

**NEM SÓ DE ARCO E FLECHA O ÍNDIO SE VALERÁ, MAS DE TODA PALAVRA DE RESISTÊNCIA EM DISPOSITIVOS DE PODER**

***THE BRAZILIAN INDIAN WILL NOT ONLY RELY ON BOW AND ARROW BUT ALSO ON EVERY WORD OF RESISTANCE IN POWER DEVICES***

Sergio Luiz Marlow\*  
Rosani Muniz Marlow\*\*

**RESUMO**

Após 500 anos de uma imposta submissão ideológica e legal, e contradizendo o discurso de que “índio não faz mais luta, índio não faz guerra”, o artigo relembra aspectos históricos da subordinação sofrida pelos nativos e analisa como as etnias indígenas, no presente, resistem ao preconceito, à injustiça e às tentativas de apagamento de suas origens e culturas. Além dos instrumentos tradicionais de luta, como o arco e a flecha, o índio vai ocupando outros espaços de fala autorizada, para um discurso de resistência, especialmente aqueles de visibilidade da imprensa, como a política, a ciência e a tecnologia, e também a música. Neste sentido, servem de base de análise notícias do Jornal *A Tribuna*, do Estado do Espírito Santo, no ano de 2014, que vinculam e interpõem questões relacionadas à causa indígena na atualidade, e evidenciam os conflitos sócio-político-culturais enfrentados pelos índios em diferentes dispositivos de poder, segundo aporte teórico em Michel Foucault.

**PALAVRAS-CHAVE:** Índio; Discurso de Resistência; Dispositivo de Poder.

**ABSTRACT**

After 500 years of an imposed ideological and legal submission, and contradicting the discourse that “Indians no longer fight and Indians don’t make war”, the article recalls historical aspects of subordination suffered by the natives and analyzes how indigenous groups, actually, resist the prejudice, the injustices and the attempts to erase their origins and cultures. Besides the traditional instruments of struggle, as bow and arrow, the Indian occupies other authorized speaking spaces, for a resistance speech, especially those that have visibility in the press, for instance, politics, science, technology and music. Hence, it is part of the database used as source of the present work news published in *A Tribuna*, a newspaper from Espírito Santo, in 2014, linking and interposing issues related to the Brazilian indigenous cause today and news that highlight the socio-political and cultural conflicts faced by indigenous in different power devices, according to the theoretical contribution in Michel Foucault.

**KEYWORDS:** Indians; Resistance Discourse; Power devices.

---

\*Doutor em História Social – Universidade de São Paulo (USP). Pós-doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS) – Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Endereço: Rua Gelu Vervloet dos Santos, 950, apto. 1002. Jardim Camburi, 29090-100 – Vitória/ES. E-mail: [rosanimarlow@gmail.com](mailto:rosanimarlow@gmail.com)

\*\*Mestranda em Linguística pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PPGEL) – Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Endereço: Rua Gelu Vervloet dos Santos, 950, apto. 1002. Jardim Camburi, 29090-100 – Vitória/ES. E-mail: [rosanimarlow@gmail.com](mailto:rosanimarlow@gmail.com)

## Introdução

No programa *Xou da Xuxa*, da Rede Globo de Televisão, no ano de 1989, Xuxa Meneghel cantou *Vamos brincar de índio*, de sua autoria, trazendo ao palco um “cenário vivo” de indígenas adultos e crianças que permaneceram alheios à música, à apresentadora, aos bailarinos e ao público, provocando críticas para tal “exposição” malsucedida. E ainda causa estranheza a letra da música que, além de estereotipar o índio, contém uma inverdade: “índio não faz mais lutas / índio não faz guerra” (MENEGHEL, 1989).

Pretende este artigo ceder espaço à voz indígena, especialmente tornando visível a luta e a resistência do sujeito índio, contra as tentativas seculares de anulação, deturpação e inferiorização da imagem histórica, social e cultural deste povo. De forma geral, o artigo objetiva fomentar discussões que cooperem para uma tentativa de atualizar a imagem social do índio que, vascularizada pelo preconceito, pela desinformação e por mecanismos políticos de dominação racial e opressão social, evoca, na maioria das vezes, aquele índio das recém-descobertas terras brasileiras.

De forma específica e metodológica, pretende-se recordar aspectos históricos da trajetória do nativo brasileiro desde a chegada dos portugueses, especialmente lembrando personagens reconhecidos por seus discursos em defesa do índio; citar as instituições e ações governamentais que se propunham proteger e representar as etnias indígenas brasileiras na defesa dos seus interesses e, finalmente, analisar de que forma e com quais instrumentos a voz do índio ecoa e resiste na sociedade hegemônica do homem branco. Neste sentido, considerando o alcance e o impacto da mídia na sociedade, notícias publicadas no jornal *A Tribuna*, do Estado do Espírito Santo, contribuirão como *corpus* de análise para a verificação das formas de resistência indígena nos dias atuais.

Para tanto, o artigo desenvolve embasamento teórico nos estudos de Michel Foucault, permitindo uma reflexão sobre as práticas discursivas das comunidades indígenas em dispositivos de poder, que dão vistas à luta e ouvidos à voz de resignação e de resistência a lugares de submissão e a imagens estereotipadas. Num estudo intitulado *Fazer, pensar, dizer e olhar: dispositivos de fala pública e de leitura de mídia*, Piovezani e Curcino estabelecem as seguintes identidades entre os conceitos de Discurso e de Dispositivo em Foucault

Embora empregadas em momentos distintos da obra do filósofo, essas duas noções compartilham o princípio segundo o qual as ações dos sujeitos não são fruto das escolhas de cada indivíduo nem da condição universal do humano; são oriundas e

reguladas pelas condições de possibilidade e de controle historicamente produzidas. Logo, discurso e dispositivo abordam em comum os modos e as razões pelas quais são estabelecidas continuidades e descontinuidades dos saberes, das práticas e, conseqüentemente, dos modos de ‘ser sujeito a’ e de ‘ser sujeito de’, ao longo da história. (PIOVEZANI; CURCINO, 2014, p. 41).

Há, portanto, uma identidade em relação ao princípio de que toda e qualquer ação dos sujeitos é regulada e funciona segundo uma ordem histórica. Outro aspecto em comum entre as noções de Discurso e Dispositivo é

O fato de serem regidas pela lógica da unidade e da dispersão, segundo a qual é possível, diante de um conjunto disperso, amplo e variado de enunciados, de práticas, de objetos, identificar uma ‘rede de inteligibilidade’, por meio da análise, por um lado, da repetição/regularidade/estrutura que rege a produção desse conjunto, e, por outro, da diferença/raridade/acontecimento que lhe é própria. (PIOVEZANI; CURCINO, 2014, p. 42).

Justifica este trabalho o fato de que, após mais de 500 anos de nação e 30 anos de democracia reinstaurada, no Brasil pouco há de positivo em relação à legitimação da sua população indígena, sendo necessário que o sujeito índio, na sua unidade e dispersão, conquiste lugares sociais outros para sua luta e seus discursos de resistência.

### **O índio e sua história narrada em terceira pessoa**

Buscou-se, na história do Brasil, registros do passado da nação indígena e sua trajetória até os dias atuais. Francisco Weffort, em sua obra *Formação do Pensamento Político Brasileiro – Idéias e personagens*, apresentou fatos e sujeitos da história do Brasil Colônia, reforçando a premissa de que os indígenas, a partir do contato com os portugueses, foram vítimas de inumeráveis males provocados pela mão branca, quase culminando o seu extermínio. O cientista político afirma que os jesuítas, religiosos pertencentes à Companhia de Jesus, foram protagonistas da conquista colonial da América, marcando a história brasileira em torno de uma questão central: o uso do trabalho dos índios.

Dentre os jesuítas no Brasil, destacam-se as figuras representativas do padre Manuel da Nóbrega, no século XVI, e do padre Antônio Vieira, no século XVII, como personalidades que estiveram à frente do povo indígena, na defesa de “direitos não legítimos” - desde que estes direitos não colidissem com os interesses de Portugal e da Igreja Católica. Ambos os jesuítas desempenharam papéis políticos e religiosos, como era próprio daquele tempo.

Até a expulsão dos jesuítas, no século XVIII, os religiosos foram aliados do poder real e atuaram, sobretudo, na catequizaçãoe no plano educacional. Além de missionários da

Contra-Reforma, eram “colonos, caçadores de escravos, lavradores, artífices, mestres, historiadores, geógrafos, negociantes, estadistas e generais. Criaram as reduções e as fazendas. [...] Erguiam templos e edificavam povoações” (AZEVEDO apud WEFFORT, 2006, p.90).

Como exemplo do poder político dos jesuítas, em 1660, a Companhia de Jesus havia estabelecido 54 missões no Amazonas, nas quais viviam duzentos mil índios, em aldeias, sob o comando de Nóbrega, que tinha a intenção de implantar a atividade dos jesuítas em toda a Colônia. Mas os feitos e a ambição dos colonizadores e dos bandeirantes também eram notáveis, fazendo surgir conflito de interesses e acusações de que os jesuítas buscavam o controle dos índios para assegurar vantagens para a Companhia “a pretexto de proverem às despesas do culto e à manutenção das aldeias” (AZEVEDO apud WEFFORT, 2006, p. 123).

Nóbrega, no *Diálogo sobre a conversão do gentil*, um “texto doutrinário e genérico” escreveu que “os gentios [índios] são capazes de se converter em direito porque são homens” (NÓBREGA apud WEFFORT, 2006, p. 94). Interessante constar que, segundo Weffort (2006:95), a Vila de São Paulo, além de nascer para a defesa militar e para a conquista do interior, objetivava também a conquista dos índios para a fé.

Porém, se os missionários queriam os índios como cristãos, os conquistadores os queriam como escravos. Em defesa dos índios, em carta de 1550, dirigida ao padre Simão Rodrigues, Nóbrega dizia que os índios “não têm feito resistência nem matado aos que queriam fazê-los cristãos e se deixam arrastar para a fé” (NÓBREGA apud WEFFORT, 2006, p. 97) e, quanto aos cristãos, dizia que estes chamam aos índios de “cães e fazem-lhe todo o mal. E toda intenção que trazem é de os enganar, de os roubar, e por isso permitem que vivam como gentios sem a ciência da lei e têm praticado muitos desacatos e assassínios” (NÓBREGA apud WEFFORT, 2006, p. 97). Em outra carta, sobre os colonizadores, Nóbrega escrevera: “querem ver a terra administrada e dominada e querem o trabalho dos indígenas, mas querem que isso aconteça sem que plantem um único pé de mandioca” (NÓBREGA apud WEFFORT, 2006, p. 98).

Mas Nóbrega não deixou de reconhecer resistências ou inconsistências dos índios à catequização: “concordam com tudo e logo mudam de idéia” (WEFFORT, 2006, p.100). Os índios pareciam dispostos a aceitar as influências religiosas próximas de suas tradições, o que não significaria adesão a elas. O cientista político narra que o desencanto de Nóbrega em face dos “bons selvagens” é tão evidente quanto seu empenho em defendê-los. E ainda, a visão de

Nóbrega legitimava inclusive sua participação em ações militares contra os próprios índios, quando entendia serem legítimas.

Já o Padre Antônio Vieira, com seus famosos sermões, ocupou-se de quase todos os temas importantes de seu tempo, foi combatente da Contra-Reforma e reconhecidamente protetor dos índios e crítico dos colonos e dos bandeirantes.

Na visão de mundo em que as obras de Deus se realizavam por meio de instrumentos bons e ruins, Nóbrega e Vieira encontravam justificativas na religião tanto para o sofrimento dos escravos e a submissão dos índios quanto para a dominação dos senhores (WEFFORT, 2006, p. 110).

Para Vieira, Portugal teria obrigações com o gentio e com o Novo Mundo, um “destino apostólico da nação portuguesa”, daí a necessidade de catequizar os índios. Mas se a Igreja queria salvar as almas dos índios, estava longe de admitir que deveriam ser livres. Como pregador do século XVII, Vieira entendia que a verdadeira escravidão era o pecado que afastava o homem de Deus. No *Sermão da Epifania*, Vieira escreveu: “Não é minha intenção que não haja escravos [...]; nós queremos só os lícitos, e defendemos [proibimos] os ilícitos[...].” (VIEIRA apud WEFFORT, 2006, p. 126).

Weffort também descreveu que Vieira e seu exército castigaram índios rebelados da nação Inheiguara que “havia há tempos impedido a outros índios da sua vizinhança que se descessem para a igreja”(VIEIRA apud WEFFORT, 2006, p. 127).

O século XVII, no Brasil, foi marcado por lutas entre jesuítas e bandeirantes. Os últimos, sujeitos rudes; os primeiros, pessoas letradas e, por vezes, de origem nobre ou fidalga. Nóbrega e Vieira tinham opinião desfavorável dos povoadores e dos bandeirantes, em defesa dos índios. Em carta de 1657, Vieira escreveu que, em espaço de quarenta anos, dois milhões de índios haviam sido mortos por portugueses. Weffort (2006, p. 125) informa que este número é contestado por alguns historiadores, segundo os quais não haveria população indígena tão expressiva no país. Sobre Nóbrega e Vieira, Weffort conclui que

Mesmo que não tenham sempre conseguido ser igualitários e justos, Vieira, Nóbrega e os demais jesuítas transmitiam o valor da igualdade e da justiça a uma sociedade que, desde a origem, sabia-se desigual e injusta. Não conseguiram, depois de dois séculos, torná-la igualitária, mas obrigaram-na a abrir-se à crítica da sua própria desigualdade. Em lugar de uma sociedade criada na certeza da correção de seus caminhos, Vieira e os jesuítas ajudaram a criar na sociedade uma elevada consciência dos seus próprios erros. Uma sociedade por isso compassiva dos que sofrem a própria injustiça. (WEFFORT, 2006, p. 132).

Portugal era, no século XVIII, o caso singular de um pequeno país com um grande império, do qual o Brasil era a parte mais importante porque o ouro da colônia provia os meios para consolidar o absolutista estado português.

Ainda segundo Weffort (2006, p. 135), no Brasil de 1755, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal, anunciou a declaração da liberdade dos indígenas e, depois, a dissolução do sistema das aldeias jesuíticas. A decisão de expulsar os jesuítas se deu em 1759. Em 1773, a Companhia de Jesus seria dissolvida por decisão do Papa Clemente XIV, eleito em 1769, por questões políticas.

Até aqui, percebeu-se que os atores históricos reconhecidamente “defensores dos índios”, até pelo pensamento filosófico da época, demonstravam praticar discursos e ações de defesa tendenciosos, convenientes aos interesses das instituições então detentoras do poder: a Coroa e a Igreja.

Já no século XIX, de acordo com o site da Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2015), eventos relevantes, como a independência política do Brasil em relação a Portugal (1822) e o advento da República (1889), não trouxeram mudanças significativas à política indigenista, que continuou a ser realizada nos mesmos moldes do período colonial, ou seja, com base na criação e manutenção de aldeias indígenas, tendo a catequese como principal instrumento, inclusive com a participação de um leque maior de congregações religiosas. Então, em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão do Governo Federal encarregado de executar a política indigenista, tendo como principal finalidade proteger os índios e assegurar a implementação de uma estratégia de ocupação territorial do país. A Igreja Católica deixou de ter a hegemonia no tocante ao trabalho de assistência junto aos índios e a política de catequese passou a coexistir com a política de proteção por parte do Estado.

Conforme histórico da instituição, a FUNAI foi fundada em 1969, em substituição ao SPI, num momento histórico em que predominavam ainda ideias evolucionistas sobre a humanidade e o seu desenvolvimento através de estágios, uma ideologia de caráter etnocêntrico que influenciou a visão governamental. A Constituição vigente estabelecia a figura jurídica da tutela e considerava os índios como "relativamente incapazes", ignorando completamente a existência das sociedades indígenas. A FUNAI, então, teria a missão de integrar os povos indígenas à sociedade brasileira, fazendo-os “evoluir”.

Segundo dados da FUNAI, de 1500 até 1970, a população indígena brasileira decresceu consideravelmente, inclusive muitos povos foram considerados extintos, o que era

entendido como “uma contingência história, algo a ser lamentado, porém inevitável” (FUNAI, 2015).

Este “extermínio previsível e inevitável” é explicado por Silva(2013, p. 149), no seu artigo *Ensino de história indígena no Brasil: algumas reflexões a partir de Mato Grosso do Sul*, dentro das teorias da aculturação, que “previam o gradual desaparecimento dos grupos étnicos, que seriam incorporados, em menor ou maior grau, ao grupo majoritário”, porém o conceito foi abandonado

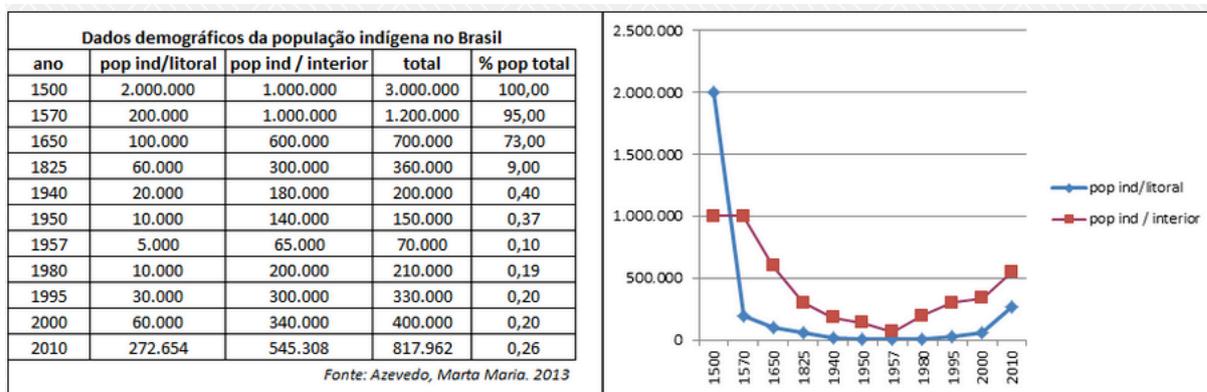
pela constatação de que inúmeras sociedades indígenas após quatro séculos de contato não desapareceram como seria previsível. Essas sociedades sofreram transformações decorrentes de seu processo histórico, mas persistiram e persistem diferenciadas da sociedade nacional. (SILVA, 2013, p. 149).

Silva cita, por exemplo, uma publicação do antropólogo Darci Ribeiro que ilustra bem a questão pelo fato de ter divulgado, em 1970, uma lista de grupos indígenas considerados “extintos”, citando especialmente os anos de 1900 e de 1957, o que Silva contestou

Os resultados, bastante desanimadores na época, apontavam para o acelerado e contínuo desaparecimento das sociedades indígenas, prognóstico fatal que, passados mais de cinquenta anos, não se confirmou. Ao contrário do que previu Ribeiro, as sociedades indígenas não desapareceram, pois muitas delas consideradas “extintas” reapareceram no cenário étnico do país, nos últimos anos! (SILVA, 2013, p. 144).

Afigura 1 a seguir ilustra em números o quase desaparecimento da população indígena brasileira, segundo a FUNAI.

FIGURA 1



Fonte: Fundação Nacional do Índio - FUNAI [online]. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>>. Acesso em 30 jun. 2015.

Somente a partir de 1991, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) incluiu os indígenas no censo demográfico nacional. Na década de 90, o contingente de brasileiros que se declarava indígena cresceu até a proporção de 150%, um aumento anual de quase 10,8% da população conhecida, a maior taxa de crescimento dentre todas as categorias. Segundo o último censo IBGE (2010) “a população brasileira soma 190.755.799 milhões de pessoas. Ainda segundo o censo, 817.963 mil são indígenas, representando 305 diferentes etnias. Foram registradas no país 274 línguas indígenas” (FUNAI, 2015). Os números de etnias e de línguas diferem dos apresentados por Silva (2013, p. 134): “existem quase 240 sociedades distintas, falantes de pelo menos umas 180 línguas diferentes da língua portuguesa”.

Apesar das divergências numéricas entre os órgãos FUNAI e IBGE e o historiador, é fato comum que a população indígena tenha “ressurgido” a partir de quando passou a ser contada separadamente enquanto etnia, enquanto sociedade indígena, processo entendido pela antropologia como “identificação étnica”, como explica Silva:

[...] processo social e político que engendra mecanismos de diferenciação e manutenção de fronteiras ou limites entre pessoas e grupos sociais particulares. Tais mecanismos podem ser apreendidos, por sua vez, na forma de “arenas de discursos” responsáveis pela articulação não só das representações sociais e das formas de representar os “índios” por diversos sujeitos localmente situados, mas também das representações que agentes e agências indigenistas trouxeram e trazem para a cena local, uma vez que foram e são acionados como instâncias de colonização ou de intermediação do conflito interétnico. (SILVA, 2013, p. 146).

Por isso, “num curto espaço de dez anos, surgiram quase vinte grupos reivindicando para si uma identidade étnica, se autoafirmando indígenas e alimentando o desejo de serem vistos e reconhecidos como tais” (SILVA, 2013, p. 147). Aliás, Silva (2013, p. 153) também informa que expressões como “ressurgidos” ou “emergentes” tem desagradado aos próprios índios e que, por essa razão “muitos grupos indígenas têm adotado a expressão ‘resistentes’, em diversos documentos oficiais”.

Como consta no site oficial da FUNAI (2015), a Lei n.º 6.001, de 19/12/1973, conhecida como “Estatuto do Índio”, formalizou os procedimentos a serem adotados pela FUNAI para proteger e assistir as populações indígenas, inclusive no que diz respeito à definição de suas terras e ao processo de regularização fundiária. O Estatuto do Índio representou um avanço em relação à política indigenista praticada, estabelecendo novos referenciais no que diz respeito à definição das terras ocupadas tradicionalmente pelos índios,

porém continuou ambígua no que se refere ao reconhecimento da especificidade cultural dos índios, pois propunha-se a proteger as diferentes culturas indígenas ao mesmo tempo em que objetivava sua integração na sociedade brasileira. Mesmo com os avanços alcançados na abordagem da questão indígena, a função de tutela continuou sendo exercida pelo Estado, reforçando a relação paternalista e intervencionista deste para com as sociedades indígenas, mantendo-as submissas e dependentes.

Ainda segundo a FUNAI (2015), o processo de democratização do Estado brasileiro, durante a década de 1980, permitiu e incentivou a ampla discussão da chamada "questão indígena" pela sociedade civil e pelos próprios índios, que começaram a se conscientizar e a se organizar politicamente, num processo de participação crescente nos assuntos de seu interesse. Nas discussões e atividades políticas que envolveram o período de elaboração da Constituição, promulgada em 1988, foi intensa a atuação de entidades civis dedicadas à causa indígena, bem como de entidades constituídas pelos próprios índios.

O discurso oficial da FUNAI (2015) ainda entende que a Constituição de 1988 substituiu um modelo político pautado nas noções de tutela e de assistencialismo por outro que afirma a pluralidade étnica como direito e estabelece relações protetoras e promotoras de direitos entre o Estado e comunidades indígenas brasileiras. Além disso, estabeleceu o prazo de cinco anos para que todas as terras indígenas (TIs) do país fossem demarcadas.

No entanto, conforme seu texto *Por quem os índios lutam*, o jornalista João Mítia Antunha Barbosa, cita que passados, cerca de 26 anos desta Constituição, profissionais das mais diversas áreas que se propõem analisar os avanços até aqui consideram as conquistas como bastante modestas quanto à pretensão de garantir de fato os direitos de diversos grupos minoritários, incluindo o indígena

De acordo com diversas associações indígenas e indigenistas, dos mais de mil territórios indígenas (TIs) existentes no país apenas cerca de um terço encontra-se regularizado. Os outros dois terços estão em alguma fase do processo de demarcação ou sequer tiveram seu procedimento demarcatório iniciado. Destaquemos ainda que, das TIs demarcadas, mais de 98% encontram-se na Amazônia brasileira. O restante, isto é, menos de 2%, dividem-se pelas regiões Nordeste, Sudeste, Sul e porção sul do Centro-Oeste (estado do Mato Grosso do Sul). (BARBOSA, 2015, p. 1).

Talvez, num ponto de convergência dos maiores problemas indígenas estejam o Estado do Mato Grosso do Sul e a comunidade indígena Guarani-Kaiowá. Ela, a segunda maior população nacional, com 31.000 índios, segundo FUNAI/FUNASA (2015) resiste em pequenas reservas superlotadas e desestruturadas, como a reserva urbana de Dourados, o

“favelão indígena”, que amontoa 12.000 índios em pouco mais de 3.000 hectares. Desemprego, violência e analfabetismo são alguns dos problemas que já foram capa da Revista Época, em dezembro de 2011: “Uma tragédia Indígena. Pistolagem, homicídio, suicídio, desnutrição, alcoolismo, racismo, narcotráfico, desmatamento e falta de terra. A expectativa de vida do maior grupo indígena do país é de 45 anos, só comparável à do Afeganistão” (MENDONÇA; SANCHES, 2011, p. 15).

### **Discursos de resistência em dispositivos de poder**

Michel Foucault, em sua obra *A arqueologia do Saber*, delimita as regularidades e os elementos do discurso, a saber: O sujeito autorizado por instituições do saber -o *status* dos indivíduos que tem o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir o discurso; o lugar institucional de onde se obtém o discurso legitimado -lugares institucionais de onde o sujeito obtém o discurso, e onde este encontra sua origem legítima e seu ponto de aplicação; e as posições / ações decorrentes do sujeito -posições que são possíveis de serem ocupadas em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos, ou posições que o sujeito pode ocupar na rede de informações. Entende-se, então, o índio como sujeito autorizado por uma instituição de saber indígena, como ocupante de um lugar de discurso legitimado, aqui denominado dispositivos de poder, e como ator de uma prática discursiva de resistência, evidenciando ora confronto, ora autodefesa, ora representação, ora reafirmação da própria identidade.

Segundo Foucault (2009, p. 61), o discurso não é a manifestação de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos. E sendo o discurso um campo de regularidades para diversas posições de subjetividade

As diversas modalidades de enunciação, em lugar de remeterem à síntese ou à função unificante de um sujeito, manifestam-se sua dispersão: nos diversos *status*, nos diversos lugares, nas diversas posições que pode ocupar ou receber quando exerce um discurso, na descontinuidade dos planos de onde fala. (FOUCAULT, 2009, p. 61).

Além dos elementos do discurso, tornam-se imprescindíveis as contribuições de Foucault sobre o poder, que estão na sua obra *História da Sexualidade. A vontade de saber*

O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. E 'o' poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apóia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. [...] O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. (FOUCAULT, 1988, p. 89).

Sobre o poder, Foucault estabelece as seguintes proposições: que o poder não é algo que se adquira, arrebate ou compartilhe, algo que se guarde ou deixe escapar; o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis; que as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações, mas lhe são imanentes; que o poder vem de baixo; isto é, não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados; que as relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas, ou seja, que não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos, e, finalmente, que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder.

Para Foucault(1998, p. 91), os mecanismos de poder devem ser analisados no campo de correlações de força, das resistências “que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder”.

Interessante constar que Foucault entende que o discurso, e também o silêncio e o segredo, fazem parte de um complexo e instável jogo de poder

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras. (FOUCAULT, 1988, p. 96).

Em Foucault, este artigo busca base teórica para analisar circunstâncias que favoreçam a compreensão da história sobre o ponto de vista do próprio índio, da sua voz, do seu discurso, a partir dos dispositivos de poder como instâncias que podem permitir práticas

discursivas indigenistas. São pertinentes para este estudo as discussões sobre os dispositivos de poder em Foucault, realizadas por Piovezani e Curcino, no artigo *Fazer, pensar, dizer e olhar: dispositivos de fala pública e de leitura da mídia*. Convém esclarecer que

O dispositivo não corresponde a uma palavra qualquer no trabalho do filósofo. Mediante seu emprego, Foucault visa a conceber e nomear um conjunto de normas históricas (não exclusivas, embora predominantes) de agenciamento e de coerção do saber e do poder que atuam em um dado tempo e espaço e que se materializam de formas diversas. Graças à sua manifestação material, torna-se possível apreender certos indícios desse mecanismo geral, dessa rede que regula a ação, o pensamento, os dizeres dos indivíduos e que fazem deles sujeitos. (PIOVEZANI; CURCINO, 2014, p. 35).

Piovezani e Curcino relacionaram benefícios na incorporação da noção de dispositivo aos estudos em Análise do Discurso como forma de considerar instâncias simbólicas nas quais há produção discursiva

Sem dúvida, sua consideração [incorporação...] permite aos analistas do discurso congregar novas instâncias simbólicas (como a voz, as imagens, o corpo, a arquitetura etc.) e com isso explicar mais consequentemente uma série de fenômenos que nos fazem interpretar o mundo e nele e com ele interagir de maneira 'rara'. Além disso, essa noção permite-nos aprofundar a dimensão histórica que regula os dizeres, mas também as ações e as formas de ser de uma dada sociedade. (PIOVEZANI; CURCINO, 2014, p. 42).

Convém registrar que as análises aqui propostas são um esforço de aplicar conceitos de Foucault ao objeto deste estudo, de forma que o resultado não tenha necessariamente precisão e garantia, nem esteja esgotado ou não possa receber outras contribuições.

### **A voz da resistência indígena em novos e velhos dispositivos de poder**

Como bem concluiu Foucault(1988, p. 97), é efetivamente um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais o fato de as correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressões de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político.

Considera-se, preliminarmente, que a imprensa, mais que um dispositivo de poder, é “uma agenciadora de dispositivos de poder”, pelo fato de que, por sua natureza comunicadora de massas, torna-se veículo, suporte, janela para fatos e acontecimentos de interesse de

produtores e de consumidores de notícia e informação. Eis a importância dos dispositivos de poder utilizados pela comunidade indígena e veiculados pela imprensa, pois

Em Foucault, portanto, o dispositivo parece referir-se a uma tecnologia composta de partes organizadas e articuladas entre si e agenciadas de tal modo que condicionam um campo de ação. O dispositivo indica um aparelho e um agenciamento, em cujo efeito normativo sobre certos espaço e tempo são produzidas determinadas disposições dos sujeitos a certas práticas, ou seja, por sua ação cria-se uma propensão histórica a certas ações, no interior de um conjunto de várias possibilidades. (PIOVEZANI; CURCINO, 2014, p. 38).

Para ilustrar o que se pode chamar de resistência do povo indígena através da inscrição de sua voz em dispositivos de poder da sociedade moderna, em especial, analisar-se-á a presença do sujeito índio como protagonista de seu discurso à frente de “modernos” dispositivos de poder, evidenciados pela mídia impressa em editorias, como: Política, Ciência e Tecnologia, Cultura e Cidades, bem como, quem sabe, a continuidade do uso mais tradicional instrumento de guerra ou dispositivo de poder do índio: o arco e a flecha.

O material analisado é conteúdo jornalístico de *A Tribuna*, jornal impresso diário de maior circulação no Estado do Espírito Santo. O *corpus* se refere ao ano de 2014 e foi triado do acervo digital do jornal pela pesquisa das palavras-chave “índio”, “índios” e “indígena”, sendo selecionados os textos jornalísticos convenientes ao objeto deste trabalho, ou seja, matérias que apresentam o sujeito índio apoderado de dispositivos associados às muitas frentes da resistência indígena nos dias atuais, como as lutas pelo direito ao território e contra o preconceito étnico.

### **Dispositivos de poder na política: o cargo político**

Em *A Tribuna*, de 14 de outubro de 2014, a matéria *Índio vai assumir vaga de Vereador em Aracruz* traz o seguinte trecho: “Ervaldo Santana, vice-cacique Tupiniquim, vai tomar posse de cacique e garante que ‘não irá envergonhar o seu povo no parlamento’”. No lide, lê-se: “Ervaldo Santana Almeida tem 51 anos e no dia 2 de fevereiro de 2015 entrará para a história da política no Estado. Segundo ele, será o primeiro índio a ocupar um cargo eletivo no Espírito Santo” (HEITOR, 2014, p. 36). Na reportagem de autoria de Leonardo Heitor, é possível recortar as seguintes falas do índio vereador, em resposta ao que lhe é perguntado pelo jornalista: sobre a questão de utilizar a indumentária indígena no dia da posse, Almeida responde: “Tenho que seguir as normas e não poderei fazer toda a caracterização, mas pelo

menos o cocar eu garanto” (ALMEIDA apud HEITOR, 2014, p. 36). Sobre como será sua forma de trabalho na Câmara, o índio eleito afirma

Antes de tomar uma decisão, tenho de consultar minha comunidade. Quero exaltar meu povo e não vou fazer como os outros políticos. Não vou colocar o nome da minha aldeia nas páginas policiais, envolvido com corrupção, como tanto se vê por aí. Vocês só verão meu nome envolvido com coisas boas na política. (ALMEIDA apud HEITOR, 2014, p. 36).

O índio-vereador, segundo a matéria, também faz promessas: “Vou procurar fazer projetos voltados para os jovens, buscando proporcionar atividades que façam com que eles não tenham que procurar caminhos errados e acabem trazendo para a aldeia problemas com drogas e bebida” (ALMEIDA apud HEITOR, 2014, p. 36). Sobre corrupção, Almeida se posiciona

É o pior mal que atinge o nosso País, principalmente na política. Se tem algo que eu irei honrar será o meu nome, o nome dos índios, da minha etnia e da minha aldeia. Se tem alguma coisa que irá prevalecer será a minha integridade e não vou envergonhar o meu povo. (ALMEIDA apud HEITOR, 2014, p. 36).

Demonstrando a intenção de permanecer na política, tendo como interesse primeiro melhorar a vida nas aldeias, Santana responde sobre reeleição

Nosso objetivo é buscar sim um segundo mandato. A classe indígena possui muitas necessidades e vamos trabalhar para tentar melhorar a situação de várias aldeias em nosso município. Tentei me eleger duas vezes, mas não tínhamos recurso para isso. Na primeira eleição, em 2008, gastei R\$ 1,5 mil. Na segunda, em 2012, gastei R\$ 2 mil. Isso não é nada, se comparado a grandes campanhas que vimos por aí. Espero que o povo veja o nosso trabalho e, se for da vontade dele, buscaremos a reeleição em 2016. (ALMEIDA apud HEITOR, 2014, p. 36).

Nas falas do sujeito índio, percebe-se que a inserção na política constituiu-se uma esperança e um meio de solução de problemas e de conquistas para a comunidade indígena. E, mais, através da política, o índio eleito pretende buscar a valorização da cultura indígena e demonstrar todo o orgulho do nativo por suas origens e seu povo. São evidentes, nas palavras do índio, as críticas à sociedade do homem branco que envergonha sua gente e sua pátria na política.

**Dispositivos de poder na ciência e tecnologia: a parceria do índio**

Em *A Tribuna*, de 24 de julho de 2014, na matéria *Índios ajudam a proteger florestas*, temos o olho: “Terra indígena evita a emissão de 37 bilhões de toneladas de carbono. Na Amazônia, tribos são eficazes contra o desmatamento”. No lide: “Florestas em terras indígenas abrigam 37,7 bilhões de toneladas de carbono em todo o mundo. Se fossem destruídas, CO2 lançado ao ar superaria as emissões globais de veículos durante 29 anos. Por sorte, os índios têm sido mais eficazes do que qualquer outro grupo humano no combate ao desmatamento” (A TRIBUNA, 2014b, p. 45). A matéria, originada do Jornal Estado de São Paulo, divulga os resultados de um relatório assinado pelas ONGs WRI (*World Resources Institute*) e RRI (*Rights and Resources Initiative*), que cruzou números de preservação florestal em terras indígenas e de povos tradicionais com dados da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO). Em relação à Amazônia brasileira, o relatório afirma que “florestas fora de terras indígenas têm uma taxa de desmatamento 11 vezes maior”, sendo esta a razão da proposta das ONGs de que “muitas vezes, é melhor reconhecer o direito de comunidades indígenas à terra e lhes dar autonomia para administrar uma área do que transformá-la em reserva ecológica e contratar guardas” (A TRIBUNA, 2014b, p. 45). Segundo Jenny Springer, diretora de programas globais da RRI: “Quando esses povos [índios] têm autorização para expulsar forasteiros, criar suas próprias regras e tomar decisões sobre gestão de recursos naturais, eles são capazes de atingir uma boa governança, com bons resultados ambientais” (A TRIBUNA, 2014b, p. 45). Ainda segundo a matéria

O Brasil é citado no relatório como bom exemplo, possuindo 31% das terras indígenas em florestas ricas de carbono. O documento não comenta, porém, a proposta de emenda constitucional 215, em debate no Congresso, que reserva ao Legislativo o direito de demarcar terras indígenas, dificultando o processo. (A TRIBUNA, 2014b, p.45).

Em *A Tribuna*, de 24 de novembro de 2014, a matéria *Celular em árvores para vigiar florestas* traz o seguinte olho: “Índios de aldeias do Pará vão testar sistema criado por ONG americana que detecta sons de motosserra e de caminhões na mata” (A TRIBUNA, 2014c, p. 31). Esta matéria, de origem no Estado de São Paulo, divulga um acordo firmado para ser implantado no Brasil, na terra indígena dos Tembés, de 2.800 quilômetros quadrados (quase o dobro da cidade de São Paulo). Segundo a matéria

Localizada no Pará entre duas rodovias estaduais, amplamente desmatada e invadida por madeireiros, grileiros e traficantes, a reserva foi o local escolhido por organizações não governamentais (ONGs) que, em parceria com o governo paraense, vão implantar o novo esquema de monitoramento. (A TRIBUNA, 2014c, p. 31).

A comunidade indígena que participa do projeto demonstra satisfação, nas palavras da índia Puyr Tembé, coordenadora indígena do Alto Rio Guamá: “Ficamos animados, porque esse sistema facilitaria nosso trabalho de vigilância” (A TRIBUNA, 2014c, p. 31) e “Se recebermos um sinal de alerta que nos mostra onde está sendo retirada madeira, sabemos o que fazer. Recorremos à Funai, que recorre à polícia” (A TRIBUNA, 2014c, p. 31).

Em ambas as reportagens, mesmo que não haja um discurso direto do índio na primeira matéria, nota-se a aprovação das organizações em se trabalhar em parceria com as comunidades indígenas, bem como percebe-se, especialmente a partir da fala do sujeito índio na segunda matéria, disposição, satisfação e capacidade de colaborar com as organizações em projetos que tragam benefícios para a sociedade como um todo, confirmando-se também, na ciência e na tecnologia, lugar de representação da sociedade indígena.

### **Dispositivos de poder na cultura: a música rap**

Em *A Tribuna*, de 16 de agosto de 2014, a matéria *Índios fazem rap em guarani* tem o seguinte olhar: “Quarteto de jovens indígenas de Mato Grosso do Sul canta músicas sobre a realidade nas aldeias do Brasil.” No lide, lemos: “Rimas em guarani combinadas com português, versos que defendem causas sociais e mistura de instrumentos indígenas com a batida do rap. É assim que quatro garotos da aldeia Bororó, em Dourados (MS) – a 229 km da capital Campo Grande – fazem o som do Brô MCs, o primeiro grupo de rap indígena do País” (MOURA, 2014, p. 6). A matéria, de autoria de Rafael Moura, relata que os integrantes do grupo indígena já foram “convidados para programas de TV, como o da Xuxa, viajaram para fazer shows pelo Brasil, cantaram para a presidente Dilma Rousseff, e se apresentaram em Assunção, capital do Paraguai, onde também se fala guarani” (MOURA, 2014, p. 6). Bruno Veron, um dos quatro integrantes, responde por que escolheram fazer música rap: “É também para preservar a língua, mantendo a nossa cultura. Isso incentiva outros povos indígenas” (VERON apud MOURA, 2014, p. 6) e “O meu sonho é levar esse rap indígena para todo o mundo e tirar aquela imagem ruim que o índio só briga por terra” (VERON apud MOURA, 2014, p. 6).

Na fala do jovem índio músico está presente o discurso indígena da preservação da cultura do seu povo e também do preconceito e da injustiça social contra ele.

### **Velhos dispositivos de poder: o arco e flecha**

Em *A Tribuna*, de 28 de maio de 2014, na legenda da foto principal da matéria, lê-se: “Índios ocuparam parte do Congresso Nacional em protesto contra a Copa do Mundo e usaram flechas contra a cavalaria da polícia”. A reportagem especial narra manifestações populares contra “os gastos públicos na Copa e para reclamar de problemas nas áreas de habitação, saúde e educação” (A TRIBUNA, 2014a, p. 4). Em Brasília

Cerca de 2.500 pessoas, entre elas um grupo de 300 índios, entraram em conflito com os militares. No confronto, um PM do pelotão de cavalaria foi atingido por uma flecha disparada por um indígena. O policial foi atendido por uma ambulância do Samu e passa bem (A TRIBUNA, 2014a, p.4).

Já em *A Tribuna*, de 8 de junho de 2014, o colunista Cláudio Humberto, numa nota intitulada *Governo pagou (sem saber) protesto dos índios*, traz explicações sobre o mesmo evento em Brasília

A manifestação de um grupo de índios, em 27 de maio, que ficou conhecida pelas flechas atiradas contra policiais e motoristas, foi bancada com recursos federais. E sem que o governo soubesse. Acionada para investigar o caso, a Polícia Federal identificou servidores e antropólogos ligados ao governo federal ou financiados com recursos públicos, por trás do inesperado protesto dos índios (HUMBERTO, 2014, p. 56).

Em *A Tribuna*, de 18 de setembro de 2014, a matéria *Protesto de 20 horas para fechar BR 101*, de autoria de Laís Queiroz, relata: “A paralização é um protesto de donos de 39 fazendas da região de Itamaraju, que alegam que tiveram suas terras invadidas por indígenas há quatro meses” (QUEIROZ, 2014, p.11). Segundo o empresário Pedro Alcântara, dono de uma das fazendas invadidas: “Os índios chegaram em caminhonetes e armados fazendo ameaças. Eles renderam um funcionário e prometeram que voltariam no dia seguinte. Foi o que fizeram” (ALCANTARA apud QUEIROZ, 2014, p. 11).

Em *A Tribuna*, de 11 de dezembro de 2014, a nota intitulada *Viagens de trem para Minas são liberadas*, informa que

A estrada de Ferro Vitória a Minas foi liberada na noite de ontem. Com isso, as operações do trem de carga e de passageiros estão normalizadas. A ferrovia estava bloqueada em Resplendor (MG) desde a tarde de terça-feira por índios da etnia Krenak, que reivindicavam repasse de R\$ 3 milhões e saída da área de uma equipe que implementa projeto de pecuária leiteira. (A TRIBUNA, 2014d, p. 9).

As situações expostas pelas matérias jornalísticas não deixam dúvidas sobre o uso, quando preciso, das mais rudimentares armas, ou do mais antigo dos dispositivos de poder da cultura indígena: o uso da habilidade física e da força do índio através do arco e da flecha, não só para prover alimento através da caça, mas também para defender-se e guerrear pelos interesses do povo indígena.

### **Considerações finais**

As análises ilustraram os diversos dispositivos utilizados por sujeitos das comunidades indígenas para fazer ouvida a voz de um povo que faz parte da sociedade atual e que, por esses espaços, luta e se defende com as armas que têm ou que consegue acessar. Da parte das comunidades indígenas, é notório que estão percebendo ou já perceberam a importância de participarem sociopoliticamente desta sociedade, apropriando-se também dos canais de mediação estabelecidos pelo mundo não-indígena para se firmarem como cidadãos brasileiros no tempo, no espaço e no discurso.

Porém, há muito a ser feito para que os grupos sociais majoritários respeitem, numa larga interpretação do verbo, os grupos menores. Em 2008, uma lei tornou obrigatória a inclusão de aulas de história e cultura das nações indígenas para alunos dos Ensinos Fundamental e Médio, de escolas públicas e particulares do país, numa tentativa, segundo SILVA(2013, p. 143), de que “seja revertido, paulatinamente, um quadro sombrio de desconhecimento a respeito da presença de sociedades que há muito tempo vivem no atual território brasileiro e que sobrevivem física e culturalmente através dos tempos, lutando, inclusive, contra o extermínio”. Mas o próprio Silva (2013, p. 143) complementa: “Contudo, apesar da existência da lei, professores e alunos têm se perguntado o que pode ser feito para se conhecer melhor as questões indígenas, alegando tanto falta de materiais sobre a temática como deficiências na formação de muitos profissionais.”

Além disso, o uso de termos ou expressões que desqualificam ou estereotipam os índios, como “aculturados” e “relativamente incapazes”, colabora para perpetuar que as etnias indígenas tenham protelados os seus direitos históricos. E é lamentável que muitos desses

discursos ainda estejam sendo produzidos para e nos bancos escolares, da Educação Básica ao Ensino Superior.

Uma questão do Exame Nacional do Ensino Médio de 2013 (ENEM 2013, questão 124) tinha por introdução o seguinte:

Na verdade, o que se chama genericamente de índios é um grupo de mais de trezentos povos que, juntos, falam mais de 180 línguas diferentes. Cada um desses povos possui diferentes histórias, lendas, tradições, conceitos e olhares sobre a vida, sobre a liberdade, sobre o tempo e sobre a natureza. Em comum, tais comunidades apresentam a profunda comunhão com o ambiente em que vivem, o respeito em relação aos indivíduos mais velhos, a preocupação com as futuras gerações, e o senso de que a felicidade individual depende do êxito do grupo. Para eles, o sucesso é resultado de uma construção coletiva. Estas ideias, partilhadas pelos povos indígenas, são indispensáveis para construir qualquer noção moderna de civilização. Os verdadeiros representantes do atraso do nosso país não são os índios, mas aqueles que se pautam por visões preconceituosas e ultrapassadas de “progresso”. (AZZI, 2012, apud ENEM, 2013).

Este texto, de autoria do filósofo Rafael Azzi, define muito bem a situação dos povos indígenas em relação a sua imagem na sociedade atual, ficando aqui o desejo de que não só os estudantes brasileiros tenham acertado esta questão do exame, mas que toda sociedade brasileira aprenda esta lição.

## REFERÊNCIAS

A TRIBUNA. Mil policiais e agentes na rua. *Jornal A Tribuna*, 4 de maio de 2014. Reportagem Especial. Vitória, 2014a, p.4.

\_\_\_\_\_. Índios ajudam a proteger florestas. *Jornal A Tribuna*, 24 de julho de 2014. Ciência e Tecnologia. Vitória, 2014b, p.45.

\_\_\_\_\_. Celular em árvores para vigiar florestas. *Jornal A Tribuna*, 24 de novembro de 2014. Ciência e Tecnologia. Vitória, 2014c, p.31.

\_\_\_\_\_. Viagens de trem para Minas são liberadas. *Jornal A Tribuna*, 11 de dezembro de 2014. Cidades. Vitória, 2014d, p.9.

BARBOSA, João Mítia Antunha. *Por quem os índios lutam* [online]. Disponível em: <<http://outraspalavras.net/brasil/por-quem-os-indios-lutam/>>. Acesso em 30 jun. 2015.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *O Brasil indígena* [online]. Disponível em: <<http://indigenas.ibge.gov.br/pt/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena>>. Acesso em 30 jun. 2015.

\_\_\_\_\_. Fundação Nacional do Índio. Índios no Brasil. Quem são? [online]. Disponível em: <<http://funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>> Acesso em 30 jun. de 2015.

\_\_\_\_\_. Ministério da Educação e Cultura. *Enem 2013* [online]. Disponível em: <<http://portal.inep.gov.br/web/enem/edicoes-antiores/provas-e-gabaritos/>> Acesso em 30 jun. 2015.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do Saber*. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

\_\_\_\_\_, Michel. *História da Sexualidade. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HEITOR, Leonardo. Índio vai assumir vaga de vereador em Aracruz. *Jornal A Tribuna*, 14 de outubro de 2014. Política, Vitória, 2014, p.36.

HUMBERTO, Cláudio. Governo pagou (sem saber) protesto dos índios. *Jornal A Tribuna*, 8 de junho de 2014. Política, Vitória, 2014, p.56.

MENDONÇA, Ricardo; SANCHES, Mariana. *Uma tragédia indígena* [online]. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/tempo/noticia/2011/12/uma-tragedia-indigena.html>> Acesso em 30 jun. 2015.

MENEGHEL, XUXA. *Vamos brincar de índio* [online]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ba9JLbDrpWI>>. Acesso em 10 jun. 2015.

MOURA, Rafael. Índios fazem rap em guarani. *Jornal A Tribuna*, 16 de agosto de 2014. AT2. Vitória, 2014, p.6.

PIOVEZANI, Carlos; CURCINO, Luzmara. “Fazer, pensar, dizer e olhar: dispositivos de fala pública e de leitura da mídia”. In: FERNANDES Júnior, Antônio; SOUZA, Kátia Menezes (org.). *Dispositivos de poder em Foucault: práticas e discursos da atualidade*. Goiânia: Editora UFG, 2014.

QUEIROZ, Laís. Protesto de 20 horas para fechar BR-101. *Jornal A Tribuna*, 18 de setembro de 2014. Cidades. Vitória, 2014, p.11.

SILVA, Giovani J. S. “Ensino de história indígena no Brasil: algumas reflexões a partir de Mato Grosso do Sul”. In: PEREIRA, Amilcar A.; MONTEIRO, Ana M. (org.). *Ensino de história e culturas afro-brasileiras e indígenas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

WEFFORT, Francisco C. *Formação do pensamento político brasileiro: ideias e personagens*. São Paulo: Ática, 2006.

Recebido em: 15/09/2015  
Aprovado em: 05/12/2015