a¹⁴). É o domínio das palavras, que assim como as luzes vão determinar a historicidade que nos envolve. É o tempo aprisionado em forma material, em discurso. Podemos pensar que os discursos são como “pedras sonhando pó na mina, pedras sonhando com britadeiras”¹⁵.

Através da rarefação e repartição destes discursos, podemos alcançar a historicidade que nos cerca, constitui, atravessa, envolve, formata, desconstrói, reativa e determina. “O poder é alguma coisa que opera através do discurso, já que o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder.” (FOUCAULT, 2006b, p.253)

O dizer e o mostrar são as dimensões por onde a mídia seleciona os assuntos que irão atravessar o corpo social. Através das possibilidades de reprodutibilidade da mídia, podemos notar que estes jogos entre o dizer e o calar, entre o ocultar e o mostrar, vão permitir o agenciamento dos assuntos que circulam de forma globalizada na sociedade. O acúmulo de reprodução dos enunciados e das visibilidades possibilitará a existência de um corpo social conectado, entrelaçado, agrupado, em tempo real, “ao vivo”.

Os jogos de poder vão determinar o que será posto em circulação pela mídia, eles são as flechas que atravessam as coisas e as palavras pensadas por Deleuze. Representam a terceira dimensão de um dispositivo, as *linhas de força*, a dimensão das relações de poder que, por meio dos discursos, fazem funcionar todos os jogos do dizível e do invisível, da luz e do silêncio. São as linhas que agem sobre os saberes e os poderes, selecionam o dito e o interdito, o que pode ser intensamente reproduzido e deve ser incansavelmente apagado.

Esses jogos têm o sujeito e suas subjetividades como alvo e emergência. E aí, chegamos à quarta dimensão de um dispositivo: as *linhas de subjetivação*. As linhas de fuga, um processo sobre o que ‘estamos nos tornando’. E como podemos pensar nisto a partir de um dispositivo midiático? As objetivações impostas pela mídia se impõem ao corpo do sujeito como uma espécie de “tribunal social”, de pastor do rebanho, através de técnicas de confissão

¹³ In: Web-série Análise do Discurso com Michel Foucault| Episódio 02: os dispositivos

¹⁴ In: Web-série Análise do Discurso com Michel Foucault| Episódio 02: os dispositivos

¹⁵ Paráfrase da música “Noite Severina” de Pedro Luís.

e sedução, reportagens, filmes, músicas, entrevistas, revistas, novelas, postagens digitais, jogos esportivos, cartas, blogs, vlogs, colunas, *podcasts*, comentários, pesquisas mercadológicas, pesquisas científicas, pesquisas de opinião, investigações jornalísticas, transmissões radiofônicas, impressão de matérias.

Todas essas possibilidades de linguagem midiáticas do contemporâneo nos selecionam e nos identificam como sujeitos pertencentes a um determinado clã, grupo, faixa etária, gosto, etnia, tribo, torcida, partido, lugar, movimento, sexo, preferência. A mídia procura nos formatar como se fossemos água a espera de uma identidade em pó.

A mídia leva essa operação a seu nível exponencial, fornecendo verdadeiras próteses de identidade, “identidades prêt-à-porter”, [...] trabalhando o corpo mínimo como receptáculo dos projetos identitários. A circulação incessante desses enunciados leva os sujeitos a viverem uma tensão constante entre as oportunidades infinitas de singularização e a insistência poderosa nos modelos identitários (subjetividades-clone) (GREGOLIN, 2007, p.21)

A mídia se estabelece como este principal dispositivo da atualidade, justamente pelo seu poder de pôr em circulação social os discursos que escrevem a história do presente. Mas como vimos, as linhas de subjetividade são linhas de fuga, um processo, nunca uma conclusão. O dispositivo midiático vai permitir e por vezes provocar a renegociação dos modelos de dominação dos saberes e dos corpos.

As dimensões de análise dos dispositivos propostas por Deleuze são um percurso metodológico para se chegar à questão central do pensamento foucaultiano: a questão do sujeito. Neste sentido, ainda sobre as dimensões dos dispositivos, não foi apenas uma análise das linhas de força, de visibilidade e enunciabilidade que Foucault nos propôs, mas dentro desta perspectiva, um percurso atingir as linhas de subjetivação.

Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tomaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. [...] Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa (FOUCAULT, 1984/1995, p.231).

Quando seguimos os fogos de artifício que Foucault fez brilhar em zonas escuras da história, estamos em busca do que torna os seres humanos sujeitos. Para ele existem dois usos para palavra sujeito: “sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a.” (FOUCAULT, 1984/1995, p.235). Quando então, pensamos nas guerras midiáticas da atualidade, sem dificuldades, enxergamos estes processos de

subjetivação. No Brasil, nos anos seguintes ao golpe de 2016, por exemplo, vivemos em lutas pelas identidades sobre o que somos e o que não precisamos mais ser.

Todas estas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos. (FOUCAULT, 1984/1995, p.235).

A evaporação das identidades fixas, a repartição dos processos de objetivação e subjetivação são as batalhas da atualidade. E quando trazemos isto para dentro do dispositivo midiático, precisamos compreender que sempre é possível libertar os saberes dominados. Nem uma erudição é tão pura e perfeita que não possa ser questionada e sempre haverá a produção de novos sentidos, pois, como as subjetividades são inconclusas, sua rarefação é sempre provável. “Acontece que não há agenciamento completo das subjetividades, mas um permanente entrelaçamento móvel entre as forças de territorialização e as de desterritorialização, ambas agindo e provocando contradições”. (GREGOLIN, 2007, p.19)

A partir deste conceito de dispositivo midiático, seguiremos uma série de análises de histórias filmadas que envolvem a formação das objetividades e a produção das subjetividades do corpo indígena. Através das curvas de visibilidade e enunciabilidade, dos discursos presentes nestas narrativas, buscaremos as linhas de força, as relações de poder e os saberes que os atravessam. Por fim, poderemos encontrar as linhas de subjetivação, as linhas de fuga, as batalhas que se irrompem sobre o corpo desses sujeitos pelas Terras Indígenas espalhadas nas margens de nossa sociedade e apreendidas por câmeras filmadoras, que roubam almas, corpos e tempos em seu espaço discursivo. No tópico seguinte, exporemos nosso primeiro ensaio sobre o corpo indígena e o dispositivo midiático.

1.5. Prólogo: a insurreição dos saberes dominados



Figura 1 Fotograma Grande ato Acampamento Terra Livre 1.

Disponível em: <https://www.facebook.com/institutosocioambiental/videos/10158476355020304/?pnref=story>

Aqueles que se reúnem, protestam, aglutinam-se e gritam juntos sobre as pedras pálidas e belas dos prédios do planalto central, a capital brasileira, o coração de concreto do todo um país. A cruz da igreja, acima de todos, olha para o lado e a cruz dos caixões, acima dos corpos, aponta aos céus. Que não lhes acusem de não serem cristãos! Que não lhes apontem o cajado da conversão! Seus caixões não possuem o Sol, mas a cruz do filho de Deus. Não digamos que eles não conhecem a palavra, não pensemos que seu sangue é infiel, não vamos supor que eles não tomem do cálice de vinho tinto, que eles não comam o pão, muito menos que suas almas sejam pagãs.

Eles pelem pela terra, um lugar para enterrar seus corpos. Sem nada mais a temer, eles anunciam o suicídio, os genocídios. Estão à procura do fantasmagórico rei, político e sua corte de homens brancos. Aristocratas do parlamento, senhores de engenho se escondem ao lado de mulheres e homens “representantes” do povo. O grande berço de ouro ateniense fez um filho tropical, típico, exótico, regional, por entre modernos palácios de mármore projetados por Oscar Niemayer.

Demarcação já! Marquem agora! Pedem eles vistos de cima pelo *drone* errante com seus olhos aéreos. Foi-se o tempo em que protestos eram importantes. Eles, apesar de cristãos, não estão com a camisa da Confederação Brasileira de Futebol. “Arruaceiros infames” no centro do Império Colonial fazem uma manifestação contra o governo de Michel Temer. Brasília, Brasil, 25 de Abril de 2017.



Figura 02: Fotograma Grade ato Acampamento Terra Livre 2

Disponível em: <https://www.facebook.com/institutosocioambiental/videos/10158476355020304/?pnref=story>

Índios, indígenas, nativos ainda existem, mas de roupas. Eles usam essas plumadas, e nem é carnaval, alguns diriam. Que não os acusem de não serem civilizados! Que não digam que eles não “cobrem suas vergonhas”! Que não pesem que nada houve desde a invasão desta pátria, a “mãe gentil”! A mulher de braços fortes balança seu chocalho, anuncia apocalipses, queimadas, bombas, gripes, varíolas. Verás que a filha tua não foge à luta, pensa o gigante entorpecido e temeroso.

Jaquetas, saias, mochilas, tênis, descalços, camisetas, *babylooks*, chocalhos, cocás, grafismos, troncos descobertos, caixões pretos. Não sabem eles que o time deve andar padrão? Desconhecem, por acaso, que as torcidas têm uma forma de se vestir? Por que não vestem as cores da bandeira ou usam vermelho, apenas o rubro do urucum e o preto do carvão misturado com jenipapo? Penas, cada uma de um jeito, cor, tamanho, não só papagaio e canarinho, nem mesmo arará ou tucano. Neste plano aproximado, estes corpos são muito mais próximos das árvores do que dos prédios. Demarcam-se melhor por aí, diriam assim ou não, eles mesmos.

Estes dois fotogramas que recortamos e decidimos usar como uma espécie de prólogo das imagens são, sem dúvida, um ponto de reflexão, horror, temor e resistência por onde pretendemos atravessar nas páginas que se seguirão. Retomaremos o vídeo de onde capturamos estas imagens mais à frente, mas deixamos de antemão algumas informações sobre a produção.

Foi um vídeo feito durante um grande ato, o Acampamento Terra Livre de 2017, que reuniu milhares de indígenas de povos diferentes, para reivindicar a demarcação de terras indígenas em Brasília. Este vídeo nos pareceu muito significativo, justamente por representar uma grande manifestação indígena e um choque muito complexo, que envolve uma questão de governo, dos poderes executivo, legislativo e judiciário e o dispositivo de segurança do Estado brasileiro, com seu poder belicoso.

Como este tipo de manifestação é produzido para gerar muita visibilidade, afinal, aconteceu na capital federal e foi agenciado pelo movimento indígena, o ato demandava uma grande cobertura jornalística. Estes indígenas participam estrategicamente de um jogo de visibilidades e apagamentos e não desconhecem que seus discursos vão se digladiar com a ordem estabelecida no centro do poder político. Balas, bombas e flechas vão se (entre)cortar, mas a polícia vai impor um escudo de corpos sobre os concretos que guardam os políticos.

Apesar de seu tamanho e seu impacto, esse ato não vai imortalizar seu dia como feriado nacional. Grandes heróis históricos não surgiram dali e apesar de algumas reportagens, não houve um grande clamor nos grandes jornais de circulação nacional. O ato foi tratado como um fato, uma notícia, mais um protesto. Com a diferença de ter sido promovido por indígenas, sem bandeiras de partidos políticos trêmulas entre suas mãos. Embora, nas redes sociais este ato se prolifere, como uma estratégia de uma guerrilha desordenada, mas bastante significativa.

Podemos pensar as relações de poder que foram reativadas por esta manifestação. Uma tentativa de ataque a um certo tipo de poder, que passa de alguma forma pelo Estado, mas que não se contém exclusivamente nele. Não podemos deixar de observar uma certa *colonialidade*, uma disputa entre saberes globais, centrais, científicos, concretos, administrativos, militares e pálidos em oposição a um certo tipo de saber local, grafitado, invertido e dominado no corpo desses sujeitos. O que nos interessa é que esta reunião se deu para o enfrentamento conjunto contra tipos de poder. Uma insurreição de vidas e saberes infames. Uma fraternidade que se dá menos pelas semelhanças étnicas do que por um enfrentamento ao inimigo comum, sem dúvida explicitado em grupo, mas que revela por fim,

a repartição de cada terra, a pluralidade de cada povo, histórias locais quase que encobertas, enevoadas pela multidão.

Este grande dispositivo, o sistema colonial, engloba o poder colonial das metrópoles europeias e a colonialidade, que representa sua atualização, com seus diferentes matizes, prossegue nas histórias das sociedades amazônicas e em muitas outras histórias da América Latina, a moeda colonialidade/modernidade continua a se atualizar e ela está intensamente presente, sobretudo nas ações do poder público na cidade. (NEVES, 2015, p.31)

É preciso olhar com atenção a pintura de cada corpo ou ausência dela. As penas dos pássaros e o modelo de cada adereço, que revelam os diferentes lugares de onde essas aves vieram e voaram um dia. São marcas sutis, que precisam de um olhar focalizado, um zoom bem detalhado. Precisamos fazer um esforço, para que nossos olhares acostumados às generalizações do corpo indígena, enxerguem as diferenças. Quer dizer, entre os milhares de indígenas, de etnias, terras e regiões distintas presentes neste ato, não buscaremos encontrar a homogeneização, e sim a diferença de cores, unidas, sobretudo, por adversidades e lutas pela (de)marcação e reativação de terras.

Hoje, quando olhamos atos como a ATL, não vemos mais as grandes adversidades entre os povos indígenas que vivem no Brasil. Em função dos dramáticos processos de colonização a que foram submetidos, na atualidade, eles precisaram deixar de lado as rivalidades locais e passaram a se unir em defesa de seus direitos. Não podemos também apagar de suas histórias que as práticas de colonização não iniciaram no continente americano com a chegada dos europeus, pois os próprios povos que aqui viviam possuíam inúmeras disputas locais, inclusive de caráter colonizador e escravocrata. Esta prática não estava restrita aos grandes impérios pré-colombianos, como os Incas e mesmo entre os povos nativos do que depois viria a ser o Brasil, ela acontecia. As narrativas europeias, à época da invasão, já davam conta desses conflitos, como podemos ver nos relatos de Gabriel Soares de Sousa presentes no *Tratado descritivo do Brasil em 1587*¹⁶ ao falar do povo *Tamoios*¹⁷ e sua relação de guerra com outros povos. Os estrangeiros se utilizaram desses conflitos como estratégia de dominação, e uma das causas de seu sucesso está justamente nessas disputas.

O que os portugueses, franceses, holandeses, ingleses, espanhóis e outros europeus introduziram com sua invasão, foi justamente um *sistema colonial* de organização social

¹⁶ Ver em Soares de Sousa (*Tratado descritivo do Brasil em 1587*, p.110/111)

¹⁷ Os Tamoios eram um grande povo Tupinambá que habitava os litorais dos atuais Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, com o apoio dos franceses e de outros povos, como os Guaianazes e aimorés, representaram a principal resistência contra e a invasão portuguesa, a partir de uma aliança que ficou conhecida como “A Confederação dos Tamoios”. Que virou tema de vários trabalhos na literatura Brasileira, seja em poemas de Gonçalves Dias, sem em obras de José de Alencar.

global. Mas, jamais conseguiriam fazer isso, sem o apoio local de sociedades e sujeitos indígenas, muitos totalmente alinhados e assimilados ao sistema como baluartes e guias de seus exércitos. Entre o colonizador havia a efetiva participação de indígenas, alguns inclusive ocuparam cargos¹⁸ de destaque no empreendimento português. Não olhamos os povos indígenas como os infelizes derrotados da história, nem tampouco como passivos de uma vilania, exclusivamente europeia, que seria passada para as elites nacionais como uma herança da maldade. Estamos em busca de uma história com a participação efetiva, por vezes dolorosa, espinhosa, contraditória, invertida e hegemônica do papel desses sujeitos em nossa sociedade.

Apesar destas observações, não pretendemos inverter a história, nem tirar o peso do implacável e genocida sistema colonial, que emergiu a partir da Europa e dos europeus, sem sombra de dúvida, o responsável pelo maior genocídio de nossa história. Povos inteiros se extinguíram, milhões de vidas apagaram suas luzes por entre as doenças, balas, fechas, espadas, cruces, queimadas, bíblias, cartas, caravelas, canoas, matas, cidades, aldeias, rios, mares, estradas, montanhas, expedições, pinturas, livros, venenos, remédios, ciências, bússolas e tecnologias. Neste sentido, o sistema colonial nunca produziu vencedores, ele só foi capaz de causar rachaduras e infecções.

Nessas histórias, as sociedades indígenas ocupam e ocuparam muito mais o papel das resistências do que de hegemonias. Mantiveram-se muito mais nas margens e no luto, mas não foi ou é apenas um massacre, sempre houve reação. Saberes dominados e profundos sempre se insurgiram contra as dominações, reativados estrategicamente a cada fratura possível nas grandes estruturas. A pólvora e as balas de canhão não acabaram com as flechas. O português brasileiro não passou impune ao Tupi e ao Macro-Jê. As grandes construções de tijolo, por mais que o lobo mau insista, não conseguiram exterminar as palafitas de madeira que flutuam sobre os rios nas cidades amazônicas. Sem falar desses povos indígenas e nativos, que resistem até hoje por entre terras heterotópicas, demarcadas ou não, errantes pelos trópicos e equadores, rios, floretas, cidades, fazendas e estradas.

Sem dúvida, a época colonial pertence ao passado, pelo menos em sua forma de grande estrutura de organização social. Podemos considerar, porém, que em grande medida, foi de suas fraturas que nossa sociedade emergiu. No entanto, precisamos nos atentar que a colonialidade não se extinguiu com fim do período colonial. Walter D.Mignolo, nos apresenta algumas questões sobre este assunto, e que serão muito importantes no decorrer deste

¹⁸Em: Os oficiais índios na Amazônia Pombalina: Sociedade, Hierarquia e Resistência (ROCHA 2009)

trabalho, a primeira delas, e que gostaríamos de trazer à luz neste momento, é o conceito de *colonialidade do poder*.

A colonialidade do poder deve ser distinguida do período colonial, que se estende na América Latina do início do século 16 ao início do século 19, quando o Brasil e a maioria dos países de língua espanhola conquistam a independência da Espanha e de Portugal e começaram a constituir-se em estados-nações. O colonialismo, como observa Quijano, não se extinguiu com a independência porque a colonialidade do poder e do saber mudou de mãos, por assim dizer, subordinou-se à nova e emergente hegemonia epistemológica: não mais a Renascença, mas o Iluminismo. (D. MIGNOLO, 2003, p.129)

Por meio deste pensamento, gostaríamos de levantar duas questões: a colonialidade (como exercício de poder) ocupa ainda hoje em nossa sociedade um importante lugar na produção de verdades, que se exercem sobre nossos corpos, não da mesma forma do período colonial, mas através de sofisticados discursos que visam nos objetivar, através de ciências, leis, escolas, fábricas, famílias, jornais e redes sociais entre outros. Em segundo lugar, ao pensamos nos povos indígenas e suas batalhas pelas demarcações de terra, podemos perceber que estas práticas coloniais continuam a delimitar e invadir os espaços, em busca do desenvolvimento (in)sustentável de uns poucos personagens, que visam convencer a sociedade, que só alagamento de Terras Indígenas vai permitir que a eletricidade chegue em nossas casas. Isso se dá através não mais da guerra e sim da política.

É através do sujeito como tecnologia da sociedade que as Luzes vão acender cintilantes em seu brilho. O Iluminismo, a *Aufklärung* irromperá sobre o Renascimento como as lanternas dos oftalmologistas que contraem nossas pupilas dilatadas durante os exames médicos de nossos olhos, para depois nos receitar, ou não, lentes de grau que reajustarão nossa visão à saúde, leitura, produção, e ao mal ou bem-estar dos óculos, que além de tudo conferem o charme ou sofrimento, fixado por entre nossos narizes e orelhas. Essa emergência epistemológica ainda continua a acontecer no presente. Ela mais do que subordinar a *colonialidade*, coloca o sujeito e seu corpo no centro da história.

É preciso tentar fazer a análise de nós mesmos como seres, historicamente determinados, até certo ponto, pela *Aufklärung*, O que implica uma série de pesquisas históricas tão precisas quanto possível; e essas pesquisas não serão orientadas retrospectivamente na direção do "núcleo essencial da racionalidade" que se pode encontrar na *Aufklärung* e que se poderia salvar inteiramente no estado de causa; elas seriam orientadas na direção dos "limites atuais do necessário": ou seja, na direção do que não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos. (FOUCAULT, 2008b, p.345)

Michel Foucault propõe que pensemos em uma *ontologia crítica do presente*. Esta é a demarcação por onde pretendemos reunir as arqueologias precisas e as genealogias gris que vão emergir em nossa pesquisa. Essa crítica é a flecha que atravessará o nosso trabalho como um tiro preciso sobre o céu nublado. Vai perpassar as nuvens sem jamais as tocar, mas que pode, seja pelo vento suave e frágil de sua passagem, ou mesmo pelo mínimo retalho de sua saída, causar uma pequena fresta por onde a lua ou mesmo uma distante estrela poderá revelar a luz de um passado.

Como a astronomia nos mostra, os céus noturnos são como museus que revelam as luzes de outro tempo. Vistos por nós no presente, esses outros sóis e planetas nos dão a impressão de que o passado é o presente. Independente se esses astros já morreram, explodiram, cresceram, diminuíram, eles só podem existir para nós da forma que os vemos. Mesmo que seus fulgores sejam apenas a representação do que eles foram um dia, para nós, é sempre o que eles são, ou melhor, o que eles estão a se tornar. Mesmo as Luzes precisam de um tempo para chegar até nós. O passado e o presente sempre insistem em coexistir no mesmo lugar, seja sob o céu estrelado ou através dos acontecimentos discursivos que ligam a Grécia e os Tamoios em nossos corpos.

A colonização dos continentes americanos foi responsável por uma série de atrocidades e ainda nos dias de hoje causa uma infinidade de conflitos. Um dos mais latentes como já vimos, é a luta dos povos indígenas pela demarcação de suas terras. Esta sem dúvida é uma questão bastante delicada e complexa em nossa sociedade, atualmente. Antes de começarmos a percorrer este caminho tortuoso, precisamos fazer mais algumas considerações.

A primeira delas é que a priori os brasileiros são todos nativos. Somos uma sociedade fraturada, que foi resultado dessa brutalidade conhecida como o sistema colonial, somos atravessados por uma questão da colonialidade. As fronteiras das periferias nas cidades são tão bélicas quanto as de uma Terra Indígena pode ser, muitas vezes, inclusive antes de serem periferias, esses lugares, talvez, fossem aldeias indígenas, quilombos, refúgios. Lugares que se criaram nas margens.

Num país como o Brasil, certamente, a maioria da população se coloca muito mais na luta e na resistência contra esses poderes da colonialidade. Não se trata de exercer um julgamento ou se colocar em um lugar ou outro, mas considerar as inúmeras formas com que a colonialidade nos envolve. Somos uma sociedade estilhaçada, cheia de conflitos e políticas de administração das guerras que nunca encerramos.

Mas, para que não se trate simplesmente da afirmação e do sonho vazio de liberdade, parece-me que essa atitude histórico-crítica deve ser também uma atitude experimental. Quero dizer que esse trabalho realizado nos limites de nós mesmos deve, por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas e, por outro, colocar-se a prova da realidade e da atualidade, para simultaneamente apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável e para determinar a forma precisa a dar a essa mudança. O que quer dizer que essa ontologia histórica de nós mesmos deve desviar-se de todos esses projetos que pretendem ser globais e radicais. De fato, sabe-se pela experiência que a pretensão de escapar ao sistema da atualidade para oferecer programas de conjunto de uma outra sociedade, de um outro modo de pensar, de uma outra cultura, de uma outra visão do mundo apenas conseguiu reconduzir às mais perigosas tradições. (FOUCAULT,2008b, p.348)

Não queremos de forma alguma, diminuir as lutas que esses sujeitos das margens mais tortuosas enfrentam por entre os escombros de nossa história. Ao contrário, estas lutas nos despertam uma sensibilidade e por isso nós escrevemos. Não empreendemos uma busca por uma grande cultura que nos faria homogêneos, esse tipo de abordagem bastante perigosa só geraria mal-entendidos e seria responsável por atrocidades. Neste sentido, colocamo-nos ao lado de Foucault e acreditamos que a liberdade deve ser exercida na instância dos sujeitos. E o que não precisamos mais ser nos limites de nós mesmos, diante dos embates que nos formatam, silenciam, machucam, matam, deprimem, cortam, dilaceram e suprimem nossos corpos?

O que pretendemos com este trabalho não é contar a história dos povos indígenas brasileiros como uma grande epopeia, que faria emergir um grande e único povo nativo. Infelizmente, em muitos momentos, não conseguiremos sequer fazer surgir algum ponto de identificação (de que povo se trata, o nome do indígena, à época da notícia, o lugar onde foi filmado, etc.). Ao contrário, nos próximos capítulos, vamos nos debater com as homogeneizações descaradas, com discursos que se proliferam como fábricas de máscaras de carnaval, tantos nos primeiros filmes produzidos pela Comissão Rondon, como pelas reportagens realizadas pelas igrejas na atualidade.

Para nosso infortúnio, não conseguiremos traçar uma narrativa pelos sentidos, e sim pela belicosidade que rodeia as fronteiras de uma realidade de vidas subterrâneas. Uma rede fragmentada pelas diferenças, mas reunidas sob os confrontos com o poder, com suas resistências e funcionamentos táticos, estratégicos próprios. Dessas genealogias soltas,

desordenadas, dispersas, repartidas, fraturadas, só poderemos esperar uma pequena e sutil agitação, talvez, uma breve e cínica *insurreição dos saberes dominados*.



Capítulo 02

O governo do corpo: genealogias indígenas e o nascimento do cinema

Este capítulo de nossa pesquisa se ocupará da análise dos discursos de histórias filmadas que emergem do exercício de governo do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), através da implementação do cinema como um dispositivo dotado de tecnologias de poder e saber, que vão inventar subjetividades, enquadrar corpos, desvirginar luzes, demarcar territórios e “aprissonar almas”. A produção cinematográfica do SPI e conseqüentemente do cinema etnográfico tem sua irrupção dos trabalhos desenvolvidos pelo Marechal Rondon e da comissão que se organizou ao redor dele em meados do século XIX.

O antropólogo e fotógrafo Fernando de Tacca (1999, 2001, 2002) realizou significativos estudos sobre o que ele definiu como “imagética da Comissão Rondon”, uma intensa produção fotossensível sobre os povos indígenas, marcada pelo pioneirismo e pela invenção de discursividades por meio da fotografia e cinema. Para ele, esta imagética seria uma espécie de “caixa-preta” das políticas do nascimento do SPI. No início do século XX, através dos trabalhos do cineasta e major Thomaz Reis, a emergência do cinema etnográfico e de conquista, conseqüentemente, fundará as bases de uma espécie de invenção do indígena no cinema.

Muitos destes filmes produzidos pela Comissão Rondon (CR) foram (re)publicados na WEB, o que permitiu, uma vez que nosso trabalho emerge da rede, que a “caixa-preta” fosse por nós observada. Desta maneira, neste capítulo analisaremos alguns filmes silenciosos republicados no *YouTube*, pela CR. O que pretendemos analisar nesse momento são genealogias do corpo indígena em choque com poderes e saberes que criam, reformatam, integram, excluem e fazem funcionar técnicas de governamentalização através da ação dos dispositivos. Tomamos os dispositivos midiáticos como lugar de emergência dos acontecimentos, porque esses espaços, como concebe Gregolin (2007), são espaços que agenciam as subjetividades na história do presente.

Esses filmes, produzidos nas primeiras décadas do século XX, foram bastante significativos para estabelecer os processos de colonização dos povos indígenas pela República brasileira. Antônio Carlos Souza Lima (1992), nos rastros das formulações de Michel Foucault, analisa de que maneira o SPI e posteriormente a Funai, como aparelhos do Estado brasileiro, institucionalizam o governo dos povos indígenas.

2.1. As expedições da Comissão Rondon

Ainda na virada do séc. XIX para o séc. XX, Rondon organizou expedições por entre os “sertões” do oeste brasileiro. Seu objetivo era a construção de linhas telegráficas e estradas entre os Estados de Goiás e Matogrosso. Posteriormente, essas expedições avançariam até a Amazônia através da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas (1907-1915). Neste período, uma recém-nascida República brasileira passava por convulsões sociais.

O cenário brasileiro no final do século XIX e meados do século XX estava convulsionado por grandes transformações que abrangiam um largo escopo: o campo da política (fim da monarquia e implantação da República); o da reorganização do trabalho (abolição dos escravos e chegada de trabalhadores europeus); o do reordenamento dos espaços urbano / rural e a remodelação das cidades; e o da economia (auge da cultura do café no sul e sudeste e o ciclo da borracha no norte). Era, portanto, um movimento amplo de transformações que atingiu profundamente as relações sociais e o cotidiano dos brasileiros. (GREGOLIN, 2015b, p.12)

Este cenário convulsionado foi um momento bastante delicado nas histórias dos povos indígenas. Frentes de expansão promoviam guerras de conquistas por todo o território nacional, e com isto provocavam um intenso processo de colonização através de uma marcha obliterante pelos interiores do Brasil. Diferente do período colonial, em que a figura da metrópole portuguesa era a fiadora da colonização, desta vez a própria república brasileira financiava este empreendimento.

2.1.1. Entre canoas, seios e rostos indígenas

As imagens a seguir são fotogramas de filmes das décadas de 1910 e 1920, cinco segundos de fragmentos das expedições de Cândido Mariano da Silva Rondon, o Marechal Rondon. As expedições do que ficou conhecido como *Comissão Rondon* (CR), produziram um vasto acervo fílmico e fotográfico, uma imagética rondoniana (TACCA, 2001) sobre o contato de diversos povos indígenas por entre as veredas abertas pelo “progresso” e com isso inauguraram um novo elemento nos jogos de saber e poder na história dos contatos: o *cinema etnográfico* como forma de mediação, “proteção” e “denúncia”, mas também podemos pensar que vai emergir uma espécie de *cinema da conquista*, do domínio, da invasão e da publicidade oficial.



Figura 03: Fotogramas A mãe, a filha e o progresso indígenas

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RmJeOILCS4I> .
Acessado em 22/05/2017

A canoa desliza sutilmente na correnteza dos tempos. A centenária, grisalha, errante, ensolarada, silenciosa e viageira imagem corta as linhas das épocas e surge diante de nós em branco e preto. A mulher e a criança de outrora estão no foco da cena. Seus corpos flutuantes sobre a quieta embarcação de madeira têm sua luz apanhada pela máquina filmadora. Outra mulher boia ao fundo. Ao largo surgem apressados homens que vestem roupas brancas. Ao mesmo tempo em que a criança reclina seu rosto em direção à câmera, o único desnudo do barco dos homens também o faz. A mulher cobre seus seios com os remos.

Por um instante ficam alinhados na mesma cena; os homens de branco por de trás, a mulher e a menina no primeiro plano. Sombras esbranquiçadas se erguem sob o espelho do rio e por entre elas, uma recolhida sombra nua. A mulher e a menina olham para câmera sem saber que seus olhares poderiam atravessar um portal do tempo. A imagem rumo ao infinito, um recuo temporal, um espaço material.

A menina começa a desviar seu olhar. A mulher vigilante inicia sua retirada da cena e uma costa desnuda surge. Apressados os homens de branco põem sua canoa em avanço. Espantada, a mulher da canoa do meio também rema acelerada. A menina novamente se reclina e pensativa olha ao lado. A marcha continua ao passo em que a câmara filmadora toma para si a virgindade da luz daquele espaço e talvez arranque um pedaço da alma dos que estão em cena. A canoa dos homens segue seu progresso. Ordem de um novo tipo de governo, o Brasil deixara de ser um Império colonial e agora era uma jovem República. Ordem e progresso!

A colonização, neste momento inicial da República acontecia de maneira mais disfarçada, não havia na administração pública uma legislação que arbitrasse sobre a questão indígena, assim como também não havia um plano militar explícito de declaração de guerra aos povos autóctones. Em outras palavras, essas guerras de conquistas eram em muitos casos de conflitos locais, um embate entre os ditos sertanejos, fazendeiros e políticos regionais e os povos indígenas, com anuência, seja por omissão, seja por promoção da República, que era sem dúvida a principal promotora dessa marcha ao Brasil profundo, como foi o caso das próprias expedições de Rondon. Não podemos desconsiderar, neste processo, a presença decisiva do capital estrangeiro como um dos protagonistas dos projetos globais que se estenderam por toda a América Latina.

Estes conflitos envolvendo os povos indígenas, dentro da perspectiva geopolítica do Brasil naquele período, eram considerados rurais, embora muitas vezes às portas das grandes cidades. O governo republicano pouco arbitrava sobre estas questões, as agressões de ambos os lados eram resolvidas sem vigilância ou mediação jurídica. O resultado dessas expansões era o extermínio sistemático de povos indígenas. Neste contexto genocida, como a historiografia da época nos mostra, o diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering, chegou a propor uma espécie de solução final à questão indígena:

Os actuaes Índios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brazil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos Índios civilizados e como os Caingaugos selvagens são um impecilio para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não ha outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio. (VON IHERING, 1907, 212)

A sugestão do extermínio dos povos indígenas como prática legalizada e estatizada publicada por um dos mais respeitados cientistas da época, afinal von Ihering era um importante pesquisador naturalista e diretor do Museu Paulista, irá ascender um debate na sociedade republicana. Ihering continua. “A conversão dos Índios não tem dado resultado satisfactorio; aquelles índios que se uniram aos portuguezes immigrados, só deixaram uma influencia maléfica nos hábitos da população rural.” (Idem).

A ideia de um extermínio étnico em São Paulo era um empreendimento que naquele momento já estava em curso, como o próprio naturalista vai deixar claro em seus trabalhos sobre a questão indígena. Era preciso ainda, segundo ele, livrar-se do traço indígena na população rural, riscá-los da história. Para isto, ele acrescenta ainda a necessidade de buscar milhares de imigrantes para formar mão-de-obra qualificada uma vez que: “não se pode

contar, de modo eficaz e seguro, com os serviços dessa população indígena, para os trabalhos que a lavoura exige.” (Idem)

O extermínio indígena, de fato vai acontecer em SP, e conseqüentemente também haverá uma espécie de assepsia étnica no Estado. A imigração europeia, sobretudo de italianos, será captada para o trabalho nas lavouras, embora eles não se submetessem às mesmas condições de exploração a que eram expostos tantos os negros, quanto os indígenas e “mestiços”. Havia um projeto burguês, por assim dizer, em curso no Brasil, que deixou marcas arquitetônicas nas cidades que viveram a *belle époque* e almejavam ser Paris n’América, para alcançar um status de “civilização moderna”. Este desejo ainda passava pelo embranquecimento da população.

A história oficial conseguiu, de fato, riscar a presença indígena e quase apagar os sinais da fratura que foi a miscigenação e que certamente dava corpo à parcela significativa da população dita brasileira, “os índios que se uniram ao português” e sua influência “maléfica”. Aos afrodescendentes recém “libertos” do jugo da escravidão a história oficial relegou o lugar periférico. Já aos imigrantes europeus trabalhadores, concedeu um papel curioso: uma espécie de colonização do “colono”, numa condição bem diferente daquela imposta aos negros. Ao mesmo tempo em que a grande maioria dos imigrantes europeus receberia privilégios como salário ou/e terras, ele também seria assimilado à nacionalidade brasileira e deveria gerar filhos e frutos à nação. Outro aspecto relevante deste processo é a migração de uma espécie de elite europeia, que não veio ao Brasil para ser mão-de-obra e sim para atuar como grandes proprietários de terras e começar o processo de industrialização do país.

Este cenário de atrocidades e extermínios que se abatia sobre diversos povos indígenas exigia uma resposta da República. Havia tanto pressões internas quanto internacionais para uma posição e a criação de uma resolução para questão indígena. Sobre este quadro, Darcy Ribeiro irá pronunciar: “Assim viviam, assim morriam os índios do Brasil em 1910. E isto não ocorria apenas em igarapés isolados da Amazônia ou nos ermos do Brasil Central, mas às portas ou à distância de um dia de viagem, de cidades como São Paulo, Blumenau, Vitória e Ilhéus.” (RIBEIRO, 1958, p.98)

Justamente neste momento que a figura do então coronel Cândido Rondon irá aparecer como o principal nome em oposição à solução final proposta por von Ihering. Desde seu trabalho com as linhas telegráficas e estradas entre os Estados de Goiás e Mato Grosso, Rondon havia criado uma série de técnicas de contato não violentas (sob o ponto de vista físico) entre os povos indígenas, sintetizadas sob o seguinte lema proferido por ele: “Morrer se necessário for! Matar nunca!”

2.2. Marechal Rondon: o SPI e as estratégias de governamentalidade

O primeiro princípio de Rondon, Morrer, se preciso fôr, matar, nunca, foi formulado no comêço dêste século, quando, devassando os sertões impenetrados de Mato Grosso ia de encontro às tribos mais aguerridas com palavras e gestos de paz, negando-se a revidar seus ataques, por entender que êle e sua tropa eram os invasores e, como tais, se fariam criminosos, se de sua ação resultasse a morte de um índio. (RIBEIRO, 1958, p.98)

Um proeminente militar republicano e seguidor da escola positivista ortodoxa, Cândido Mariano da Silva Rondon, que possuía supostas ascendências indígenas (Bororo, Terena e Guará), tornou-se uma figura nuclear na “defesa” dos povos indígenas e fez severas críticas às ideias de Von Ihering. É em torno de Rondon e dos trabalhos da CR que vai nascer, como já vimos, o Serviço de Proteção aos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), mais tarde apenas o SPI, “primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder. (SOUZA LIMA, 1992, p.156). Neste sentido, nos apropriaremos de mais uma ferramenta analítica de Foucault e que Souza Lima deslocou para uma história “pós-colonial” dos indígenas brasileiros, a *governamentalidade*. Foucault explica que este conceito possui três prescrições que seriam:

- 1) O conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bem específica, bem complexa, de poder, que tem como alvo principal a população, como forma mais importante de saber, a economia política, como instrumento técnico essencial, os dispositivos de segurança.
- 2) [a] tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não cessou de conduzir, e há muitíssimo tempo, em direção à preeminência desse tipo de saber que se pode chamar de "governo" sobre todos os outros: soberania, disciplina. Isto, por um lado, levou ao desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro, ao desenvolvimento de toda uma série de saberes.
- 3) [o] resultado do processo pelo qual o Estado de Justiça da Idade Média, tornado nos séculos XV e XVI Estado administrativo, encontrou-se, pouco a pouco, "governamentalizado". (FOUCAULT, 2006c, p.303)

O governo dos indígenas pelo SPI se munirá de várias tecnologias de poder que pretendiam administrar a vida, o território e o corpo destes povos. Nesta direção, uma série de dispositivos: segurança, medicina, escola, sexualidade, nacionalidade e também o dispositivo midiático serão acionados e entrelaçados em um projeto de “governamentalização” O SPI foi fundado ano de 1910 e encerrou seus serviços em 1967 durante a ditadura militar. Foi um órgão que nasceu nos primeiros anos republicanos e foi substituído pela Funai no período do regime dos generais. Segundo Souza Lima:

O SPI foi criado em 1910 como Serviço de Proteção aos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), parte constituinte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), além da proteção aos índios (Lima,1987b), abrangendo as tarefas de fixação no campo da mão-de-obra rural não estrangeira — notadamente a que se supunha era descendente da escravidão —, por meio de um sistema de controle do acesso à propriedade e treinamento técnico da força de trabalho, efetivado por meio de unidades de ação denominadas centros agrícolas. (1992, p. 158)

Ainda sobre as questões dos confrontos entre Rondon e Von Ihering, Souza Lima (1992, p.156) esclarece que desde o decreto de institucionalização do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), em 1906, estava prevista a criação de um órgão que agisse sobre o governo dos indígenas e dos tradicionais. Segundo o pesquisador, esta determinação entraria em contradição com a história oficial do próprio SPI, que atribui sua criação como resultado de debates com atuação determinante de Rondon. Certamente a fundação do Serviço de Proteção aos Índios se entrelaçará com a figura de Rondon ou a personagem criada por e para ele, se não como agente de efetiva direção política, pelo menos como representação simbólica de liderança.

Apesar desta função nobre de proteger o direito à vida do indígena, por meio da criação do SPI, uma série de novas tecnologias de exercícios de poder, jurídico, estatal, médico, pedagógico e comunicacional irão surgir. O governo dos indígenas pelo SPI vai atualizar estratégias coloniais, definir diretrizes e lançar bases de toda uma política dita indigenista. Uma destas tecnologias será justamente uma produção imagética, que vai inventar através da representação fotográfica e cinematográfica o corpo de um “indígena real”. Em oposição às construções discursivas da literatura, Darcy Ribeiro vai atribuir esta criação da imagem do “verdadeiro indígena” a Rondon: “Foi êle que, trazendo dos sertões de Mato Grosso uma imagem nova e verdadeira do índio, substituiu a figura de Peri pela de um Nambikuára aguerrido e altivo, ou dos Kepkiriwát encantados pelos instrumentos super-cortantes da civilização, [...] e tantos outros[...].” (RIBEIRO,1958, p.99)

Estas produções representam o lugar de emergência dos filmes sobre os povos indígenas brasileiros. Elas passam a constituir um novo lugar de invenção do corpo indígena, não mais fincado apenas na ficção literária, nas crônicas de viajantes ou na representação iconografia das pinturas e desenho. Assim como a fotografia já havia feito tempos antes (e também ao mesmo tempo), este tipo de cinema documental e etnográfico vai trazer à luz um corpo e um espaço “magicamente” enraizado no real, mas diferente da foto, o filme vai conferir movimento.

Neste contexto, a presença do cineasta, fotógrafo e militar Thomaz Reis será determinante. Reis era o encarregado de produzir a maioria dos filmes dos trabalhos da Comissão Rondon e do começo do SPI. Dotado de equipamentos modernos e de uma técnica apurada de montagem e filmagem, Reis produziu um vasto acervo sobre a história moderna da colonização dos povos indígenas e dos sertões. Segundo Tacca:

Em 1912, Rondon cria a Secção de Cinematographia e Photographia sob a responsabilidade do então tenente Thomaz Luiz Reis. O Major Thomaz Reis, como ficou conhecido mais tarde, viaja para a Europa para comprar equipamentos e começa seus primeiros registros em 1914. Reis será o principal fotógrafo e cineasta da Comissão Rondon. Antes de 1912 Rondon contratou os serviços de uma casa comercial do Rio de Janeiro que não deu certo pelas distâncias percorridas e também pela falta de experiências dos fotógrafos no trabalho e campo. Reis não será o único fotógrafo das diversas expedições, podemos citar pelo menos alguns como José Loro, Dr. Benjamin Rondon e Cel. Joaquim Rondon, Charlotte Rosenbaum e Exp. Carlos Lako. (2002, p.198)

A *Secção de Cinematographia e Photographia* da Comissão Rondon irá produzir um vasto acervo fílmico e fotográfico¹⁹. De acordo com Tacca diversos desses filmes foram encontrados e estão preservados na Cinemateca Brasileira²⁰. Como já dito, alguns destes filmes e/ou seus fragmentos foram (re)publicados nas redes sociais. É justamente esta atualização que pretendemos analisar a partir do filme “Fragmentos dos filmes produzidos pela Comissão Rondon” que está (re)publicado no canal do Museu do Índio Botafogo no *YouTube*. Estes filmes estão inseridos no contexto do cinema silencioso. Os fragmentos são retalhos dos seguintes filmes:

- 1) ***Parimã: fronteiras do Brasil (1927)***, disponível também de forma integral no Canal do Museu do Índio Botafogo, onde foi republicado em 23 de setembro de 2016 com a seguinte sinopse²¹: “Documentário, de Luiz Thomaz Reis, sobre Inspeções de Fronteiras chefiadas pelo General Rondon, que percorre os Rios Oiapoque e Amazonas, e ainda faz reconhecimento das fronteiras do Brasil com as

¹⁹ O material fotográfico mais consistente foi publicado em três volumes nos anos de 1946, 1953, com o título de Índios do Brasil, assinado pelo próprio Rondon. [...] em (TACCA, 2002, p.191)

²⁰ Rondonia (1912), de Edgar Roquete Pinto, 13 min. Rituais e festas Bororo (1917), de Thomaz Reis, 20 min.; Ao redor do Brasil – aspectos do interior e das fronteiras brasileiras, (1932), de Thomaz Reis que inclui: (Ronuro, selvas do Xingu, 15 min.- Os Carajás, 10 min.); Viagem ao Roraimã (1927), de Thomaz Reis, 10 min. Parimã, fronteiras do Brasil (1927), de Thomaz Reis, 24 min.; Inspetorias de fronteiras (1938), de Thomaz Reis, 80 min. (TACCA, 2002, p.194) Há ainda de acordo com algumas produções que foram perdidas “[...]filmes dos quais temos conhecimento pelas anotações de campo e cruzamento de outras informações da filmografia da Comissão Rondon não foram encontrados até hoje [...]” (TACCA, 2002, p.184). São cinco obras: *De Santa Cruz* (1917); *Expedição Roosevelt ao Matto-Grosso* (1915); *Indústria da borracha em Minas Gerais e no Amazonas* (1917); *Inspecção no Nordeste* (1922); *Operações de guerra* (1926). (Idem, 2002)

²¹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tsTyVgRo_xU, acessado dia 22/04/2017.

Guianas e o Suriname. Gravado em junho e julho de 1927, o filme registra os primeiros contatos com os Wajãpi e Tirió, além do encontro do General Rondon com os Rângoe da Guiana. Parimã era o nome dado a todo o sistema de montanhas do norte do Brasil, do Pico da Neblina até a Serra de Tumucumaque”.

- 2) ***Parimã: fronteiras do Brasil (1927), Ao Redor do Brasil (1932)***, (re)publicado em sua totalidade na *web*²² por um usuário não institucional em setembro de 2014 e também no canal da Cinemateca Popular Brasileira: Filmografias & Cronologias. Sinopse: “Documentário realizado com material colhido entre 1924 e 1930: Uma expedição ao Rio Ronuro, no centro de Mato Grosso; a descida do rio Araguaia passando pela ilha de Bananal, continuando pelo Tocantins até Cametá; seringais da empresa Ford às margens do rio Tapajós; subida do rio Negro até a fronteira Brasil-Colômbia-Venezuela; inspeções de fronteiras feitas por Rondon no Acre (fronteira com a Bolívia), passando pela cidade de Rio Branco; a subida do rio Madeira passando por Porto Velho e Guajará-Mirim; a subida do rio Guaporé até o Forte Príncipe por Vila Bela, terminando com a descida do rio Paraguai até Corumbá. Comentários: Este filme foi exibido em São Paulo em 1933 em oito salas, um recorde para a época. (SILVA NETO, 2002, p.70)
- 3) ***Parimã: fronteiras do Brasil (1927), Ao Redor do Brasil (1932) Viagem ao Roraimã (1927)***, sem uma cópia disponível na *web*, além dos fragmentos destacados. Segundo Tacca (2001), o filme tem como objetivo "documentar a expedição até essa famosa elevação nas fronteiras entre Brasil, Venezuela e Guiana. As primeiras imagens ainda no rio Amazonas parecem mais uma viagem turística em que a câmara localizada em uma grande embarcação mostra o grande rio e outras embarcações do mesmo porte. Os passageiros que viajam apreciam as margens, em grandes mesas fazendo refeições. Vemos muitas senhoras e civis, o que indica ser uma embarcação de linha. Na passagem por Santarém, vemos cenas rápidas de uma fábrica de vasos de tartaruga e na passagem por Manaus mostra somente imagens das edificações situadas nas margens do rio e cenas do porto. Em seguida, a câmara já está no rio Branco, afluente do rio Negro, indo rumo à fronteira com a Venezuela. A câmara mostra os habitantes nas margens do rio e a vida de subsistência da pesca e da coleta. Após várias cenas das margens e das matas vemos que estão agora em uma embarcação de menor porte e em seguida já

²² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k1j06pYHmiw>, acessado dia 22/04/2017.

em terra mostra os chamados campos do rio Branco onde se criava o gado da Amazônia” (TACCA,2001, p.21).

- 4) *Os Sertões do Mato Grosso* (1912) *Parimã: fronteiras do Brasil* (1927), *Ao Redor do Brasil* (1932) *Viagem ao Roraimã* (1927), este filme não possui uma versão completa disponível na web, apenas fragmentos compilados no vídeo “Fragmentos de filmes produzidos pela Comissão Rondon”. No *site* da cinemateca brasileira consta a seguinte sinopse²³: “(...) apanhado por ocasião dos estudos e assentamentos das linhas telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas pelo ilustre e intrépido patriota Coronel Rondon e seus dignos auxiliares. (...) O filme representa a parte percorrida por aquele oficial do Exército, compreendendo empolgantes quedas d’água, extensas matas virgens e campos que se perdem no ilimitado do horizonte. Nas 5ª e 6ª partes do filme são exibidos vários representantes da famosa tribo dos nhambiquaras, inimigos dos parecis, com quem hoje em dia andam em boa paz devido à intervenção do Coronel Rondon que os confraternizou. Os usos e costumes dessas tribos, a sua perfeita adaptabilidade ao meio civilizado são evidenciados no correr de várias cenas do filme e não raro são eles, os indígenas, apanhados em franca demonstração de simpatia pelo chefe da comissão. (...) Sensacional revelação de esforço e tenacidade de nossa raça. As imensas e desconhecidas selvas rasgadas pela linha telegráfica. Descoberta de 11 rios importantes. (...) A fim de atender aos reclamos das pessoas de muita suscetibilidade, separamos as 5ª e 6ª partes por um aviso, de modo a permitir a saída de quem não deseja ver os índios nus” (BERNARDET, 1979)
- 5) *Os Sertões do Mato Grosso* (1912) *Rituaes e festas Bororo* (1917) *Parimã: fronteiras do Brasil* (1927), *Ao Redor do Brasil* (1932) *Viagem ao Roraimã* (1927), este filme também foi (re)publicado na página do Museu do Índio Botafogo. É considerado como um marco no cinema etnográfico. “O filme *Rituaes e festas Bororo*, que já é considerado um dos primeiros filmes etnográficos do mundo, é mais do que simples pioneirismo na produção de filmes sobre povos “exóticos”, pois contém características de metodologias de campo desenvolvidas posteriormente pela antropologia” (TACCA, 2002, p.28).

²³Disponível em:

<http://bases.cinemateca.gov.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/?IsisScript=iah/iah.xis&base=FILMOGRAFIA&lang=P&nextAction=search&exprSearch=ID=001412&format=detailed.pft#>, acessado em: 29/05/2017

Não podemos desconsiderar ainda o trabalho de exibição desses filmes. Como Lobato (2015) nos mostra, alguns dos filmes produzidos por Thomaz Reis circularam o país e até mesmo os Estados Unidos. Reis se encarregava pessoalmente da exibição em diversas cidades. Alguns de seus filmes foram vistos²⁴ por milhares de expectadores em diversas cidades brasileiras que abrangiam todas as regiões do país.

2.3 O nascimento do cinema

Estes filmes, na irrupção de sua primeira publicação, estão inseridos num recorte epistemológico que vai se proliferar por todo ocidente, a emergência uma espécie de sociedade da “cultura visual” e a implementação dos dispositivos cinematográfico e fotográfico. Estes acontecimentos estão ligados em rede ao que podemos chamar de modernidade, o ascender das luzes, o iluminismo, mas como vimos antes, esta modernidade tem outra face, a *colonialidade*. O sujeito moderno será atravessado por uma série de tecnologias de governo que estão diretamente ligadas à produção das verdades e a reprodutibilidade técnica das subjetividades. A invenção do dispositivo cinematográfico introduzirá uma nova forma de olhar o mundo no universo das representações.

Quando o cinematógrafo se instala, um novo “suplemento de analogia” imediatamente surge: o realismo cinematográfico acrescenta ao realismo do vestígio fotoquímico o da produção do movimento, que é um realismo do tempo. Ali onde a foto oferecida do mundo uma imagem imobilizada, fixada em sua pose para a eternidade [...] o cinema desenrola regularmente suas bobinas, macio, fluido, desfiando imagens tão rápidas que, na projeção, nem chegamos propriamente a apreendê-las, levados (e iludidos) pelo fluxo, absorvidos pela tela, deslizando ao ritmo dos planos

²⁴ A primeira produção cinematográfica realizada pela CR convida o espectador a embarcar para *Os sertões de Mato Grosso*. Nesse filme inaugural a CR realiza plenamente os fins pretendidos, é ele que percorre o circuito mais extenso, sendo exibido em todas as regiões do Brasil, atingindo um público significativo.

Entre outubro de 1915 e março 1916, o filme circulou pelos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. No Rio de Janeiro, chegou às telas de cinco cidades e da capital, atingindo nesta última um público de 20.000 espectadores.[...]

No estado de São Paulo, *Os sertões* foi exibido comercialmente em quarenta e três cidades, entre as quais a capital, tendo sido visto, nesta última, por 15.360 pessoas, através de sessões realizadas em nove cinemas, por um período de onze dias, entre 8/11/1915 e 12/2/1916 (Bernardet, 1979). Em Minas Gerais, chegou a três cidades, entre as quais não estava incluída, naquele momento, a capital. Nesse circuito, percorrido pelo próprio Thomaz Reis, o filme atingiu um público de 65.788 espectadores.

Finda essa primeira etapa, o inspetor Frederico Ortiz do Rego Barros entra em cena, encarregando-se de levar *Os sertões* a outras cidades dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, bem como ao Norte do Brasil, começando pelo Estado do Amazonas, em agosto de 1916, de onde segue para o Pará. Em março de 1917, Rego Barros cuida da exibição do filme nos estados da região Sul – Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No relatório em que dá conta desse percurso, há ainda menção à sua exibição nos estados da Bahia, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Maranhão. Nos estados das regiões Sul, Norte e Nordeste, as exibições concentraram-se nas capitais. (LOBATO, 2015, p.303/304)

que se encadeiam. Mesmo que sob uma forma ilusória, que nos engana com nosso próprio consentimento e prazer, a mimese fílmica expõe o mundo em sua duração e em seus movimentos. “ O cinema é a vida mesma”, repete-se com frequência. Esta vida passa, escorre sob nossos olhos, como o tempo crônico. A única diferença é que o cinema, sendo uma imagem registrada, nos permite repassar o filme. Ele constitui um tempo-movimento que podemos rever e, portanto, reviver imaginariamente. (DUBOIS, 2004, p.55/56)

A invenção do cinema como máquina de produção e reprodução de imagens passará por uma rápida industrialização. O nascimento do cinematógrafo, ou seja, de um aparelho que conseguia projetar imagens em uma tela, se sobressairá sobre uma série de outras²⁵ máquinas que surgiram neste período. Patentado pelos irmãos Auguste e Louis Lumière, (também reenviado por Thomas Edson) no final do século XIX, a primeira exibição pública paga do cinematógrafo será com a projeção do filme *L'Arrivée d'un train en gare de La Ciotat* que ocorrerá em Paris em dezembro de 1895. A nova tecnologia chegará ao Brasil no anos posteriores com exibições em cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Belém, Manaus, Fortaleza. Desta forma, já em em 1 de maio de 1897, o jornal Gazeta de Petrópolis vai anunciar o seguinte informe:



Figura 04: Gazeta de Petrópolis - 1897

Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=304808&PagFis=2232>.

Acessado em 06/06/2017

Toda vez que uma nova máquina da imagem (como antes a fotografia) tem sua emergência, haverá, como Dubois (2004) nos mostra, uma reivindicação de inovação que será reforçada pela publicidade. Desta maneira o anúncio do jornal seguirá seu texto com considerações sobre o cinematógrafo:

²⁵ Ainda no século XIX, em várias partes do mundo, foram desenvolvidos aparelhos com os mais variados nomes e que davam a ilusão de movimento: animatógrafo, omniógrafo, cinetoscópio, biógrafo, vitascópio, cineógrafo, cinematógrafo. Entre os inventores dessa época, Thomas Edison (1887) teve sucesso com o cinetoscópio ou kinetoscópio, espécie de caixa em que apenas uma pessoa podia ver a imagem ampliada de fotos em movimento [...] (PEREZ, 2013)

Esta última maravilha e grande descoberta tem chamado a atenção do mundo inteiro. Pela sua realidade devem todos assistir sua exibição, que nos instrúe:

Esta estupenda maravilha é produzida pela eletricidade, reproduzindo com a maior fidelidade todos os actos e movimentos, das coisas e da vida animada e qualquer das suas acções, em tamanho natural.

Venham, pois, ao CASSINO FLUMINENSE ver a maior das descobertas deste século, que só assim poderão julgar da verdadeira realidade, que tem attrahido a atenção de toda a Europa e America, e que em tão pouco tempo espalhou-se e impressionou a todos quantos têm assistido á sua exhibição. (GAZETA DE PETROPOLIS (RJ) - 1892 a 1904, Ano 1897\Edição 00052)

É possível perceber o frenesi que o cinema estaria por introduzir na vida do sujeito moderno através da vida apreendida com a maior fidelidade por esses filmes, “uma maravilha elétrica”, “a maior descoberta do século”. Não havia dúvida de que esta novidade exercesse influência na realidade das formas de representação, a “verdadeira realidade” e permitia, pois, um novo olhar sobre as coisas, mesmo que mecânico, elétrico, recortado. Este olhar seria à priori, terrivelmente “real”, ainda mais do que a fotografia, no sentido em que se movimenta como as coisas no mundo.

A criação de uma seção especializada em documentação em material fotossensível foi uma ação inovadora para os padrões da época, necessitando altos investimentos e apropriação de uma tecnologia especializada inexistente no país [...] (TACCA, 2002, p.190)

Algumas décadas depois, o cinema como indústria terá se estabelecido pelo Ocidente, incluindo o Brasil, que na segunda década do século XX já possuía um mercado estabelecido de salas de exibição nas grandes cidades. Por este motivo, é interessante notar como foi engenhoso e produtivo por parte da Comissão Rondon a realização destes filmes e também das fotos, na invenção de uma nova e “verdadeira” identidade indígena, que seria fixada na “realidade” material e reproduzível dos fotogramas, estáticos ou em movimento.

2.4 O corpo indígena e os filmes da CR: “Toda nudez será castigada!”

As imagens abaixo são fotogramas do filme “Fragmentos dos filmes produzidos pela Comissão Rondon”, que como descrevemos anteriormente contém trechos de cinco filmes atribuídos aos trabalhos da CR. Dois deles estão publicados em sua integridade na WEB, porém, pela falta de alguns filmes originais, não poderemos saber com exatidão de que povo ou qual filme alguns destes fotogramas se referem. Uma pesquisa em arquivos de museu ou na cinemateca, talvez, revelasse mais informações, porém, nossas análises são demarcadas pela WEB e seus limites.

O rosto compenetrado da mulher, seu olhar preso no tempo/espaço permitiria que as almas abrissem suas janelas? Pelos séculos, viajante, o olhar sério atravessa todos os planos: retalhos de filmes, pedaços de papel, telas de pano, telas de vidro, telas de led. O olhar sai de todas as estruturas, rompe todos os muros, para perguntar se ela é indígena. Ela é a Índia Ocidental? Entre as bordas escuras que parecem o nosso olhar serrilhado esforçado ao foco, por um momento, a face aguerrida é rompida. “Sorria! você está sendo filmada”.

Caminha, escreveria, talvez, que ela não cobre suas “vergonhas”. Os seios desnudos em carne crua, libertos na imagem nítida do plano, em sequência de imagens gris. Um corpo “desavergonhado”, que ao invés de cobrir os seios, cobre o rosto. À vergonha no rosto, não do corpo. O braço, embora recubra uma das mamas, tem como finalidade encobrir o sorriso, eclipsar a face.

O olhar do cineasta, se supõe neste momento também ser o ser nosso! Nosso plano, nossa perspectiva direcionada pelo foco da câmera. Este corpo vestido, docilizado, que olha de cá, somos nós! O expectador apreendido, arrebatado pelo sorriso. Toda nudez será castigada? E antes de se encerrar a heterotopia, antes que este tempo e espaço entre nós se dissolva, antes da imagem nos segregar deste tempo, estava perguntado: ela é indígena?



Figura 05: Sorriso, rosto e vergonha

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RmJeOiLCS4I>.
Acessado em 22/05/2017

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem novinhas e gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas costas; e suas vergonhas, tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam. (CAMINHA)

A carta²⁶ que Pero Vaz de Caminha vai escrever sobre a “descoberta” de Pedro Alvarez Cabral serão os primeiros relatos sobre os povos que viviam no que viria a ser o Brasil. Segundo Neves (2009), os enunciados do trecho acima são “a primeira referência ocidental à mulher brasileira”. A nudez desde os primeiros discursos sobre os indígenas brasileiros será um registro marcante sobre as discursividades que entrecruzam o corpo nativo. Neste sentido, a nudez, sobretudo a nudez da mulher será motivo de inúmeras objetivações e subjetivações ao longo da história. Não à toa tanto Caminha, como Colombo, em seus relatos sobre a invasão dos continentes americanos, vão dar um destaque especial a esta questão.

Quando os primeiros europeus viram as primeiras índias nuas, algo de novo aconteceu na história. A relação inaugural entre estas duas culturas passou a se inscrever no corpo destes homens e destas mulheres a partir do acaso que passou a lhes envolver em um novo jogo de poder. Trata-se, sem dúvida de um começo, que tanto europeus como índios vão discursivizar. Se a nudez das índias surpreendeu o olhar europeu como atestam as cartas, certamente que este homem europeu vestido também despertou o desejo das índias. A posição da mulher na história ocidental sempre é relegada a uma passividade quase inumana. (NEVES, 2009, p.55)

O que é ser índio? O que é ser índia? Como Neves (2009) nos mostrou o “índio” foi uma invenção²⁷ europeia e colonial. Esta invenção não se dará da mesma forma e nem pelos mesmos motivos através de épocas e espaços diferentes. Em outras palavras, como os trabalhos de Neves nos mostram, ser indígena na atualidade é diferente do que foi ser indígena no período colonial. Assim como também era diferente ser “índio” no tempo em que as modernas frentes pioneiras brasileiras colonizavam os sertões. A análise destes fragmentos de filmes produzidos pela Comissão Rondon nos coloca, sem dúvida, num lugar que vai tomar para si uma atualização da *invenção do índio* e que seria uma invenção na imagem por meio de um discurso fílmico. Esta dimensão insere uma nova perspectiva na relação entre verdade e corpo, que consiste em mostrar-se a verdade sobre o corpo.

²⁶ Disponível em:

<http://www.biblio.com.br/defaultz.asp?link=http://www.biblio.com.br/conteudo/perovazcaminha/carta.htm> .
Acessado dia 25/11/2017)

²⁷ Estou chamando este processo discursivo iniciado pelos europeus de —invenção, porque penso que seja importante conhecer as condições de produção em que ele se constituiu. A invenção do índio implica pelo menos dois sentidos da palavra invenção. A partir de Nietzsche (1978:92), podemos entender que se trata de uma falsificação forjada pelas relações de poder do sistema colonial, que instituiu um índio genérico. (NEVES, 2009, p.34/35)

Para este empreendimento analítico é necessário desembaraçar algumas objetivações em relação ao corpo indígena e fugir a certos tipos de clichês. Em primeiro lugar, a nudez não é um procedimento “natural”, ela é historicamente construída e muitos povos nativos da América a interditam. Nas regiões frias dos continentes americanos, estas sociedades são “vestidas”, como é o caso das regiões ao Sul do continente Sul-Americano e da região andina. “Na América do Norte, uma das principais características dos índios são as roupas de couro cru e a maior parte das lojas especializadas em artesanato indígena exibem muitas peças de couro. ” (NEVES, 2009, p.46). A questão da nudez é uma representação histórica dos indígenas brasileiros, não de todos os povos nativos. Nesta direção, a vergonha do corpo, investido de sexualidade também se constitui na história. Podemos, então, supor que esta historicidade faz a mulher indígena, ao ser filmada, cobrir o rosto e não os seios.

2.4.1. Vestir para governar

O choque entre duas cosmologias opostas, desnudos e vestidos, protagoniza os embates atravessados de relações de poder, materializadas nos filmes que estamos analisando. São mecânicas de poder, tecnologias de governo que agiram diretamente sobre o corpo indígena. Por este motivo, a roupa ou a ausência dela será uma tecnologia determinante na produção de subjetividades. Sobre esta mecânica, Foucault explica.

Mas, quando penso na mecânica do poder, penso em sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o próprio grânulo dos indivíduos, atinge seus corpos, vem inserir-se em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida cotidiana. [...] (2006a, p.161)

De maneira precisa, a narrativa da filmografia da Comissão Rondon criará uma história, como aponta Tacca (2002) que objetificará o corpo indígena em três momentos: “selvagem”, “pacificado” e “integrado/ civilizado”. A questão da nudez e das roupas será fundamental na construção fílmica promovida não apenas pela CR, mas pelo SPI, em seu período de governo sobre os indígenas.



Figura 06: Mulheres e crianças indígenas
<https://www.youtube.com/watch?v=RmJeOiLCS4I>. Acessado em 22/05/2017



Em muitos planos, o enquadramento se dará na perspectiva da nudez, que se filia a esta construção discursiva do indígena em estado “puro”. Se os enquadramentos serão mais recorrentes no corpo feminino, o corpo dos homens também será apreendido, mas com planos mais abertos, o sexo dos homens é explorado na imagem de forma mais afastada. Sobre as mulheres e as crianças se percebe closes do corpo e do sexo, embora não notemos closes do nu frontal, apenas imagens mais abertas. Como já referido, esta construção discursiva do corpo da mulher é recorrente desde os primeiros discursos que circularam no Ocidente. Neves (2009, p.46) analisa: “Eles fazem marcação de gênero. Para os dois, o corpo nu das mulheres causava mais estranhamento (e claro interesse) que a nudez dos homens”.

Figura 07: Cotidiano

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RmJeOiLCS4I>. Acessado em 22/05/2017



A vida cotidiana será o objeto de muitas destes retalhos de filmes. Entre faces risonhas e “brabas”, danças, afazeres e rituais serão devidamente catalogados. As tradições e as culturas destes povos ganham um espaço estratégico de resistência. Afinal, há uma sobreposição de espaços nestes filmes, ao mesmo tempo em que uma visão eurocêntrica discursiviza estes sujeitos como “selvagens”, um outro olhar, o próprio olhar nativo ou (des)colonizado vai produzir outros sentidos. Contudo, a produção da imagética rodondiana está inserida em um projeto de colonização e governo que vai emergir nas políticas de governo do SPI.

A narrativa dos filmes discursivizará as fraturas destes embates colonizadores e revelará o exercício físico e material do poder sobre o corpo. Neste sentido, a assimilação como tecnologia de governo será inscrita no corpo indígena através das roupas. O cessar do corpo nu como representação da “pacificação” será apresentado através de vestimentas brancas e reluzentes às lentes das câmeras. “Toda nudez será castigada!?”

O branco das roupas como símbolo ao mesmo tempo da “paz” implementada pelo SPI e da “pureza” do indígena assimilado à nacionalidade como um trabalhador a serviço do país. O ouriço recolhido e aberto à golpes de faca revelará que as castanhas e as riquezas dos reinos “selvagens”, agora, também estão sob a proteção e consequentemente sob o domínio do Estado.

Figura 08: Trabalhador indígena

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RmJeOiLCS4I>. Acessado em 22/05/2017



Figura 09: O general dos vivos e dos mortos

Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=SG8b0s7jJDQ>. Acessado dia 20/03/2018

Até mesmo os mortos terão seus túmulos violados, seus ossos revirados, capturados, desmanchados, como objeto de estudo e ainda de conquista. Governo dos vivos e dos mortos, afinal, essas expedições também eram científicas. Das catacumbas, esqueletos são retirados como relíquias. Rondon surge imponente com o corpo mais disciplinado dos fragmentos, um general que governa os vivos e os mortos.

2.4.2. Objetivações do corpo: de selvagem a trabalhadora e trabalhador

Somente pelo vídeo “Fragmentos dos Filmes Produzidos pela Comissão Rondon”, não é possível identificar, à exceção dos Bororo, quais são os povos que aparecem nas imagens. Mas ao analisarmos o filme “Ao Redor do Brasil”, uma produção que mostra os trabalhos da CR/SPI ao redor de muitas fronteiras nacionais e do conseqüente contato com os povos indígena, podemos perceber que alguns destes fragmentos tratam de uma visita da Comissão ao povo Nambikwara, que vive entre as fronteiras dos Estados do Mato Grosso e de Roraima.

Famosos na historiografia indígena por terem sido “pacificados” por Rondon, e também por se serem alvo de estudos do antropólogo Claude Lévi-Strauss, os Nambikwara, a partir do contato sistemático implementado pelo Serviço de Proteção ao Índio, passaram por um intenso processo de depopulação. Algumas estimas indicam que antes da colonização sua população²⁸ era em torno de 10.000 indígenas, número que foi reduzido para pouco mais de 2.000 Nambikwara segundo os últimos censos.

²⁸ A estimativa de David Price para o início do século XX era de cerca 5.000 Nambiquara. Já Lévi-Strauss calculou que, nesta época, os Nambiquara somavam um total de 10.000 índios e, em 1938, data em que esteve com alguns bandos Nambiquara, a população estimada por ele era de 2.000 a 3.000 pessoas.

O censo realizado por Price em 1969, mostrou que, 30 anos depois da passagem de Lévi-Strauss pelo território Nambiquara, esses grupos estavam reduzidos a 550 indivíduos.

Nas duas últimas décadas observou-se um crescimento populacional entre os grupos desta região. De acordo com o censo registrado pelo ISA, em 1999, a população Nambiquara era de 1.145 pessoas. No último censo realizado pela Funai, em 2002, os Nambiquara somavam cerca de 1.331 indivíduos. (Nambikwara. In: ISA Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/nambikwara>>. Acesso em: 01 de Abr. 2018.

A sequência de planos, a seguir, focaliza os rostos dos Nambikwara, os homens com os braços cruzados, as mulheres com os seios expostos. Sorridentes olham para a câmera, não são “bravios”, estão “pacificados” sob a tutela do Estado. Por um instante é possível contemplar a beleza da direção artística das imagens. Composições cinzentas acompanhadas de um jogo de luz e sombras particularmente belo. O sol refletido no corpo, as bordas da lente sombreadas em meio ao silêncio. Assim como são belos os sorrisos curiosos, tímidos e exibidos. O menino aponta descontraído seu dedo para a câmera e emerge uma imagem-tempo em movimento.



Figura 10: Capturar o rosto

Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=SG8b0s7jJDQ>. Acessado dia 20/03/2018

Cessa-se a utopia, inevitavelmente evoca-se uma realidade belicosa. A beleza das cenas é desconstruída em desventuras e esquecimentos. Estes rostos de quem não sabemos o nome, estas vidas que para nós, têm sua existência em pedaços de filmes, em histórias fraturadas. Quantos deles sobreviveriam ao perigo que rodeava suas terras com promessas de paz e presentes? Sujeitos que propunham um serviço de proteção, mas que ao mesmo tempo, eram eles mesmo uma arma biológica, um corpo-bomba, não como ficção da história, e sim como organismo, carne. Quantos deles sobreviveriam ao espirro? Vírus, varíola, bactéria, gripe, “enquanto tempo o corpo ainda seria corpo”, e o “pulso ainda pulsaria”? A doença que não é língua, não é semiologia, mas é poder material e físico, biopoder em exercício sobre o corpo. O anticorpo, o abraço da morte. O corpo, “topia desapiedada”.

O corpo como arma biológica foi uma das grandes estratégias de colonização dos povos nativos ao longo da história da conquista, uma vez que estes povos não possuíam anticorpos para um grande número de enfermidades trazidas da Europa. Da mesma maneira, os povos indígenas isolados, na atualidade, não possuíam defesa biológica contra as infecções transmitidas pelo colonizador “nacional”. Surtos de gripe e outras enfermidades como a varíola, provocaram e provocam o extermínio em massa, como foi o caso dos Nambikwara²⁹ e de outros povos. Este “biopoder” não era desconhecido dos homens do Serviço de Proteção. Sabiam eles que nem todos sobreviveriam à assimilação, seja por infecção, seja pelo fogo das armas? Quantos se tornariam trabalhadores nacionais?

E foi justamente durante a construção de linhas telegráficas³⁰ que o progresso se abateu, com choques elétricos, catarro, tosse, machados, flechas, balas e roupas, pela vida dos Nambikwara. Havia ainda um conflito direto, uma declaração de guerra entre eles e os seringueiros que exploravam seus territórios, além de conflitos com as frentes econômicas e progressistas que irão se intensificar no decorrer da história. Enquanto na outra frente a “pacificação” como política de governo, garantiria o direito à vida, isto é claro sob o ameaçador perigo do “anticorpo” encubado à espreita.

As histórias filmadas por Thomaz Reis ao redor do Brasil vão contar várias narrativas de contato. Os fotogramas a seguir são trechos de outra dessas desventuras, “uma expedição de exploração do rio Ronuro, afluente do rio Coluene”³¹. Não foi possível identificar qual é o povo que acompanhou os homens da CR/SPI nesta empreitada pelo rio Xingu.

²⁹ No período que vai de 1940 a 1970 há registros de várias epidemias que atingiram os grupos Nambiquara. A taxa de mortalidade nas aldeias que não mantinham contato com os Postos do SPI não pode ser estimada. Os grupos conhecidos como Wakalitesú e Alakatesú, situados no vale do Juruena, foram os mais afetados pelas epidemias decorrentes do contato, pois suas aldeias estavam na rota da linha telegráfica. Já os grupos que habitavam o sudoeste do território Nambiquara, no Vale do Guaporé, parecem não ter sido tão afetados pelas epidemias neste período, pois não estabeleceram contatos frequentes com os brancos, preferindo permanecer em locais mais afastados.

³⁰ Em 1907, a Comissão Rondon inicia a primeira expedição à região do vale do Juruena para estabelecer o trajeto da linha telegráfica que ligaria o Mato Grosso ao Amazonas.

Quando a Comissão Rondon entrou no território Nambiquara, esses índios já estavam em contato com seringueiros, com os quais mantinham guerras frequentes.[...] Os ataques empreendidos pelos Nambiquara contra os funcionários dos postos telegráficos eram resultado da provável associação que os índios faziam entre os trabalhadores da linha e os seringueiros que costumavam matá-los e roubar-lhes as mulheres. (Idem: Nambikwara. In: ISA Povos Indígenas do Brasil)

³¹ (TACCA, 2001, p.7)

O trabalho de fixa anthropometrica



Figura 11: Antropometria
Disponível em
<https://www.youtube.com/watch?v=SG8b0s7jJDQ>.
Acessado dia 20/03/2018

A governamentalização do sujeito pelo saber médico e “científico”, o domínio e silenciamento dos saberes locais e objetivação do corpo em organismo. O sujeito indígena passará por exames, terá suas dimensões periciadas, será categorizado antropometricamente. O pretense caráter científico das expedições da Comissão Rondon inaugura na genealogia do governo sobre os povos indígenas o que Foucault vai categorizar como *biopolítica*.

O desenvolvimento a partir da segunda metade do século XVIII do que foi chamado *Medezinische Polizei*, *hygiene publique*, *social medicine*, deve ser inscrito no marco geral de uma “biopolítica”: esta tende a tratar a “população” como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas. “[...] (FOUCAULT, 2008c, p.494)

A dita civilização moderna requer uma série de tecnologias que tem por fim repartir a “população” em normais e anormais, doentes e saudáveis, capazes e incapazes, e por meio desses jogos, dessas categorizações produzir subjetividades. São enquadramentos e medições, seleções que impõe sobre o corpo esta pretensa repartição. Para Foucault (2008c) a dimensão biopolítica é um empreendimento que deve ser compreendido a partir das gestões do Estado, ou seja, por meio das técnicas de governamentalidade.

“Ao fim da Jornada foram dados aos índios presentes de facões e roupas em pagamento do seu trabalho” (REIS, 1932). Com estas palavras, uma cartela anuncia uma série de sequências em que o corpo indígena será vestido pelos colonizadores. Por de trás da aparente fraternidade, há um projeto político de governo, de disciplina e de controle. A política como exercício da colonialidade, em substituição às guerras de conquista, não reduzirá os efeitos da fratura resultante dos contatos, ela não impedirá extermínios ou aliança, não libertará saberes dominados.



Figura 12: Vestir para governar

Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=SG8b0s7jJDQ>. Acessado dia 20/03/2018

Com o dever cumprido, a cartela anunciará: “em breve teremos mais estes trabalhadores no convívio da nossa sociedade”. Sob vários aspectos, a colonização como exercício de poder governamentalizado irá se materializar neste corpo vestido. A ideia de que o indígena é um potencial trabalhador nacional, sob um ponto de vista subalterno (mão-de-obra disponível) está diretamente associada às novas organizações de trabalho que emergiram com o fim da escravidão. Era preciso buscar alternativas para que, em certo nível, se garantissem projetos

sistemáticos de exploração. Projetos globais, como concebe Walter D.Mignolo (2007), não mais ligados institucionalmente às metrópoles europeias e sim às elites nacionais e ao capital multinacional.

Na ausência da escravidão legalizada dos povos africanos e afrodescendentes, a ideia colonial do “negro-da-terra”³² era retomada, atualizada não mais para designar o indígena escravizado, mas sim o indígena como trabalhador nacional, “trabalhador-da-terra”. Este projeto, consistiria ainda na assimilação destes povos pela nacionalidade. Nesta direção, as roupas seriam a marca mais visível da “pacificação”. Toda nudez será castigada!



Figura13: Indígenas vestidos

Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=SG8b0s7jJDQ>. Acessado dia 20/03/2018

2.4.3. Mulheres indígenas, calças ocidentais e fissuras

“As mulheres também foram vestidas com as roupas para homens.” Elas finalmente cobriram suas “vergonhas” e mais ainda: “Embora muito justas, ellas ficaram contentes com essas roupas”. (REIS, 1932). As cartelas anunciam que as mulheres também entraram em fricção e inevitavelmente continuam transgressoras ao colonizador, mesmo a cobertura do corpo nu pelas roupas é uma agência desviante. São mulheres de calça na depressão dos anos 1930, quando as mulheres ocidentais eram impedidas de usá-las.

³² Nas fontes quincentistas, os jesuítas referiam-se amiúde a todos os nativos do Brasil como “negros da terra”. Os senhores de engenho chamavam “índios” e “negros da terra” aos serviçais forçados ao trabalho, diferenciando-os dos índios insubmissos, a quem se referiam como “gentios bravos” e “selvagens”. Por seu turno, os bandeirantes paulistas seiscentistas utilizaram expressões como “negros do gentio desta terra”, “gente forra”, “peças forras serviçais”, “almas” ou “gente do Brasil”, para classificar os índios cativos ou forros. Para distinguir os índios nativos dos escravos africanos, que começaram a aportar em grande número com a intensificação do tráfico – os chamados “tapamunhos”, “peças-de-Guiné”, “gentio da Guiné”, “gentio de Angola” – usavam-se expressões como “negros de cabelo corredio”, “serviços obrigatórios de gente parda”, entre outras alcunhas. O termo “negro da terra” foi aos poucos caindo em desuso em consequência da substituição da escravidão indígena pela africana, e foi finalmente proibido com a promulgação do Diretório dos Índios (1757). (Mota, Maria. 2014. “Negro da terra”, in J. V. Serrão, M. Motta e S. M. Miranda (dir), e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português. Lisboa: CEHC-IUL. (ISSN: 2183-1408). Doi: doi:10.15847/cehc.edittip.2014v093)



Figura 14: Mulheres indígenas e roupas masculinas
 Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=SG8b0s7jJDQ>.
 Acessado dia 20/03/2018

Se pensarmos em questões heterotópicas, nos contra posicionamentos, cobrir a mulher indígena com roupas de homens se inscreve no lugar das resistências, mesmo que de forma involuntária através do ato-falho do alçó. São astúcias do corpo. As resistências são em muitos casos lugares de sobreposição e dependem de outra ordem de olhar. Para parafrasear Gregolin (2007), a renegociação é sempre possível, ninguém, nem uma instituição ou tecnologia é tão perfeita a ponto de deixar brechas e não permitir falhas e são dessas fissuras que nascem a produção de novos sentidos.

Contudo, essa astúcia provocada pelo corpo vestido (embora não o deixe impune) não diminuiu o caráter político-colonial do empreendimento de assimilação. Como Tacca (2001) aponta, o que estava em jogo nesta narrativa cuidadosamente arquitetada pelo major Thomaz Reis era a “conquista” do corpo indígena por meio de uma espécie de técnica que consista no contato amistoso, na troca de favores, na distribuição de presentes e também no cinema que será usado com uma dupla estratégia:

- a) Certamente que as imagens em movimento eram motivo de fascínio entre os sujeitos nos cinemas espalhados pelas cidades, mas também deveria ser entre os indígenas, neste sentido a câmera do mesmo modo era um instrumento de sedução;
- b) O cinema como registro e publicidade da colonização, disfarçada de processo civilizatório.

Estes filmes, por sua posição de vanguarda, vão inventar saberes, exercer novos poderes, inserir tecnologias de governo de si (e dos outros). Irão formatar modelos, estereótipos, enquadramentos, dores, desejos, fascínios, medos, raivas, felicidades, controles, vigilâncias e disciplinas que vão arder nos corpos indígenas no decorrer das fricções descontínuas das histórias filmadas. Em outras palavras, é neste momento que vão emergir algumas recorrências narrativas, estéticas, políticas, físicas, conceituais e materiais de objetivação e subjetivação do corpo indígena brasileiro.

- a) “O índio selvagem”, retrato da nudez, sujeito incivilizado e “brabo”, “inimigo do Oeste”, guerreiro perigoso. Um ser dotado de estranhos e ferozes hábitos, sempre pronto ao ataque, à violência e à guerra.
- b) “O bom selvagem”, indígena gentil companheiro, amigo, encarnação romantizada. Infantil, bobo, guardião da floresta, dotado de saberes ancestrais, conectado quase de forma mágica à fauna e à flora, o ser original da pátria, origem da nacionalidade, um patrimônio nacional passível de proteção e integração.
- c) O “índio puro”, um indígena que mantém os hábitos ancestrais, possui o corpo nu. Recusa qualquer tecnologia e vive em comunhão com a natureza, não se miscigenou, é etnicamente “puro”. Mora em oca, vive unicamente da floresta. É também “selvagem”, mas neste caso, pouco importa se é o “bom” ou “mal”.
- d) Por fim, o “índio assimilado”, o indígena que não é mais “verdadeiro”, sujeito que foi assimilado à sociedade envolvente. É o indígena que é inserido nas relações de trabalho e governo nacionais.

Estas, dentre outras são algumas recorrências que vão emergir com o surgimento dessas filmografias, são alguns enunciados discursivizados nesse tipo de produção. As verdades que serão produzidas através dessas linhas de visibilidade irão se atualizar e reconfigurar por meio dos acontecimentos numa historicidade belicosa que atravessa os corpos, de forma física, material, como concebe Foucault (2007), num movimento, que como visto anteriormente, parte dos discursos à história e se derrama sobre os sujeitos.

Concordamos com Tacca³³(1999) que a filmografia realizada pela Comissão Rondon inventará discursividades e cristalizará no imaginário uma memória do indígena “real”.

Neste sentido, podemos pensar que estas recorrências são atravessadas por *morfologias corporais*. Milanez concebe a morfologia corporal “[...] como os traços, índices e marcas que relevam o corpo, os gestos, as roupas e as falas a fim de arquitetar a compleição física e o estatuto social de um sujeito.” São nuances, sutilezas necessárias ao olhar, mas que efetivamente revelam, mesmo que muitas vezes em lugares inesperados, um determinado exercício de poder em sua agência sob o corpo. “O detalhe mínimo, aquele que muitas vezes passa despercebido, é o foco da investigação de uma morfologia corporal”. (MILANEZ, 2014.p 260)

Não podemos esquecer de outra técnica cristalizada, de que o indígena não possui história e sim mitos e lendas, como nos chama atenção Neves (2009). Retomamos essa ideia porque ela será importante para a implementação de algumas tecnologias de governo que serão atualizadas no período republicano. Em primeiro lugar, sob uma certa perspectiva, que remonta aos tempos coloniais, embora esteja sempre em atualização, é como se esses povos, seja do ponto de vista do colonizador europeu ou/e (latino)americano, fossem páginas em branco prontas para serem escritas ou rasgadas. Isto quer dizer que as formas de governo sobre o corpo indígena necessariamente se constituem a partir uma relação com o outro, independente dos objetivos deste interlocutor, *a priori*, não é uma opção de um povo conectado, apenas seguir desconectado. Para eles provavelmente há duas opções: a pacificação ou a guerra. Existe ainda outra possibilidade, esta, porém, mais rara nos dias atuais, que é fuga, uma retirada estratégica.

2.5 Civilizados e modernos: o poder tutelar

As desventuras que se abateram sobre os povos que habitavam os sertões com a passagem das bandeiras modernas será responsável por uma série de fraturas e fricções na história dessas sociedades. O projeto de assimilação, que Rondon descreve como “humanitário e amistoso” será fruto de uma política que traz em si um embate impiedoso. Caso se sujeitem à assimilação, é garantido aos povos dominados uma pequena porção de terra e é claro o direito à integridade física, uma pacificação sem guerra. Porém, a recusa desta proposta não pode garantir que as frentes do “progresso” não utilizem seu impiedoso arsenal

³³ Fenando Tacca (1999) acredita que a base ideológica da construção imagética da Comissão Rondon no período inicial do SPI está dividida: "bom selvagem", "pacificado", "integrado/aculturado".

de guerra “civilizado” contra os indígenas. Desta maneira não havia muita saída entre a política da assimilação e a guerra.

A assimilação a que os povos indígenas foram expostos foi estratégica para garantir a posse das terras da fronteira ocidental do Brasil e conseqüentemente definir as fronteiras do continente Sul-Americano. Havia uma intensa disputa com os países vizinhos àquela época, o Acre³⁴, por exemplo, foi incorporado ao país apenas em 1903 e os limites das fronteiras não eram totalmente definidos. A composição militar do Estado brasileiro está envolvida com esta questão fronteiriça, a própria República nasce de um golpe militar que vai emergir em grande medida, em função da estruturação do exército nacional nas guerras de disputas territoriais³⁵, cujo caso mais emblemático é a guerra do Paraguai.

Nacionalizar o indígena significava também garantir a nacionalização de seus territórios. Como Souza Lima (1992) esclarece, os discursos protecionistas atribuíam aos indígenas a "origem" da nacionalidade brasileira. Por este motivo o reconhecimento de suas terras é reconhecer “à própria Nação o direito ao território que ocupa: nacionalizar os índios é assegurar o controle sobre os rincões mais isolados desse mesmo território, esta explicação se aplicando à ideia de um espaço geográfico anterior à ocupação presente.” (1992, p.167)

O Estado brasileiro não dispunha de contingente suficiente para colonizar aqueles vastos espaços. A definição das fronteiras era um dos objetivos da Comissão Rondon e posteriormente do SPI.

[t]ratava-se de atrair e pacificar, conquistar terras sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo, assim, a mão-de-obra necessária à execução dos ideais de Couto de Magalhães de desbravamento e preparação das terras não colonizadas (para uma posterior ocupação definitiva por brancos), por meio de populações "aclimatadas" aos trópicos. Realizar-se-ia o duplo movimento de conhecimento-apossamento dos espaços grafados como desconhecidos nos mapas da época, e a transformação do índio em trabalhador nacional. (SOUZA LIMA, 1992, p.160/161)

Nesta direção, os filmes produzidos pela Comissão Rondon/SPI, vão materializar nas histórias filmadas um exercício de poder que Souza Lima (2012) define como *poder tutelar*. Por meio de uma leitura foucaultiana da analítica do poder, ele irá propor que a tutela,

³⁴ O Acre pertencia a Bolívia até o começo do século XX, porém desde o séc. XIX um grande número de colonos brasileiros iniciou a ocupação deste território com o objetivo de explorar os seringais, o que acabou por levar a criação de uma espécie de território independente. No ano de 1903, com a assinatura do Tratado de Petrópolis, o Brasil e Bolívia entraram em um acordo para questão acreana. O Acre foi anexado ao Brasil e a Bolívia “foi indenizada”.

³⁵ É preciso lembrar que não fazia vinte anos dos últimos litígios em torno das fronteiras internacionais; que as guerras em que o Brasil se envolveu no século passado fazem parte presente do imaginário militar ainda hoje, determinando uma preocupação também presente com a "guarda das fronteiras". (SOUZA LIMA, 1992, p.167)

tecnologia de governo que será implementada pelo Estado brasileiro, a partir dos trabalhos realizados SPI e posteriormente pela Funai, representa um exercício de poder específico no que diz respeito aos povos indígenas e também aos sujeitos que se desviam das pretensas estabilizações do Estado do que se entende como “cultura civilizada”.

Suponho que a tutela como exercício de poder – um poder que se exerce, pretensamente conformando-os, sobre aqueles tomados como diferentes em termos culturais, e por isso mesmo percebidos como necessitados de um mediador para se inserirem numa “comunidade nacional” – é, no caso de um Estado nacional de forte matiz colonial como o Brasil contemporâneo, uma modalidade privilegiada e difusa de perpetuação e reestabelecimento das desigualdades sociais. (SOUZA LIMA, 2012,784)

Existe uma historicidade construída mesmo antes e ao longo de um empreendimento colonial estabelecido nas Américas, que irá discursivizar os povos nativos como necessitados de uma relação de tutela ou proteção com o outro, o colonizador. Os povos indígenas, estrategicamente são tratados como crianças, puros, despreparados para conviver com as sociedades ocidentais.

Esses discursos serão atualizados pela produção da imagética rondondiana e posteriormente pelas produções do SPI como órgão autônomo em relação à Comissão Rondon. A tutela também será legalizada por meio do decreto de lei decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928³⁶. Os artigos deste decreto, dentre outras coisas repartiram o sujeito indígena em quatro categorias, além de passar o governo sobre eles ao SPI.

Art. 2º Para os efeitos da presente lei são classificados nas seguintes categorias os índios do Brasil:

- 1º, índios nomades;
- 2º, índios arranchados ou aldeados;
- 3º, índios pertencentes a povoações indígenas;
- 4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados.

Art. 6º Os índios de qualquer categoria não inteiramente adaptados ficam sob a tutela do Estado, que a exercerá segundo o gráo de adaptação de cada um, por intermedio dos inspectores do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes, sendo facultado aos ditos inspectores requerer ou nomear procurador, para requerer em nome dos mesmos índios, perante as justiças e autoridades, praticando para o referido fim todos os actos permittidos em direito. (BRASIL, 1928)

Os inspetores do SPI, como representantes do Estado para governar os indígenas sob o regime da tutela implementaram uma série de relações contraditórias à proposta da “proteção”. O exercício de tal poder por meio da criação de postos do Serviço de Proteção aos

³⁶ Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html> Acesso em 22/03/2018

Índios comandados por um inspetor/tutor estabelecerá vínculos que se aproximam do “clientelismo” e da “patronagem”. “Se o tutor tem como encargo instruir, ele age simultaneamente de modo a se eternizar na posição de fonte última de autoridade, da transmissão dos conhecimentos e dos modos corretos de vivenciar o pertencimento a uma comunidade mais abrangente [...] (SOUSA LIMA, 2012, 784).

Uma espécie de “tradição sertanista” será inaugurada por Rondon e sua comitiva criará as bases de uma política de “proteção” indigenista, que se oporia à solução final do diretor do museu paulista. Ao mesmo tempo em que cria a figura do sertanista, do indigenista que vai governar, em nome do Estado, a vida do sujeito indígena. O tutor se imporá como um soberano transformando a terra indígena num pequeno feudo, um espaço de segregação e limite, uma heterotopia.

Já na imagética da Comissão Rondon, podemos observar a implementação desses postos do SPI em seu funcionamento. As imagens ao lado, mostram o “indígena civilizado” em convívio nos postos sob a bandeira da “civilização”. Ainda no filme *Ao redor do Brasil*, muitas sequências se ocuparão de mostrar os trabalhos dos postos e os indígenas recebendo a influência da civilização. Como a imagem ao lado mostra, esta “influência” será representada através do trabalho e também das roupas.

O projeto de transformar os indígenas em trabalhadores rurais sob a tutela dos postos do SPI tinha como objetivo, além da “pacificação” e da “civilização”, o auto sustento destes empreendimentos através da exploração da mão-de-obra indígena.

As meninas de branco retomam a imagem do governo dos indígenas pelos padres. Embora tomasse algumas técnicas de empréstimo das missões católicas (jesuíta e salesiana), o



Figura 15: Indígenas trabalhadoras e trabalhadores rurais
Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=SG8b0s7jDQ>.
Acessado dia 20/03/2018

positivismo em que se baseava os preceitos da CR pretendia uma separação entre igreja e Estado. A imagética da rondondiana, segundo Tacca (2001), em alguns momentos esconderá a presença da igreja nas aldeias.

Ao longo dos anos, o Serviço verticalizará suas técnicas e isso inclui a produção de cinejornais publicitários sobre a atuação dos tutores e seu governo. O exercício do poder tutelar que o Estado Brasileiro vai implementar através do Serviço de Proteção ao Índios produzirá uma série de histórias filmadas sobre a governamentalização do corpo indígena. O serviço, com o passar dos anos sairá da égide da Comissão Rondon e se estabelecerá como mecanismo autônomo de governo sobre o indígena. Por meio dos filmes da produção cinematográfica do SPI (re)publicados na *web*, podemos encontrar vários discursos que se ligam numa trama.

Para nós, a importância desses trabalhos não é apenas a invenção de discursividades ou o registro de uma espécie de ilustração fílmica da história e sim o próprio cinema de conquista em sua agência como um dispositivo de poder, como uma tecnologia de governo. Ou ainda o cinema quanto um dispositivo midiático agenciador de subjetividades, como concebe Gregolin (2007). O exercício do poder tutelar será inscrito no corpo indígena e o filme não é um mero suporte, é produtor de sentidos.

No próximo capítulo, vamos tratar mais especificamente do espaço heterotópico da WEB e dos complexos caminhos que estas histórias filmadas agora percorrem e instauram discursividades cada vez mais fragmentadas. As relações entre colonialidade/modernidade que funcionam através dessas narrativas, ficam, de fato, cada vez mais sofisticadas e neste processo, também potencializam seu grau de violência.



Capítulo 03
Entre as câmeras e as almas:
as subjetividades na era de sua reprodutibilidade técnica

Capítulo 03

Entre as câmeras e as almas: as subjetividades na era de sua reprodutibilidade técnica

*Os xabori estão descobrindo que máquina, câmera
estão destruindo a nossa imagem, vocês falam
imagem...*

Davi Kopenawa Yanomami

A luz que reflete em nossos corpos é apreendida, capturada, enquadrada por filmadoras e câmeras. Para o cineasta Francês Jean-Luc Godard, “Fotografia é verdade. Cinema é verdade vinte quatro vezes por segundo”. Vivemos numa época em que estas verdades ocupam um papel central na história do presente. Aparelhos se proliferam por todos os lados, dos tetos das construções aos nossos bolsos, sob o olhar das câmeras: nossas *selfies*, dores e amores. Nossa sociedade tornou-se espelhada por essas luzes que brilham em telas espalhadas por todos os cantos. Agora, as telas de cinemas se espalharam por todos os nossos espaços e complexificaram os regimes de governamentalidade.

No palco das imagens, atualmente, batalhamos pelas subjetividades que atravessam nossos corpos, as identidades recolhidas sob a luz dos filmes, reportagens, vídeos. A epígrafe acima foi retirada de uma entrevista³⁷ de Davi Kopenawa Yanomami, um xamã do povo Yanomami e uma das principais lideranças indígenas do Brasil. Ao ser questionado pelos entrevistadores sobre a relação de seu povo com os vídeos e as fotos, ele revela que, segundo os espíritos, os *Xarobi*³⁸, as câmeras estariam por destruir suas imagens. A partir deste relato, sugeriram muitas questões sobre como a reprodução de nossas imagens e palavras afetam e fazem aquilo que somos. Kopenawa nos mostra um choque entre a cosmologia Yanomami e a produção imagética e fílmica.

Ainda sobre este assunto, outra notícia nos chamou atenção, uma reportagem³⁹ veiculada pelo portal G1, que relata a alta abstenção de indígenas na eleição de 2010. Isto

³⁷ Entrevista concedida ao programa Rodada viva da TV Cultura Paulista. Disponível em: http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/42/entrevistados/davi_yanomami_1998.htm. Acessado em 13 de abril de 2017

³⁸ Espírito que protege, espírito que anda em qualquer lugar. Espírito que qualquer gente que usa como rezar. Então, nós chama "xamã", "xapiribê". (Davi Kopenawa Yanomami) Entrevista concedida ao programa Rodada viva da TV Cultura Paulista. Disponível em: http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/42/entrevistados/davi_yanomami_1998.htm. Acessado em 13 de abril de 2017

³⁹ Sem documento com foto, abstenção de índios na eleição pode ser grande. Disponível em: <http://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/noticia/2010/10/sem-documento-com-foto-abstencao-de-votos-de-indios-pode-ser-grande.html>. Acessado dia 19/04/2017

ocorreria porque a maioria dos indígenas não possuía documento com foto. Os Yanomami, segundo a reportagem, recusavam-se a obter esses documentos, pois as fotos lhes roubariam suas almas. Isto nos fez refletir sobre uma invasão da imagem e do vídeo que se prolifera em nossa sociedade, das verdades que essas produções fílmicas e fotográficas criam e dos embates, choques, entre o sujeito e o poder, pois: “Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade” (FOUCAULT, 2007, p.101).

As verdades têm como alvo o corpo do sujeito, essa jaula que nos aprisiona a alma, como diz Foucault (2007). Daí este, talvez, seja o motivo pelo qual o corpo se torna o objeto preferencial, que desperta o fascínio das imagens. Isto, quem sabe, explique o motivo das câmeras, atualmente, se situarem na parte da frente dos aparelhos celulares e reivindicarem o lugar dos espelhos, o poder de capturar nossa luz e voz, aprisionar o tempo por breves instantes e nos formatar em quadros e retângulos.

Outro aspecto decisivo nesse processo é a internet. O mar de bits que materializa e faz circular todas essas luzes, todos esses corpos. O lugar da materialidade virtual reverbera em nossos corpos e é o mar para onde os filmes, as palavras, as fotos e as músicas têm convergido. Lá, essas entrevistas e reportagens persistem e chegam até nós, deslocadas de seu tempo. Reveladas por oráculos coloridos, adornados de palavras cintilantes, sempre dispostos a nos ajudar em troca de nossas perguntas, localizações, preferências. Sempre prontos a dar um perfil de nossos corações à publicidade daquilo que acham que queremos. Seria um retrato em preto e branco de todas as cores de nossas almas?

A partir destes acontecimentos que se ligam e saltam sob os nossos olhos como uma teia, somos paralisados pelo veneno da aranha e nos sentimos forçados a pousar nosso olhar sob estes temas. Em função disto, levantaremos algumas questões, que pretendemos nos dar como problema neste capítulo:

- a) Em primeiro lugar, procuraremos ver os limites éticos e estéticos das imagens fílmicas e nos propomos a analisar a não-imagem de um vídeo de indígenas isolados no acre. Neste primeiro momento, também discorreremos sobre o método Arqueogenealógico proposto por Michel Foucault através de uma crítica do presente;
 - b) Num segundo momento, abordaremos as mediações cinzas, que são um diálogo entre a Análise do Discurso com Foucault e as mediações do domínio das mídias;
-

- c) No terceiro, procuraremos entender como o corpo se efetiva nesses outros espaços de virtualidade digital inscritas em tecnologias moveis, lugares de utopia efetivamente realizada, nessas *heterotopias*. Qual a relação da web com as imagens, os sons, as vozes, o discurso e o corpo. Tomaremos como referência o estudo apresentado no texto, *Discursos e imagens do corpo: heterotopias da (in)visibilidade na web*, de Rosário Gregolin (2015a), que atualiza o conceito de heterotopia de Michel Foucault e mostra a WEB como heterotopia por excelência da atualidade;
- d) No quarto e último lugar, procuraremos observar de que forma a reprodutibilidade técnica de discursos agenciam os corpos nas margens do *dispositivo midiático*. Por fim, analisaremos dois vídeos indígenas de temporalidades diferentes, postados na WEB, mas que se ligam e se desligam ao passado e ao presente a partir das teias do discurso.

A perspectiva das fraturas cosmológicas vividas pelos Yanomami com as câmeras e as suas almas será partilhada também na análise de histórias filmadas sobre sujeitos indígenas. O nosso olhar se volta para estas questões por serem pontos sensíveis da história do presente de nossa sociedade, por representar um choque com o poder, pequenos pontos em que saberes subterrâneos emergem de sua margem, em acontecimentos que deixaram os discursos como indícios de sua existência. São desventuras dispersas que se ligam umas às outras por uma rede combatível, inteligível, genealógica, por entre suas cinzas esvoaçantes. São essas antologias de vidas infames que pretendemos reativar, por meio de uma rede, umas às outras, em nosso trabalho.

3.1 O réquiem dos corpos isolados e a *Arqueogenealogia* como crítica do presente

A não-imagem, um vídeo propositalmente apagado, o delicado domínio entre a liberdade de expressão e a censura, entre o sensacionalismo e o governo de si e dos outros. É neste caminho tortuoso que nos encontramos, o momento de decidir quais as histórias filmadas que deveríamos analisar. Seleccionamos várias dessas histórias, cujas imagens aparecem impressas nas páginas dessa tese, mas também escolhemos não explorar um fotograma bastante popularizado, que renderia uma boa análise, o *frame* por onde exploraríamos os detalhes mais exóticos.

Houve em certa ocasião, um vídeo postado no *YouTube*, que circulou por diversas espaços na própria internet e até mereceu algumas reportagens em telejornais, que retratava a primeira história filmada de um povo indígena isolado. Eles vivem em algum lugar entre a Amazônia brasileira e a Amazônia peruana e nossa primeira intenção foi analisar tal narrativa, porém algo não nos parecia ético neste vídeo. Apesar de termos capturado um frame, para em seguida apagá-lo, percebemos que havia algo obscuro. Por fim, resolvemos assumir este apagamento e nos centramos nos motivos deste silenciamento, como veremos mais a seguir.

Em primeiro lugar, no rastro do que propõe Foucault (2008a), tomando as imagens como documentos, sem dificuldade, é possível considerar o vídeo sobre os índios isolados como documentos infames. Sabemos que estes documentos podem ser o único registro de uma vida, um parágrafo que registra as únicas palavras desafortunadas da existência de alguém, um efêmero fotograma que inscreve um indivíduo na memória visual do Ocidente. Um criminoso, um louco, alguém que outrora se desviou da norma e entrou num choque fatal com o poder, quem sabe um indígena ou um grupo deles.

Michel Foucault, em *A vida dos homens Infames* (2003), mostra de forma didática e poética, como selecionou uma série de relatos infames sobre sujeitos em seus infortúnios com o poder. Quando selecionamos as histórias filmadas sobre os povos indígenas, seguindo neste caminho, sem dúvida, estamos preocupados em remexer esses saberes dominados e causar pequenas fissuras no julgamento definitivo de suas identidades diante dos olhos tão complexos de nossa sociedade, hoje.

Eu quis que se tratasse sempre de existências reais; que se pudessem dar-lhes um lugar e uma data; que por trás desses nomes que não dizem mais nada, por trás dessas palavras rápidas e que bem podem ser, na maioria das vezes, falsas, mentirosas, injustas, exageradas, houvesse homens que viveram e estão mortos, sofrimentos, malvadezas, ciúmes, vociferações (FOUCAULT, 2003, p.204).

Analisar os discursos na emergência de seus acontecimentos pode nos deixar um tanto míopes. Por este motivo, talvez Michel Foucault tenha preferido analisar acontecimentos em durações mais longas. Provavelmente, por isso ele tenha desenvolvido suas pesquisas, sempre preocupado com uma história que emerge do presente, mas sem se voltar apenas para ele. Ele nos deixou as ferramentas necessárias para prosseguirmos com sua teoria rumo ao século XXI e antecipou pesquisas na Análise do Discurso para uma relação mais íntima entre a mídia e as análises que dela fluiriam na emergência de seus acontecimentos. Deixou sua caixa de ferramentas analíticas e com ela podemos ampliar o alcance de suas pesquisas ou mesmo, como talvez ele próprio, em oposição às ferramentas, preferisse dizer: “Mais tarde, os

historiadores e outros especialistas poderiam dizer que tal ou tal livro foi tão útil quanto uma bomba, e tão belo quanto um fogo de artifício” (FOUCAULT, 2006b, p.267).

3.1.1 Michel Foucault, um jornalista arqueólogo e sua atitude genealógica

No meio de sua pirotecnia, que causava e continua produzindo tantas polêmicas, Michel Foucault anunciou, entre outras coisas, que a filosofia estava tramitando-se e debatendo-se com o jornalismo. Talvez, por esse motivo, ao ser questionado por um estudante se não era uma profeta, respondeu: “Eu sou um jornalista” (FOUCAULT, 2006b, p.267). E o que seria o trabalho de um jornalista, nesta perspectiva foucaultiana, se não fazer um diagnóstico do presente, causar pequenas explosões, que efetivamente ajudassem um indivíduo ou um grupo a não ser mais sujeito a uma espécie de poder? Por este motivo, os nossos trabalhos em AD tomam cada vez mais o corpo na mídia e os discursos que dele são produzidos, como grandes objetos de análise. “O banal se analisará segundo a grelha eficaz, mas cinza da administração, do jornalismo e da ciência; exceto se for buscar seus esplendores um pouco mais longe disso, na literatura” (FOUCAULT, 2003, p.216). Então, em nossos recortes de pesquisas, selecionamos filmes institucionais, mas também detivemos o olhar na simplicidade de vídeos publicados nas redes sociais e mesmo no silêncio.

Daí a importância de uma atitude genealógica, ao analisarmos discursos que circulam nessas histórias filmadas. Devemos fazer um esforço para não nos colocarmos ao lado dos saberes maiores, inquisidores. Para não sermos instrumentos da sujeição dos saberes locais, estratégicos, de quem está por baixo, com seu corpo ameaçado. Por isso, cabe ao arqueogenealogista contar ou interpretar uma história a partir das batalhas que surgem em torno do corpo dos sujeitos, através dos discursos que dele foram (re)produzidos. Ou seja, sempre partiremos de uma materialidade para rarefazer os discursos que se inscrevem no corpo, nas nossas subjetividades, no teatro das verdades.

Como Foucault (2007) nos mostrou, o discurso está submetido por uma ordem. Existe um domínio do que é dito, e a emergência do que é dito é subordinada pelas condições históricas de enunciação. São curvas de enunciabilidade e visibilidade como nos disse Deleuze (1996). Este domínio das coisas ditas, ou seja, o *arquivo* é uma rede inteligível e, certamente, gigantesca de performances verbais e não verbais que se entrecruza descontinuamente no palco da história. Foucault (2008a, p.I) nos diz: “O domínio das coisas ditas é o que se chama arquivo; o papel da arqueologia é analisá-lo”. A partir disto, podemos

pensar que é preciso de uma *ordem do olhar*. Alguma coisa dita, mostrada no meio desta rede imensa vai saltar sobre nossos olhos, e o que vai nos chamar atenção está materializado, tem uma forma, um corpo, é uma linguagem apreensível. Este é o primeiro ponto, o trabalho da arqueologia consiste em fazer uma análise que está no domínio do *arquivo*.

A arqueologia traz em sua empresa lugares outros, e uma relação com os saberes institucionalizados, com regras e procedimentos científicos. Segundo Foucault (2008a, p. 203), a arqueologia “tem, inicialmente, relação com ciências que se constituem e estabelecem suas normas no saber arqueologicamente descrito e que são para ela *ciências-objetos* tanto quanto já o foram a anatomia patológica, a filologia, a economia política, a biologia”. É possível fazer ou contar uma história pelos vencedores, ou ainda usar a ciência para repudiar saberes locais e dominados. Buscar nestas materialidades, instrumentos de repressão e lógicas aparentes; cálculos atômicos criam eletricidade ou bombas genocidas. Não é este o objetivo de uma pesquisa arqueologicamente dirigida, segundo Foucault, “trata-se de operar um descentramento que não permite privilégio a nenhum centro” (FOUCAULT, 2008a, p. 213). Daí as análises das clínicas e dos hospícios. De mostrar como estes saberes científicos obedecem uma ordem objetivadora. A arqueologia nos mune de ferramentas para questionar estes saberes ditos qualificados, descentralizá-los e analisar suas diferenças. É o método pelo qual podemos fazer surgir as discursividades.

Já a genealogia é a tática de reativação de *saberes locais*. É uma atitude que é tomada a partir do método. É o pensar diferente diante da descentralização do saber. É observar o jogo de relações de poder que se materializam em nossos corpos e ir além do diagnóstico. É mostrar possibilidades de fuga, estratégias de resistência. A genealogia seria, portanto, a “reativação dos *saberes locais* – menores, diria talvez Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder” (FOUCAULT, 2007, p.172). Esta virada a uma nova vontade é a busca destas genealogias. É olhar nas lesões de um arquivo, para parte encoberta da rede de sentidos em um determinado recorte que nossos olhos traçam, por meio dos confrontos e dos embates que dão sobre os sujeitos de forma belicosa. É a partir de uma análise arqueológica que vai emergir a tática genealógica.

Para definição de sua metodologia, Foucault vai explicitar algumas precauções. Segundo ele, a pesquisa deve ser orientada para a “dominação, os operadores materiais, as formas de sujeição, os usos e as conexões da sujeição pelos sistemas locais e os dispositivos estratégicos” (FOUCAULT, 2007, p. 103), ou seja, é preciso usar estratégias, fugir do centro dos acontecimentos e procurar os indícios na margem. Vale destacar, que ele não descarta os “operadores materiais”. Em oposição, destaca também que a pesquisa sobre o poder não deve

ser orientada a partir de um edifício jurídico da soberania ou mesmos de aparelhos de Estado e das ideologias que o acompanham.

Certamente a curiosidade faz parte dos jogos de poder, ela quiçá apareça antes mesmo do desejo de domínio ou de paixão, como motivação na busca pelo outro. “Como o poder seria leve e fácil, sem dúvida, de dismantelar, se ele não fizesse senão vigiar, espreitar, surpreender, interditar e punir; mas ele incita, suscita, produz; ele não é simplesmente orelha e olho; ele faz agir e falar” (FOUCAULT, 2003, p.216).

Foucault (2007) nos explica que o poder não deve ser estudado no modelo de um Leviatã⁴⁰, ou seja, delineado por uma instituição estatal ou mesmo por uma soberania jurídica. É preciso que o estudo sobre o poder se dê a partir das táticas e das estratégias de dominação. Desta forma, ele nos apresenta, em sua obra, um esboço de sua metodologia. Podemos fazer algumas considerações: a realidade para ele se apresenta rodeada por uma historicidade belicosa que funciona a partir de relações de poder; os poderes são circulares e acontecem a partir das produções de verdades, por onde os sujeitos exercem e se submetem ao poder; o corpo é uma realidade biopolítica; uma análise do poder não se concentra nas grandes estruturas, nos aparelhos do Estado, mas nas margens, a partir das estratégias de dominação e mais ainda; - estas pesquisas teriam por obsessão final uma *ontologia crítica do presente*, que neste momento, tentaremos explicitar melhor. Em seu texto *O que são as Luzes?* Michel Foucault vai nos apresentar esta ideia da crítica do presente e vai situar este procedimento:

Aquilo que, nós o vemos, traz como consequência que a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica - e não transcendental - no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. (FOUCAULT, 2008b, p.347/348)

Rosário Gregolin, ao pensar a relação de Michel Foucault com esta ontologia crítica, com este diagnóstico da atualidade vai nos dizer: “Esse diagnóstico do presente não se

⁴⁰ O Leviatã, obra de Tomas Hobbes publicado em 1651. A refere-se ao Estado forte e soberano que dominaria os sujeitos pelo poder punitivo. O Leviatã é um ser mitológico considerado o mais e mais poderoso dos monstros marinhos, no livro, Hobbes o associa ao governo.

contenta em caracterizar o que somos hoje, mas também tem por função apontar como o que é poderia não mais ser o que é. Como o que é poderia ser diferente” (GREGOLIN, 2016b, p.113). Então, ao pensarmos nesta pergunta: “quem somos nós hoje? ” E ainda “como poderíamos ser diferentes? ” Colocamo-nos neste lugar de crítica de nós mesmos, para reativar em nossos corpos saberes que foram dominados, não apenas pelos grandes poderes do Estado, mas também através das micro lutas, dos pequenos embates cotidianos.

3.1.2 Imagens infames e corpos indóceis

Nossa inquietação diante da narrativa filmada sobre os indígenas isolados foi justamente a forma como a produção se coloca ao lado de uma violenta hierarquia. São alguns pontos que precisamos destacar. Primeiro, o isolamento os coloca em estado imediato de guerra, pois eles estão em uma fronteira, que hora ou outra ameaça cruzar a tênue barreira do desconhecimento mútuo. Em segundo lugar, este tipo de contato quase sempre é trágico para os povos nativos e não faltam, em nossa história, como já vimos, relatos de depopulação e genocídios sofridos por estas sociedades. Por fim, existe uma mazela cruel, invisível e mortífera neste tipo de contato, as doenças, que podem ser transmitidas, uma vez que estes sujeitos não tiveram seus corpos docilizados pela medicina e por isso não possuem defesas, anticorpos, contra doenças forasteiras.

Precisamos observar nesta trama o papel dos dispositivos uma vez que “um dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder” (GREGOLIN, 2015a, p.6). Estas relações de poder, embora muitas vezes verticais, são também microfísicas e a violência está longe de ser o único meio de seu exercício, afinal, o quão sutil, eficaz e físico é a prescrição de um antibiótico para a docilização de um corpo, um biopoder, uma biopolítica.

É necessário observar o lugar de enunciação das pessoas que colocaram estas histórias filmadas em circulação, pois ele é bastante significativo e faz com que toda a história fique um pouco mais cinzenta. O vídeo que não quisemos analisar foi registrado pela Funai, que como vimos anteriormente, é uma instituição do Estado brasileiro responsável pelo governo dos povos indígenas, supostamente responsável por protegê-los. A outra entidade é uma instituição internacional ligada a uma igreja evangélica. Paradoxalmente, em caso de um conflito direto com aqueles indígenas isolados, seriam justamente estas instituições, igreja e estado, as primeiras linhas de “defesa” deste povo. Sabemos bem, no entanto, o preço a ser

pago por esta proteção, “governo da alma”, “governo do corpo” e “governo da terra”. Por que, então, colocaram este vídeo em circulação na WEB?

Muitas sociedades indígenas vivem nas fronteiras culturais e históricas do Ocidente. A forma como reagem a este contato muitas vezes gera uma série de dificuldade com suas próprias tradições. Nestas fronteiras, a negociação com o futuro às vezes toma proporções dramáticas, pois produz uma sensação de não pertencimento, isto é, não pertencem nem a uma sociedade indígena, nem conseguem inserção no mundo ocidental. (NEVES, 2009, p.141)

Esta opção da não-imagem, se dá justamente, como uma das formas de crítica que podemos exercer. É preciso que nos repensemos até que ponto, tanto pesquisadores quanto jornalistas, tanto linguistas e antropólogos, quanto padres e pastores, não estão empreendo nas Terras Indígenas, e não só nelas, um “roubo de almas”, por meio da imagem. Isto nos coloca em uma questão que devemos observar com muita atenção, e que certamente atinge a todos nós de uma forma ou de outra, são as mediações que nossas subjetividades negociam no interior de uma história a partir de acontecimentos discursivos e seus jogos de poder e saber nas mais diferentes mídias.

3.2 Mediações cinzentas

A raridade de uma imagem pode transformar-se num troféu. Numa sociedade como a nossa, as questões éticas, com muita facilidade, são deixadas de lado. Nietzsche, em *Genealogia da Moral* (2004), nos mostra como as atitudes humanas são sempre resultado de invenções e não podem ser naturalizadas. Para ele o poder que delineia estas fabricações não se constitui entre antagonismos extremos, mas sim se exerce sempre por névoas acinzentada.

Uma analítica do poder não teria, *a priori*, nem uma relação com questões de bem e mal, mas sim de funcionamento, de produção. Percebemos que um dos grandes dilemas de um dispositivo como o midiático se dá a partir de seu excesso. Ou seja, um vídeo, a apreensão da luz e da voz pode até roubar-lhe uma alma, arranhar sua imagem. Um filme reproduzido incessantemente, ininterruptamente, por incontáveis telas em inumeráveis lugares, pode destruir o corpo, a vida, torna-lhe infame, fechar-lhe as portas, levar-lhe ao suicídio, ao quebranto, à miséria, à loucura e roubar-lhe infinitas “almas mortais”.

Mas, ao mesmo tempo, outro vídeo pode nos fazer ascender à luz das lendas, dos heróis cotidianos, dos dignos de lembrança. Ser a contra-mola que nos protege em hierarquias que nos oprimem. Ser ao mesmo tempo o instrumento maior de defesa e a prova maior de absolvição de uma situação violenta, cortante. Ser a apropriação que nos permite enfrentar, no

coração do próprio dispositivo, o choque com o poder. Pode ser o motivo maior de orgulho. O vídeo que leva ao programa mais famoso da TV para representar os desafortunados ou os campeões. O áudio que pode ser a voz que gera a mudança, a crítica bem-sucedida que liberta ou desperta os saberes locais da sujeição.

É a partir da zona cinzenta das genealogias, que percebemos o papel da reprodutibilidade técnica de nossas subjetividades. Mais uma vez, nos lembra Gregolin (2007), que a mídia, hoje, constitui uma espécie de “história ao vivo” de nossa sociedade e de nós mesmos. Como a mídia ocupa esse papel de protagonismo e mediação sobre um corpo social, é por ela, em suas mais variadas encarnações, que uma grande quantidade dos discursos e dos acontecimentos, sem dúvida, circula. Coube a ela, mais do que qualquer outro dispositivo, a função de iluminar obsessivamente ou de silenciar obstinadamente os discursos em que os sujeitos se produzem e são produzidos. Boa parte do acúmulo das produções de verdade passa por ela. Coube à mídia o papel de agendar, ordenar, (des)ordenar estes discursos. “É ela, em grande medida, que formata a historicidade que nos atravessa e nos constitui, modelando a identidade histórica que nos liga ao passado e ao presente” (GREGOLIN, 2007, p.11).

Por certo que a reprodução dos discursos é indissociável de sua reprodutibilidade e de sua mediação ou recepção. Sempre houve em qualquer sociedade, regras, ordens, fugas, fofocas. A comunicação não nasce com a mídia, pelo contrário, ela se apropria dos suportes midiáticos para se ampliar. Com a concentração nos grandes conglomerados midiáticos, a proliferação de máquinas e aparelhagens, cada vez mais precisas na forma de nos conectarmos uns com os outros, a mídia passou a agenciar, de maneira cada vez mais determinante, os projetos globais de subjetivações, que, por conseguinte, se põem em oposição às histórias locais.

Precisamos fazer algumas considerações sobre este tema; é bem provável que nem uma sociedade permaneceu estática e imutável ao longo de sua história, sempre são passivas de mudanças, por mais sutis ou catastróficas que sejam. Existem coisas como as catástrofes naturais, as epidemias, os deslocamentos tectônicos, vulcões, que estão muito além do nosso poder de produção de verdades. Estes eventos certamente mudam as características da mais rígida sociedade, isso só para falar dos casos mais extremos, como fato de inevitáveis movências. É inegável o poder transformador e avassalador que as grandes corporações midiáticas têm sobre as histórias locais, porém, o que não se pode desconsiderar, são os papéis da resistência e dos desejos. Os poderes e as produções de verdade, quando analisamos os discursos pelo cinza das genealogias, não possuem só o papel da repressão, as

renegociações, as batalhas e as táticas funcionam dentro dessas redes de mediações. Para Martín-Barbero (2004, p.192):

As tecnologias não são meras ferramentas dóceis e transparentes e não se deixam usar de qualquer modo, são em última instância a realização de uma cultura, e dominação das relações culturais. Mas o redesenho é possível, se não como estratégia, ao menos como tática, no sentido que lhe dá M. de Certeau: o modo de luta daquele que não pode se retirar para o seu lugar e vê-se obrigado a lutar no terreno do adversário.

As mediações não estão livres das relações de poder, ao contrário, são por onde elas fluem. Existe uma enorme diferença nas possibilidades de produção e distribuição entre a grande mídia e de alguns filmes independentes por exemplo. As histórias locais, sem dúvida, ocupam um lugar de combate, apropriam-se das tecnologias da mídia. Mas não há como ignorar a diferença de recursos e de alcance dos grandes meios de comunicação nem mesmo o seu poder de globalizar as localidades, adaptar as estéticas, corroer as tradições e até entalá-las em pó, nos supermercados, magazines, celulares, computadores e livros. No entanto, sempre existem as brechas, as falhas e, claro, a conciliação. Para Beatriz Sarlo (1997, p.121):

Sabemos então que, assim como não existe uma única cultura legítima, em cuja cartilha todos devem aprender a mesma lição, tampouco existe uma cultura popular tão sábia e poderosa que possa ganhar todos os confrontos com a cultura de massa, fazendo com os produtos da mídia uma colagem livre e orgulhosa, nela inscrevendo seus próprios sentidos e apagando os sentidos e idéias dominantes na comunicação de massa. Ninguém pode fazer uma operação tão a contrapelo nas horas vagas, enquanto assiste à televisão.

Uma insurreição de saberes locais só poderia se exercer, isso se pensamos numa comunicação globalizante, menos como uma grande revolução do que como uma pequena, mas estratégica apropriação. Como se a imagem que roubou as almas pudesse, por descuido ou tática, revivê-la em outros lugares, quanto um monumento relançado ao infinito das telas. Como uma iconografia do impossível que reativaria, por que não dizer, uma rede de outros acontecimentos, pequenos, cerzidos, entrelaçados pelo discurso, que por fim revelaria uma história de uma beleza assustadora, não só pela violência de seu confronto, mas também pela peculiaridade do seu espaço, regional, local, disperso.

Hoje, o controle é menos severo e mais refinado, sem ser, contudo, menos aterrorizador. Durante todo o percurso de nossa vida, todos nós somos capturados em diversos sistemas autoritários; logo no início na escola, depois em nosso trabalho e até em nosso lazer. Cada indivíduo, considerado separadamente, é normatizado e transformado em um caso controlado por um IBM. Em nossa sociedade, estamos chegando a refinamentos de poder os quais aqueles que manipulavam o teatro do terror sequer haviam sonhado. [...] Se o mundo está a ponto de se tornar uma espécie de prisão, é para satisfazer as exigências humanas. (FOCAULT, 2006d, p.307)

Estamos em um tempo em que a produção midiática se popularizou, por meio de novos tratados com as grandes corporações e os grandes produtores do cinema, televisão, rádios e jornais. Novos jogos de poder e prazer, de vigilância e permissividade foram reajustados com a emergência das novas tecnologias e das redes sociais a partir da inundação que a WEB provocou em nossa sociedade. Mas não podemos mais ter a pretensão de excluir a mídia do papel que ela conquistou, na forma mais belicosa do termo, através de “revoluções” que não poderiam existir, sem no mínimo uma certa participação das grandes coberturas midiáticas, isso é, se não partirem delas as agitações, seja pela cobertura dos grandes jornais, ou pela proliferação nas grandes redes sociais, controladas, no fim, por grandes corporações. O que não quer dizer, que a repressão, seja por preferência o principal modo de exercício da mídia. Ela é muito mais suave, daí vêm sua notável eficiência.

3.3 O corpo heterotópico submerso

As heterotopias são lugares absolutamente outros, reservados em muitos casos aos infames, daí o nascimento das clínicas para segregar os doentes, dos hospícios para os loucos, das prisões para os criminosos. Mas há também lugares de passagem, definidos pelo tempo. Para Foucault, como vimos no primeiro capítulo, esses espaços existem possivelmente em todas as sociedades e se encontrariam numa área localizável, embora subvertida, subversiva, subterrânea. Agora, no entanto, nossos corpos atravessam, pela WEB, lugares e tempos que outrora eram inatingíveis e nos permitem novas experiências com o passado distante. Quadros vivos se mexem e dão vida às nossas cidades do passado. Podemos ouvir a voz do filósofo do século passado, olhar seus olhos refletidos em nossos óculos pelo écran neon da tela do computador. Podemos falar com o parente distante que jamais veríamos novamente. Aquele vídeo que arruinou a vida do casal salta de celular para celular e disputa nossa atenção entre as futilidades do dia-dia e a deleção premiada do político e do empreiteiro.

Navegamos submersos um estranho mar sem água, cheio de aventuras e desventuras, que vai emergir mais ou menos na metade do século XX e consolidar sua inundação, em nossa sociedade, no começo deste século. Apesar deste recém-nascido mar de *bits* ser respirável, é turvo, por vezes sufocante. Nas ilhas, as sereias cantam e levam os marinheiros ao fundo mais obscuro. *Krakens* e *hackers* estão sempre à espreita. Piratas roubam-lhe o ouro guardado nos bancos e o que era número, de repente, vira papel e moeda. Corsários aventureiros oferecem todos os tipos de viagem e mercadorias. Há mais livros e escrituras que a biblioteca de Alexandria ou que qualquer outra jamais conseguiu reunir ou queimar. Há

mais filmes do que qualquer cinema pôde exibir, nem mesmo todos eles juntos poderiam tanto.

Se o navio tem esse papel de metáfora primordial até o século XX, proponho pensar a WEB como a heterotopia por excelência do século XXI. Nesse espaço virtual cruzam-se todo tipo de outros espaços, consensuais e conflitantes; acolhem-se todo tipo de enunciados e de formas de visibilidade numa cartografia em que se misturam permissividade e controle de forma ambígua; o seu funcionamento tem em sua base o contínuo movimento do dito e do não dito. Navegamos por esse labirinto e a velha metáfora da navegação convive com outras formas de experimentar lugares nunca dantes navegados (GREGOLIN, 2015a, p.197).

Existem mais línguas tagarelando nesse lugar do que havia em Babilônia. Mais pessoas navegam neste mar do que em todos os sete mares juntos. Aliás, cidade alguma atende a uma população tão grande, nem mesmo as megalópoles do mundo atual. O mais curioso é que, ao mesmo tempo, ninguém realmente está lá. Esse mar não é tateável, não existe no mesmo plano que nós. São espelhos interativos, mas que podem efetivamente nos ferir, causar dores, despertar paixões, sonhos e medos. Esses espaços, embora pareçam autônomos, não preexistem ao corpo e tão pouco fazem sentido sem ele. Estão lá para servi-lo e controlá-lo, para curá-lo ou para matá-lo. Lugar de liberdade e repressão obsessivas, cheio de fugas e vigilâncias excessivas. A utopia efetivamente realizada para nossa alegria e para o nosso ódio, para a dor e o amor.

Certamente que em seus estudos, principalmente em *As Palavras e as Coisas* (1969), Foucault nos deixa claro que as coisas não preexistem às palavras, mas fazemos a pergunta: não seria o corpo o alvo de todas as palavras, de todos os gestos, todas as músicas, todas as casas, hospitais, carros, bordeis, navios, de todos os livros, filmes e fotos, de todos os sentidos, o lugar do que é inventado? O corpo, lugar do sujeito. O corpo, inevitável identidade do ser. O corpo, o próprio discurso acontecido. Repartição impiedosa de nós.

Segundo Foucault (2013), na obra de Homero, a palavra grega que significa corpo só aparece para designar cadáver. Para o historiador grego, o cadáver e o espelho nos ensinam que temos um corpo, com forma específica e um lugar no espaço. Graças a eles, o corpo não é uma pura e simples utopia, pois a imagem do espelho está num espaço inacessível, onde jamais poderemos estar juntos de nosso cadáver, já que eles estão num invencível outro lugar⁴¹.

⁴¹ Foucault também concebe o nosso reflexo no espelho como uma heterotopia: “O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar [...] o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho ao mesmo tempo absolutamente real, em relação com o todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe[...] (FOUCAULT, 2005,p.235 Outros espaços).

O corpo é finitude, topia, jaula e talvez ele seja a maior ironia que experimentamos atualmente. Provavelmente, nunca ocupamos tantos lugares fora do corpo e nunca fomos tão esticados para fora de nós mesmos como na época atual. Hoje, boa parte de nós, em nossa sociedade têm, no mínimo, uma, e possivelmente várias imagens icônicas, que contam nossa história, tanto quanto sujeito, como sociedade.

Temos verdadeiros diários cheios de nós nas redes sociais, álbuns de famílias, registros em bancos, escolas, hospitais, atestado militar, certidão de nascimento, casamento, divórcio. Uma infinidade de documentos com fotos: carteira de identidade, trabalho, motorista, passaporte, que travam nossas vidas sem o seu auxílio. É como se na época atual, as pessoas não prescindissem, também as imagens. Como no caso de bebês, que já possuem uma foto e uma filmagem ainda na barriga de suas mães, antes mesmo de possuírem um nome.

Nada disso, porém, nos livra do corpo. Nunca poderemos sentir nada por de fora dele, nunca amaremos de outro lugar que não seja do nosso próprio corpo. Podemos produzir verdades, sobre nós e sobre os outros, produções de uma verdade, relação de poder que perpassa o corpo e que nunca pode ser sentida fora dele e, ao mesmo tempo, nossos corpos não existem sem elas. Não seríamos nada sem as verdades que nos produzem. Se somos o que somos é por causa dos discursos que nos atravessam e nos levam para além de nossos corpos. Sem os discursos, somos apenas cadáver enterrado num silêncio absoluto e solitário e só por meio dele podemos recuar a corrosiva flecha do tempo.

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo. (FOUCAULT, 2007, p.15)

Segundo Foucault (2007), quando estudarmos a história, não encontraremos uma alma imortal, mas sim várias almas e todas elas terrivelmente mortais. É para o corpo dos vivos que os discursos existem. O enunciado é infinitamente repetível, e o acontecimento é imprevisivelmente escorregadio em sua emergência. Para nossa desventura, não encontraremos a metafísica na análise do discurso sob as lentes foucaultianas, apenas as

aventuras, batalhas, lutas, dores e prazeres de uma microfísica mundana, uma analítica do poder de genealogias fragmentadas.

3.4 A reprodutibilidade técnica e os acontecimentos discursivos

A ilustre Escola de Frankfurt⁴², lugar dos filósofos do movimento que ficou conhecido nos estudos de comunicação como *Teoria Crítica*⁴³, nos apresenta alguns dos mais significativos estudos sobre os campos das mídias. Neste sentido, Walter Benjamin, em seu célebre texto *As obras de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1955) já na metade do século XX fazia uma crítica à mídia massiva. Benjamin, chamara atenção sobre os usos da reprodutibilidade técnica das obras de arte, e também do homem e seus efeitos sobre as imagens, as auras, as identidades.

Com a representação do homem pelo aparelho, a auto - alienação humana encontrou uma aplicação altamente criadora. Essa aplicação pode ser avaliada pelo fato de que a estranheza do intérprete diante do aparelho [...] é da mesma espécie que a estranheza do homem, no período romântico, diante de sua imagem no espelho [...]. Hoje, essa imagem especular se torna destacável e transportável. Transportável para onde? Para um lugar em que ela possa ser vista pela massa. (BENJAMIN, 2000, p.07)

A escola alemã presenciou todos os horrores da Grande Guerra e viu de perto todos os temores da propaganda Nazista e as terríveis consequências que a apropriação de grandes programas de difusão de verdades podem causar, quando acopladas ao lado de uma tirania. Embora apocalíptico em relação ao cinema e à fotografia, Benjamin via possibilidades revolucionárias nestes meios. “Não se deve, evidentemente, esquecer que a utilização política desse controle terá que esperar até que o cinema se liberte da sua exploração pelo capitalismo” (BENJAMIN, 2000, p.07). O filósofo alemão não via naquele tempo, de que forma as câmeras poderiam fazer nada se não alienar, criar um culto do estrelato.

[...] que não visa conservar apenas a magia da personalidade, há muito reduzida ao clarão putrefato que emana do seu caráter de mercadoria, mas também o seu complemento, o culto do público, e estimula, além disso, a

⁴² Têm como principais filósofos: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas e Walter Benjamin.

⁴³ A teoria crítica se estrutura a partir do Marxismo; critica o capitalismo e também o socialismo Russo. O principal objeto de estudo da teoria crítica, é a manipulação dos meios de comunicação de massa sobre os sujeitos.

consciência corrupta das massas, que o fascismo tenta pôr no lugar de sua consciência de classe (BENJAMIN, 2000, p.07).

Walter Benjamin não pode ser lido sem levar em conta os horrores do refúgio e da sobrevivência à guerra, as horrendas atrocidades e crimes de guerra. Porém, em seu conceito de reprodutibilidade técnica, ele já antevia ali, em seu tempo, as batalhas que se dariam no palco da obsessiva reprodução dos discursos sobre os sujeitos em palcos massificados. Agora, em nossa sociedade, a ideia de classes bem definidas se enferrujou bastante e diante da pluralidade das identidades dos sujeitos. É inegável que a mídia ocupa cada vez mais espaço e provoca um efeito de “história ao vivo”. É inegável também que os grandes produtores de cinema, como já vimos anteriormente, não possuem mais o monopólio do audiovisual, embora ainda controlem os meios de distribuições de grande alcance, mesmo nas redes sociais que, afinal, são pertencentes a grandes corporações, conglomerados midiáticos, senhores da WEB.

Antes de prosseguir, precisamos esclarecer algumas questões. Primeiro, a quebra do monopólio de produção, sem dúvida, trouxe algum tipo de caráter revolucionário às produções audiovisuais, como previa Benjamin, e o fato de hoje termos câmeras espalhadas nos mais variados aparelhos vai permitir tanto uma mobilização da sociedade, como efetivas reformas no corpo social. Isto significa que algumas produções em vídeo, livres da lógica capitalista de distribuição, vão estar a serviço de uma espécie de política popular. Um bom exemplo disto se dá nos vídeos que são produzidos pelos movimentos sociais e por entidades como a *Mídia Ninja*, espaços outros de produções e reprodutibilidades das notícias, que não estão, *a priori*, ligados às lógicas e técnicas das grandes corporações midiáticas. Em segundo lugar, no entanto, estes espaços outros também serão lugares em que, o fascismo, o racismo, a xenofobia e a homofobia vão proliferar sem os filtros ou as sutilezas dos grandes jornais e redes televisivas. Isto é claro, ao pensamos numa realidade brasileira nos anos seguintes ao Golpe de 2016.

A WEB é uma hiper-heterotopia e seu funcionamento se espraia através de uma intensa e excessiva reprodutibilidade de discursos. A partir dela, procuramos trazer à luz acontecimentos, histórias, desfortunas que encontramos pelas margens errantes, enevoadas e soturnas, apreendidas durante as navegações agoniantes neste mar de discursos. Nestes espaços outros, o corpo é formatado como um dado, mas, efetivamente, ele também vai produzir lutas, não apenas no campo das ideias, como também no exercício físico e corporal do poder.

3.5 A Pluralidade das almas descontínuas: o sujeito reproduzido no mar de *bits*

Vamos agora analisar duas histórias filmadas sobre os povos indígenas disponibilizadas na WEB. O primeiro foi realizado por um sujeito ordinário, publicado em seu perfil de Facebook, o segundo, disponibilizado no *YouTube*, foi produzido pelo SPI, portanto é institucional. Numa perspectiva arqueológica, os dois vídeos remetem a discursos muito semelhantes, quando consideramos os critérios de governamentalidade estabelecidos pelo Estado brasileiro na primeira metade do século XX.

3.5.1. O rio, a ponte e o pedágio



Figura 16: Indígenas cobram pedágio

Disponível em: https://www.facebook.com/PatataPatriota/videos/1730501170597887/?hc_ref=NEWSFEED

“Filmou isso aí? Esse bando de índio ladrão e ainda com flecha e com arco?” - Estas palavras são ditas no momento em que um carro passa por dois indígenas, na beira de uma estrada, no Estado do Mato Grosso. O fotograma e este enunciado verbal foram retirados do vídeo *Índios no MT, entre Juína e Joara cobram pedágio armados de paus, pedras, arcos e flechas. Ai de você se não pagar...*, filmado em um celular, publicado no Facebook, compartilhado e reproduzido milhares de vezes. A partir deles, os discursos proliferam

lâminas por entre o painel, o retrovisor e os troncos das árvores espalhados na ponte. O carro parece ir, ameaçadoramente, de encontro ao indígena, cuja expressão corporal nos dá a impressão de que será capaz de erguer o tronco contra o carro. Cenas de um conflito latente, agonias de imagens belicosas. De calção azul e camisa branca, o outro indígena apenas observa, com as mãos recostadas nas muretas e o arco erguido ao lado de uma de suas pernas.

Um acordo foi selado. O motorista e seu passageiro negociam a passagem por cem reais, nem mais, nem menos. Um pedágio foi quitado. O cessar fogo, por hora foi mantido. Não se sabe a volta. O passageiro enraivecido declarou ao vigia indígena: “Tenho que trabalhar dois dias pra ganhar cem reais!!” E o motorista questiona: “Pra que isso rapaz? Precisa disso tudo?” O indígena apenas sentencia ao balançar a cabeça: “Sim...”

Não havia grandes guichês, não havia placas de aviso de que se ultrapassassem sem pagar o pedágio seriam acrescidos de multa, pontos na carteira. Tampouco houve a necessidade de moedas para facilitar o troco. Nada de miudezas, apenas a nota azul de maior valor no Brasil, o dinheiro que possui, ironicamente o peixe impresso nas costas.

Uma ponte, um lugar de passagem. Erguida, provavelmente, nas fronteiras de uma Terra indígena, esta ponte, torna-se uma artéria exposta no espaço. Que épocas atravessam o horizonte dessa ponte? Queremos mesmo saber, apreender e provavelmente nos cortar? Os diferentes tempos saltam nos espaços e podemos ver um discurso, um acontecimento, ligar-se, dar choque.

Como nos diz Foucault (2006f, p.34): “O discurso, como se sabe, tem o poder de deter a flecha já lançada em um recuo do tempo que é seu espaço próprio”. O tempo recua sobre nós e podemos ver a política como a guerra prolongada, a continuação das batalhas que jamais se encerrariam nas heterocronias capturadas por essa ponte. É como se apenas um armistício fosse assinado, reativado a cada nova ocupação, a cada nova passagem.

Essas terras heterotópicas são pontos sensíveis, frágeis, delicados e muito combativos de nossa sociedade. Fronteiras de guerras, lugares que se retalham uns sobre os outros por épocas diferentes, mas simultaneamente na emergência de seu acontecimento. Esta falsa paz se dá por vários motivos, precisaríamos ver, que cada povo indígena tem uma narrativa, uma história peculiar, embora muitos deles estejam unidos por suas mazelas: demarcações de terra, doenças e atentados são alguns dos mais visíveis problemas comuns desses povos. Novamente, cada um seguindo sua própria diversidade e adversidade.

Isto ocorre porque a colonialidade não se extinguiu no que convenhamos chamar de período colonial (D.MIGNOLO, 2003), como vimos anteriormente. Ela se subordinou ao Iluminismo, mas isso nunca impediu o Ocidente de experimentar práticas renascentistas a

cada fronteira cruzada, invadida, perpassada, redescoberta através de acontecimentos descontínuos.

Como vemos no caso deste vídeo, existe uma estrada, que aparentemente corta, ou pelo menos está próxima de uma Terra Indígena. Uma estrada ao lado de áreas de mata é sempre um chamado para o fogo. Como ocorre em boa parte deste tipo de produção, não possuímos muitas informações. Não sabemos, por meio do dela, se ali, é realmente uma aldeia, a qual povo estes indígenas pertencem. São retratados apenas como “índios”. A seguir, trouxemos outro fragmento, recortes dos comentários veiculados junto ao vídeo.

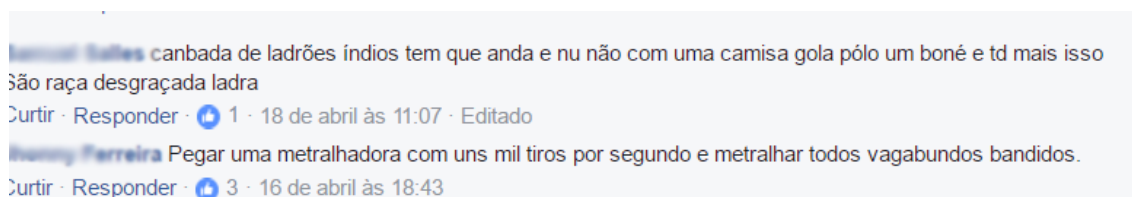


Figura 17: Comentários do vídeo

Disponível em: https://www.facebook.com/PatataPatriota/videos/1730501170597887/?hc_ref=NEWSFEED. Acessado em 21/04/2017

Escolhemos estes dois comentários entre os milhares que estavam entrincheirados nas bordas deste vídeo, porque eles revelam muito sobre algumas questões que gostaríamos de levantar. A primeira delas diz respeito ao estereótipo que se criou a partir da reprodutibilidade excessiva de determinados discursos. Um tipo de objetivação sobre o sujeito indígena. Para ser “índio” é preciso estar despido de roupas, estar com grafismos, não possuir nada que possa ser associado ao não indígena como: carros, aparelhos domésticos, celulares, bonés e até mesmo óculos. Aqueles que fogem desta regra são constantemente reprovados, perdem o direito a esta “identidade”. Não podemos esquecer, por fim, que estes sujeitos só podem viver desta maneira nas Terras Indígenas, nunca na cidade, afinal, é proibido andar sem roupas pelas ruas do Brasil.

Nos últimos anos, a partir da internet e mais recentemente com a popularização de *smarphones*, houve sem dúvida, um aumento significativo de histórias dispersas sobre os povos indígenas brasileiros em circulação na WEB. Diariamente, novos conteúdos aparecem na rede mundial de computadores. Estes vídeos, várias vezes, revelam embates entre os indígenas e as pessoas das cidades, fazendas e estradas, que se entortam por entre fronteiras, cercas espinhosas, ervas daninhas e o fogo.

Uma prática objetivadora bastante reproduzida no Brasil é o discurso da oposição entre o trabalho e os povos indígenas. Associa-se a esses povos o ócio, a exploração e a ocupação desnecessária da terra. Estes discursos são bem cristalizados em nossa cultura, a

ideia de que os indígenas têm “vida boa”, moram no paraíso, não fazem nada a não ser dançar e ficarem nus em suas redes o dia inteiro, “num eterno domingo”. Podemos ver uma atualização deste discurso, tanto nos enunciados dos passageiros do carro, como nos comentários em que os indígenas são chamados de “vagabundos”, e por isso deveriam ser metralhados. Construir uma identidade indígena associada ao ócio foi um dos instrumentos mais potentes do sistema colonial para justificar a colonização e hoje a colonialidade do poder atualiza estes discursos que podemos observar no vídeo e nos comentários.

Analisar a construção das subjetividades indígenas nestas materialidades midiáticas é buscar pelos discursos, acontecimentos que se ligam ao passado e presente em embates de subjetivação e objetivação. Trata-se de olhar como a excessiva reprodução desses discursos produz as verdades sobre os sujeitos. Verdades essas que tiveram sua emergência no período colonial, como nos mostra Neves (2009), mas que atualmente são reforçadas por uma série de discursos veiculados majoritariamente e preferencialmente nas mídias. Nas mídias digitais encontramos uma forma menos editada, menos polida e mais escancarada desses discursos.

3.5.2. Novas emergências no Rio das Mortes



Figura 18: As canoas do SPI/RS

Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=kOPurJGndnY>: Acessado em 02/05/2017

A história como uma trama que entrecruza os tempos vai nos revelar ligações discursivas através de acontecimentos em que os discursos vão se unir e se repelir uns aos outros. A figura acima é uma compilação de fotogramas do filme *Guarita. Serviço de Proteção aos Índios - SPI/RS (1940)*. Este breve relato sobre a “pacificação” dos Xavante se trata de uma ação do SPI junto aos Xavante e Kaingang. O filme sobrepõe um clima totalmente ufanista com uma narração eloquente e uma trilha instrumental marchada. Nestas duas primeiras imagens podemos ver um representante do SIP de roupas claras na vanguarda

de uma canoa guiada pelos Xavante. O indigenista seria o guia dos indígenas ao novo tempo, à modernidade. Abaixo selecionamos alguns trechos do texto da narração.

“O Brasil é um imenso país que cada dia tem mais uma surpresa a apresentar. Como o fato esquecido que deve ser lembrado, como o lendário Rio das Mortes. Suas águas turvas impediram muitas vezes as avançadas dos bandeirantes, que pretendiam aumentar o território brasileiro”. [...] “Os índios foram outros obstáculos, como os Xavantes que hoje se confraternizam com o Serviço de Proteção aos Índios e que vão sendo aos poucos preparados para ser úteis a si mesmos e a coletividade”. [...] “A atitude pacífica e acolhedora dos homens do Serviço de Proteção aos Índios, faz crescer a confiança dos Xavantes na civilização dos brancos”. (GUARITA, 1940)

O Rio das Mortes banha o Estado do Mato Grosso e é o lugar por onde vemos a canoa flutuar. Estes enunciados que transcrevemos acima estão na abertura do vídeo e nos mostram histórias desta colonização que não se findou. A memória dos bandeirantes é retomada e atualizada na figura do indigenista em contraste ao corpo despido dos Xavante. O rio recebeu este nome dos Xavante, justamente pelas batalhas contra os bandeirantes que ocorreram no curso de suas águas. Os homens do SIP, no entanto, aparentemente são bem diferentes dos bandeirantes e eles não estariam empreendendo uma conquista, mas sim uma pacificação. Com suas roupas brancas, estes indigenistas procuravam não mais o confronto e sim a assimilação destes povos à coletividade nacional, mas com fraternidade, para que assim pudessem confiar na “civilização dos brancos”. Contudo, sabemos que, independente da denominação ou das intenções daqueles que ultrapassaram esta fronteira de contato, ele sempre resultou em uma grande depopulação das sociedades indígenas.

Este vídeo faz parte de uma série de propagandas que o Estado Novo⁴⁴ produziu para reafirmar sua “Marcha para o Oeste”, um programa de colonização e expansão capitalista que rasgou as terras brasileiras.

Segundo informações recolhidas no site do Programa Povos Indígenas no Brasil, os Xavante são um povo Jê que habitam várias Terras Indígenas no Estado do Mato Grosso. Foi por meio desta campanha, empreendida pelo SPI, que eles se tornaram mais “conhecidos” no país. Há, no entanto, uma perspectiva da pacificação enunciada pela maioria dos Xavantes sobre este processo sistemático de contato bem diferente da versão oficial. Na versão deles, os “brancos” é que deveriam ser “pacificados”. Como não puderam impedir, o contato sistemático causou uma série de mudanças nas práticas tradicionais⁴⁵ deste povo.

⁴⁴ Também conhecido como Era Vargas ou Terceira República compreende um período entre 1937 e 1946 em que Getúlio Vargas governou o Brasil.

⁴⁵ Os agentes do contato e as maneiras como este se deu influenciaram os grupos xavante de distintos modos. Crenças e práticas religiosas, bem como algumas instituições sociais e práticas cerimoniais foram afetadas, em

“Irmãos dos Xavantes em sangue e bravura, os índios Kaingang, já bastante civilizados, são um exemplo marcante da utilidade de seus trabalhos. [...] Os Kaingang formam uma tribo que vivia do aproveitamento do solo regado pelo rio Guarita. Hoje, com suas terras demarcadas eles ainda utilizam o solo como fonte de maior produção, dedicando-se com interesse à agricultura. [...] Esses índios viviam antigamente como os Xavantes, mas no momento contribuem ativamente com uma boa quantidade de trigo, cobrindo seus vastos campos e dignificando o indígena brasileiro” (GUARITA, 1940).



Figura 19: Trabalhadores Kaingang
Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=kOPurJGndnY>
Acessado em 02/05/2017

Esta outra compilação de fotogramas ao lado e os trechos da narração que selecionamos acima continuam a construir a ideia de “pacificação”, por meio dos Kaingang, que a esta altura já haviam sido “civilizados”. O vídeo então, nos leva para Terra Indígena Kaingang que fica nas margens do Rio Guarita no estado do Rio Grande do Sul. Podemos notar o close da câmera nos perfis dos rostos sorridentes da mulher e do homem Kaingang e o uso das roupas e dos adereços usados como estratégia para demonstrar a “civilidade” dos indígenas.

Os Kaingang da Terra Indígena Guarita, assim como os Xavante são um povo de língua e tradição Jê. Segundo informações do Portal Kaingang⁴⁶, tiveram suas terras demarcadas, inicialmente na primeira década do século XX, mas elas foram (re)demarcadas na década de 90 do mesmo século.

O trabalho, as roupas e o bem da coletividade nacional ressignificam o corpo indígena e lhes conferem “dignidade”. A partir destes elementos, os jogos de poder vão duelar entre os corpos indígenas

especial entre aqueles que travaram contato com missionários, sejam eles católicos ou evangélicos. Apesar desses impactos, a Cultura Xavante continua a se manifestar com extrema vitalidade, sendo retransmitida de geração em geração através da língua e de inúmeros mecanismos sociais, cosmológicos e cerimoniais. Para além de algumas diferenças notadas pelos etnógrafos entre os diversos grupos locais xavante por conta das referidas experiências distintas de contato, a língua comum, os padrões de organização social e instituições, as práticas cerimoniais e a cosmologia definem os Xavante como uma totalidade social. Suas comunidades, contudo, são politicamente autônomas, ainda que às vezes se unam para atingir objetivos comuns. In <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xavante>

⁴⁶ http://www.portalkaingang.org/index_guarita.htm

neste vídeo e estabelecer a oposição Xavante selvagens e despidos versus Kaingang civilizados e vestidos. Nesta história filmada, o caminho dos Kaingang deve ser seguido, para que assim os Xavante também possam “glorificar” o indígena brasileiro. Há ainda uma outra condição singular entre estes dois povos: os Xavante vivem no Mato Grosso e os Kaingang deste vídeo, no Rio Grande do Sul, uma região muito mais fria, o que nos leva a crer que provavelmente, antes mesmo deste contato com a sociedade envolvente, eles já usavam roupas.

A ideia de que é o trabalho que dignifica o homem, e de que os Xavante iriam finalmente servir à coletividade, além deles mesmos, revela um tempo, em que, a norma vigente era a assimilação. Os indígenas dessa época teriam de ser assimilados, assim como todas as práticas locais, que se opunham ao progresso. Isto claro, fundamentado em um projeto do governo brasileiro para construção de uma identidade nacional. Por outro lado, os indígenas da atualidade, uma vez que não são mais puros, deveriam trabalhar e deixar o “ócio” de lado.

Desde o início da invasão deste continente, o discurso eurocêntrico/escravocrata sobre o trabalho encontrou muita resistência entre os povos indígenas. Dentro do Ocidente, o trabalho, mesmo com todas suas implicações com a exploração capitalista, se impõe como se fosse uma condição biológica para a existência humana.

Traçando um paralelo entre os dois filmes, a docilização e a urbanização do corpo são apresentadas de formas diferentes. Enquanto no primeiro, a partir das tecnologias de poder estabelecidas pelo governo do SPI, os indígenas têm retirado de si a autenticidade de sua identidade, a segunda produção já subverte esta ordem e toma o caminho oposto. O vídeo postado no Facebook enquadra os indígenas com o intuito da galhofa e da vingança por não atenderem ao estereótipo, já o filme produzido pelo SPI na década de 1940 exalta sua atuação, ao mostrar como será a ascensão Xavante: de selvagens a quase “brancos civilizados”, ajudantes do país, fiadores da coletividade.

Olhamos para estes dois vídeos e vimos neles algumas possíveis recorrências, sobretudo o desejo de governar os povos indígenas e a implicação da nudez e do trabalho, mas paramos nossos olhos na dispersão, que veste e despe o indígena para tentar acompanhar as discontinuidades da história. As relações de poder que atravessam os discursos nos mostram como a história se adapta as diferentes necessidades, não através da apreensão dos sentidos, mas a partir das lutas que se inscrevem no corpo dos sujeitos.

Não, o poder não é o sentido do discurso. O discurso é uma série de elementos que operam no interior do mecanismo geral do poder. Conseqüentemente, é

preciso considerar o discurso como uma série de acontecimentos, como acontecimentos políticos, através dos quais o poder é vinculado e orientado. (FOUCAULT, 2006b, p.254)

Estes acontecimentos discursivos encontram, hoje, na mídia, um grande e efetivo palco por onde nossas subjetividades vão se agenciar. O que pretendemos é justamente analisar os combates que emergem por meio dessas materialidades e que graças às possibilidades de sua reprodutibilidade técnica, tornam-se instrumentos efetivos na escrita de uma história do presente. Estes discursos nos mostram batalhas concretas, éticas, estéticas e biopolíticas das subjetividades que se inscrevem em nossos corpos, nas identidades que irrompem de nossas almas mortais.

As identidades são *multifacetadas* como concebe Gregolin (2008) e não existe uma identidade fixa, completa e envolta em si como um calvário ou uma virtude. Há, portanto, uma pluralidade na questão das subjetivações.

Outro uso da história: a dissociação sistemática de nossa identidade. Pois esta identidade, bastante fraca, contudo, que nós tentamos assegurar e reunir sob uma máscara, é apenas uma paródia: o plural a habita, almas inumeráveis nela disputam; os sistemas se entrecruzam e se dominam uns aos outros. [...] E, em cada uma destas almas, a história não descobrirá uma identidade esquecida, sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos múltiplos, distintos, e que nenhum poder de síntese domina (FOUCAULT, 2007, p. 35).

Perceber este sistema complexo de elementos múltiplos nas identidades das sociedades indígenas, a partir dos discursos colocados em circulação pelas histórias filmadas torna-se, então, um desafio em meio à camisa de força dos estereótipos a que estas sociedades são envoltas. Muitos discursos são fixados nestas relações de poder baseadas no colonialismo e sua negação; o “indígena selvagem”, ou então, o “bom selvagem” estabelecido pela literatura romântica, o indígena antropofágico e até mesmo o perigoso discurso de homogeneização e objetivação histórica que carrega o ser indígena. Pelo contrário, há uma pluralidade, não apenas de sociedades, mas no próprio sujeito, no próprio corpo.

A história, genealogicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria a qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam (FOUCAULT, 2007, p. 36).

Nossa pesquisa com os povos indígenas, nesta perspectiva da história genealogicamente dirigida, não procurou achar a raiz de uma identidade pura e estereotipada de um “índio”. Ao contrário, procuramos dissipar estas identidades em meio à pluralidade e às

descontinuidades históricas. Existe uma rede de memória na história das subjetividades das sociedades indígenas construída, em boa parte, através da reprodutibilidade dos filmes, documentários, reportagens. Estas materialidades criam uma rede de memória nas imagens e nos sons que ecoam pela história e atualizam as batalhas pela nossa subjetividade. Sem perder de vista que “nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder” (FOUCAULT, 2007, p.84).

Neste sentido, tanto as narrativas Yanomami sobre as câmeras e as almas, quanto os temores de Benjamin nos alertam sobre o papel que a imagem, seja como fotografia ou vídeo, ocupa nas lutas, na política e na ética em uma sociedade como a nossa. Estes discursos tomam contorno no corpo dos sujeitos, e aí percebemos de que forma a linguagem tem seus desdobramentos físicos e muitos mais do que produzir sentidos, produz lutas, embates, faz vestir roupas, despir grafismos. Estes acontecimentos em vídeo nos colocam imediatamente em uma rede da história, e forçosamente nos conduzem desornados uns aos outros, como imãs que se atraem e se repelem. Os discursos são como a ponte heterotópica que atravessa os diferentes tempos e faz ver, reativada, atualiza e atravessa todas as batalhas.

Neste capítulo, a partir das provocações dos Yanomami sobre as câmeras e as almas, pudemos empreender uma busca pelos limites éticos e estéticos de uma pesquisa arqueogenealógica. Ao decidirmos olhar a não-imagem, percebemos como a reprodutibilidade técnica destas histórias filmadas pode causar lutas efetivas, ser um documento de reconhecimento de uma espécie de terreno de guerra. Percebemos que uma câmera ao apreender uma imagem, pode exercer a mesma função de um satélite espião e fornecer informações perigosas e bélicas ao inimigo, que no caso dos povos indígenas se encontra entre as fronteiras que os envolvem.

Benjamin (2000) nos chama a atenção sobre os processos que nos levam a fazer aparecer uma sociedade totalmente palpada por uma cultura visual. “Cada pessoa, hoje em dia, pode reivindicar o respeito de ser filmado”. Evidentemente, ele não pôde ver a emergência das novas tecnologias da informação para observar que isto, na atualidade, tornou-se mais que uma reivindicação, quase um dever. Assim ele continua: “Na Europa Ocidental, a exploração capitalista do cinema impede a concretização da aspiração legítima do homem moderno de ver-se reproduzido” (BENJAMIN, 2000, p. 23).

Hoje, esta perspectiva benjaminiana, pelo menos no que se diz respeito ao Brasil já se reconfigurou e os sujeitos têm se tornado, legitimamente, cada vez mais reproduzidos, e isto abre uma frente de combate nunca antes vista. Paradoxalmente, na WEB, estas novas práticas podem ser libertadoras, mas também podem representar ampliar as formas de controle e vigilância, se consideramos que temos um *panóptico de Bentham* em nossos bolsos e mesas, na forma de celulares, computadores, tablets, filmadoras, câmeras, todos devidamente entrecruzados em rede.

Ao seguirmos o rastro de Gregolin (2015a), pudemos nos situar neste terreno da WEB como uma hiper-heterotopia e como o grande *arquivo* do nosso tempo. Ela permite a emergência de uma enorme e outrora impossível rede que interliga os discursos de maneira simultânea, chegamos aos dois vídeos analisados colocando nossos olhos em telas conectadas. Sobre a questão da heterotopia em nosso trabalho precisamos fazer duas considerações: a) estamos em um caso no mínimo curioso de sobreposição de espaços, a WEB e a Terra Indígena são as duas heterotopias que se atravessam e através de nossas telas adentraremos nesses lugares misteriosos, tensos, conflituosos, bélicos, belos, insurgentes, resistentes, contraditórios, libertadores, aprisionadores que são as Terras Indígenas. O que nos leva a uma questão fundamental; b) no final das contas o lugar onde a heterotopia vai fixamente se voltar é o corpo, seja como topia, utopia ou finalmente como todas as utopias realizadas, o corpo heterotópico, no infinito da linguagem e na implacável mortalidade do cadáver.

Isto coloca o sujeito no centro de nossas preocupações. Se aqui reunimos estas antologias, estas vidas desafortunadas e ligamos umas às outras, não é para provar que existe um sujeito indígena, e sim para mostrar a multiplicidade. Quando ligamos através do discurso sobre a questão do trabalho, os Kaingang e os Xavante do século passado à indígenas do século XXI expostos nas redes sociais como “inimigos” da coletividade nacional, apreendemos um confronto que revela como os discursos usam de estratégias diferentes para fazer funcionar o poder sobre os corpos e sobre as “almas que foram roubadas pelas câmeras”.



Capítulo 04
O governo da alma: a conversão de si e as apropriações

Capítulo 04

O governo da alma: a conversão de si e as apropriações

Desde menina ouvia falar na tutela dos índios. Ouvia com rejeição os preconceitos de que índio não pensava, que era um bicho violento, que não podia exercer um trabalho além da roça, que deveria ficar isolado na mata, que existe muita terra para pouco índio, que índio bom é índio morto, entre outras barbaridades. Ser índio no Maranhão é ter a paciência de um velho sábio porque, sinceramente, ouvimos cada coisa! Mas o fato de às vezes ficarmos calados não quer dizer que estamos em silêncio.
Sônia Guajajara

No capítulo anterior, através de uma narrativa Yanomami sobre a relação entre as câmeras e as almas, nos encaminhamos para uma reflexão acerca dos usos que as imagens e sons, quando filmados, podem exercer em uma escrita de si. Vimos também que a WEB se tornou a heterotopia por excelência do século XXI. Por fim, nos lançamos na ideia de que, através do dispositivo midiático, a reprodutibilidade técnica das subjetividades produz verdades sobre o corpo e os sujeitos.

O objeto de nossas investigações é compreender como o “indivíduo” indígena torna-se sujeito por meio de um jogo de poderes presentes em discursos veiculados na WEB em produções filmadas. Para isto, ao longo de toda tese reunimos pequenas antologias destas *vidas infames* (sob um ponto de vista de um certo tipo de poder, pois como já vimos, a posição heterotópica em que se encontram estes sujeitos indígenas criam sobreposições, pontos de vistas múltiplos, opostos, invertidos, subvertidos). No capítulo anterior, trouxemos duas destas notícias que construíram discursos sobre a questão do trabalho e os povos indígenas. Consequentemente, sentimos a necessidade de expandir esta rede, o que forçosamente nos levou para as margens do *dispositivo midiático* e ainda para o campo da invenção de tecnologias de governo.

Memórias de outras épocas chegam até nós pelas águas secas e digitais de uma rede que não pesca peixes ou embala os corpos, e sim linguagens: a rede mundial de computadores. Se antes as bibliotecas, os arquivos públicos, os arquivos das grandes empresas de comunicação detinham uma forma de monopólio sobre os discursos produzidos na mídia, atualmente a WEB se torna uma espécie de memória coletiva e enciclopédica, um grande arquivo de nossa sociedade, como vimos no capítulo anterior. Não podemos, no entanto, desconsiderar os grandes feudos digitais produzidos pela rede, empresas como o *Facebook* e *Google*, nem a presença dos grandes conglomerados de mídia (Rede Globo,

Disney, BBC...), que atualizam suas capacidades de distribuição e controle de informação. Além de visibilizar, a partir de suas diferentes possibilidades de linguagem os conteúdos relacionados às emergências da história do presente, a WEB republica as produções do passado e ao fazer isto, permite que ampliemos as redes de memória sobre os indígenas e as histórias filmadas. Neste sentido começamos a recolher uma série de histórias filmadas que mostram os sujeitos indígenas em um choque, uma batalha, embates atravessados de uma historicidade belicosa.

Agora, neste capítulo, vamos continuar as observações sobre o dispositivo midiático e as tecnologias de governamentalidade que atravessam a vida dos povos nativos e cruzar nossas análises com dispositivo da religiosidade cristã. Desde o início da colonização ibérica, o cristianismo esteve diretamente envolvido no trabalho de governo da alma das sociedades indígenas e a Igreja Católica criou uma ordem religiosa, os jesuítas, para se ocupar da conversão dos povos colonizados. Mais de quinhentos anos depois, de uma forma mais plural e complexa, o discurso religioso cristão e suas estratégias, agora bastante potencializadas pela mídia, continua intensamente presente nas relações de poder que envolvem esses povos. As narrativas dos contatos e das guerras tem como recorrência o envolvimento do dispositivo religioso, que mesmo na história moderna continua a desempenhar um importante papel: o governo das almas indígenas. Os próximos tópicos serão dedicados à análise de algumas histórias filmadas e os embates entre as Igrejas e as almas.

4.1. O poder pastoral e a colonização: heterotopias da perfeição

*Os padres faziam livros em guarani. Faziam livros
como os que os padres usam ainda hoje. Os padres
fizeram isso pra se passar por Jesus,
- Eles nos enganaram.
- Enganaram mesmo.
Eles não eram deuses.
- Os brancos? Sim, não eram filhos de Deus.
Eles se chamavam jesuítas, mas eram só brancos
mesmo.
Mbya-Guarani*

O governo da alma como tecnologia de governamentalidade do Ocidente cristão permitiu à Igreja tornar-se um dispositivo de poder muito singular na história ocidental. Foucault (2008d) considera a civilização do Ocidente cristão como a mais criativa, conquistadora, arrogante e também uma das mais sangrentas e violentas civilizações da história humana. Ao mesmo tempo, ele vê a sujeição do homem ocidental ao se considerar

uma ovelha entre ovelhas à espera de um pastor que se sacrificasse por ele, como um paradoxo.

É esse tipo de poder que foi introduzido no Ocidente pelo cristianismo e que tomou uma forma institucional no pastorado eclesiástico: o governo das almas se constitui na Igreja cristã como uma atividade central e doutra, indispensável à salvação de todos e de cada um. (FOUCAULT, 2008d, p.82)

Desde o início das relações entre europeus e os povos indígenas do continente americano, o poder pastoral teve um significativo papel de mediação e também de governo dessas sociedades. Ao poder eclesiástico, a noção de território “nacional” ou imperial pouco importava, uma vez que este tipo de poder não se dá nos espaços, mas nos sujeitos, nas ovelhas que encontrariam no pastor uma salvação. No período inicial da colonização ainda se vivia a “era pastoral”. Certamente, neste momento, a Igreja Católica era o dispositivo mais organizado, influente e poderoso no Ocidente. Por este motivo cabia a ela legislar sobre as principais questões políticas, militares, econômicas.

A colonização ibérica, em grande medida, foi um projeto muito mais agenciado pela Igreja Católica do que pelas Coroas portuguesa e espanhola. O interesse desses reinos era mais de ordem comercial e imperial, enquanto a igreja desejava aumentar seu rebanho. Neste sentido, apoiar a causa ibérica era estratégico para o catolicismo que naquele momento já sentia os ventos fortes da Reforma protestante. Espanha e Portugal mantiveram-se fieis ao Vaticano, que em retribuição dividiu as novas descobertas ultramarinas entre esses dois reinos, quando estabeleceu o Tratado de Tordesilhas. Também foi por essa associação que os tribunais da Santa Inquisição aportaram, sem dificuldades, na América Católica, hoje denominada de América Latina. A divisão do Novo Mundo foi, sobretudo, em sua emergência, uma consequência do grande cisma no cristianismo europeu. O nascimento dos continentes americanos, segundo D.Mignolo (2003) marca ainda o nascimento do mundo moderno. Esse novo mundo inventado foi em seus primeiros momentos, muito mais um mercado de almas do que de especiarias.

Já nessa época discutia-se a questão da legalidade da colonização e também a condição das almas dos povos indígenas, como nos mostra Perrone-Moisés (2000). Segundo ela, houve uma divisão entre os infiéis, no caso os mouros, e os povos recém-contatados denominados de gentios. “Se os mouros, por serem infiéis, não tinham direitos sobre as terras que ocupavam, e estas lhes podiam, conseqüentemente, ser justamente tomadas por cristãos, era outro o caso dos povos pagãos das Américas” (PERRONE-MOISÉS, 2000, p.108). O Papa Paulo III, ainda na primeira metade do século XVI, garantiu o “direito de ter alma” aos indígenas que

aceitassem a conversão, mas essa prática foi bastante flexibilizada ao longo da história colonial.

4.1.1 A Companhia de Jesus: o cuidado do rebanho na heterotopia da perfeição

A presença da Companhia de Jesus, ordem nascida da Contra Reforma, será fundamental no projeto colonial da Igreja, não apenas na América Católica, mas também na África e na Ásia. Coube aos jesuítas, o governo da alma dos territórios a serem conquistados pelas metrópoles ibéricas. No Brasil, eles rezaram as primeiras missas e desde os primeiros conflitos entre os povos indígenas e os representantes da Coroa, eles funcionaram como mediadores. Se os exércitos se ocupavam em interditar e mesmo eliminar o corpo, eram os religiosos que se responsabilizavam pelos processos de conversão e renúncia do corpo e de si. Através da catequese esses religiosos começavam a implantar no Brasil, a ordem pastoral.

Segundo Foucault (2008d), o poder pastoral pressupõe o cuidado. O pastor cuida do seu rebanho, cria estratégias para tratar melhor das ovelhas que a ele se submetem. Nesta direção tal poder vai inserir tecnologias de governo cujo objetivo é o cuidado “de todos e de cada um”. A conversão de si em ovelhas exige do pastor um olhar atento e o governo da alma exige um cuidado do corpo, por esse motivo, era a igreja católica a responsável pela educação e pela saúde do seu rebanho. Os jesuítas, além de igrejas, instalaram colégios e hospitais no Brasil colonial. Um dos casos mais emblemáticos é o Colégio São Paulo, fundado em 1554, que deu origem a atual cidade de São Paulo.

As colônias jesuítas são a experiência mais extraordinária de heterotopia de organização dos espaços, como concebe Foucault (2013). Sua organização em perfeito alinhamento com signo da cruz de Cristo regulava a vida dos indígenas de forma meticulosa, regendo o trabalho, as obrigações religiosas, as refeições e até mesmo o sexo e o controle de natalidade com badalar dos sinos⁴⁷. Se ao longo dos territórios da América Católica existem diversos ensaios dessas heterotopias, que resultaram na fundação de diversas cidades como foi o caso da capital paulista, foi nas regiões das missões, um espaço nas fronteiras entre Brasil, Argentina e Paraguai que o empreendimento da Companhia de Jesus vai efetivamente realizar sua utopia.

⁴⁷ [...]O toque do ângelus soava às cinco horas da manhã, para o despertar; depois, marcava-se o início do trabalho; ao meio-dia, o sino chamava as pessoas, homens e mulheres trabalhavam nos campos; às seis horas, reunião para o jantar, e, à meia-noite, o sino soava de novo e era então o que se denominava sino do despertar conjugal, pois o jesuítas, empenhados badalavam alegremente o sino para que a população pudesse proliferar, o que aliás, ela fez, pois de 130.300 que eram no começo da colonização jesuíta, os índios tornaram-se 400.000 no meio do século XVIII. (FOUCAULT, 2013, p.29)

Penso também nas extraordinárias colônias de jesuítas fundadas na América do Sul: colônias maravilhosas, absolutamente organizadas, nas quais a perfeição humana era efetivamente realizada. Os jesuítas do Paraguai haviam estabelecido colônias em que a existência era regulamentada em cada um dos seus pontos. A aldeia era repartida segundo uma disposição rigorosa em torno de um lugar retangular no fundo do qual havia a igreja; de um lado, o colégio, de outro, o cemitério, e além disso, diante da igreja, se abria uma avenida que uma outra vinha cruzar em ângulo reto; as famílias tinham cada uma sua pequena cabana ao longo dos dois eixos, e assim se encontrava exatamente reproduzido o signo do Cristo. A cristandade marcava, assim, com seu signo fundamental, o espaço e a geografia do mundo americano. (FOUCAULT, 2005, p.421)

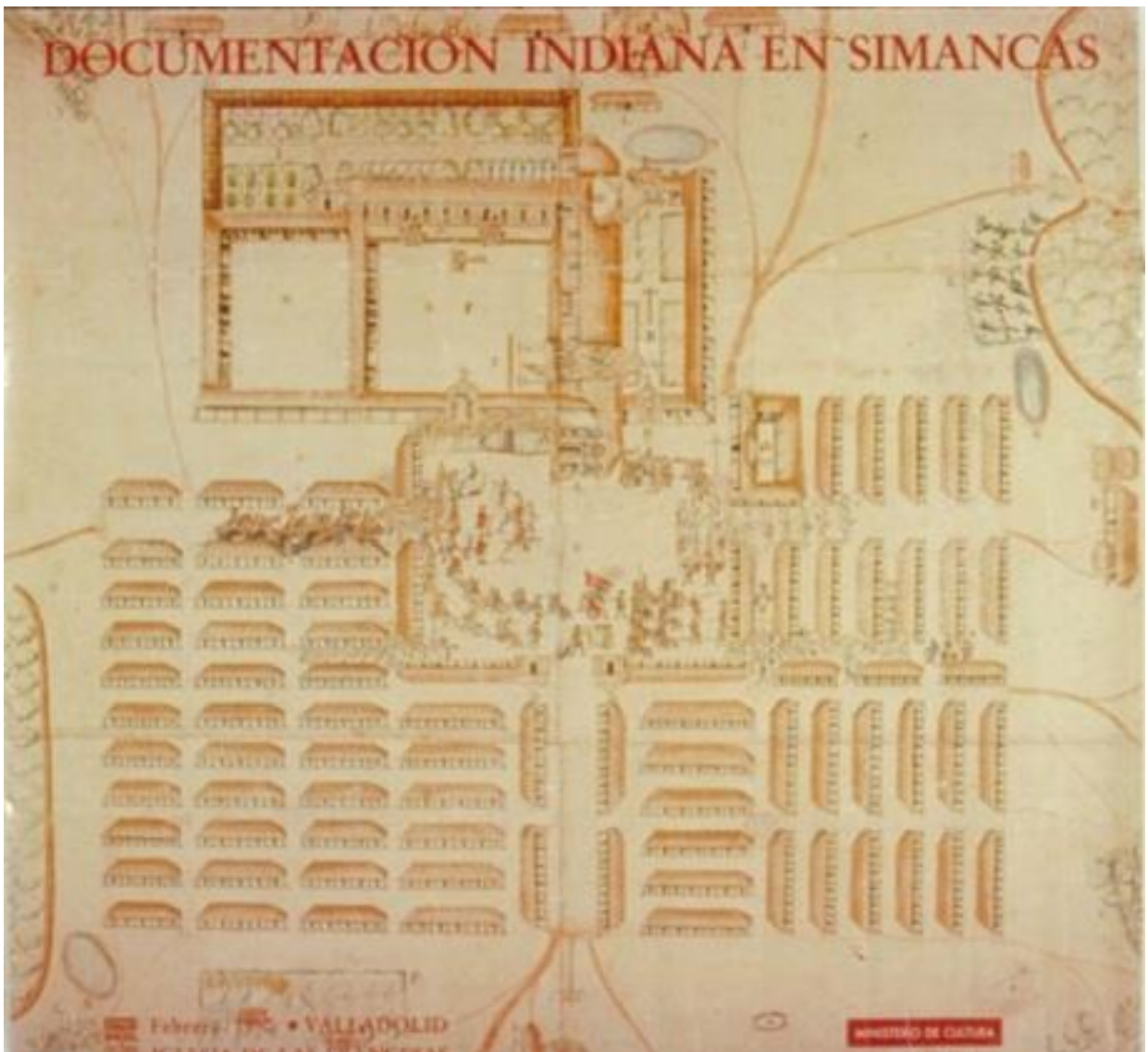


Figura 20 – Planta das Missões Jesuíticas (RS)

Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/rs/galeria/detalhes/388> Acesso em 17/04/2018

A planta da figura acima revela toda organização das missões jesuíticas. A cruz que se forma ao meio, por entre as ruas que cruzam o espaço, fixam no próprio planejamento urbanístico a realização do poder pastoral em todo seu metucioso ‘cuidado com as ovelhas’.

Essas colônias, ao mesmo tempo em que eram uma das principais frentes de dominação ibérica, acabavam por contestar todo o mundo Ocidental. Em outras palavras, como Foucault (2013) nos mostra, a perfeição com que os padres organizavam as colônias expunha a desorganização de todos os outros espaços, donde não se pode viver e morrer como uma ovelha cuidadosamente assistida e governada por um pastor que garantiria, ainda, outra vida maravilhosa para alma, isto é, a vida eterna no paraíso de Deus.

4.1.2. Não se aceita ovelha negra na família

No começo da colonização, a Companhia de Jesus foi a responsável por transformar muitos povos indígenas em súditos de *El Rey* e, principalmente, ovelhas para Igreja católica, como já vimos. Segundo Oliveira (2009), na Capitania da Bahia, ainda na segunda metade do século XVI, os indígenas assentados nas aldeias jesuíticas eram cinco vezes mais numerosos que o conjunto de moradores portugueses. Como Bessa Freire (2003) nos mostra no Grão-Pará a presença missionária também foi responsável por colonizar milhares de indígenas.

Embora quase não se fale na história oficial, dos processos de resistência dos povos indígenas, não são poucos os acontecimentos em que eles vão se insurgir contra as estratégias de sujeição a que são submetidos. Nos primeiros momentos da colonização houve uma grande guerra envolvendo indígenas, portugueses e franceses. Este conflito ficou conhecido como “Confederação dos Tamoios”. Esta rebelião, que se voltou contra os desmandos, agressões e genocídios promovidos por Mem de Sá, terceiro Governador Geral do Brasil Colônia, aconteceu no território que hoje se conhece como os estados do Rio de Janeiro e de São Paulo, entre 1554 e 1567.

A interferência dos jesuítas José de Anchieta e Manoel de Nobrega foram decisivas para a derrota dos Tupinambá. O poema épico *Dos Feitos de Mem de Sá* (1958), de autoria de José de Anchieta, um de seus textos menos conhecido, faz uma aclamação à vitória do colonizador e se refere aos indígenas de forma bastante violenta, pouco condizente com a imagem de protetor dos povos indígenas.

Vês como gentes cruéis em hordas imensas preparam
aos cristãos batalhas ferozes. De morte humilhante
245 ameaçam agora a cabeça dos pobres colonos
quais tigres cruéis em redor da preia lanhada
sorvendo com fauces sedentas o sangue inocente.
(ANCHIETA, 1958: 61)

Nesses versos de Anchieta, fica evidente a perspectiva adotada pela Igreja Católica: aqueles indígenas que não aceitassem a conversão não tinham o direito de viver.

Paradoxalmente, o jesuíta notabilizado como um protetor dos indígenas no século XVI, sem reserva, vai chamá-los de “tigres cruéis”. Para realizar sua heterotopia em perfeição, os missionários não admitiam “ovelhas negras”. Na complexidade da colonização, só se instaura o direito de ser sujeito, quando o indivíduo aceita converter-se ao poder pastoral.

Isso não quer dizer que o poder pastoral tenha permanecido uma estrutura invariante e fixa ao longo dos quinze, dezoito ou vinte séculos de história cristã. Pode-se até mesmo dizer que esse poder pastoral, sua importância, seu vigor, a própria profundidade da sua implementação se medem pela intensidade e pela multiplicidade das agitações, revoltas, descontentamentos, lutas, batalhas, guerras sangrentas travadas em torno dele, por ele e contra ele. (FOUCAULT, p. 197, 2008d).

4.1.3 O extermínio das empresas jesuíticas

A historiografia oficial tende a colocar os empreendimentos missionários católicos como instrumento das Coroas ibéricas, mas este argumento é frágil e é mais coerente supor o contrário, uma vez que nos primeiros séculos da colonização a Igreja Católica era a instituição mais poderosa por entre as rotas oceânicas que ligavam os continentes. Certamente essa seria uma questão que demandaria uma profunda pesquisa, esse questionamento é bastante impreciso e carente de estudos por nossa parte. De qualquer forma, é inegável a sociedade estabelecida entre a Igreja e as Coroas, como vimos no poema de José de Anchieta. Esta situação difere do conflito tão propagado pela história oficial “Igreja protetora dos índios” contra “colonos ibéricos” inimigos dos índios.

Uma oposição entre esses poderes só surgiu a partir do século XVIII, quando o iluminismo ascendeu como epistemologia dominante em boa parte da Europa e a era pastoral entrou em declínio. Neste momento, a Coroa portuguesa mediante as reformas impostas pelo Marquês de Pombal irá declarar guerra aos jesuítas. Como Bessa Freire (2003) nos mostra, as reformas pombalinas também foram um conflito linguístico, uma vez que os jesuítas, como estratégia de governo, instrumentalizaram as ditas Línguas Gerais, no caso a Língua Geral Paulista e a Língua Geral Amazônica, também conhecida como *nheengatu* como as línguas da catequese. Consequentemente essas línguas seriam “oficiais” e mais faladas em grande parte do empreendimento português na América Latina.

Com a língua, os missionários controlavam toda a enorme força de trabalho concentrada nas aldeias de repartição e passaram a usá-la plenamente em suas múltiplas empresas, monopolizando a produção, o comércio e a prestação de serviços da colônia. Gozando de isenções de impostos, estas empresas prosperaram. Fortalecidos econômica e politicamente, os jesuítas retinham os índios nas aldeias de repartição - onde estranhos não eram admitidos - recusando os insistentes pedidos, feitos inclusive pelo governador, que requeria trabalhadores indígenas para o serviço real. Multiplicaram-se os conflitos entre jesuítas, moradores e administração colonial, em torno desses dois fatores intimamente relacionados: o controle da mão de obra e o uso da língua (FREIRE, 2003, p.103).

Neste momento histórico, Portugal passava por sérias crises financeiras e o monopólio das missões na escravidão indígena por meio da catequese logo opôs de forma bélica, Igreja e Estado. Como resultado, a presença jesuíta na América Católica foi exterminada e muitas guerras foram travadas com terríveis baixas indígenas. Mesmo diante deste acontecimento, a história oficial destaca muito mais os “abnegados pastores” do que a resistência indígena. Esta ruptura é tão grave nas fronteiras europeias, que a Igreja Católica dissolve a ordem dos jesuítas depois destes acontecimentos.

Encerraremos este tópico com uma cena do filme *Tava: a casa de pedra* (2012) com direção de Ariel Ortega, Ernesto de Carvalho, Patrícia Ferreira e Vincent Carelli. O filme conta com a seguinte sinopse:⁴⁸ “Memória, mítico religiosa, dos Mbya-Guarani sobre as reduções jesuíticas e a guerra guaraníca do século XVII no Brasil, Paraguai e Argentina”.

⁴⁸ Disponível em <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=113>



Figura 21 – Eles se chamavam jesuítas, mas eram só brancos mesmo.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gWiHhDxQQgU> Acesso em 22/03/2018

Como vamos mostrar nas análises a seguir, ainda hoje esse poder pastoral atravessa as fronteiras das terras indígenas. Se no início da colonização os textos produzidos pelos jesuítas representavam uma das mais importantes mídias da época, em nossos dias, sem muita dificuldade, o discurso religioso também preenche nossas telas.

4.2 Do governo da alma

*Depois que o pastor disse que pajé é coisa do diabo,
ninguém mais falou comigo.*
Perpera Suruí, ex-Pajé

O retalho do arquivo por onde lançamos nosso olhar através da WEB ao logo dos anos foi uma história sempre em movimento. Esta é uma característica do próprio dispositivo midiático, como já dito, uma “espécie de história ao vivo” (GREGOLIN, 2007). Neste sentido, uma série de discursos atravessava a luz neon do computador e do celular, dentre eles, como uma síncope entre as narrativas de guerra, conquista e governo por parte do Estado brasileiro emergia a questão do *governo da alma indígena*. Produções de verdades entre o choque de igrejas cristãs e a conversão da alma dos povos indígenas.

Esse poder pastoral, totalmente ligado à organização de uma religião como Igreja, a religião cristã como Igreja cristã, esse poder pastoral por certo transformou-se consideravelmente no curso desses quinze séculos de história. Ele por certo foi deslocado, desmembrado, transformado, integrado a formas diversas, mas no fundo nunca foi verdadeiramente abolido. E, quando eu me coloco no século XVIII como sendo o fim da era pastoral, é provável que ainda me engane, porque de fato o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu como poder é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos. (FOUCAULT, p. 197, 2008d)

A narrativa colonial que inventou os continentes americanos se deu por meio de uma relação entre Estado e Igreja. Estes seriam, portanto, os dois atores protagonistas de uma história da colonização contada a partir do centro. Desde a invasão dos continentes americanos a Igreja católica foi uma das mediadoras e promotoras da colonização. Como Neves (2009) nos mostra o empreendimento colonial se dava com atuação fundamental das missões católicas que estavam presentes desde as primeiras expedições europeias nos continentes americanos. Oliveira (2009) em seu trabalho sobre o nascimento do Brasil apresenta a importância dos aldeamentos jesuítas no projeto português de colonização. Estes aldeamentos segundo ele formaram no século XVI o principal contingente do empreendimento lusitano, como mão-de-obra dos engenhos e também como exército.

O período inicial da colonização foi permeado pelas ditas “guerras justas”, batalhas com e contra os povos autóctones. A categorização dos povos nativos como gentios foi responsável por uma dupla consideração de ordens jurídica e religiosa: a primeira diz respeito ao direito à terra, que embora tenha sido dividida entre Portugal e Espanha, deveria respeitar os territórios locais (o que foi violado). A segunda questão, é que, como os indígenas foram considerados pagãos por desconhecem o cristianismo, formaram um “rebanho” a ser convertido.

Certamente que este tema é ainda motivo de significativos debates e esta breve narrativa sobre esta história nem sequer arranha um panorama mais amplo sobre a participação da Igreja cristã no projeto colonial.

De uma forma imprecisa e descontínua, esses discursos de ordem jurídica e religiosa atravessaram as histórias dos contatos a partir de várias atualizações que não se repetem nem da mesma forma e nem pelos mesmos motivos. Nesta direção, o governo da alma será o tema de algumas “modernizações” à deriva no nos mares digitais da WEB, como acontecimentos que religariam os discursos da conversão das almas indígenas pelas Igrejas cristãs na atualidade. Novamente retomamos as considerações de Walter D.Mignolo: a colonialidade do poder como a outra face da modernidade não vai excluir as práticas coloniais, ao contrário, em boa medida ela vai intensificá-las.

Na segunda metade do século 20, a emergência do colonialismo global, gerenciado pelas corporações transnacionais, apagou a distinção que era válida para as formas iniciais de colonialismo e a colonialidade do poder. No passado a diferença colonial situava-se lá fora, distante do centro. Hoje, emerge em toda parte, nas periferias dos centros e nos centros da periferia. A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (MIGNOLO, 2003, p. 09-10).

A diferença colonial se ocupará preencher de todos os espaços possíveis e não assegurará os bolsões a serem “descobertos”. As frentes de expansão da modernidade atingiram tal nível estratégico a ponto de subverter a noção de centro e periferia em meio às fraturas de uma espécie de “história simultânea”, época em que as diferentes temporalidades se entrecruzam. A era do espaço como concebe Foucault (2005). As luzes não asseguram ao sujeito moderno a emancipação dos poderes que emergem das práticas pastorais, mas o colocaram em uma situação liminar.

4.2.1 Ex-Pajé

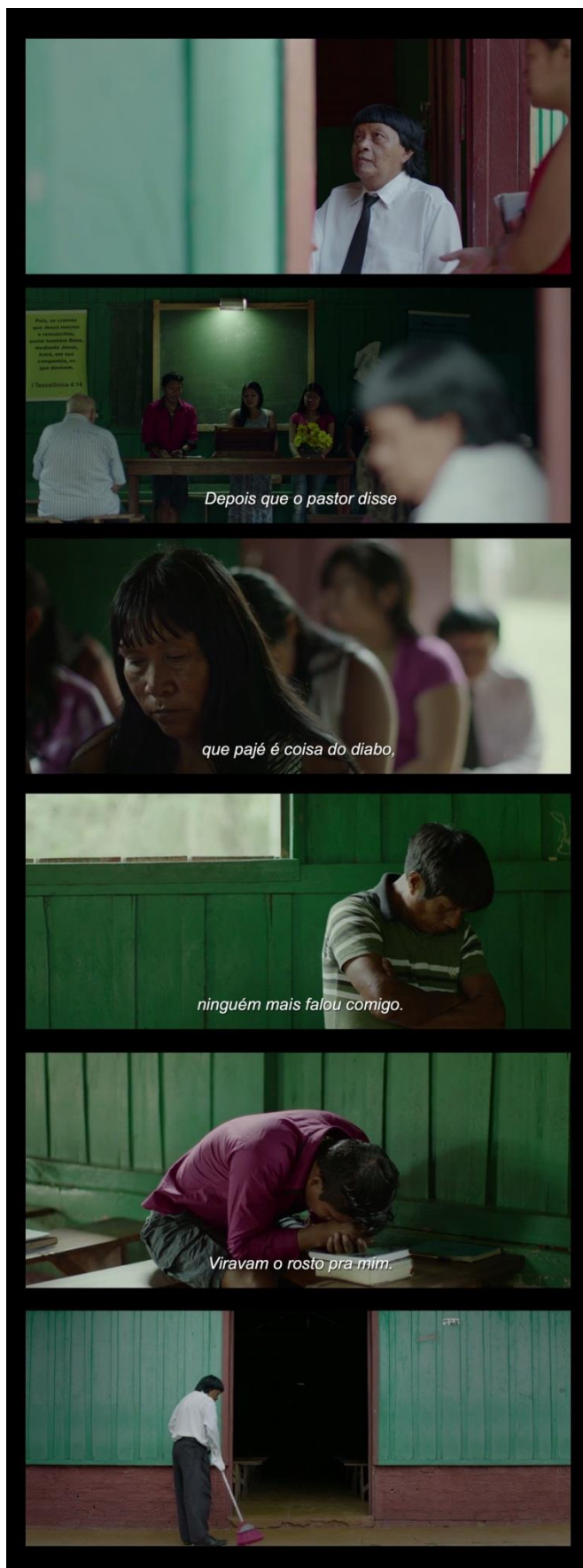


Figura 22 – Ex-Pajé

A história de Perpera Suruí anunciada no trailer do filme *Ex-Pajé* nos pareceu o acontecimento propício para iniciar o debate sobre a questão do governo das almas indígenas pelas igrejas cristãs. Na história dos choques coloniais o *poder pastoral* das igrejas sempre desempenhou um papel central e cinza, ao mesmo tempo em que se impõe como um escudo ao genocídio desses povos, a conversão ao cristianismo altera profundamente suas cosmologias e práticas sociais. O trailer conta com a seguinte sinopse.

Até o contato do povo Paiter Suruí com os brancos, em 1969, Perpera era um pajé poderoso. Após chegada dos brancos, um pastor evangélico afirma que pajelança é coisa do diabo e Perpera perde seu papel na tribo, passando a viver com medo dos espíritos da floresta. (BOLOGNESI, 2018)

De camisa branca e gravata preta, Perpera Suruí, do povo indígena Paiter, surge como bedel de uma igreja evangélica no trailer do filme *Ex-Pajé* (2018) de Luiz Bolognesi. Entre cantigas evangélicas sua voz surge em língua Paiter. Legendas traduzem para o português os ditos de Perpera e nos lembram que os choques coloniais são também um embate de línguas.

Desfocado e traduzido, ele faz uma revelação que reverberará ao logo dos planos, os mesmos ditos que usamos

como epígrafe deste capítulo “Depois que o pastor disse que pajé é coisa do diabo, ninguém mais falou comigo. ” Embaçado, Perpera, o Ex-Pajé do povo Paiter-Suruí, aparece ao fundo como um ser indefino, um rosto indecifrável que contrasta com a imagem das faces que estão à frente. Rostos que se curvam, oram, debruçam-se sobre o livro ao passo que Perpera completa: “Viraram o rosto pra mim! ” Suas roupas acima do que seria seu número para os “padrões da moda”, roupas que lhe sobram as mangas e remetem ao tipo de vestimenta que os fiéis de algumas igrejas evangélicas neopentecostais costumam vestir. Ele termina a cena solitário, com uma vassoura em seus punhos. Um lugar de fratura se instaura entre a escuridão do salão e o corpo deslocado de seus sentidos. Um ex-pajé a quem todos viraram o rosto limpa a entrada da igreja do pastor que lhe rogou o signo do diabo.

A partir deste relato podemos pensar no papel que as igrejas ainda hoje ocupam na história dos povos indígenas. A história de Perpera Suruí nos faz retomar o conceito de governamentalidade apresentado anteriormente. Para Foucault (2006g) a conversão de si também é uma tecnologia de governo e para a doutrina cristã, só pode salvar-se quem renunciar a si. Este talvez seja um dos aspectos mais importantes nas histórias dos contatos, a conversão de si a uma outra religião, nacionalidade, cosmologia, língua, sexualidade. As estratégias de uma governamentalidade colonial, para muito além do campo bélico e do corpo como arma-biológica, se exercem também na acumulação incessante de verdades. Dominar os saberes locais através da desconstrução dos signos e a consequente ruína do corpo. Neste sentido, os espíritos da floresta são convertidos, o pajé é convertido e renuncia a si mesmo.

A narrativa do Ex-Pajé é a epígrafe desse breve ensaio que pretendemos tecer sobre o governo da alma e a conversão de si pelo cristianismo nos permiti levantar as seguintes questões:

- a) Como se dá o governo da alma por meio da verdade e das histórias filmadas?
- b) Quais os limites éticos e estéticos de uma conversão de si e seus posicionamentos estratégicos?
- c) Quais as táticas de resistência pelas construções de outras verdades por meio da veridicção dos discursos das igrejas?
- d) Como se constrói a recusa dessas verdades que emergem da atualidade e fazem da conversão motivo de sofrimentos, não da mesma forma do período colonial, mas com novas táticas?

Os Paiter vivem na Terra Indígena Sete de Setembro, entre os estados de Rondônia e Mato Grosso, o contato sistemático com o não índio se deu a partir de 1968, depois de uma série de conflitos com seringueiros, madeireiros, mineradores e fazendeiros. Mas ainda em

meados do século XIX tiveram que várias vezes abandonar seus territórios devido às frentes de expansão⁴⁹ promovidas pelo primeiro ciclo da borracha e depois pelas linhas telegráficas construídas pela Comissão Rondon. Os Paiter se apresentam da seguinte maneira no site Paiter.org⁵⁰.

“Surui” é o nome mais conhecido do nosso povo. Ele nos foi dado por antropólogos, mas nosso nome real é “Paiter“, que em nossa língua significa: “O Povo Verdadeiro, nós mesmos”

Desde 1968, quando Nós, os Paiter, começamos a ter contato “oficial” com o homem branco, as relações com não-indígenas vêm provocando profundas mudanças em nossa sociedade. Essas mudanças, porém, não apagaram o nosso espírito guerreiro, que nos motivou a lutar pelo reconhecimento e integração de nosso território. Em nossa história recente, nossa terra tem sido extremamente ameaçada pela violência do programa, a corrupção e omissão das agências do governo e pela invasão não-autorizada de pessoas aleatórias, tais como madeireiros e mineiros. Lutando como podemos contra estas adversidades.

Nós, os Paiter, junto com os povos da Floresta, estamos determinados a manter nossa cultura e nosso meio-ambiente vivos. (POVO PAITER)

Segundo dados⁵¹ do Instituto Sócio Ambiental (ISA) a presença das igrejas evangélicas Batista e Assembleia de Deus tem causado profundas transformações nas práticas culturais deste povo. O desaparecimento da figura do Pajé acontece dentro dessa nova realidade e está associado às proibições da Igreja. Segundo Almir Narayamoga Suruí: “Temos muitos pajés que não atuam por causa das religiões. Os espíritos dos animais falam com os pajés e, devido às religiões, os Pajés disseram para os espíritos que não queriam mais ser Pajés, pois os espíritos tinham ciúme do deus das religiões” (ISA, 2011). Perpera Suruí é um desses Ex-Pajés.

⁴⁹ De fins do século XIX até a década de 20, com a exploração da borracha, a construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré e a instalação das linhas telegráficas por Rondon, o fluxo migratório para Rondônia foi grande e seus efeitos se fizeram sentir sobre a população indígena na região, acarretando muitas lutas e mortes. De 1940 a 1950, um novo ciclo econômico da borracha e a mineração de cassiterita promoveram o crescimento de 50% na população do então território Guaporé (criado em 1943 e que veio a se chamar “Território de Rondônia” em 1956 em homenagem a Cândido Rondon). Conseqüentemente, sobretudo a partir dos anos 50, novamente os Suruí Paiter tiveram que abandonar as aldeias. Essa época é lembrada em cantos e relatos, como o do herói Waiói, que já convivera com não-índios no início do século XX e que, sem ser acreditado, contava aos seus a vida daquela gente que comia arroz e feijão e tinha panelas, facões, machados e armas de fogo. A migração é ainda mais intensa a partir dos anos 60, quando Rondônia passa a ser uma das áreas de maior expansão agrícola. O quadro de crescimento econômico e aumento das desigualdades sociais acirrou conflitos entre índios e fazendeiros, agricultores, seringueiros e outros extrativistas. (Suruí Paiter. In: ISA Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Suruí_Paiter#Hist.C3.B3rico_do_contato>. Acesso em: 01 de abr. 2018.

⁵⁰ Disponível em <http://www.paiter.org/>, Acesso em: 01 de Abr. 2018.

⁵¹ (ISA, Idem)

4.3 A conversão de si: os batismos nas águas barrentas



Figura 23: O batismo nas águas barrentas

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GuhRl4QhbbY>, Acesso em: 14/07/2015

No meio de um rio amazônico, entre árvores e canoas, acontece o ritual. Coberto por batinas brancas ou pretas, o missionário mergulha o indígena nas águas barrentas. Um ato de renúncia ao passado, ou/e de anúncio ao futuro. Com o corpo submerso, o rosto é pressionado pelas mãos. O corpo fica à mercê do pastor. Por um momento, a impressão é a de que serão afogados. Então, as mesmas mãos que, antes pareciam punir, devolvem o corpo à superfície, para, enfim, emergir um corpo renovado, batizado. As mãos, enfim, soltam o rosto e o ar pode penetrar os pulmões.

Os “infiéis” tornam-se parte do rebanho, ungidos pela pregação missionária, protegidos pelas palavras. A água escorre e leva alguma coisa consigo e não se sabe o que ao certo. Nosso olhar é conduzido entre o julgamento da primeira imagem, a punição da segunda e a salvação da terceira. O corpo do pastor é sempre firme e circular: do carrasco ao salvador. Ao indígena batizado, a docilização. Os homens que lá estiveram exibem a satisfação de terem cumprido uma missão, falam sobre o *evangélio* e a recompensa de ter transposto o coração daquela cultura com suas palavras. O povo mostra uma aparente satisfação e muitos deles dizem ter encontrado um caminho para viver. Havia um ar de celebração e paz por entre os enquadramentos e vozes transmitidos pela tela.

Os *frames* acima são fragmentos de uma reportagem da Revista Novo Tempo. A temática do vídeo é uma expedição missionária adventista a uma aldeia indígena no Acre. O objetivo dos adventistas é evangelizar os indígenas. Em momento algum eles dizem qual é o povo indígena, apenas falam que é uma tribo. Segundo Nelson Valdir (o missionário que aparece de branco na imagem 01), creditado na reportagem como Adm. Financeiro da IASD, o objetivo da expedição é: “evangelizar esse povo aqui, tão distante de centros, tão distante de nossos lares[...] anunciar pra eles e firmar aqui a igreja, e que eles dessa forma, vão poder ajudar a outras tribos que estão aqui próximo deles também”.

Os enunciados que emergem da narrativa filmada colocam o batismo dos indígenas como um ato de renúncia. O mostrar-se a verdade pelo vídeo permite que o corpo fale de si um discurso verdadeiro, a construção do *ethos*. Eles abririam mão de suas crenças para “aceitar” outro estilo de vida. A “religião” de muitas sociedades indígenas delinea, digamos, sua prática de vida. Não compartimentalizam seus saberes em ciência/religião, em muitos casos, há uma imbricação desses domínios. Então, alterar uma prática religiosa implica em alterar diversas práticas sociais estabelecidas no interior dessas culturas.

Procuramos entender a cultura como uma ordem de saberes historicamente estabelecidos em uma sociedade. Saberes que podem ser delimitados pelo espaço e moventes no tempo. Portanto, determinados espaços em nossa sociedade estão sujeitos a saberes específicos, possibilidades de “limites” em determinadas práticas como: o sexo, a cosmologia, a língua. Existem saberes locais, distantes de uma ordem vinda de centros inscritos na ordem do político, do financeiro, do econômico. As forças do centro vão agir sobre estes corpos fora dessa ordem. O governo da alma e o poder pastoral, sem dúvida, são duas das principais tecnologias de governo que se instalaram no Ocidente cristão.

As imagens do vídeo se ligam a muitas outras narrativas ao longo da história cristã: desde João Batista até os jesuítas da invasão da América-Latina. Muito longe ou muito perto, o ato de batismo nas águas é uma imagem cristalizada no ocidente. Esta prática, consagrada pela igreja católica, é também bastante difundida por igrejas evangélicas brasileiras na contemporaneidade. Porém, deslocar esta prática para aldeias indígenas, implica colocar em funcionamento engrenagens menos visíveis em nossa sociedade, fragmentos de uma trama que, na superfície da história oficial, teriam ficado num passado colonial, sobretudo para quem não transita pelo universo de práticas e saberes destas igrejas. Tempo da política da *cruz e da espada*, um projeto europeu para colonização dos continentes americanos que justificou um genocídio indígena. Neves (2010) explica que:

No século XVI, os genocídios praticados pelos espanhóis, na América, começaram a ser denunciados na Europa, por alguns religiosos que cumpriam o papel de defensores da justiça social cristã, como foi o caso do incansável Frei Bartolomeu de Las Casas. Tanto os reis de Castela, quanto o Papa foram obrigados a se pronunciar sobre a questão. Mas, a própria Igreja se incumbiu de encontrar justificativas para as chacinas promovidas pela violência da colonização. Profanos, infiéis, idólatras, ateus. Quem não se convertesse merecia o peso da mão do colonizador (NEVES, 2010, p. 49).

Assim, a relação entre as igrejas cristãs e as sociedades indígenas não deixa de ser uma relação cheia de paradoxos. Ao passo que, em muitos momentos, ao longo da história, as igrejas foram responsáveis em justificar a colonização indígena sob o argumento da “conversão para os infiéis”, noutras ocasiões, ela foi a responsável por garantir o direito à vida destes povos. É claro que sempre há a questão da conversão, esta vida salva deverá, na maioria dos casos, converter-se ao cristianismo. Isto não quer dizer que esta vida de abdição também não possa levar à morte, uma vez que precisamos de produções de verdade para exercitar o funcionamento de poder. Esta mudança pode acarretar tamanho desconforto, a ponto de levar alguns Guarani-Kaiowá a cometer o suicídio.

[a]o passo que a ascese cristã, por sua vez, terá sem dúvida uma função completamente diferente: função, é claro, de renúncia a si. Entretanto, no caminho em direção à renúncia de si, ela dará lugar a um momento particularmente importante- de que lhes falei, creio, não sei mais se no ano passado ou há dois anos -, que é o momento da confissão, isto é, o momento em que o sujeito objetiva-se a si mesmo em um discurso verdadeiro. Parece-me que na ascese cristã encontraremos, pois, um movimento de renúncia a si que passará, enquanto momento essencial, pela objetivação de si num discurso verdadeiro. Parece-me que na ascese pagã, na ascese filosófica, na ascese da prática de si da época de que lhes falo, trata-se de encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma arte de viver. Trata –se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si. (FOUCAULT, 2006g, p.401)

Não podemos desconsiderar os desejos dos sujeitos e é bem possível que alguns queiram ter se convertido por desejo, não por repressão. Não podemos desconsiderar ainda que converter-se pode ser uma estratégia, uma máscara, uma performance bem articulada de resistência. Nas falas de Arihêra Suruí (2011): “Se vem o padre, nós vamos para a missa, se vem o pastor, para o culto. Depende, né? Se tiver muito ocupado, não vamos. Mas nós sabemos também não ser cristão! Temos até uma palavra para isso, mas não podemos dizer para vocês! ”

4.3.1 Um pouco de história dos batismos indígenas

*Dominus, domínios, juro além
 Todos esses anos, Agnus sei que sou também
 Mas ovelha negra eu me desgarrei
 O meu pastor não sabe que eu sei
 Da arma oculta nas suas mãos
 João Bosco e Aldir Blanc*



Figura 24 - Religião indígena no Jornal Nacional
 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BFUsNhk-v20>

Outra reportagem exibida pelo Jornal Nacional (JN) da TV Globo, intitulada *Como a religião mudou a cultura dos índios*, também vai abordar as fronteiras religiosas das terras indígenas no Brasil. Há uma intencionalidade de mostrar as transformações por que passou a Igreja Católica em oposição à catequese promovida por algumas igrejas evangélicas, na atualidade. A narrativa apresenta alguns acontecimentos relacionados aos trabalhos de conversão ao cristianismo e do apagamento das cosmologias indígenas desenvolvidos pelos padres, num passado concluído, para mostrar uma nova Igreja Católica. Para reforçar este discurso, a atuação das igrejas evangélicas aparece em contraposição às determinações atuais do Vaticano.

Na sequência de fotogramas ao lado, algumas imagens e a transcrição de dois trechos da reportagem. Novamente, podemos observar uma imagem de batismo. A primeira é a fala de um pastor

evangélico e a segunda a de um indígena:

Pastor: Você tem que ensinar. Eles não conhecem o que tá escrito na palavra. Que tem um Deus que criou eles. E não é Deus sol, não é Deus lua, mas sim um Deus que tá... escrito na Bíblia.

Indígena: Deus é a natureza. São as árvores... [en]tão a própria caça... própria pescaria.

Temos nestas falas duas construções distintas: o pastor, pelo seu lugar de enunciação, está filiado à memória de conversão. Ele se coloca ao lado dos discursos que difundem a necessidade de evangelizar os indígenas, e, como já dissemos, isto implica não só em mudar práticas religiosas, mas também em alterar todo um *cuidado de si*.

Já os enunciados do indígena, que apresenta em sua expressão tristeza e indignação, vão falar da cosmologia de sua sociedade, agora já bastante fraturada pelas frentes econômicas, políticas e religiosas. Para a sua tradição, não existe separação entre religião, ciência e arte, daí a forma como, por exemplo, eles estabelecem seus saberes médico-alimentícios, sempre dentro de um processo complexo, que não se limita a questão biológica.

Assim, concordamos com Courtine (2013) que há uma genealogia das imagens, uma rede numa cultura visual e uma memória, algo que nos filia a algum enunciado já visto. Propomos aqui um exercício de imaginação, para pensarmos de que diferentes formas podemos olhar estas imagens. Isto ocorre porque as imagens e as histórias filmadas em circulação, não estão isentas de relações de poder, ao contrário, são fiadores de seu funcionamento, através deste dispositivo discursivo que é a mídia. O vídeo continua com mais uma fala do indígena, ele revela que foi educado por padres católicos e aprendeu com eles que cultura indígena “não prestava”.

Na sequência, vem a informação de que o próprio indígena é um ex-padre que abandonou a batina em nome das tradições indígenas. Temos, nestes enunciados, um curioso caso de inversão ou, talvez, subversão, na posição do indígena. Uma brecha, um lugar de resistência que pode, num primeiro olhar passar despercebido, sobretudo se pensarmos na forma como a reportagem vai colocar a posição da igreja católica, como veremos a seguir.



Figura 25: O padre e as crianças indígenas
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BFUsNhk-v20>

Primeiro, a narrativa faz uma reconstituição de missões católicas que catequizaram os indígenas num passado recente. Eles mostram como a religião difundida pelos padres alterou os costumes dos povos indígenas. No fotograma acima, podemos ver um padre com os indígenas. No vídeo, é dito que eles foram proibindo diversas práticas, como: morar em ocas coletivas e andar desnudos. Podemos notar como os corpos aparecem disciplinados. As expressões faciais são sérias e fechadas. Os indígenas estão enfileirados, um ato que lembra as filas feitas nas escolas ou mesmo o militarismo. O padre aparece no centro do quadro, como o senhor soberano da situação. As meninas são apresentadas com laços nos cabelos. O efeito produzido pelas posições e pela performance dos indígenas e do padre nos remete à conquista e à docilização.

A reportagem continua e mostra que a nova postura da igreja católica é totalmente oposta à anterior. É exibido um bispo da igreja rezando uma missa numa igreja em forma de oca. Ele, inclusive, aparece vestido com adereços indígenas. O bispo, em sua fala, revela que, para ele, é a igreja que deve se converter aos índios, uma vez que eles vivem como os primeiros cristãos. Os sujeitos ao redor dele são indígenas, mas num primeiro momento, ao olharmos esta imagem, os únicos ícones que reconheceríamos como de origem indígena são, justamente, o cocar e os colares que o bispo veste.



Figura 26: O padre com adereços indígenas
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BFUsNhk-v20>

Podemos perceber as diferenças e as recorrências que as duas imagens criam. Na primeira, o efeito que se cria é o de docilização, de domínio e submissão dos indígenas pelo padre. No segundo *frame*, temos o bispo também ao centro, mas agora não há uma relação aparente de submissão. Ao contrário, a princípio, o corpo docilizado é o do bispo, coberto pela cultura indígena. Ao olhar mais atentamente, é possível perceber que a posição do bispo, embora com o efeito totalmente invertido, se formos considerar a primeira imagem, continua a do soberano. Já os indígenas, continuam, de certa forma, com seus corpos docilizados, uma vez que não podemos perceber seus ícones. Não fosse a estranheza causada pela imagem do bispo usando os adereços indígenas, ao olhar apenas esta imagem, não perceberíamos que esta missa foi rezada numa aldeia indígena.

As duas imagens com os religiosos criam uma narrativa significativa. A primeira, em preto e branco, representaria um tempo passado e sombrio, uma posição que a igreja precisou rever, um tempo de conversão, logo, uma imagem constrangedora e totalitária. A outra, por sua vez, é colorida, vibrante, e mostra a mudança de posição em relação às sociedades indígenas, o bispo é que se “converte”. O efeito de sentido pretendido é mostrar que a igreja católica reviu suas posições e, agora, arrependida, é o estandarte protetor dos indígenas.

Durante a fala do bispo, nas imagens da missa que são exibidas, podemos ouvir ao fundo que eles rezam orações cristãs. Podemos notar diversas vozes que se entrecruzam por entre a reportagem. A igreja católica em crise, numa tentativa de se adequar a uma espécie de nova ordem. Há a tentativa de mediação, mas é inevitável notar o estranhamento entre o bispo e os indígenas numa inversão de lugares. A reportagem termina com a afirmação de que os católicos não estão sozinhos neste caminho, mas que há também entre os evangélicos quem defenda uma posição parecida, como poderemos conferir nas imagens e nas transcrições a seguir.

Repórter: Há entre os evangélicos quem procure conciliar transcendência com vida concreta.

Pastor: a cultura só tem valor, se tem vida [...] alguém precisa cuidar do índio; da saúde do índio, da vida do índio, do bem-estar social do índio.

Repórter: o esforço ecumênico de salvar a alma sem acabar com a tradição...

Bispo: para que o evangelho possa entrar no coração destes povos, sem destruir os valores que eles já trazem, a cultura maravilhosa que eles conservam até hoje.



Figura 27: Mosaico conversão 2

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BFUsNhk-v20>

A reportagem termina com estes dizeres e podemos notar como todos enunciados reforçam o discurso de que o indígena precisa ser tutelado, controlado. Podemos ver este discurso, descontinuamente, se atualizar em nossos dias. Retomando o poema de José de Anchieta, os povos indígenas necessitam de tutela, para que não sejam “tigres cruéis”. Há a sofisticação do discurso de dominação – na tentativa de acompanhar as movências históricas, como a questão do “politicamente correto” e os direitos humanos – em que é feita uma mediação entre a evangelização e as tradições, mas isto não exclui o discurso de que o corpo indígena é o lugar que precisa ser ocupado, “cuidado” por uma salvação divina.

Não podemos acreditar, no entanto, que só houve submissão destes povos ao governo do corpo e da alma. Como já falamos anteriormente, houve e há muita resistência a este processo genocida e assimilacionista, editado com fortes cores pela República brasileira. O cristianismo, na América Latina, também será reconfigurado. Seria ingênuo acreditar em uma homogeneidade absoluta deste dispositivo. A configuração de Jesus Cristo e dos santos católicos vai se adaptar aos saberes locais e é muito difícil imaginar, por exemplo, que em Israel e na Terra Indígena Sororó, localizada no sudeste do estado do Pará, as formas de devoção e mesmo a aparência física deles sejam iguais.

Um uso (“popular”) da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida [...] *uma maneira de utilizar* sistema impostos constitui a resistência à lei histórica de um estado de fato e a suas legitimações dogmáticas (CERTEAU, 1998, p.78).

Nas imagens da reportagem da Rede Globo, o padre está usando os adereços indígenas e a própria resistência destes adereços já dá indicativos da permeabilidade do discurso colonial. Podemos supor que as primeiras dificuldades dos jesuítas em amedrontar os indígenas com o fogo do inferno continue também se atualizando. Sim, grande parte deles cultua o Deus cristão, mas o Fogo, a Água, o Trovão e tantos outros elementos da natureza continuam pelejando ou mesmo assimilando este Deus. Não podemos desconsiderar que, seja

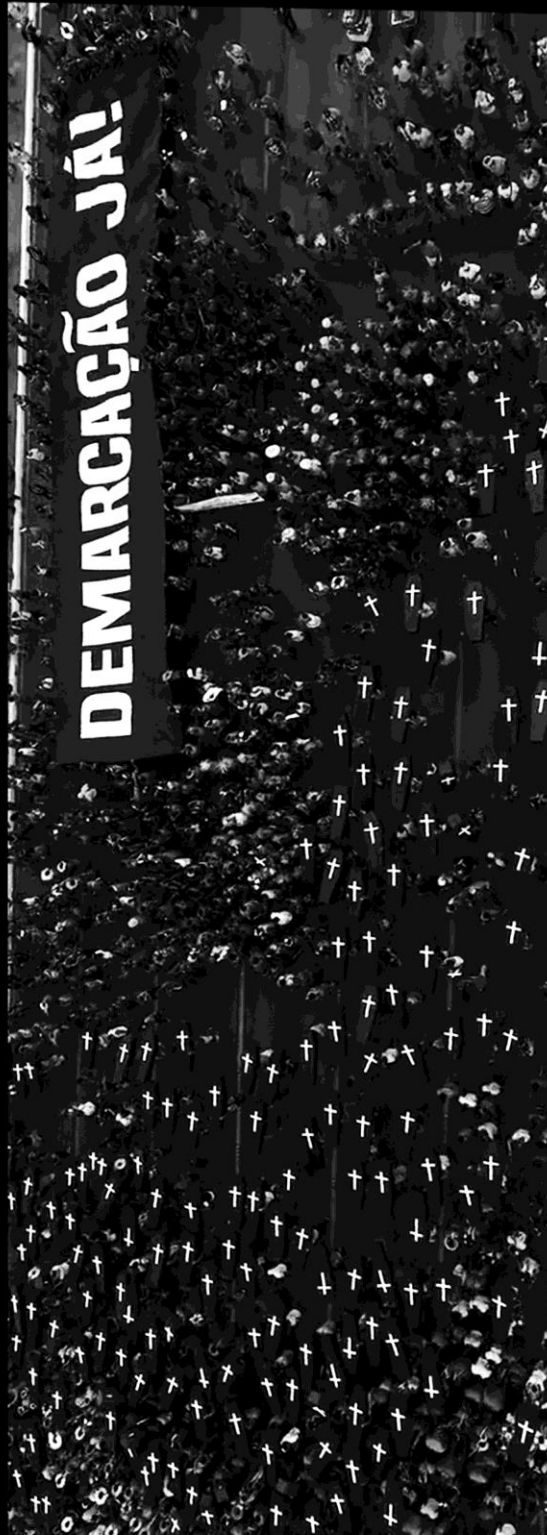
no Museu de Santo Alexandre em Belém do Pará, nas igrejas de São Pedro das Missões no Rio Grande do Sul, podemos ver esculturas de santos do período colonial cujo fenótipo remete imediatamente aos povos indígenas.

Os diferentes povos indígenas que vivem no Brasil reagem de formas diferentes a estas imposições religiosas. Para Kaká Werá Jecupé (2015, p.12): “Embora as situações externas do mundo, do ambiente, das conjunturas sociais e econômicas influenciem a nossa realidade, na mesma proporção a influenciemos de acordo com a nossa maneira de expressarmos a consciência”. E esta percepção, ainda que adaptada aos mais diversos acontecimentos, nestes mais de cinco séculos de colonização, provavelmente, com muita frequência, fraturou as subjetividades indígenas.

As resistências, as astúcias, as paixões e amores, as releituras sagradas e a profanação dos signos inquisidores sempre estiveram presentes na história das colonizações da alma. As apropriações, as *trampolinagens* como concebe Certeau (1998) sempre produziram outros discursos. Por muitas vezes os povos indígenas renunciaram a si transformando as imagens angelicais em curumins, os anjos em espíritos da floresta. Os saberes locais também resistem ao pastor e à ciência ocidental, sempre reconfigurando cada brecha, cada ato falho.

O que aí se chama sabedoria, define-se como *trampolinagem*, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de saltar no trampolim, e como *trapaçaria*, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais. Mil maneira de *jogar/desfazer o jogo do outro*, ou seja, o espaço instituído por outros, caracterizam a atividade, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas [...] Nesses estratagemas de combatentes existe uma arte dos golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras de espaço opressor [...] uma mestria que tem seus que tem seus peritos e sua estética se exerce no labirinto dos poderes, recria sem cessar opacidade e ambiguidade [...] no universo da transparência tecnocrática, aí se perde e aí se encontra sem precisar assumir a gestão de uma totalidade. Até o campo da desventura aí é refeito por essa combinação do manipular e do gozar [...] (CERTEAU, 1998, 78-79).

As histórias filmadas na atualidade nos mostram imagens, aqui no Brasil, em que a violência se metaforiza nas práticas estabelecidas pelos religiosos, seja da conversão ou mesmo a partir de projetos políticos envolvendo a eleição de deputados, prefeitos, vereadores. Sabemos que, no início da colonização, estas práticas eram instituídas literalmente de forma belicosa, como já falamos ao logo deste trabalho. Nesta história de mais de 500 anos, muito embora, durante seu desenvolvimento a cruz tenha sido muito mais explicitada, a espada esteve o tempo todo presente. Foi o instrumento que permitiu às igrejas assumirem este papel tão contraditório na história das sociedades indígenas.



**Epílogo:
Entre a Cruz e a Espada na era hiper-colonial**

4.4. Epílogo: Entre a Cruz e a Espada na era hiper-colonial

Continuamos denunciando abusos, a exemplo da tese do marco temporal, um argumento racista para justificar massacres e expropriar territórios ancestrais de indígenas e quilombolas. Querem acabar com a nossa cultura, querem acabar com a nossa língua, querem acabar com o modo de ser indígena. Mas nosso povo resiste há mais de 500 anos. Estamos na luta e não vamos desistir.
Sônia Guajajara

Para finalizar as análises sobre este entrecruzamento do dispositivo religioso com o midiático no processo de governo dos povos indígenas vamos retomar nosso prólogo, quando começamos a falar sobre o Acampamento Terra Livre. Depois de percorrer fragmentos da história dos povos indígenas e suas frentes de contato, a partir das narrativas filmadas, chegamos agora à outra dobra da história: a reação dos sujeitos indígenas às emergências do presente, que não podem desconsiderar as discontinuidades do passado, nem os perversos processos de atualização das tecnologias de poder estabelecidas pelo sistema colonial.

Desde 1987, por ocasião das discussões da Assembleia Constituinte, o Movimento Indígena, articulado em várias associações regionais e locais agenciadas pelos próprios indígenas como a Federação dos Povos Indígenas do Pará (FEPIPA), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) APIB, passou a organizar uma pauta conjunta de reivindicações voltadas à demarcação de terras, à educação e saúde diferenciadas e ao direito de poderem se orientar a partir de suas próprias cosmologias. Estas reivindicações fazem exatamente uma oposição aos processos de governamentalidade que fomos apresentando ao longo desta tese: o governo da terra, o governo do corpo e o governo da alma.

A atitude dos povos indígenas, apesar das profundas diferenças que guardam entre si, representa o direito de estabelecerem um inédito governo de si, em um cenário “brasileiro”, desde que começou a colonização europeia. Este governo passaria, dentro de uma abordagem arqueogenealógica, por um governo por meio da verdade.

E, [...] ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como o dizer-a-verdade, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. O dizer-a-verdade, nos procedimentos de governo e na constituição de [um] indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros (FOUCAULT, 2010 p.42).

No começo deste trabalho lançamos a ideia de que esses povos viviam uma realidade heterotópica, esses jogos de posicionamento e focalização que riscam esses povos da história

oficial do Brasil. Certamente que o dizer-se “a verdade” ou o “mostrar-se a verdade”, no caso dos sujeitos indígenas em situação de confronto com poderes coloniais será uma crítica da atualidade, uma contestação da sociedade.

Ainda durante as discursões de uma constituição cidadã, no final da década de 1980, Ailton um sobrevivente do Povo Krenak do Vale do Rio do Doce de Minas Gerais, sobe no plenário do parlamento brasileiro, pinta seu rosto com jenipapo e carvão, ao mesmo tempo em que atira palavras como se fossem flechas que atingissem não o corpo, mas a história.



Figura 28 Krenak

Hoje, somos alvo de uma agressão que pretende atingir, na essência, a nossa fé, a nossa confiança de que ainda existe dignidade, de que é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos, aqueles que não têm dinheiro para manter uma campanha incessante de difamação. Que saiba respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão. Um povo que não deve ser identificado como inimigo dos interesses do Brasil e que coloca em risco qualquer forma de desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil. Os senhores são testemunhas disso (KRENAK, 1987/2014).

Os Krenak eram aproximadamente cinco mil indígenas no início do século XX, na década de 1980, época da constituinte, eram pouco mais de uma centena. Ailton Krenak se tornaria uma das principais lideranças indígenas no Brasil. Seu discurso representa mais um momento de intensa luta pelos direitos dos povos autóctones e também coloca o dispositivo midiático no centro desses combates, por meio das campanhas políticas. O dito

desenvolvimento é, talvez, uma das mais estratégicas tecnologias de manutenção da diferença colonial. O discurso de Ailton Krenak inaugura a luta indígena no período da (re)democracia passageira.

4.4.1. O Acampamento Terra Livre e suas emergências

O corpo, a alma e a terra e a insurreição dos saberes dominados. A história dos povos indígenas no Brasil em todas as suas desventuras, tragédias, genocídios, fraturas e guerras encontrou na 14ª edição do ato Acampamento Terra Livre (ATL) realizado em 2017 na capital federal um entrecruzamento de enfrentamentos, lutas e resistências. Os caixões atirados no espelho d'água do poder governamental representavam os indígenas que tombaram assassinados, infectados, dilacerados. O ATL é realizado todos os anos, desde 2004, na Esplanada dos Ministérios em Brasília e é organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). O objetivo do Acampamento de 2017 era: “Reunir em grande assembleia lideranças dos povos e organizações indígenas de todas as regiões do Brasil para discutir e se posicionar sobre a violação dos direitos constitucionais e originários dos povos indígenas e das políticas anti-indígenas do Estado brasileiro⁵²”.

O manifesto de convocação do Acampamento Terra Livre de 2017 destacava as seguintes questões:

1. **A aplicação da constituição.** As árduas jornadas de luta dos povos e das organizações indígenas junto a Assembleia Nacional Constituinte de 1988, que com “o apoio de parlamentares, personalidades e instituições da sociedade civil, conseguiram que a Carta Magna proclamada em 5 de outubro daquele ano reconhecesse em seus artigos 231 e 232 o direito deles à identidade cultural própria e diferenciada, bem como os seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. A materialização da lei constitucional não foi efetivamente implementada nas três décadas pós-constituição “As forças políticas e econômicas que dominam o Estado progressivamente se articularam para reverter as conquistas asseguradas pela Constituição Federal; quadro que nos últimos 05 anos tem se agravado, e com maior preocupação na atual gestão do governo de fato, ilegítimo e anti-indígena de Michel Temer.”
2. **Os ataques aos direitos indígenas que,** “sofrem sistemáticos ataques nos distintos âmbitos do Estado: no Poder Executivo, por meio de inúmeras medidas administrativas, jurídicas e políticas que fragilizam e visam desmontar as instituições como a Fundação Nacional do Índio (Funai) e as políticas públicas voltadas aos povos indígenas, implicando na paralização da demarcação das terras indígenas, a precarização senão o caos no atendimento básico à saúde indígena, o engessamento da educação escolar indígena, a inviabilização da gestão, proteção e sustentabilidade dos territórios indígenas, entre outros retrocessos.”
3. **As propostas de emenda constitucional (PEC)** “No poder legislativo, centenas de iniciativas legislativas – projetos de lei, emendas constitucionais, decretos legislativos –, como a PEC 215/00, buscam regredir ou suprimir os direitos fundamentais, originários e

⁵² Disponível em: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2017/03/20/convocatoria-acampamento-terra-livre-2017/>

permanentes dos povos indígenas assegurados pela Constituição Federal de 1988 e respaldados pela legislação internacional assinada pelo Brasil. ”

4. **A lentidão do Poder Judiciário.** “No sistema judiciário, reforçasse a morosidade nos julgamentos em prejuízo dos povos, as reintegrações de posse são rápidas em favor dos invasores de terras indígenas, a criminalização de comunidades e lideranças tem aumentado e há a tendência de reinterpretar o texto constitucional por meio da chamada tese do marco temporal, ou seja, o entendimento de que só é terra tradicional aquela que estava ocupada pelos povos há época da promulgação da Constituição Federal, desconsiderando as remoções forçadas, o esbulho e expulsões sofridas pelos povos indígenas.”
5. **O retorno institucionalizado do poder tutelar.** “Soma-se a essas ameaças a volta da visão tutelar do Estado, a negação do direito de acesso à justiça, práticas de violência e racismo institucional. ” (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB & Mobilização Nacional Indígena⁵³)

Há em tramitação no parlamento brasileiro, uma proposta de emenda constitucional (PEC) que muda as regras de demarcações das Terras Indígenas. Chamada de PEC 215, a emenda tem como objetivo retirar do poder executivo a decisão final sobre as demarcações de Terras Indígenas e de territórios Quilombolas, além da proibição do aumento das terras já demarcadas e a indenização dos invasores, considerados “proprietários” dessas regiões de demarcação. Existe ainda a possibilidade de que estes espaços sejam explorados por hidroelétricas e outros empreendimentos. Há um grande conflito entre esses povos indígenas e quilombolas contra grandes latifundiários e projetos de exploração de minério, energia, estradas, agricultura e pecuária. Boa parte dessas terras são ainda espaços de preservação ambiental, onde a floresta também resiste.

O grande enunciado do ATL foi “Demarcação Já”. Esse ato foi talvez a tentativa mais organizada de uma primavera indígena no Brasil. A organização do ato em defesa dos povos indígenas, promovido por eles mesmo, representa várias lutas em descontinuidades históricas. Batalhas contra a colonização, o genocídio, a exploração, a liberdade e até mesmo a fé. Com a queda do muro de uma frágil democracia brasileira, essas lutas ficaram mais evidentes. A perda de sutileza colonizadora e a repressão sistemática de todas as formas de delicadeza se proliferam como os latidos dos cães de guerra. Enquanto o Estado, na figura de um governo ilegítimo apoiado por projetos globais, se ocupa de desmantelar uma série de direitos, nunca totalmente garantidos, os fascistas saem de suas tocas tenebrosas e proliferam discursos de ódio na procura de uma “solução final” a todos que se recusam a viver uma vida não fascista. Nesse cenário, milhares de indígenas se erguerem em vozes dissonantes, mas com o mesmo discurso “Demarcação Já! ”

⁵³ Disponível em: <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2017/03/20/convocatoria-acampamento-terra-livre-2017/>



Figura 29 Demarcação Já!

Disponível em: <https://www.facebook.com/institutosocioambiental/videos/10158476355020304/?pnref=story>



Figura 30 Os caixões das almas indígenas

Disponível em: <https://vimeo.com/229660486>

As histórias filmadas do Acampamento Terra Livre (2017) mostram os caixões cristãos arremessados no espelho d'água da República. Segundo os organizadores esses caixões representariam todas as lideranças indígenas assassinadas nos conflitos pela terra. Ao pensar o governo da vida e da morte na atualidade, o filósofo camaronês Achille Mbembe propôs que a política do terror tardo-colonial se exerce para além da biopoder, ela se trataria de um exercício de governo *necropolítico*.

[...] as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte (necropolítica) reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror. [...] propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos”[...]Sob o necropoder, as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade desaparecem. (MBEMBE, 2016, p. 146)

Certamente, os povos indígenas no Brasil viveram e vivem as atrocidades do exercício da necropolítica. As frentes de extermínio modernas se abateram implacáveis pela vida desses povos. O que nos faz pensar: quando de fato houve a paz? Até que ponto a política, em algum momento da história do presente realmente substituiu a guerra? Nesta direção a legislação da questão indígena seria publicidade (de culpa ou resposta) ou política de governo?



Figura 31 Os caixões vistos do alto. Disponível em: <https://www.facebook.com/institutosocioambiental/videos/10158476355020304/?pnref=story>

A grande recorrência que encontramos em meio às descontinuidades das histórias filmadas que analisamos nesse trabalho, por vezes distantes entre si no tempo de um século (se considerarmos a emergência de seu lançamento) foram justamente os genocídios sistemáticos a que esses povos foram submetidos. Muitas vezes repetimos a narrativa: “quando contatados sistematicamente pelos não-indígenas o povo autóctone entrou em processo de depopulação. ”

4.4.3 A guerra de conquista da República do Brasil: o holocausto indígena

Nos anos de 1967 e 1968 uma Comissão de Inquérito do Ministério do Interior investigou, ainda durante os anos de chumbo, o exercício do governo dos indígenas pelo SPI. As investigações resultaram no relatório do então procurador Jader de Figueiredo Correia e ficou conhecido como “Relatório Figueiredo”. O documento revela as atrocidades cometidas pelos funcionários do Serviço e por latifundiários: barbárie, terror, morte, escravização, perversão, podridão, estupro, doença, infecção, putrefação, assassinato, suplício, caçadas humanas, bombardeamento de aldeias, contaminação proposital por varíola. O horror indescritível, a história que se impõe da forma mais violenta possível arruinando o corpo e qualquer possibilidade de sorriso. A seguir alguns fragmentos do relatório:

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana. (FIGUEIREDO CORREIA, p.7, 1968)

É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumano. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça. (FIGUEIREDO CORREIA, p.7, 1968)

Em 1968, uma Comissão Parlamentar de Inquérito foi instaurada pelo congresso brasileiro com o objetivo de investigar as inúmeras denúncias sobre a situação dos povos indígenas no Brasil. Essa CPI, que ficou conhecida como CPI do Índio e revelou todo o terror e genocídio a que diversos povos indígenas foram submetidos nas terras “nacionais independentes” de Portugal. Quando não foram exterminados em guerras silenciadas, a colonização brasileira sobre as terras indígenas, por meio do Serviço de Projetação aos Índios criou verdadeiros campos de concentração e de trabalhos forçados. Diferente dos postos que foram escolhidos para publicidade institucional, a realidade de muitas terras era cruel,

mortífera, sangrenta, miserável. A CPI foi encerrada com o Ato Institucional Número 5, todos seus membros foram caçados, o SPI foi extinto e em 1969 e substituído pela Funai.

O relatório ficou perdido por décadas até ser encontrado nos arquivos do Museu do Índio em 2013. Se ao relatório pode ser atribuída alguma espécie de perseguição política, em função da colaboração de Figueiredo com o regime dos generais, as narrativas orais e as histórias filmadas dos povos indígenas vão ao encontro dos principais pontos do relatório.

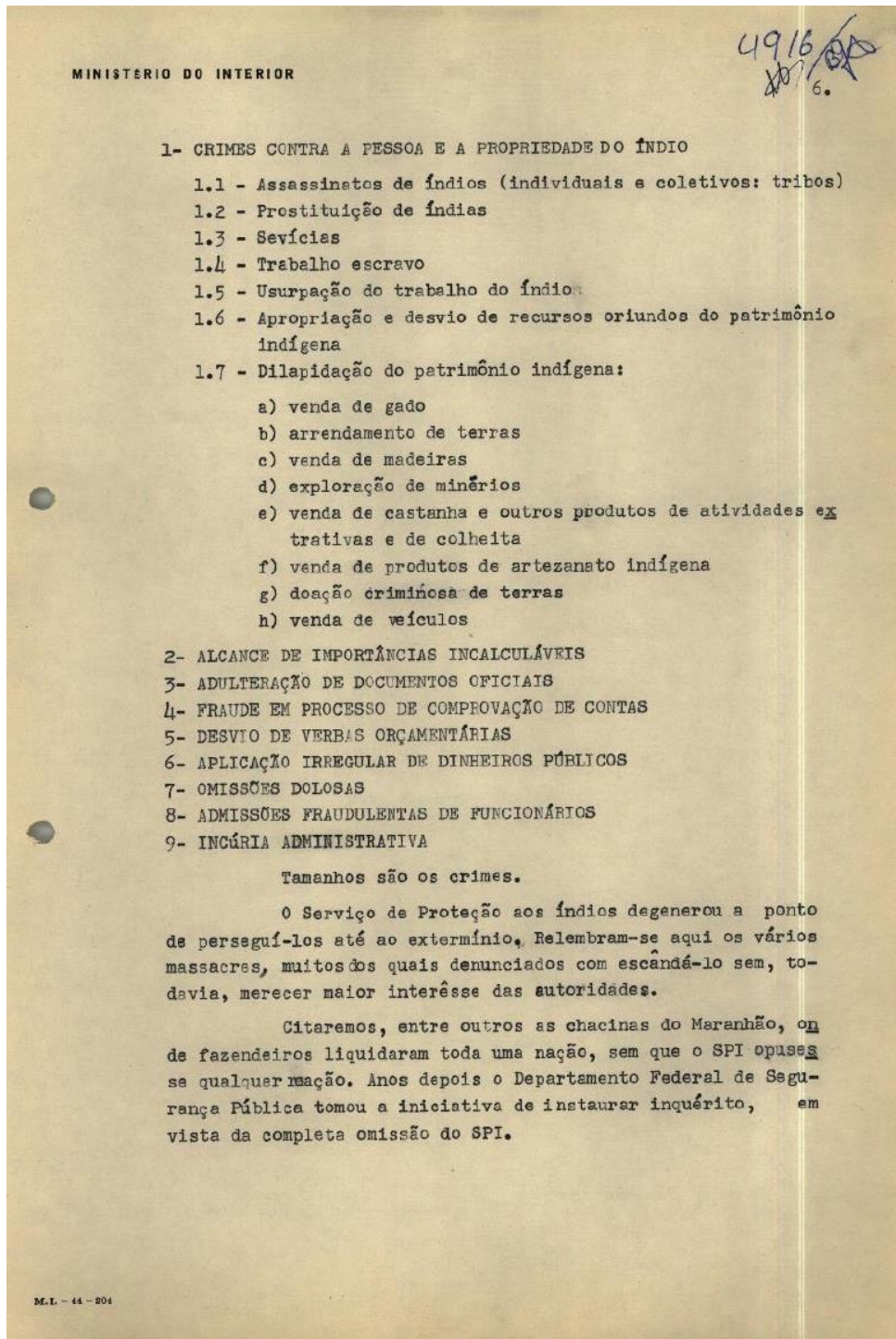


Figura 32 Página do Relatório Figueiredo

<https://www.documentosrevelados.com.br/geral/relatorio-figueiredo-na-integra/>



Figura 33 Marçal de Souza Tupã'ie os indígenas
Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=zeeTx6kQ19s>

Eu creio que pelo Brasil inteiro vai levantar ou já levantou... índios esclarecidos como eu... que levantará a sua voz... em prol da sua raça. Eu sei, eu lembro muito bem, conheço através dos jornais... o nome do... do xavante Mario Juruna. Aquele índio é tido como subversivo pelos elementos da FUNAI. Eu acho que não. Porque aqueles que chamam índio de subversivo... o índio num sabe disso. O índio não sabe esse termo de subversão. Isso não é nosso.

Nós reclamamos a injustiça, a calúnia, a pobreza e a fome que a civilização nos trouxe. Eu queria que o público brasileiro sentisse e visse através dessa reportagem, dessa filmagem, a situação real de uma parte do índio brasileiro, a vida do índio brasileiro, a situação deles atualmente. Não é só conhecer o índio amazense, os nossos irmãos do Amazonas que ainda tem área maior, que tem possibilidade de se locomover numa área bem grande que é muito linda, muito bonito, o índio viver sua vida natural. Nós não temos nada disso. Porque nós os índios que vivemos aqui é que sentimos a injustiça, a perseguição, a pobreza, a fome, porque a área que ocupamos não oferece mais condições para a nossa sobrevivência.

Pra dizer que o índio que índio mato-grossense aqui do sul vai viver de pesca, vai viver dos recursos naturais que oferecia. Antigamente, os nossos antepassados que viviam aqui nessa bendita terra que é o Brasil, que foi do índio. Falo que foi do índio porque nós não temos mais nada. Não temos mais nada. E já quero que chegue ao conhecimento do presidente da república, que desconhece a nossa situação [...] (Marçal de Souza Tupã'ie)

As cenas ao lado e a fala do líder indígena Marçal de Souza Tupã'ie pertencem ao filme *Terra dos Índios* (1979) de Zelito Viana, uma das primeiras histórias filmadas que denunciam o genocídio e a colonização dos povos indígenas no Brasil “pós-colonial”. Podemos ver o campo de concentração Pacaás-Novos que foi filmado em 1949 e corrobora com as indicações dos crimes do Relatório Figueiredo. Marçal foi emboscado e assassinado em 1983. Sua voz ainda ecoa nos mares digitais da WEB.

Retomamos a cena dos caixões no Acampamento Terra Livre de 2017 e podemos pensar em quantos indígenas foram assassinados pela guerra moderna de conquista. Os saberes dominados que continuam a se insurgir nos discursos mesmo depois da morte. A história efetiva, ao mesmo tempo que arruína o corpo, não produz sentidos, mas guerras. Ela vai permitir a viragem, a pequena explosão. Retomemos as palavras de Foucault (2007) “O saber não é feito para apreender, ele feito para cortar”.

4.4.4 A era hiper-colonial

É bastante questionável até que ponto vivemos uma era pós-colonial, a nós parece mais apropriado pensar que o momento atual se trata de um época hiper-colonial. A colonização dos corpos, das almas e dos espaços não foi extinta na atualidade. Em muitos casos a diferença colonial foi aprimorada, eletrificada, digitalizada. Vidas ainda são açoitadas, aprisionadas, assassinadas, reprimidas, estupradas, cortadas, convertidas, destruídas, dilaceradas, empobrecidas e perseguidas pelas questões coloniais seja nas margens, seja no centro. São projetos coloniais que atravessam os micro-poderes, as relações cotidianas, de maneira terrivelmente sofisticada e belicosa.

A patronagem, as relações de trabalho, as relações étnico-raciais, as relações de gênero, as discursividades sobre o corpo do indígena, afro-brasileiro, afro-indígena, feminino, homossexual, transexual estão profundamente atravessadas pela questão da diferença colonial, que sem dúvida é eurocêntrica, pastoral e heteronormativa. A relação colonial atravessa inúmeras subjetividades em nossa sociedade causando fraturas e dores na vida efetiva. Se por um breve momento muitos desses discursos foram descolonizados, a repressão retorna com uma força atemorizante pelas balas fascistas das bandeiras ou pelo fogo reascendido das inquisições.

De qualquer forma, em momento algum o “desenvolvimento” foi retido, neste sentido o Brasil “pós-colonial” não encerrou a colonização dos povos indígenas, a barbárie colonial é o tempo todo reatualizada. As terras indígenas em muitos momentos funcionaram como campos de concentração, de trabalhos forçados. O holocausto indígena representado nos caixões cristãos do Acampamento Terra Livre parece um réquiem para todos os que foram assassinados por entre as frentes do progresso.

Por meio da análise de uma série de histórias filmadas que acompanham boa parte da era republicana, podemos perceber como a colonização não encerrou seu progresso ou mesmo desviou sua ordem. Como D.Mignolo (2003), Quijano (2005) e Neves (2015) nos mostram a colonialidade do poder ou o dispositivo colonial sofisticou seu funcionamento e ocupou quase todos os espaços. Não restou praticamente nada a ser descoberto, invadido, convertido. O fogo avança por todos os lugares de natureza virgem. Madeira, metal, petróleo, água, estradas, desenvolvimento “sustentável”. Não é mais possível prever de onde vem esses projetos como D.Mignolo (2003) concebe.

Neste sentido, seria possível pensarmos que uma das grandes questões dos sujeitos indígenas é a luta pela descolonização efetiva dos corpos, das almas, das terras.

Descolonização, desconstrução dessas relações coloniais atravessadas por diversos tipos de exercício de poder (tutelar, pastoral, necropoder).

Nem uma erudição é tão pura e perfeita que não possa ser questionada. Como nos diz Gregolin (2007): “Se só houvesse submissão, não haveria produção de novos sentidos”. Não se trata de um empreendimento na busca por uma grande cultura que nos faria homogêneos. Este tipo de abordagem, bastante perigosa só tem gerado mal-entendidos e é responsável, sem dúvidas, por atrocidades. Neste sentido, nos colocamos ao lado de Foucault e acreditamos que a liberdade deve ser exercida na instância dos sujeitos, isto é, o que não precisamos mais ser nos limites de nós mesmos diante dos embates que nos formatam, silenciam, machucam, matam, deprimem, cortam, dilaceram e suprimem nossos corpos. Este empreendimento não seria, contudo, uma forma de narcisismo, mas uma união de subjetividades que estão à margem e precisam se unir, não para parecerem todas iguais, mas para ofuscarem, juntas, com suas luzes coloridas e peculiares, as sombras das masmorras, prisões, valas públicas, infecções, preconceitos, violências, guerras, muros, campos de concentração, queimadas, devastação.

As histórias filmadas na atualidade nos mostram imagens, em que a violência se metaforiza nas práticas estabelecidas pelos religiosos ou mesmo a partir de projetos políticos envolvendo a eleição de deputados, prefeitos, vereadores, governadores e presidentes. Sabemos que no início da colonização, estas práticas eram instituídas literalmente de forma belicosa, como já falamos ao logo deste trabalho. Nesta história de mais de 500 anos, muito embora, durante seu desenvolvimento a cruz tenha sido muito mais explicitada, a espada esteve o tempo todo presente. Foi o instrumento que permitiu às igrejas assumissem este papel tão contraditório na história das sociedades indígenas.

Pensamos com Foucault e, para ele, o poder não tem um corpo material, é apenas funcionalidade, mas como podemos ver, a linguagem é material e é por ela que produzimos verdades. Estas verdades podem se materializar em nossos corpos. É possível pensar diferentemente as histórias das sociedades indígenas e seus desdobramentos, afinal esta é uma história de todos nós.

Para finalizar, fragmentos de um discurso que Sônia Guajajara, uma das principais lideranças na luta pelos direitos indígenas, ministrou ao parlamento brasileiro na ocasião do Acampamento Terra Livre (2016). As palavras de Sônia são sobre a união das diversidades, para o enfrentamento coletivo dos temores dos povos indígenas. “Nós podemos não ser a

unidade, mas quando se trata do nosso território, nós somos a unidade sim! [...] Nós não desistiremos!”

Considerações finais

A desconstrução de si: entre o astrônomo e o astronauta

As pesquisas de campo têm cheiros, sabores, luzes e é claro a presença do outro, aquele que entrega palavras, biografias, filmes, fotos, sorrisos, lamúria, raivas, abraços e lágrimas. As pesquisas nos arquivos são cinzentas, solitárias e distantes, por vezes empoeiradas. Ambas têm seus prazeres e suas dores. Na pesquisa de campo somos como astronautas que experimentam outra gravidade. Nas pesquisas nos arquivos olhamos o mundo e as vidas por meio de lunetas, assim como fazem os astrônomos. O astronauta que flutua na lua não pode mais vê-la, observar suas crateras, suas sutilezas, seus oceanos de tranquilidade, o astrônomo pode ver tudo isso, mas ele não flutua.

A trajetória dessa pesquisa tem sua emergência em trabalhos anteriores que analisavam o jornalismo no período da Cabanagem, quando Lavôr de Ferreira Papagaio anunciava em 1835 a exploração indígena na então Província do Grão-Pará. A Cabanagem foi uma revolução popular que se deu contra o Império do Brasil. A reação imperial foi tão brutal que a população do Grão-Pará entrou em depopulação, estima-se que entre 40% e 60% da população paraense foi exterminada durante a guerra. O Grão-Pará deixou de existir e virou um Estado do Brasil. Essa foi nossa primeira incursão no mundo das pesquisas.

Posteriormente a experiência entre os Aikewára surgiu como um desafio totalmente diferente. Fazer cinema na Terra Indígena Sororó e entrar com uma câmera nesse outro universo para aprisionar o tempo em filmes, marcou profundamente a nossa história. Conhecer tantas narrativas, ouvir a voz Tupi, sentir o cheiro do mato, olhar as estrelas e ver outras constelações. Certamente que as palavras de Arihêra e dos Aikewára alteraram profundamente nossa forma de olhar o mundo, as vidas e as coisas. Apesar de toda esperança dos sorrisos das crianças e dos mais velhos, havia uma dor latente, uma dor vinda da depopulação e das fraturas da história, da cicatriz da estrada que rasgava a Terra Sororó ao meio. Essa dor resultou no trabalho “Os Aikewára e a Mídia: relações de poder, cultura e mediação” (CORRÊA, 2013). Esta pesquisa está totalmente envolvida em outras gravidades e por maior que fosse a tentativa de distanciamento, sempre voltávamos para a terra dos Aikewára, a cada palavra escrita, nossa memória se voltava para história daquelas vidas. Sem dúvida, os olhos emocionados de Arihêra foram o gatilho que despertou o chamado para uma atitude genealógica.

A pesquisa que deu raiz ao presente trabalho emergiu em algum momento de retorno à cidade, quando por entre as luzes e o engarrafamento de Belém, nos demos conta da dimensão da colonização moderna sobre os povos indígenas e de como o dispositivo midiático estava envolvido em tudo isso. Nunca fomos e nunca seremos “especialistas em índio”, indigenistas ou bombeiros da “salvação indígena”. O que despertou nossa sensibilidade foi que ainda hoje muitos povos indígenas sofrem com a diferença colonial, e as produções de verdade veiculadas na mídia são em grande medida responsáveis por essas práticas, seja pelo silenciamento, seja pela reproduzibilidade técnica de subjetividades. Para entender nossas próprias dores e essas sensibilidades foi necessário o afastamento da Terra Sororó. Afastamento, não esquecimento.

Era chegada a hora da desconstrução do olhar, onde se encerra a utopia e realiza-se a heterotopia no próprio corpo. Fomos em busca das histórias filmadas sobre os povos autóctones e dentre os vários tipos de narrativa, foram justamente os choques com o poder que chamaram nossa atenção. Neste sentido, Michel Foucault e sua caixa de ferramentas foram fundamentais para nos ajudar a pensar nossa questão.

Antes de explicamos de que forma isso se deu, sentimos a necessidade de fazer alguns esclarecimentos: não fizemos essa pesquisa para aplicar uma espécie de teoria foucaultiana. Michel Foucault não deixou fórmulas que seriam aplicadas a qualquer ou todo tipo de pesquisa que tratasse da questão dos discursos e das produções de verdade. Nessa direção, as ferramentas foucaultianas ocuparam muito mais o papel de implodir os saberes dinásticos do que construir uma metodologia fixa de análise. A arqueologia como método de verificar as palavras as coisas, a genealogia como atitude de derrubar as certezas. Trata-se portando de derrubar muros, não de construir paredes.

Em nossos percursos de implosão de muros com tijolos feitos de discursos e verdades, que objetificam e subjetificam o corpo indígena, acionamos várias dessas ferramentas, dessas tecnologias de explosão; heterotopia, dispositivo, governamentalidade, relações de poder, insurreição de saberes dominados, isto claro, sempre deslocando essas ferramentas para nossa realidade.

Da mesma maneira seguimos os percursos de Rosário Gregolin que ampliam e reinventam muitas dessas ferramentas; dispositivo midiático, hiper-heterotopia, agenciamento de subjetividades pela mídia. Neste sentido, a própria arqueogenealogia é uma leitura em constante movimento, que nunca é estabilizada. Torna-se bastante complexo saber até que ponto os limites dessa leitura são ainda de pensamentos de Foucault ou foram ampliados e/ou propostos por Gregolin e outros pesquisadores que trabalham com Análise do Discurso, no

Brasil. Este trabalho foi escrito sob a orientação de Rosário Gregolin e tanto quanto Foucault, ela nos ajudou a derrubar muros.

Não podemos deixar de destacar os trabalhos de Ivânia Neves e do GEDAI, que fazem uma grande arqueologia da invenção do índio na mídia, nosso trabalho representa mais retalho dessa arqueologia. O GEDAI tem se empenhado, nos últimos anos em contar outras histórias das vidas indígenas, através do ataque constante às jaulas coloniais que aprisionam as identidades indígenas. São pesquisas que partem da Amazônia e fazem uma grande crítica de descolonização. Ivânia Neves também entrecruza este trabalho nos emprestando várias ferramentas: invenção do índio, dispositivo colonial. Ainda sobre a questão colonial, é muito significativa para este trabalho a presença de Walter D.Mignolo.

As histórias filmadas que trouxemos para análise nesta pesquisa, é uma compilação de ensaios imprecisos, mas que deixam visíveis algumas questões. A modernidade/colonialidade progredindo indiscriminadamente sobre o corpo indígena na era republicana, pós-colonial ou hiper-colonial. O papel do dispositivo midiático que através da reprodutibilidade técnica das subjetividades tornou-se o principal dispositivo discursivo de produção de verdades, sua relação com os povos indígenas em muitos momentos manteve a diferença colonial.

Simultaneamente, a emergência da WEB como hiper-heterotopia vai permitir que a crítica do presente encontre brechas em meio ao funcionamento estratégico da rede. Os discursos estão sobrepostos, a Comissão Rondon coloniza os indígenas nas frentes pioneiras, Marçal, Krenak e Sonia Guajajara denunciam o colonialismo no mesmo espaço (WEB). Claro que não podemos generalizar o alcance de cada história específica, mas o fato de eles emergirem do mesmo suporte é bastante significativo.

Por fim, as Terras Indígenas como heterotopias no país do milagre, esses lugares de contestação da sociedade, esses espaços que ainda resistem à colonização, ao preço de muito sangue e muitas lutas. As terras que ora são perfeitas organizações pastorais, ora campos de concentração e extermínio. Na atualidade, são esses lugares que aprisionam e protegem o corpo indígena. A demarcação desses espaços é fundamental para vida dessas pessoas, mas além de demarcar, a efetiva descolonização desses espaços nos parece urgente.

Ao longo desse trabalho, nosso próprio olhar foi sendo desconstruído. Tivemos que abdicar dos reconhecimentos, como nos diz Foucault: “o saber é feito para cortar”. Abdicar das histórias forjadas dos heróis, dos paladinos e dos pastores e empreender uma história efetiva onde o corpo é arruinado pelos pretensos salvadores. Mas, sobretudo, a desconstrução se deu no pretense afastamento astronômico, uma vez que a história que estávamos contando se virou para o nosso próprio corpo. Por inocência ou incoerência não percebemos que a

pergunta foucaultiana “quem somos nós, hoje? ” Não permite ao pesquisador se colocar do lado de fora da história como um ser metafísico.

A contestação heterotópica da Terra Indígena nos fez perceber que a luta da aldeia e da cidade é semelhante, como concebe Sônia Guajajara. Afinal, nossas cidades são forjadas nessas relações da diferença colonial. Os extermínios sistemáticos, as relações de exploração e a repressão da liberdade atravessam, muitas vezes de forma trágica nosso cotidiano, sobretudo nas periferias urbanas, como acontece nas terras indígenas. A cidade também é um lugar de batalhas e de fraturas em que urge a necessidade da descolonização.

A luta dos povos indígenas pela liberdade é mais duradoura e uma das mais aguerridas na história do Brasil. Nessa direção, a resistência desses povos, dessas vidas que estão à margem do progresso, acabam por infligir uma crítica que contesta toda sociedade. Não se trata de promover *apartheids*, mas de garantir a libertação das diferentes subjetividades que vivem entre cicatrizes da história, ou seja, nas fronteiras traçadas de forma eurocêntrica pelos mais variados espaços. Se as terras indígenas representariam esses “últimos espaços” a serem colonizados no Brasil, a crítica da descolonização conseqüentemente deve partir delas.

Referências

- ANCHIETA, José. *Dos Feitos de Mem de Sá*. Rio de Janeiro: Companhia Brasileira de Artes Gráficas, 1958
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985
- AIKEWÁRA BLOG. Entre histórias, castanhas e estrelas. Disponível em <<https://aikewara.blogspot.com.br>>. Acesso em: 13 de mar.2015.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL – APIB; MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA. *Convocatória Acampamento Terra Livre 2017*. Disponível em: <<https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2017/03/20/convocatoria-acampamento-terra-livre-2017>>. Acesso em: 13 de dez.2017.
- BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. In: ADORNO et al. *Teoria da Cultura de massa*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 221-254.
- BERNARDET, Jean-Claude. *Filmografia do cinema brasileiro, 1900-1935*, jornal O Estado de São Paulo. São Paulo: Comissão Estadual de Cinema, 1979.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. 2003. *Da língua geral ao português. Para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: UERJ, Instituto de Letras. Tese de doutorado, 2003.
- BRASIL. *Decreto-lei no 5.452, de 1 de maio de 1943. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional*. Lex: Diário Oficial da União - Seção 1 - 14/7/1928, Página 17125 (Publicação Original). Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html> Acesso em 22/03/2018
- CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El-Rei Dom Manuel*, 1500. Disponível em: <http://www.biblio.com.br/defaultz.asp?link=http://www.biblio.com.br/conteudo/perovazcaminha/carta.htm> . Acessado dia 25/11/2017)
- CANCLINI, *Nestor Garcia*. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade*.3ª. Edição. São Paulo: Edusp, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA: *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Ed da Unicamp: 1996.
- CARVALHO, Vivian de Nazareth Santos. *O indígena na telenovela brasileira: discursos e acontecimentos*. 2015. 109 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicações, Belém, 2015. Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia.
- CERTEAU, de Michel. *A invenção do Cotidiano* 1. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CORRÊA, Maurício Neves. *Os Aikewára e a mídia: relações de poder, cultura e Mediação*.122f. il. Dissertação (Mestrado) -- Universidade da Amazônia, Programa de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura, Belém, 2013.
- _____. *Entre as tradições e o cinema da casona*. In: Ivânia dos Santos Neves, Alda Cristina Costa. (Org.). *Crianças Aikewára: entre a tradição e as novas tecnologias na escola*. 1ed. Belém: Unama, 2011, v. 1, p. 63-72.

_____. GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise . *A emergência do corpo que resiste à guerra: "índios" do Brasil*. In: Batista, S.; Lima, G.; Silva, T.F.. (Org.). Foucault e o discurso no Brasil. 1ed. Vitória da Conquista, BA: UESB/LABEDISCO, 2016.

COURTINE, J-J. *Decifrar o corpo*. Pensar com Foucault. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

_____. *Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse Du discours à propôs Du discours communiste adressé aux chrétiens, Langages, no. 62. Paris: Larousse, jun. 1981.*

_____. *Discursos sólidos, discursos líquidos: a mutação das discursividades contemporâneas* In: SARGENTINI, V.; GREGOLIN, M.R. (Org.). *Análise do Discurso: herança, métodos, objetos. Análise do Discurso: herança, métodos, objetos*. 01ed. São Carlos, SP: Claraluz. 2009.

FIGUEIREDO CORREIA, Jäder de. Processo nº 4.483 (Relatório Figueiredo). 1968. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/142787746/Relatorio-Figueiredo>>

DELEUZE, G. Um retrato de Foucault. In: *Conversações 1972-1990*. São Paulo: Ed. 34, 1992a, p. 127-147.

_____. *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992b, p. 219-226.

_____. *O que é um dispositivo?* In: *O mistério de Ariana*. Lisboa: Vega/Passagens, 1996, p. 83-96.

DUBOIS, Philippe. *Cinema, Vídeo, Godard*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

_____. *O ato fotográfico*. São Paulo: Papyrus, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2007.

_____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *A arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. *Entrevista sobre a Prisão: O Livro e seu Método (com J.-J. Brocheir)* In: *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2006a.

_____. *A vida dos homens infames* In: *Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003.

_____. *O corpo utópico, As heterotopias*, São Paulo: N-1 Edições, 2013.

_____. *Outros espaços*. In: *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Coleção Ditos & Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *História da sexualidade 1. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *O Sujeito e o Poder*. In: RABINOV, Paul; DREYFUS, H. Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *O que são as Luzes*. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Coleção Ditos & Escritos, vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

_____. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)* Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008d.

_____. *Diálogo sobre o poder*. In: Estratégias, Poder-Saber. Coleção Ditos & Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. *A "Governamentalidade"*. In: Estratégias, Poder-Saber. Coleção Ditos & Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

_____. *Conversação sem complexos com um filósofo que analisa as "estruturas do poder"*. In: Estratégias, Poder-Saber. Coleção Ditos & Escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d.

_____. *A Linguagem ao Infinito*. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Coleção Ditos & Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006f.

_____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006g.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-83)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Em defesa da sociedade*. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins fontes, 2005.

_____. *História da loucura na idade clássica*. Trad. J. T. Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. R. Machado e E. Jardim. Rio de Janeiro: NAU editora, 2009.

_____. *A Ética do cuidado de si como prática de liberdade*. In: Ética, Sexualidade, Política. Coleção Ditos & Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. *As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Martins Fontes. São Paulo, 2000

FUNAI. *Terras indígenas: o que é?* Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-32>. Acesso em 12 set. 2015.

G1. *Sem documento com foto, abstenção de índios na eleição pode ser grande*. Disponível em: <http://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/noticia/2010/10/sem-documento-com-foto-abstencao-de-votos-de-indios-pode-ser-grande.html>. Acessado em: 19 abr.2017

GUAJAJARA, Sônia. *Discurso da Sônia Guajajara na Câmara dos Deputados 2015*(12 min). Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=1zXS8HyLCSQ>>. Acessado em 19 abr. 2016

GREGOLIN, M. R. F. V. *Análise do Discurso e mídia: a reprodução das identidades*. Revista Comunicação, Mídia e Consumo, São Paulo, Vol. 4, No11, 2007.

_____. *Identidade: objeto ainda não identificado?* Estudos da Língua(gem) (Impresso), v. 04, p. 23-36, 2008.

_____. Discursos e imagens do corpo: heterotopias da (in)visibilidade na Web. In: FLORES, G.; NECKEL, N.; GALLO, S... (Org.). *Análise de discurso em rede: cultura e mídia*. 1ed. Campinas: Pontes, 2015a.

_____. *O dispositivo escolar republicano na paisagem das cidades brasileiras: enunciados, visibilidades, subjetividades*. MOARA, v. 01, p. 06-25, 2015b.

_____. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso*. Diálogos & Duelos. 1. ed. São Carlos: Claraluz Editora, 2004.

_____. *J.J. Courtine e as metamorfoses da análise do discurso*. In: SARGENTINI, V.; GREGOLIN, M.R... (Org.). *Análise do Discurso: herança, métodos, objetos*. *Análise do Discurso: herança, métodos, objetos*. 01ed. São Carlos, SP: Claraluz. 2009.

_____. *Michel Foucault: o discurso nas tramas da história*. In: FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. C. (Orgs.). *Análise do discurso: unidade e dispersão*. Uberlândia: Entremeios, 2002.

_____. Michel Foucault: uma teoria crítica que entrelaça o discurso, a verdade e a subjetividade. In: FERREIRA, Ruberval; RAJAGOPALAN, Kanavillil. (Org.). *Um Mapa da Crítica nos Estudos da Linguagem e do Discurso*. 1ed. Campinas - SP: Pontes, 2016, v. 1, p. 115-142.

_____. No diagrama da AD brasileira: heterotopias de Michel Foucault. In: Pedro Navarro. (Org.). *O discurso. Nos domínios da linguagem e da história*. 01ed. São Carlos: Claraluz, 2008, v. , p. 23-36.

_____. Discurso, história e produção de identidades na mídia. In: Maria da Conceição Fonseca-Silva; Sírio Possenti. (Org.). *Mídia e Rede de memória*. Vitória da Conquista: UESB, 2007, v. 01, p. 39-60.

_____. O que quer, o que pode esta língua? Teorias lingüísticas, ensino de língua e relevância social. In: Djane Antonucci Correia. (Org.). *A relevância social da Lingüística*. *Linguagem, teoria e ensino*. São Paulo: Parábola Editorial, 2007, v. 01, p. 51-78.

_____. Bakhtin, Foucault, Pêcheux. In: Beth Barit. (Org.). *Bakhtin. Outros conceitos-chave*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2006, v. 1, p. 33-52.

_____. *Análise do Discurso com Michel Foucault: Episódio 2 | Os dispositivos*. São Paulo: GEADA Araraquara, 2016. Vídeo online (27 min), son, color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IpMURaG9hYc&t=50s>> Acesso em 13 nov, 2016.

_____. *Análise do Discurso com Michel Foucault: Episódio 1 | Quem somos nós hoje?*. São Paulo: GEADA Araraquara, 2016. Vídeo online (25 min), son, color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uIBfuOpNdT4&t=37s>> Acesso em 11 out, 2016.

_____. *Análise do Discurso com Michel Foucault: Episódio 2 | O dispositivo escolar*. São Paulo: GEADA Araraquara, 2017. Vídeo online (47 min), son, color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TdVYvrh-JfA&t=25s>> Acesso em 13 nov, 2016.

GEERTZ, Clifford, 1926- *A interpretação das culturas* / - 1.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. (1a impressão revista) Belo Horizonte/Brasília: Editora UFMG/Unesco, 2006.

IHERING, Hermann von. *A anthropologia do estado de São Paulo*. Revista do Museu Paulista, VII, p. 202-257. São Paulo: Typ. Cardozo, Filho & Cia. 1907.

ISA. *Nambikwara*. In: ISA Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/nambikwara>>. Acesso em: 01 de abr. 2018.

_____. *Suruí Paiter*. In: ISA Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Surui_Paiter#Hist.C3.B3rico_do_contato>. Acesso em: 01 de abr. 2018.

_____. *Xavante*. In: ISA Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xavante>>. Acesso em: 13 de mar. 2017.

JECUPÉ, Kaká. *Entrevista*. Revista Pontifex: ciência, filosofia, arte e tradições sapienciais, Rio de Janeiro, Vol.1, n. 02. Disponível em: www.revistapontifex.org.br. 2015.

JENKINS, Henry. *Cultura da convergência*. Tradução de Susana Alexandrina. 2ª edição. São Paulo: Aleph, 2009.

KELLNER, Douglas. *A cultura da Mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*; tradução de Ivone Castilho Benedetti, Bauru, s]SP: EDUSC, 2001.

KRENAK, Ailton. *Discurso na Constituinte*. In: Índio Cidadão, (Dir.) KAIOWÁ, Rodriguarani, 2014 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8&t=446s>>. Acesso em: 13 dez. 2014.

LOBATO, Ana. *Da exibição dos filmes da Comissão Rondon*. Doc On-Line: revista digital de cinema documentário, v. 18, p. 300-322, 2015.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

_____. *Ofício de Cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MAZZOLA, R. B. *Discurso e imagem: transformações o cânone visual nas mídias digitais*. 2014. Tese. (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Araraquara – SP, 155f, 2014.

MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Arte & Ensaios, revista do ppgav/eba/ufrj. n. 32, dez 2016.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais/ Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MILANEZ, Nilton. *A cuca vai pegar! medidas do corpo no caldeirão discursivo do medo*. Acta Scientiarum. Language and Culture (Impresso), v. 33, p. 47, 2011.

_____. *As aventuras do corpo: dos modos de subjetivação às memórias de si em revista impressa*. Tese de doutorado em Análise do Discurso. Araraquara, SP:UNESP ,2007.

_____. *Discurso e imagem em movimento: o corpo horrorífico do vampiro no trailer*. 1. ed. São Carlos: Editora Claraluz, 2011.

_____. O Corpo da Bicha Preta: Lafayette e a Política do Desamor na Literatura de Charlene Harris. Caderno Seminal Digital (Rio de Janeiro), v. 21, 2014

MOTA, Maria. “Negro da terra”, In J. V. Serrão, M. Motta e S. M. Miranda (dir), e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português. Lisboa: CEHC-IUL. (ISSN: 2183-1408). Doi: doi:10.15847/cehc.edittip.2014v093, 2014.

NEVES, Ivânia. Tese de doutorado: *A invenção do índio e as narrativas orais Tupi* / Ivânia dos Santos Neves. – Unicamp. Campinas, SP: [s.n.], 2009.

_____. Materialidade da história do presente: corpo, mediações e discursos entre os Aikewára. <<http://www.unama.br/forumdeletras/images/stories/2010/pdf/sujeito-e-predicado/ivania-dos-santos-neves.pdf>>. Acessado em 29 de outubro de 2015.

_____. EtniCidades: os 400 anos de Belém e a presença indígena. MOARA, v. 1, p. 26-44, 2015.

_____. CORRÊA, Maurício Neves. Sociedade Indígena Suruí-Aikewára: do extrativismo da castanha aos processos de mediação. AGALIA (A CORUNHA), v. 106, p. 1-19, 2014

_____. CORRÊA, Maurício Neves. Sentidos da Pele Aikewára: urucum, Jenipapo e carvão. 1. ed. Belém: Editora Unama, 2011. v. 1. 50p

NIETZSCHE, F. Genealogia da moral: uma Polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016

_____. *Uma etnologia dos 'índios misturados'?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana (UFRJ. Impresso), Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77, 1998.

_____. *O nascimento do Brasil: revisão de uma paradigma historiográfico*. Anuário Antropológico, v. 1, p. 11-40, 2009.

POVO KAINGANG. *Guarita*. Disponível em http://www.portalkaingang.org/index_guarita.htm Acesso em: 13 abr. 2017.

POVO PAITER. *Quem somos?* Disponível em <http://www.paiter.org/>. Acesso em: 01 abr. 2018.

PEREZ, Eliane. *O cinema brasileiro em periódicos: 1896-1930*. Anais da Biblioteca Nacional, 2013.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Terras indígenas na legislação colonial*. Revista da Faculdade de Direito. Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 95, p. 107-120, 2000.

POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, nº 3, 1989.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina*. In: Anuário Mariateguiano. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997

_____. *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*. Revista Electrónica de Estudios Latinoamericanos, Buenos Aires, v. 4, n. 14, enero/marzo 2005

RIBEIRO, Darcy. (1958). *Cândido Mariano da Silva Rondon*. Revista De Antropologia, 6(2), 97-103. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1958.110382>, 1958

ROCHA, Rafael Ale. *Os oficiais índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)*. Dissertação de mestrado. Niterói: 2009.

SARGENTINI, Vanice. *Contribuições da Semiologia Histórica à Análise do discurso*. In: PIOVEZANI, C; SARGENTINI, V., CURCINO, L.. (Org.). *Discurso, semiologia e história*. 1ed.São Carlos: Claraluz, 2011, v. 1, p. 107-126.

_____. *Objetos da Análise do Discurso: novas formas, novas sensibilidades*. In: SARGENTINI, V. M ; GREGOLIN, M. R. V.. (Org.). *Análise do Discurso: heranças, métodos e objetos*. 1ed.São Carlos: Claraluz, 2008, v. 1, p. 103-113.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA NETO, A.L. - *Dicionário de Filmes Brasileiros*. São Paulo, Futuro Mundo, 2002.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. de. *O governo dos índios sob a gestão do SPI*. In: CUNHA, M. C. da. (Org.) *História dos índios no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Cia. da Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p.155-72.

_____. "*O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo*". *Revista de Antropologia* 55:781-832, 2012.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. ed. São Paulo: Nacional. 1987, Original de 1587.

SURUÍ, Murué. *História dos índios Aikewára*. Belém: Editora da Unama, 2011.

TACCA, Fernando Cury. *A Imagética da Comissão Rondon Etnografias Filmicas Estratégicas*. 1. ed. Campinas: Editora Papirus, 2001.

_____. *Rituais e festas Bororo: a construção da imagem do índio como "selvagem" na Comissão Rondon*. *Revista De Antropologia*, 45(1), 187-219. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012002000100006>, 2002.

_____. *O feitiço abstrato: do etnográfico ao estratégico. A imagética da Comissão Rondon*, São Paulo, pp. 385, tese, USP, 1999.

TUPÃ'IE, Marçal de Souza. *Denúncia*. In: "*Terra de índios*" (*Zelito Viana, 1979*) – *Documentário*, (Dir.) VIANA, Zelito 2013 (147min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zeeTx6kQ19s&index=36&list=PLIPzY18-6TZXo2EF3o2Xq0QNNIBJhqFd3>>. Acessado em: 25 mai.2017.

YANOMAMI Davi Kopenawa. *Entrevista concedida ao programa Rodada viva da TV Cultura Paulista*, 1998. Disponível em: http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/42/entrevistados/davi_yanomami_1998.htm. Acessado em 13 de abril de 2017.

Histórias Filmadas

Audiovisualidades digitais

ÍNDIOS EM MOVIMENTO - TAVA, A CASA DE PEDRA, 2015(1min) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gWiHhDxQQgU>>. Acessado em 19 abr. 2017.

" *Índios no MT, entre Juína e Juara cobram pedágio armados de paus, pedras, arcos e flechas. Ai de você se não pagar....* Disponível

em:<https://www.facebook.com/PatataPatriota/videos/1730501170597887/?hc_ref=NEWSFEED>. Acessado em: 10 abr. 2017.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA, Grade ato Acampamento Terra Livre. 2017(1,29) Disponível em: <<https://www.facebook.com/institutosocioambiental/videos/10158476355020304/?pnref=story>>. Acessado em: 22 abr. 2017.

D'ELIA, André. *Demarcação Já! #marcotemporalnã*. 2017 (13min), Cinedelia <<https://vimeo.com/229660486>>. Acessado em: 13 dez. 2017.

NORONHA, Yull. *14º Acampamento Terra Livre DIA 25, 2017* (3min). Produtora 1k. Disponível em: <<https://vimeo.com/249175310>>. Acessado em: 13 mar.2018.

Discurso da Sônia Guajajara na Câmara dos Deputados 2015(12 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1zXS8HyLCSQ>>. Acessado em 19 abr. 2016.

Confronto PF e índios Munduruku Teles Pires. 2012 (6:38). Disponível em:<https://www.youtube.com/watch?v=Xc4J17_TSEY>. Acessado em 20 abr. 2017.

GREENPEACE BRASIL. Povos do Xingu contra a construção de Belo Monte. 2009 (9:23). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YgtC93oUfNU>>. Acessado em: 29 abr. 2015.

BOLOGNESI, Luiz. *Ex-Pajé | Trailer Oficial | Direção Luiz Bolognesi | 26 de abril nos cinemas.* 2018 (2min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YgtC93oUfNU>>. Acessado em: 30 abr. 2018.

Cinejornais

Guarira, (1940), 2016 (6:50 min), Museu do Índio Botafogo. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=kOPurJGndnY>>. Acessado em :2 mai.2017

MANZON, Jean. *Coluna Norte. (dec.1950) 2009 (9:03 min)* Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=bZTG6U961w>> Acessado em: 11 nov. 2011.

MANZON, Jean. *O Bandeirante de Hoje (dec.1950) 2009 (8:56 min).* Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=OKoVsmCgQ1w>> Acessado em: 11 nov. 2011.

BORRING, John. *A Transamazônica – 1970*, 2010 (8 min), Agência Nacional. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZdJjxzFLLHM>>. Acessado em: 17 nov. 2011.

CORRÊA, Maurício Neves; NEVES, Ivânia dos Santos. *Tapi'i'rapé: o Caminho da Anta (Céu dos índios Aikewára).* Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1mHm3B2WHCs>>. Acessado em: 17 mar. 2011.

Documentários

KAIOWÁ, Rodriguarani. *Índio Cidadão*, 2014 (52 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8&t=446s>>. Acesso em: 13 dez. 2017.

ORTEGA, Ariel; CARVALHO, Ernesto de; FERREIRA, Patrícia; CARELLI, Vincent. *Tava: a casa de pedra.* 2012 (78min), Vídeo nas Aldeias Disponível em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=113>>. Acessado em: 30 nov. 2017

ARAÚJO, Joaquim Gonçalves de; SANTOS, Silvino. *No Paiz das Amazonas (Joaquim Gonçalves de Araújo e Silvino Santos 1922) – Documentário.* 2016 (129 min), Cinemateca Popular Brasileira:

Filmografias & Cronologias. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DNc6-MRqq4&index=21&list=PLsoC2qCBHN4pyQF-Lq6RH1FdfIK1ejcBK>>. Acessado em: 25 mai. 2017.

REIS, Luiz Thomaz. *Parimã: fronteiras do Brasil, de Luiz Thomaz Reis, 1927*. 2016 (26:42 min), Museu do Índio Botafogo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tsTyVgRo_xU>. Acessado dia 25 mai. 2017.

LOURO José. *No Rio Içana, 1928, 2016 (29:23 min)*. Museu do Índio Botafogo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sBhyb7yBr6w>>. Acessado em: 15 mai.2017.

REIS, Luiz Thomaz. *Ao Redor do Brasil (Thomaz Reis 1932) – Documentário*, 2016(79 min), Cinemateca Popular Brasileira: Filmografias & Cronologias. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SG8b0s7jJDQ&index=3&list=PLIPzY18-6TZxo2EF3o2Xq0QNNIBJhqFd3>>. Acessado em 25 mai. 2017.

VELLOZO, Nilo D'Oliveira; FOERTHMANN, Heinz. *Excursão às nascentes do Xingu, 1944, de Nilo D'Oliveira Vellozo e Heinz Foerthmann. 2016 (52min)*. Museu do Índio Botafogo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bC-SIIo9AyI>>. Acessado em 15 mai.2017.

FERREIRA, Jorge. *Expedição Irmãos Villas Bôas – 1953, 2011 (14min)*. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=626XZlhj324>>. Acessado em 15 mai. 2017.

CIVELLI Mário. *O Gigante, 1968 - Filme completo – Documentário*, 2013 (87 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fZfBeyeTzqQ&index=15&list=PLIPzY18-6TZxo2EF3o2Xq0QNNIBJhqFd3>>. Acessado em: 25 mai. 2017.

VIANA, Zelito. *“Terra de índios” (Zelito Viana, 1979) – Documentário*, 2013 (147min). Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=zeeTx6kQ19s&index=36&list=PLIPzY18-6TZxo2EF3o2Xq0QNNIBJhqFd3>>. Acessado em: 25 mai.2017.

Reportagens

CARTA MAIOR. *Algumas palavras do povo Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul*. 2012 (5min). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=n7tJWKCqS68>>. Acessado em: 22 mar.2016.

A religião mudou mitos e costumes indígenas - Jornal Nacional (Globo)2009 (5min). Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=BFUsNhk-v20>>. Acessado dia 10 abr. 2015.

REVISTA NOVOTEMPO *Evangelização Indígena. 2013 (3min)*. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=GuhRI4QhbbY>>. Acessado em 17 jun. 2015

Fragmentos de filmes produzidos pela Comissão Rondon. 1912, 2016 (8:45 min), Museu do Índio Botafogo. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=RmJeOiLCS4I>>. Acessado em :13 abril 2017.

REIS, Luiz Thomaz, *Rituais e festas Borôro 1917*. 2016 (30 min), Museu do Índio Botafogo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ein6eKqMBtE>>. Acessado dia 13 mai. 2017.

REIS, Luiz Thomaz, *Posto Alves de Barros dos índios Kadiwéu. 1930*. 2016 (17 min), Museu do Índio Botafogo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kGn2YTkSpEA>>. Acessado dia 13 abr. 2017.

VELLOZO, Nilo D'Oliveira. *UMA VISITA AOS NOSSOS ÍNDIOS -Museu do Índio (1943). 2016 (18min)*. Museu do Índio Botafogo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kRyUBDrTXFA>>. Acessado em 13 abr. 2017.

LIMA, Pedro. *Além da Rondônia, 1944, Fundo S.P.I.*. 2017 (37 min). Museu do Índio Botafogo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qbl0_fH0_xU>. Acessado em 13 abr. 2017.

FOERTHMANN, Heinz. *RIO DAS MORTES - Museu do Índio (1947)*. 2016 (16min). Museu do Índio Botafogo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1N7bYnxTkro>>. Acessado em 15 mai.2017.