



DISCURSOS SOBRE A DEMARCAÇÃO
DE TERRAS INDÍGENAS...
OU DE COMO A RAPOSA ENCONTROU A SERRA DO SOL

Marcos Lúcio de S. Góis

Marcos Lúcio de S. Góis

DISCURSOS SOBRE A DEMARCAÇÃO
DE TERRAS INDÍGENAS... OU DE COMO
A RAPOSA ENCONTROU A SERRA DO SOL



2013

Universidade Federal da Grande Dourados

Editora UFGD

Coordenador Editorial : Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Redatora: Raquel Correia de Oliveira

Programadora Visual: Marise Massen Frainer

e-mail: editora@ufgd.edu.br

Conselho Editorial - 2009/2010

Edvaldo Cesar Moretti | Presidente

Wedson Desidério Fernandes

Paulo Roberto Cimó Queiroz

Guilherme Augusto Biscaro

Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti

Rozanna Marques Muzzi

Fábio Edir dos Santos Costa

Impressão: Gráfica e Editora de Liz | Várzea Grande | MT

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

980.41 Góis, Marcos Lúcio de S.
G616d Discursos sobre a demarcação de terras indígenas... ou de
como a raposa encontrou a Serra do Sol / Marcos Lúcio de S. Góis.
– Dourados : Ed. UFGD, 2013.
254 p.

ISBN: 978-85-8147-005-4

Possui referências.

1. Índios – Trato. 2. Índios – Brasil. 3. Terras indígenas. 3.
Demarcação de terras – Análise do Discurso. I. Título.

Aos Ingarikó, Makuxi, Patamona, Taurepang, Wapixana -
Povos da Raposa Serra do Sol -
E aos que lutam pela dignidade da terra.

À Kênia.

Este não é um livro de história. A escolha que nele se encontrará
não seguiu outra regra mais importante do que meu gosto,
meu prazer, uma emoção.
(Foucault, in. **Ditos e escritos**, IV)

TÎPATA YAPURÎNEN KO'MAMÎTUMURUKOMPE
(Quem honra sua terra, permanece unido!)
Campanha do CIR pós-homologação da Raposa Serra do Sol

O esforço é grande, e a obra, imperfeita.

SUMÁRIO

Apresentação	11
PARTE I	
INTRODUÇÃO AO MÉTODO, AOS FUNDAMENTOS E AO <i>CORPUS</i>	21
Capítulo 1	
O ÍNDIO, A TERRA; O ÍNDIO DA TERRA, A TERRA DO ÍNDIO	23
1.1 DE UMA HISTÓRIA: O CAMINHO DA RAPOSA NA SERRA DO SOL	27
Capítulo 2	
DO MÉTODO, DOS FUNDAMENTOS E DO OBJETO	
2.1 O MÉTODO-TEORIA	35
2.2 DO <i>CORPUS</i> E DA ANÁLISE	57
PARTE 2	
VERDADE E PODER: O ACONTECIMENTO RAPOSA/SERRA DO SOL	59
Capítulo 3:	
DO <i>CORPUS</i> E DA ANÁLISE	61
O RELATÓRIO: O RE-DISCURSO COLONIALISTA?	
3.1 EM VIRTUDE DO DISCURSO COLONIALISTA: PODER E BIOPODER	62
3.2 UMA TRAJETÓRIA HISTÓRICA DOS POVOS INDÍGENAS E FOUCAULT: O A <i>PRIORI</i> HISTÓRICO	69
Capítulo 4:	
DO RELATÓRIO: O MOMENTO HISTÓRICO	85
4.1. CONTEXTUALIZANDO: O RELATÓRIO E SEU MOMENTO	86
Capítulo 5:	
ESTRATÉGIAS ARGUMENTATIVAS: O DISCURSO POLÍTICO DO RELATÓRIO	93
5.1 PARA INÍCIO DE CONVERSA: A PERSUAÇÃO	95
5.2 TIPOS DE TEXTOS QUE MATERIALIZAM O DISCURSO POLÍTICO	98
5.3 A CONSTRUÇÃO DA ARGUMENTAÇÃO TEXTUAL OU À SOMBRA DOS DOZE TRABALHOS	113
5.4 O RELATÓRIO: ESPECIFICIDADES E CONSTITUINTES	116
PARTE 3	
GEOPOLÍTICA DA TERRA: SENTIDOS "TERRAS INDÍGENAS" NO RELATÓRIO DE LINDBERG FARIAS	127
Capítulo 6:	
A GEOGRAFIA SERVE PARA FAZER A GUERRA: PODER E RESISTÊNCIA	
6.1 O PODER...	127
6.2 ...E A RESISTÊNCIA	132
Capítulo 7:	
RELENDO O RELATÓRIO: HISTÓRIA E MEMÓRIA	145
7.1 SUBJETIVIDADE DO ENUNCIADOR: UM DISCURSO COLONIZADOR?	150
7.2 DOMINAÇÃO E LIBERTAÇÃO: O DISCURSO COLONIZADOR E A RESISTÊNCIA	155

Capítulo 8:	
QUEM SÃO?: LÍNGUA E IDENTIDADE	163
8.1 A LEI E O ÍNDIO: IDENTIDADES E DISCURSO	164
Capítulo 9:	
TERRAS INDÍGENAS OU TERRITÓRIOS INDÍGENAS:	
CONCEITOS POLÍTICOS E ESPAÇOS FÍSICOS NA LÓGICA OCIDENTAL CAPITALISTA	183
9.1 LEI 601 E O RELATÓRIO: CONTIGUIDADES HISTÓRICAS	185
Capítulo 10:	
OS INDÍGENAS PELA NAÇÃO: CONCEITO DE PROPRIEDADE	
E DE PRODUTIVIDADE EM NOVOS CONTEXTOS	193
10.1 DO NASCIMENTO DA PROPRIEDADE MODERNA: UM CONCEITO FORJADO	
NA HISTÓRIA	197
10.2 O SILÊNCIO DOS COVARDES OU A INEVITÁVEL (IN)CERTEZA DA HISTÓRIA?	200
10.3 LOCKE E O CONCEITO DE PROPRIEDADE: SENTIDOS ATUAIS	204
10.4 POR OUTRA LÓGICA: A VEZ DOS INDÍGENAS PELA NAÇÃO?	219
Palavras de fechamento	227
Referências bibliográficas	233

APRESENTAÇÃO

Isto não é o de um relatar passagens de sua vida, em toda admiração. Conto o que fui e vi, no levantar do dia. Auroras. (**Grande Sertão**: Veredas, p. 460)

I

Esta poderia ser a construção de uma história singular, talvez um conto de fadas para crianças, uma metáfora de nossas mais íntimas memórias. Uma alegoria, quem sabe uma fábula. Se assim fosse, começaria a dizer da seguinte forma¹:

- Um dia - disse a avó à menininha que se preparava para dormir - uma bela Raposa, perseguida por caçadores, resolveu percorrer um longo

1 As palavras deste trecho de apresentação são uma adaptação livre do mito guarani sobre a “terra sem males”, de acordo com interpretação de Clastres. A ideia, com a historieta que a segue, é retraduzir o que diz Clastres (1978, p. 68) ao afirmar que a busca por uma terra sem males configura, na cultura guarani, uma resistência à própria sociedade guarani. Em suas palavras: “Quer dizer que o mal – trabalho, lei – *é a sociedade*. A ausência do mal – a terra sem mal – é a contraordem. Não é por acaso que as únicas atividades sociais destinadas a se manter na Terra Sem Mal são as festas de bebidas: essas festas são também, na sociedade, a expressão da contraordem (ao mesmo tempo, sem dúvida, que são o meio de controlá-la). Finalmente, a Terra Sem Mal é o lugar da imortalidade, enquanto nessa terra os homens nascem e morrem: como se tal fosse a correspondência entre a ordem social das regras (que implica troca matrimonial, trabalho, etc.) e a ordem natural da geração (que implica nascimento e morte) que bastasse para abolir aquela para se libertar desta. O homem nasce bom (nasce para deus), a sociedade deprava-o (abole sua natureza divina): poderia ser este o axioma da antropologia dos tupis, ou do que se poderia chamar sua antropodicéia”. Por certo que não pretendo perder de vista as especificidades deste trabalho de investigação, que diz respeito a povos não pertencentes à família tupi-guarani. Assim é que, neste texto, ao parafrasear o mito guarani da busca por uma terra sem males, faço-o metaforicamente. Cf. também Brandão (1990).

caminho em direção à Floresta Impenetrável. Ela acreditava existir, em algum canto dessa grande floresta, uma Serra onde o Sol sempre adormece. Rios caudalosos percorriam seus chãos, levando vida em abundância. Uma terra de encantados campos verdejantes. Lá, não haveria males: os homens não caçariam raposas. E a Raposa poderia, então, viver novamente em harmonia com a natureza. Assim, certo dia, a Raposa pôs-se na longa viagem rumo à Serra do Sol.

O homem, ao saber dos desejos da Raposa, resolveu ir atrás dela. Afinal, sem florestas e sem caçar raposas, como poderia viver? Por não acreditar ser possível, assim fez: ajuntou sua gente e, com voz grave, lhe disse: “- Precisamos ir atrás da Raposa e de sua prole. Precisamos caçá-los. Nossa vida não tem sentido se não caçarmos”.

- Aquele homem, que cresceu ouvindo seu pai, seu avô, seu bisavô falando de caçadas majestosas, sentia ser muito natural caçar. Dessa forma, tornou-se adulto e caçador, mas sem saber ao certo o porquê. “- Sempre foi assim - dizia ele - é a tradição”.

- A Raposa percebeu que, por mais que tentasse, o homem a perseguiria, por causa de sua pele. Ela então, depois de conversar com os mais velhos de sua raposada, decidiu que precisavam encontrar depressa o lugar encantado, a Serra do Sol. Muito além do Norte, nas fronteiras de outros mundos. Assim, a Raposa apressou o passo em direção à Serra do Sol...

A vovó olhou para a netinha que já dormia. Não terminou a história. Olhou para menina em sono profundo: “- Após anos e anos, após muitas perdas, muito caminhar, a Raposa finalmente chegou à Serra do Sol. A primeira Raposa já não existia mais. Do mesmo modo não existiam mais os primeiros homens. A Raposa continuava sendo caçada, de outras maneiras. Sua pele. Neste mundo, não há lugar para raposa e homem?”, e deixou-se levar por um instante...

Olhou novamente para a neta que respirava como quem está em paz; silenciosamente, sonhava outro sonho: talvez ela construísse outra travessia: de homens que não caçam raposas. Do futuro, nada está escrito. Há sempre por-fazer.

II

Este resultado de um logo trabalho já é história, minha história. Uma aventura. Por ser assim, é uma travessia à Riobaldo: “Um está sempre no escuro, só no último derradeiro é que clareiam a sala. Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (ROSA, 2001, p. 52). O presente livro é uma materialização não só de uma pesquisa científica, fruto de minha pesquisa de doutorado, mas de meus encontros e desencontros, desde a graduação, com as questões indígenas, e de certa batalha contra o império das palavras e dos sentidos transparentes. É, em suma, também aquilo que poderia ter sido.

Todo trabalho de investigação, hoje percebo, é um se perder com todas as bússolas e mapas. Uma arte de se encontrar ao se perder, ou o contrário. A arte de chegar, enfim, a outros lugares não planejados, para além dos mapas e das bússolas.

A beleza deste trabalho não está, se me permite o leitor, em seu autor, tampouco em seu objeto, muito menos neste resultado. Está, sim, naquilo que se propõe indiretamente: ser o início de outros trabalhos de militância pela dignidade humana. Ela abre, mesmo modestamente, a tentativa de tradução intercultural, conforme corrobora Boaventura de Sousa Santos em seus trabalhos, empregados neste livro.

É, em síntese, muito mais do que o resultado de um trabalho acadêmico, independente do que possam vir a dizer. Ele é uma reverência à determinação da raposa em mostrar ao homem que não é natural caçar raposas. O tempo da naturalidade das coisas parece se dissolver no ar.

Como espero ter mostrado nas páginas e capítulos que se seguem, as lutas dos movimentos indígenas não têm, em geral, se limitado a combater o atual discurso colonizador do “homem branco”; elas procuram propor outra forma de sociedade por meio de uma nova forma de racionalidade, e creio ser esta, atualmente, uma de suas razões de ser. Não es-

tão sozinhos nesta luta; as lutas de classes ganham novos estatutos, novas identidades, novas possibilidades.

No Brasil, falar em “homem branco” já provoca, de saída, um estranhamento: como branco, se o brasileiro é majoritariamente amarelo, preto, marrom? Miscigenado inicialmente pelo próspero calibanizado². Uma resposta: o branco, aqui, não é o “original”, o europeu, conforme defende Orlandi (1990), mas aquele que reproduz os discursos, as práticas hegemônicas de dominação.

Santos defende constantemente que é preciso trabalhar para que haja o direito à igualdade sempre que as diferenças inferiorizarem. De modo igual, torna-se fundamental o direito às diferenças sempre que a igualdade descaracterizar. É disso que também trata este livro.

III

Adiante, discorrei, como tema geral e por meio de fundamentos teórico-metodológicos da Análise do Discurso de orientação francesa, sobre discursos que tratam de demarcação de terras indígenas no Brasil. Precisamente, o objetivo foi compreender os sentidos produzidos pelo Relatório de Lindberg Farias sobre a demarcação da Área Indígena Raposa/Serra do Sol, localizada no Estado de Roraima, cujo processo será melhor detalhado no item dois do primeiro capítulo e também na Parte II deste livro. Para compreender os discursos aí presentes, defini, após observar o conjunto de textos que deu origem ao *corpus* e após estudar a

2 Nas palavras de Santos (2002b, p. 48): “As características com que os Portugueses foram construindo, a partir do século XV, a imagem dos povos primitivos e selvagens das suas colônias são muito semelhantes às que a eles são atribuídas, a partir da mesma altura por viajantes, comerciantes e religiosos vindos da Europa do Norte [...]”. Para esse autor, num processo de interidentidades, Portugal passou por três momentos não necessariamente estanques: foi um Caliban (colonizado) na Europa em relação aos países do Norte (Inglaterra, Alemanha, França), um próspero calibanizado (colonizador colonizado) e um próspero (colonizador).

literatura desta investigação, que trabalharia os textos a partir do seguinte efeito de verdade: de um lado, um conjunto de dizeres que se assentam na Lógica (ou racionalidade) Ocidental Capitalista (dita hegemônica); de outro, outras lógicas, chamadas contra-hegemônicas: ambientais, indígenas, feministas, para citar apenas alguns exemplos.

Durante a pesquisa, investiguei também a relação entre poder e saber na construção/atribuição de identidades. Queria pensar os efeitos de verdade produzidos por enunciados sobre a demarcação da Raposa/Serra do Sol, sabendo que a “verdade” é um efeito produzido pelos conflitos constitutivos de todas as relações de poder. Assim, busquei compreender o que está envolvido no acontecimento discursivo “demarcação da Raposa/Serra do Sol”, considerando que “o novo não está no que é dito mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 1996, p. 26).

Tendo em conta que a doutrina “liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros” (FOUCAULT, 1996, p. 43), investiguei que tipos de enunciados estão presentes em alguns textos sobre a demarcação de terras indígenas no Brasil.

Por fim, com o desejo de redesenhar investigações futuras, o que significa novas propostas de trabalho, levantei e analisei algumas marcas de discurso colonial presentes no Relatório. Desejei entender os conceitos de “propriedade” e de “produtividade” em alguns enunciados, e, conseqüentemente, em discursos outros sobre a demarcação da Raposa/Serra do Sol.

As três partes que compõem o todo deste livro seguem uma divisão habitual dos trabalhos acadêmicos; no entanto, procurei, em cada um dos capítulos, mesclar análise do *corpus* e teoria. Assim, esta obra se propôs, em sua maior parte, analítico-teórica, à exceção, talvez, da Parte I.

IV

Na Parte I, a que chamei “Introdução ao método, aos fundamentos e ao *corpus*”, há dois capítulos: no primeiro (“O índio, a terra; o índio da

terra, a terra do índio”), contextualizei panoramicamente o acontecimento demarcação da Raposa/Serra do Sol; no segundo (“Dos métodos, dos fundamentos e do objeto”), detive-me em explicar a escolha teórico-metodológica com que desenvolvi este trabalho e também em discorrer sobre o Relatório de Lindberg Farias, o texto principal em análise.

Nesse capítulo 2, uma vez que a Análise do Discurso (de agora em diante também AD) possui caráter essencialmente transdisciplinar, expliquei por qual motivo mobilizei quase sempre dois pensadores, a saber: Michel Foucault, como um dos principais colaboradores da AD, sobretudo com conceitos de formação discursiva, discurso, poder; e Boaventura de Sousa Santos, como estudioso do Colonialismo e do Pós-colonialismo.

Numa tentativa de alargar a compreensão de poder e de resistência, procurando pensar, a partir dos postulados de Michel Foucault e Boaventura Santos, a demarcação de terras indígenas no Brasil, foi que me propus o desafio de articular esses dois teóricos neste trabalho, proposta que, em alguns momentos, mostrou-se inglória.

Na Parte II, partindo da afirmação de que, ao se legislar, produzem-se verdades sobre os indígenas e sobre sua condição socio-histórica-política, me perguntei como se estabelecem as relações entre o poder e o saber no contexto demarcação da Raposa/Serra do Sol. Para tanto, dividi essa parte em três capítulos (três, quatro e cinco): no primeiro deles, partindo de dois noticiários de TV, procurei mostrar como o Relatório também reproduz a persistência de um discurso colonialista. Para tanto, foram importantes dois termos-conceituais foucaultianos: biopoder e *a priori* histórico.

A partir dessas reflexões a respeito do poder e das verdades, numa relação “proibida”, porque continuamente “incestuosa”, discorri sobre as identidades dos povos indígenas presentes em alguns textos produzidos quando da demarcação da Raposa/Serra do Sol. Ou seja, uma “identidade atribuída”. Não me interessei pelos textos em si, observando a sua materialidade linguística, e sim pelos efeitos de sentidos que alguns enunciados produziam ao olhar. No quarto capítulo, embora curto e de identidade

própria, procurei contextualizar o Relatório em um momento histórico, a saber: aquele em que se colocam em xeque os pilares da governança neoliberal. Momento em que movimentos sociais ditos contra-hegemônicos começam a propor novas formas de racionalidade.

O quinto capítulo é bastante específico: nele, a partir de trabalhos de Maingueneau, tentei compreender a estrutura do Relatório para pensar seu acontecimento. De outro modo, almejei investigar como o relator constrói seu texto; por isso chamei este capítulo de “Estruturas argumentativas: o discurso político do Relatório”, mas que também poderia se chamar “Estruturas discursivas do Relatório”. Além de Maingueneau, outro autor bastante importante na construção deste capítulo foi Charaudeau (2006).

Sendo talvez a mais importante deste trabalho, a Parte III possui cinco capítulos e o título de “Geopolítica da terra”. Concentrei-me na análise do discurso político do Relatório, procurando trabalhar alguns conceitos como “terras indígenas”, “segurança nacional”, “autodeterminação”, “propriedade”, analisando o emprego desses termos no contexto do Relatório. Aqui, Foucault e Boaventura aparecem de forma mais intensa.

O desejo³ não foi, nessa terceira parte, fazer sociologia ou história tradicional. No entanto, como os falares sempre produzem sentidos, entrarei neste capítulo muito próximos do que Foucault chama de a “ordem arriscada do discurso”.

No sexto capítulo (“A geografia serve para fazer a guerra”), surrupiando o subtítulo de um texto lacostiano sobre a Geografia, tratei de

3 O “desejo”, aqui e ao longo deste trabalho, assemelha-se ao de Deleuze, para quem “O desejo não é, portanto, interior a um sujeito, tampouco tende para um objeto: é, estritamente, imanente a um plano ao qual ele não preexiste, a um plano que precisa ser construído, onde partículas se emitem, fluxos se conjugam. Só há desejo quando há desdobramento de determinado campo, propagação de determinados fluxos, emissão de determinadas partículas. Longe de supor um sujeito, o desejo só pode ser atingido no ponto onde alguém é privado do poder de dizer Eu” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 105). Cf. também Deleuze e Guattari, em o **Anti-édipo** (1976).

discutir, sobretudo a partir da obra **Microfísica do Poder** (FOUCAULT, 2000b), o conceito de poder e o de resistência no contexto do Relatório. Esse capítulo é, portanto, fundamental na articulação dos demais.

Já no sétimo capítulo, considerando todas as afirmações feitas até então e antecipando as discussões dos capítulos seguintes, reli o Relatório olhando mais para a história e para a memória. Foram muito importantes, novamente, os trabalhos de Foucault.

No oitavo capítulo, discuti a questão da (construção da) identidade indígena pela leitura do Relatório, amparados em discussões mais próximas dos estudos Pós-coloniais sobre a questão da identidade atribuída aos indígenas brasileiros. Para tanto, sustentei minha leitura particularmente em Boaventura Santos.

No nono capítulo, fiz uma rápida incursão aos conceitos de território e territorialidade, desejando ver como, no Relatório, se constrói uma manifesta declaração de que as “terras indígenas” não são (ou não deviam ser) uma territorialidade, mas um objeto de exploração qualquer.

No último capítulo, pelo qual tenho especial carinho e também a boa sensação de que não está completo, tentei mostrar como os povos indígenas são mais importantes para a defesa daquilo que se considera modernamente por nação, do que o Relatório faz acreditar. Se os discursos mostram um antagonismo entre a Lógica Ocidental Capitalista e outras lógicas, muitas vezes não-ditos no Relatório, cabe ao analista do discurso perceber os enlaces desse antagonismo.

Espero, por fim, que tenha conseguido atingir os objetivos propostos. De qualquer modo, este livro é apenas um léxico no dicionário do saber.

Este trabalho não seria possível sem a colaboração especial de algumas pessoas especiais, dentre as quais a Profa. Dra. Maria do Rosário Gregolin, a orientadora que de muitas formas me mostrou caminhos dentro da Análise de Discurso; o Prof. Dr. Roberto Leiser Baronas, pelas discussões que tivemos teórica e metodologicamente; a Profa. Dra. Ucy

Soto, quem primeiro nos falou de Boaventura de Sousa Santos; ao próprio Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos, pela acolhida sincera em Coimbra, no Centro de Estudos Sociais, e pelos diálogos; e a Laércio Nora Bacelar, o primeiro mestre, que nunca deixou de se preocupar com a qualidade de meus trabalhos.

Um agradecimento mais do que especial vai para Kênia Hilda Moreira, por nunca desistir de mim e de nossas ideias.

Todos os problemas deste trabalho são exclusivamente meus, mas não tenho por eles sentimentos de posse.

PARTE I

INTRODUTÓRIO AO MÉTODO, AOS FUNDAMENTOS E AO CORPUS

Gostaria desde já de manifestar minha recusa a certo tipo de crítica científica que insinua faltar rigor no modo como discuto os problemas e na linguagem demasiado afetiva que uso. A paixão com que conheço, falo ou escrevo não diminuem o compromisso com que denuncio e anuncio. Sou uma inteireza e não uma dicotomia. Não tenho parte esquemática, meticulosa, racionalista e outra desarticulada, imprecisa, querendo simplesmente bem ao mundo. Conheço com meu corpo todo, sentimentos, paixão. Razão também. (FREIRE, 2001, p. 18)

Capítulo I:

O ÍNDIO, A TERRA; O ÍNDIO DA TERRA, A TERRA DO ÍNDIO

Há discursos que falam sobre a terra, sobre a posse da terra, sobre as lutas pela terra, sobre a imaterialidade da terra. A terra está, pelo menos desde a década de 1970, quando os movimentos sociais brasileiros começam a ganhar solidez, sempre envolvida em uma grande violência que não é só física, mas também simbólica, discursiva. Quase sempre, no caso do Brasil, envolvendo os negros (quilombolas), os sem-terra (MST) e, mais emblematicamente, os indígenas. Digo “emblemático” porque, ao contrário dos outros dois, os indígenas estão, no imaginário nacional, muito mais simbólicos do que reais. Quando se tornam muito reais, passam a ser uma mancha na história da qual se sabe mas não se quer lembrar. Simbólicos também porque, ao longo de uma história do Brasil, foram construídos, no cenário nacional, como símbolos de um lado do Brasil esquecido, ingênuo, primitivo, adâmico: moram em aldeias, andam (semi) nus, vivem da caça e da pesca. Estão assim construídos.

Neste livro, partirei sempre do pressuposto de que as práticas do discurso hegemônico que construíram (e constroem) esse “imaginário nacional” estão condizentes com um tipo de discurso (de racionalidade) moderno: técnico-científico da Ciência e, por conseguinte, da sociedade moderna. Esse fato acabou por gerar um grande problema epistemológico e social:

[...] os conceitos de racionalidade e de eficácia, subjacentes ao conhecimento técnico-científico hegemônico, são demasiados restritivos para captar a riqueza e a diversidade da experiência social do mundo, e, sobretudo, que eles discriminam as práticas de resistência e de produção de alternativas contra-hegemônicas. Des-

te modo, a racionalidade e a eficácia hegemônicas acarretam uma contracção do mundo ao acumularem e desacreditarem todas as práticas, todos os agentes e saberes que não são racionais ou eficazes segundo os seus critérios. (SANTOS, 2005, p. 18-19).

De outro modo, o discurso da modernidade ocidental apresenta uma compreensão limitada do mundo, para a qual os indígenas são construídos discursivamente como selvagens, nus, ingênuos, primitivos. São diversas as práticas que os constroem dessa maneira, que os anulam, que os fazem a-históricos.

Eni Orlandi (1990, p. 56) faz algumas ponderações a respeito dessa afirmação, merecendo destaque o seguinte trecho:

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

Nesse Estado, o negro chega a ter uma participação. De segunda classe, é verdade, mas tem uma participação, à margem. O índio é totalmente excluído. No que se refere à identidade cultural, o índio não entra nem como estrangeiro, nem sequer como antepassado.

Esse processo de apagamento do índio da identidade cultural nacional tem sido escrupulosamente mantido durante séculos. E se produz pelos mecanismos mais variados, dos quais a linguagem, com a violência simbólica que ela representa, é um dos mais eficazes.

Há nesta citação alguns postos e pressupostos que me ajudaram a construir um norte para este trabalho, dos quais destaco alguns: primeiro, que o Estado e o governo⁴ produziram (ou continuam produzindo),

4 Compreendo governo como o conjunto de técnicas e táticas de governo. A esse respeito, conferir Foucault (2000b) e Veiga-Neto (2006); este faz uma distinção entre go-

por meio de práticas diversas e diversificadas, um duplo apagamento dos indígenas: enquanto “sujeitos” e enquanto “existências reais”⁵; segundo, no “Estado brasileiro branco”, os indígenas, no relativo a sujeitos de nações distintas, não tiveram e parecem ainda não ter voz, nem vez, nem razão. Seu estatuto é o esquecimento. No entanto, há sinais de resistência, como tentarei mostrar, que evidenciam o movimento de saída do esquecimento; terceiro, os indígenas são, nas práticas do discurso hegemônico, ex-cêntricos, possuem excentricidades. Negros e sem-terras estariam, então, no centro-marginal ou, mais precisamente, nas margens do núcleo central?⁶; quarto, existem práticas discursivas e não-discursivas para além do Estado que continuam o processo de apagamento dos povos indígenas da identidade cultural nacional”; dentre outras.

Isso não significa que, contemporaneamente, se mantenha, na plenitude de como defende Orlandi, “o processo de apagamento do índio da identidade cultural nacional”. Muito pelo contrário, acredito que os grupos indígenas estão também reescrevendo a História e, por conseguinte, ressignificando a “identidade cultural nacional”. Essa História não é a de estrangeiros na própria terra.

verno e governmentamento, justificando sua escolha pelo segundo termo.

5 Não sem resistência, uma vez que movimentos sociais indígenas latino-americanos estão reivindicando seu espaço de fato e de direito no cenário histórico, social e político de seus países. Vale relembra um trecho do *Manifesto Antropofágico*, de Oswald de Andrade: “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses”. Não são e nunca foram “figurativos”, como de longa data se tentou impor, mas personagens também principais na construção da história, às vezes pouco ou nada honrosa, de seus países.

6 Diferentemente dos indígenas, os quilombolas e os sem-terra no Brasil são presenças com as quais se convive e com as quais se pratica a guerra (cf. na parte III “Geopolítica da terra”, capítulo 6) de modo mais direto: estão no dia a dia, marginalmente; estão nas estradas; estão nas ruas. Talvez mais os sem-terra do que os quilombolas, é verdade. Os povos indígenas, desde que não façam barulho e fiquem à distância da “civilização” (discutirei a territorialidade em capítulos próximos), continuariam permeando o imaginário idílico brasileiro. Neste caso, os indígenas não perderiam o estuto de cultura exótica. Eles, então, ao invés de marginalizados como os outros, receberiam o estatuto de excluído? Cf. Nota 1.

Todavia, parece que algumas tentativas de apagamento ainda permeiam certas práticas discursivas e não-discursivas. É Orlandi novamente quem mostra que, por ser do domínio da ideologia, o apagamento “funciona através de silêncios, de práticas que o atestam, mas que não se expõem como tal” (ORLANDI, 1990, p. 59). Acrescenta que, da passagem do apagamento ideológico para o extermínio, existiriam duas formas básicas de violência: o assassinato e a exclusão dos indígenas das discussões políticas que os afetam. Em muitas regiões do país, como o sul de Mato Grosso do Sul, essas práticas ainda são comuns.

Portanto, indo além da simples tolerância, convivência entre os diferentes, das presenças indígenas como parte da identidade social brasileira, é preciso problematizar sua existência. É necessário que o outro componente da sociedade brasileira, alheio muitas vezes às vozes dos silenciados, tome consciência de que não existe apenas uma identidade brasileira universal, mas multi-identidades. Somos formados também pela parte esquecida ou silenciada; esquecimentos e silêncios criados pela razão indolente⁷.

Todos esses apontamentos que apresentei se mantêm vivos nos discursos envolvendo as demarcações de terras no Brasil, particularmente, no caso específico deste trabalho de investigação, a da Raposa/Serra do Sol.

7 Segundo Boaventura de Sousa Santos, que emprestou o termo de Leibniz: “A razão indolente subjaz, nas suas várias formas, ao conhecimento hegemônico, tanto filosófico como científico, produzindo no Ocidente nos últimos duzentos anos. A consolidação do Estado liberal na Europa e na América do Norte, as revoluções industriais e o desenvolvimento capitalista, o colonialismo e o imperialismo constituíram o contexto sociopolítico em que a razão indolente se desenvolveu” (2006, p.96). Segundo esse mesmo autor, a razão indolente apresenta-se sob quatro formas: razão impotente (determinismo, realismo), razão arrogante (livre arbítrio, construtivismo), razão metonímica (a parte tomada pelo todo) e razão proléptica (o domínio do futuro sob as formas do planejamento da história e do domínio da natureza). Cf. também Santos (1996a; 2004).

1.1 De uma história: o caminho da raposa na serra do sol

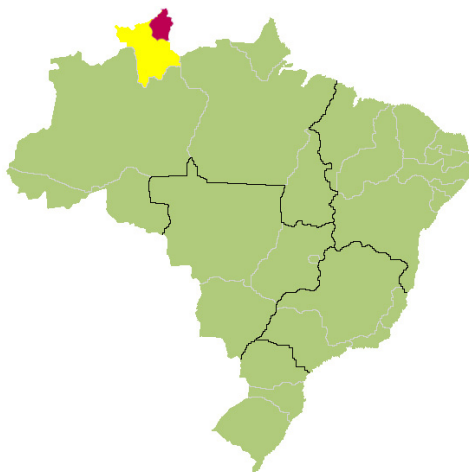


Ilustração 1:
Brasil, em verde;
Roraima, em amarelo;
e Raposa/Serra do Sol,
em vermelho.

A Raposa/Serra do Sol está localizada no Estado de Roraima, região Norte, na fronteira do Brasil com a Guiana e a Venezuela. Habitam as reservas indígenas aproximadamente 15 mil indígenas, das etnias Makuxi, Wapixana, Ingarikó, Taurepang e Patamona.

Em 1977, iniciou-se o processo de demarcação da Área Indígena Raposa/Serra do Sol, que se legitimou administrativamente com o Decreto presidencial de 15 de abril de 2005. A situação se prolongou por 28 anos. Talvez essa fosse uma situação ímpar, não fosse par. A morosidade do sistema judicial, legislativo e administrativo brasileiro é de longa data e bastante conhecida⁸.

Como a questão não é “o quê” isso significa, mas “como”, considero a hipótese de que a morosidade do sistema judicial e legislativo

8 Sadek (2004) discute os problemas do judiciário brasileiro, apontando questões sobre a reforma do Poder Judiciário. Cf. O poder judiciário: perspectivas de reforma. **Opinião Pública**. Campinas, v. X, nº 1, p. 01-62, maio 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/op/v10n1/20314.pdf>>. Acesso em: 3 maio 2005.

brasileiro assenta, pelo menos em situações particulares, como é o caso das Terras Indígenas, na própria constituição histórica do legislativo e do judiciário brasileiros: sempre foram uma construção de elites, observável por seu caráter de discurso branco, masculino e fundado no princípio moral judaico-cristão. Ou seja, aquele que legisla e aquele que julga as leis são os representantes de determinado tipo de lógica, estabelecida sobre princípios judaico-cristãos. Essa lógica acaba por acentuar uma relação conflituosa com outro princípio, o da democracia. A esse respeito, analisa Lauris (2006, p. 2):

A relação entre capitalismo e democracia é o registro de uma tensão. Há um confronto imanente entre esses dois vetores já que a relação capital-trabalho não é, em si, uma relação democrática. Contudo, essa tensão é frutífera aos propósitos capitalistas uma vez que por ser natural que a implantação de ideais democráticos passe a exigir uma redistribuição social, a democracia permitiu criar uma base social pacífica e de consumo para o sistema capitalista. Mesmo diante da impossibilidade de a regulação realizar uma redistribuição social, a democracia ainda é útil ao capitalismo como democracia formal, que mantém a impressão de igualdade através de mecanismos de representação e sustenta a emancipação como ideal.

Assim parece que, no Brasil, se torna muito difícil legislar para minorias marginalizadas e/ou assegurar o cumprimento de direitos já-adquiridos, apesar da noção de Estado de bem-estar apontado pela autora. Destaco dois possíveis motivos para isso: primeiro, porque não se pode mexer em privilégios de outra minoria brasileira historicamente elitista, muitas vezes presa a certa tradição secular⁹; segundo, porque os grupos

9 Segundo Charaudeau (2006, p. 211): “O imaginário da “tradição” é sustentado por discursos que se referem a um mundo longínquo no tempo, no qual os indivíduos teriam conhecido um estado de pureza. Esse mundo é evocado como um paraíso perdido (a idade de ouro da Antiguidade, o Éden da Bíblia) ao qual seria preciso voltar para se reencontrar

marginalizados precisam estar sempre atentos, em alerta, para não perderem direitos adquiridos e para não se deixarem corromper pelo discurso hegemônico. Por exemplo, a Constituição Brasileira de 1988, em seu artigo 231, garantiu aos indígenas o direito às terras tradicionalmente ocupadas por eles, cabendo à União “demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Apesar do direito legalmente assegurado, os movimentos indígenas ainda lutam para que ementas à Constituição não lhes sejam danosas.

Discursivamente, há todo um conjunto de práticas sociais para se perpetuar um *status quo* histórico-político. O “jogo retórico” é parte desse conjunto, em que o político se descompromete (o ato simbólico de lavar as mãos?) e o judiciário se torna lento, burocrático, quase inacessível. A título de rápido exemplo, uma vez que essa questão será melhor trabalhada nos capítulos seguintes, no Decreto que homologa a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, após os artigos primeiro e segundo, outros foram incorporados para dar um “efeito de completude” ao Decreto¹⁰. A questão é que nestas “outras interpretações”, os indígenas estão sempre excluídos:

uma origem, fonte de autenticidade. É então descrita a história da comunidade em questão, uma história às vezes inventada, mas necessária para estabelecer uma filiação com os ancestrais, com um território ou uma língua. Os descendentes seriam os herdeiros. O que lhes importaria um dever de “retorno às fontes”, de recuperação da origem identitária. Esses discursos reclamam para si uma verdade que exige uma busca espiritual de retorno a um estado primeiro, fundador de um destino”. Irei, na parte III (“Geopolítica da terra”), voltar a esse assunto da “tradição”.

10 A respeito do jogo entre o jargão técnico e a retórica (do argumento), que desejo trabalhar melhor adiante, considero particularmente as palavras de Veiga-Neto (2005, p. 2): “Valho-me livremente da paradigmologia kuhniana para fazer uma distinção entre as duas grandes áreas que se convencionou chamar de *hard* e *soft*. Se nas áreas mais paradigmaticizadas a retórica é acessível – porque é simples, seca e descarnada – é o jargão que parece servir de obstáculo aos de fora; nas áreas não-paradigmatizadas, ocorre o inverso. Os que estão no primeiro grupo vêem os do segundo como (desnecessariamente) verborrágicos; esses vêem aqueles como (desnecessariamente) impenetráveis. Seja com o jargão, seja com a retórica, cada um tem as suas dificuldades, cada um está às voltas com seus próprios limites”. Daí, por exemplo, o referido Decreto e outros, em sua prática de escrita, trazerem em seu corpo ao mesmo tempo o discurso técnico e o discurso retórico, que vão evidenciar relações de poder.

Art. 3º O Parque Nacional do Monte Roraima é bem público da União submetido a regime jurídico de dupla afetação, destinado à preservação do meio ambiente e à realização dos direitos constitucionais dos índios.

§ 1.º O Parque Nacional do Monte Roraima será administrado em conjunto pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA e pela Comunidade Indígena Ingarikó.

§ 2.º O Ministério da Justiça e o Ministério do Meio Ambiente, ouvidos a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA e a Comunidade Indígena Ingarikó, apresentarão, para homologação do Presidente da República, plano de administração conjunta do bem público referido no caput (DECRETO, 2005).

Após ser, no artigo primeiro, decretada a homologação administrativa da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, para posse permanente dos povos Ingarikó, Makuxi, Patamona, Taurepang e Wapixana, em conformidade com a Portaria n. 534, de 13 de abril de 2005, do Ministério da Justiça, e após o artigo segundo, que tecnicamente dá a compreender a localização da Raposa/Serra do Sol – portanto um artigo técnico –, acrescenta-se o artigo terceiro, que trata de uma outra área, o Parque Nacional de Monte Roraima, criado em 1989 e que ocupa 116 mil hectares, dentro da atual terra indígena.

Para tentar resolver o problema da sobreposição territorial, o Parque foi posto sob o regime jurídico de dupla afetação: é bem para a “preservação do meio ambiente” e para a “realização dos direitos constitucionais dos índios”. Os parágrafos do artigo terceiro tratam da forma e das instituições de administração do Parque. Como o interdiscurso é afetado pelo duplo esquecimento (PÊCHEUX, 1997), por ser da ordem do saber discursivo, nos enunciados há uma manifesta hierarquia na forma de se administrar o Parque, enunciada, pela ordem, de modo significativo: a gerência caberá ao Estado (Funai e Ibama) e à comunidade indígena Ingarikó; o Estado (Ministério da Justiça e Ministério do Meio Ambiente) apresentará,

após ouvir o Estado (Funai e Ibama) e a comunidade indígena Ingarikó, plano para administrar o Parque.

Nesta rápida leitura, enumeram-se primeiramente o Estado, representado por seus ministérios e institutos, e, posteriormente, os indígenas (Ingarikó). Depreendo daí que o indígena continua a ocupar uma posição secundária nos enunciados e discursos oficiais do Estado brasileiro. Isso é sintomaticamente significativo, como busco demonstrar em outros capítulos deste livro, porque o Decreto evidencia uma forte relação de poder que coloca os indígenas em último lugar, o que resulta numa meta-enunção, ou seja, é sempre um *falar sobre* e é sempre um *fazer sobre*.

Acredito que essa enumeração no Decreto, e em outros discursos, como mostrarei, representa uma hierarquia de poder, historicamente constituída, em que a palavra “indígena/índio” figura em posição discursiva de subalternidade, e que acaba por inviabilizar outras possibilidades sociopolíticas, como a capacidade de apresentar plano para gerir o Parque.

A posição discursiva subalterna não significa identidade subalterna. Mesmo porque “na identidade subalterna, a declaração da diferença é sempre uma tentativa de apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou a eliminar a sua inferioridade” (SANTOS, 2002b, p. 46-47). Acrescenta o autor na mesma página: “Sem resistência não há identidade subalterna, há apenas subalternidade”.

Capítulo 2:

DO MÉTODO, DOS FUNDAMENTOS E DO OBJETO

2.1 O método-teoria

2.1.1 Arqueológico-genealógico: Foucault¹¹

Para melhor compreender as questões históricas e discursivas que circundam a demarcação de terras indígenas no Brasil ou, mais particularmente, a demarcação da Raposa/Serra do Sol, optei por trabalhar com o método arqueológico-genealógico foucaultiano¹² num primeiro momento. Ao investigar, por exemplo, termos como “terras indígenas”, “autodeterminação”, “segurança nacional”, pelo método arqueológico, transformando-os em objeto do arqueólogo, espero questionar seus pressupostos político-históricos ao serem utilizados em textos que tratam da demarcação da Raposa/Serra do Sol.

11 Foucault, ao pressupor que as “coisas não preexistem às práticas”, entende que os objetos são constituídos e determinados por práticas. Isso significa que é “no interior da reflexão sobre as transformações históricas do fazer e do dizer na sociedade ocidental que uma *teoria do discurso* vai-se delineando e encontra um lugar na obra de Foucault”. (GREGOLIN, 2004, p. 54.).

12 Como atesta Veiga-Neto (2003, p. 20), não se pode falar, a rigor, em um método foucaultiano, a menos que o termo “método” seja compreendido de modo mais amplo do que os sentidos do método moderno. Menciona, usando as palavras de Larossa: “Se entendermos “método”, então, como “uma forma de interrogação e um conjunto de estratégias analíticas de descrição”, poderemos dizer que a arqueologia e a genealogia são mesmo métodos que [...] Foucault tomou emprestado de Nietzsche para desenvolver suas análises históricas”. Acrescenta que o método em Foucault “funciona sempre como uma vigilância epistemológica que tem, no fundo, uma teorização subjacente”.

Considero, portanto, a demarcação da Raposa/Serra do Sol como um acontecimento discursivo, e isso significa, sustentados em Foucault, que é preciso “renunciar a todos esses temas que têm por função garantir a infinita continuidade do discurso e sua secreta presença no jogo de uma ausência sempre reconduzida” (FOUCAULT, 2000a, p. 29) e também estar prontos “para acolher o discurso em sua irrupção de acontecimento, nessa pontualidade e dispersão temporal... Não remetê-lo à longínqua presença da origem, tratá-lo no jogo de sua instância”.

O uso do método arqueológico me permitiu buscar, no estudo desses conceitos, um efeito de raridade. Dito de outro modo, a análise arqueológica de Foucault permite ao analista de discurso entender o porquê de surgirem, em épocas determinadas, determinados enunciados e não outros. A arqueologia, isso considerando, não pode ser vista como uma ferramenta de “interpretação”; não busca outro discurso mais oculto (FOUCAULT, 2000a). Busca analisar o “lugar” do sentido dentro da formação discursiva analisada, sua função, sua capacidade de troca, enfim, sua possibilidade de transformação¹³.

Além desse efeito de raridade, o método arqueológico permite ao investigador de discursos contemplar a exterioridade. O que significa se afastar de noções como linearidade, continuidade, causalidade, soberania do sujeito, próprias da História Tradicional, e contribuir com uma nova forma de enfrentar a História, uma vez que busca a afirmação de conceitos como descontinuidade, ruptura, série, transformação¹⁴.

13 Para Veyne (1998, p. 239): “A intuição inicial de Foucault não é a estrutura, nem o corte, nem o discurso: é a raridade, no sentido latino dessa palavra; os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que o nosso saber nem imagina; pois é o que poderia ser diferente; os fatos são arbitrários, no sentido de Mauss, não são óbvios, no entanto parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem”.

14 A maioria dos argumentos presentes no Relatório de Lindberg Farias sobre os “perigos” de se demarcar a Raposa/Serra do Sol em área contínua e, como consequência, comprometer a “segurança nacional”, parece basear-se em uma história tradicional: aquela

Aprofundando a questão, Gregolin (2004, p. 165) afirma que “a *descontinuidade* é um conceito central em Foucault. Se na História tradicional pensava-se no tema e na possibilidade de uma história global (cingindo todos os fenômenos em torno de um centro único)”. Para a autora, esse pensador francês propõe uma história geral que questiona: “a) que formas de relações podem ser descritas entre as séries de documentos?”; “b) quais os jogos de correlação e de dominância entre as séries?”; “c) o que é esse espaço de dispersão a partir do qual nascem os sentidos historicamente estabelecidos?”. Gregolin ainda diz: “o que Foucault chama de “histórias gerais” são entendidas como descrição dos fatos em sua singularidade de acontecimentos, nas suas correlações, nas suas transformações, nos seus desaparecimentos...”. (idem).

Se a arqueologia contempla as práticas discursivas, procurando explicar práticas não discursivas que tornam possíveis e regulam as práticas discursivas, com o método genealógico Foucault procurará explicar como ocorre a regulação do surgimento dessas práticas. Se antes a metodologia foucaultiana tratava os discursos como regularidades autônomas, ou, conforme observa Dreyfus e Rabinow (1995, p. 96), cabia ao arqueólogo estudar os enunciados mudos, “evitando assim envolver-se com a pesquisa séria da verdade e do significado que ele descreve”, a partir de **A ordem do discurso** (1996) Foucault inaugurará um novo método, chamado genealógico. Esse filósofo, em trabalhos seguintes, buscou aprimorar o estudo da sociedade, do poder, e sobretudo do sujeito, pelo método genealógico, estudo que se intensificará em obras como: **Em defesa da sociedade**, curso proferido no *Collège de France* durante os anos de 1975-1976 e poste-

história que, ao construir uma identidade nacional, apaga as lutas históricas e os jogos de poder, silenciam-se os “estranhos”, os “excêntricos”, os “marginais”. Trabalharei melhor essa questão em páginas futuras. De qualquer forma, é valioso o texto “O fantasma da internacionalização da Amazônia revisitado”, de Andréa Zhouri (2002), pelo qual a autora tenta se posicionar de modo crítico perante certos discursos do medo.

riormente publicado em livro homônimo (FOUCAULT, 1999); **História da sexualidade I** (1997) e **Microfísica do poder** (2000b).

Quando trata da microfísica do poder, Foucault inverte a perspectiva tradicional que diz ser o Estado a fonte irradiadora de poder, e a soberania uma forma de poder acabada. Em Foucault, é fundamental, para se compreender as relações de poder, investigar de que modo as microrrelações de poder permitem o surgimento de macropoderes ou de macropolíticas. São suas as palavras:

[...] em vez de procurar saber onde e como na soberania, tal como ela é apresentada pela filosofia, seja do direito monárquico, seja do direito democrático, se fundamenta o direito de punir, tentei ver como, efetivamente, a punição, o poder de punir consolidavam-se num certo número de instituições locais, regionais, materiais, seja o suplício ou seja o aprisionamento, e isto a um só tempo institucional, físico, regulamentar e violento dos aparelhos efetivos da punição. Em outras palavras, apreender o poder sob o aspecto da extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício [...]. (FOUCAULT, 1997, p. 32-33).

A Foucault, parece não interessar o poder em si, mas suas práticas reais e efetivas; investigar o poder por meio dos procedimentos de sujeição, procurando apreender a instância material da sujeição nos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos e controlam os comportamentos. Esta é a segunda questão colocada por esse autor (FOUCAULT, 1999, p. 33): estudar o poder em sua exterioridade, “no ponto, em outras palavras, em que ele [o poder] implanta e produz seus efeitos reais”; no caso deste trabalho, as práticas não-discursivas de se dar forma a um território.

Seguindo na explanação, Foucault (2000, p. 183) diz, a respeito da terceira precaução do método arqueológico:

[...] não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre outros... de uma classe sobre

outras; mas ter bem presente que o poder [...] não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula [...] como algo que só funciona em cadeia. [...] O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer e de sofrer sua ação. [...] são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles.

O poder seria, desse modo, onipresente, uma vez que estaria em todas as camadas da sociedade e permearia por assim dizer todas as suas relações. O poder não poderia ser apropriado por um indivíduo ou mesmo por um grupo. Os discursos produzidos por uma sociedade seriam, então, o resultado destes jogos de poder: múltiplos e igualmente multifacetados¹⁵.

Críticas surgiram em relação às postulações foucaultianas sobre o poder¹⁶. Diziam que Foucault, ao se concentrar analiticamente e por longo tempo nas microrrelações de poder, é praticamente forçado a ignorar ou, melhor, a subvalorizar as macrorrelações, aquelas que produzem efeitos imediatos nas populações, nas distribuições de riquezas, nas economias, nas políticas. Ou seja, ao não dar mais fôlego em seus trabalhos às relações

15 Uma das críticas que se faz a Foucault diz respeito às resistências ao poder. Parte do pressuposto de que ao se afirmar que o poder está em todos os lugares, não estaria em lugar algum e que, portanto, não se poderia pensar efetivamente em resistência Cf. Santos (2002b). No entanto, não acredito que esse tipo de argumento se justifique porque, para Foucault, apesar de não ser possível falar em resistência física ao poder propriamente dito, é possível resistir às “formas terminais” do poder: às instituições criadas pelo Estado, por exemplo, às suas leis. Afinal, para Foucault, o poder só poder ser exercido porque há resistência. Conforme atesta Veiga-Neto (2003, p. 151-152.): “A resistência ao poder não é a antítese do poder, não é o outro do poder, mas é o outro numa relação de poder - e não de uma relação de poder”.

16 Para uma crítica a Foucault a respeito de seu método e de sua epistemologia, cf. Baudrillard (1984) e Santos (1996a; 2002a). Apesar de esses autores se posicionarem criticamente a certas postulações de Foucault, ambos parecem reconhecer os méritos deste pensador francês.

macro, Foucault “cega-se” diante da real relação entre poder e resistência, entre poder e verdade, entre poder e saber. Se as relações de poder geram resistências e se as resistências criam novas relações de poder, então inviabiliza-se a resistência. Como afirma Santos (1996a), se tudo é poder, então não se pode pensar a resistência¹⁷. Ao agir dessa forma, Foucault teria reduzido os indivíduos a objetos disformes nos quais o poder se inscreve, e isso acabou por inviabilizar a especificação das diferentes formas terminais do poder, bem como hierarquizar suas manifestações. Afirmam ainda algumas críticas que esta “miopia”¹⁸ do olhar foucaultiano acabou por aproximá-lo de Khomeini, turvando sua compreensão para a manifestação teocracia nos discursos e práticas do líder iraniano¹⁹.

Polêmicas à parte, e fazendo uma síntese dessa exposição, recorro a Machado (1982, p. 11), para quem existiria uma riqueza no método arqueológico foucaultiano, que se deve ao fato de que este é

um instrumento capaz de refletir sobre as ciências do homem enquanto saberes – investigando suas condições de existência através da análise do que dizem, como dizem e por que dizem – neutralizando a questão de sua cientificidade e escapando assim do desafio impossível da recorrência, sem, no entanto, abandonar a exigência de realizar uma análise conceitual capaz de estabelecer discontinuidades, não certamente epistemológicas, mas arqueológicas, isto é, situadas ao nível dos saberes.

17 Santos parece compartilhar de perto boa parte das reflexões foucaultianas sobre o poder, porém, afirma que o caráter ubíquo do conceito de poder de Foucault acaba por torná-lo inoperante, daí afirmar que “o que está em toda a parte não está em lugar nenhum” (SANTOS, 1996a, p. 125).

18 Miopia aqui compreendida metaforicamente à semelhança da deformação refrativa do olho, na qual a luz focaliza os objetos na frente da retina. Em geral, pessoas com esse vício oftálmico veem de modo claro objetos próximos, mas os distantes aparecem desfocados, nublados.

19 Confira **Foucault e revolução iraniana**, escrito por Afary e Anderson (2001), que reproduz os textos de Foucault a respeito da revolução iraniana.

Outra precaução foucaultiana: a relação entre poder e verdade. Para Foucault, é fundamental estudar o poder para se determinar como a verdade se constitui, como os discursos são produzidos e como eles funcionam. Como mostrarei logo a seguir, no Capítulo 3, a verdade é um produto, uma construção social; a (construção da) verdade é essencial para a manutenção do poder; os discursos científicos e as instituições que produzem a verdade são o lugar da verdade; a verdade funciona como um sistema de exclusão; a mídia é, por exemplo, na sociedade ocidental, um dos lugares produtores de verdades e de ausências.

Ao utilizar o método genealógico, o desejo foi estudar o poder a partir de sua expressão externa e visível, Dito de outra maneira, nas suas práticas reais e efetivas, e ao mesmo tempo alargar o alcance do método foucaultiano, sustentando-me nos trabalhos epistemológicos de Santos. Mas, em resumo, o que me interessa do método genealógico é o modo como permite ao analista do discurso estudar os mecanismos de atuação do poder (ou, melhor, dos micropoderes); é responder à questão: “o que ele é?”²⁰.

Para Gregolin, a partir dos estudos genealógicos, Foucault “enxergará [o discurso] por meio da análise de outras práticas (como o sistema de aprisionamento, o sistema escolar, o sistema fabril etc.) e no interior da relação entre o saber e o poder” (GREGOLIN, 2004, p. 109), e mais: “é por essa via [a do alargamento da definição de poder] que ele [Foucault] ingressará nos estudos da genealogia do poder, a fim de investigar a produção discursiva dos saberes através das técnicas e dispositivos de poder” (ibidem, p. 110).

20 Para Foucault, a genealogia do poder é indissociável de uma história da subjetividade. Se o poder não existe a não ser como prática (aqui tratadas como “formas terminais do poder”), no método genealógico é dar resposta ao “como” o poder funciona que será importante para Foucault. Vale lembrar que Foucault afirma não ser o “poder” o centro de suas pesquisas, mas o “sujeito” (DREYFOUS; RABINOW, 1995).

Numa tentativa de justificar a primeira frase com que iniciei este Capítulo e as afirmações que até agora fiz sobre a genealogia do poder em Foucault, citarei novamente Machado (1982, p. 198):

O objetivo da genealogia é neutralizar a ideia que faz da ciência um conhecimento em que o sujeito vence as limitações de suas condições particulares de existência instalando-se na neutralidade objetiva do universal e da ideologia de um conhecimento em que o sujeito tem sua relação com a verdade perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência. Todo conhecimento, seja ele científico ou ideológico, só pode existir a partir de condições políticas que são as condições para que se formem tanto o sujeito quanto os domínios do saber.

O autor continua seu raciocínio da seguinte forma:

A investigação do saber não deve remeter a um sujeito de conhecimento que seria sua origem, mas a relações de poder que lhe constituem. Não há saber neutro. Todo saber é político. E isso não porque cai nas malhas do Estado e é apropriado por ele, que dele se serve como instrumento de dominação, desvirtuando seu núcleo essencial de racionalidade. Mas porque todo saber tem sua gênese em relações de poder (Ibidem, p. 199).

Foucault possibilita, especialmente a partir da constituição da fase genealógica, por meio de suas inquietações e postulações epistemológicas, ao analista do discurso pensar a relação entre “poder” e “saber” e problematizar esses conceitos em vários tipos de discursos²¹.

21 Neste livro, o objetivo tem sido, desde o início, por meio das postulações foucaultianas sobre o “poder” e o “saber”, observar a construção de um discurso político a respeito da demarcação da Raposa/Serra do Sol. Ao tentar questionar certo discurso de imparcialidade no Relatório, tornou-se necessário recorrer constantemente a outros tipos de discurso para compreender os efeitos de sentidos produzidos no Relatório. A questão da imparcialidade, portanto, não poderia ser investigada apenas via Relatório, dada sua limitação temática. Parto do princípio de que toda verdade é produzida a partir de certo controle interno e

Dessa forma, norteiam as discussões aqui apresentadas, os textos foucaultianos presentes nas obras que vão da “arqueologia do saber” à “genealogia do poder”, de modo particular os desta fase.

Em síntese, no caso deste trabalho em particular, Foucault me permitiu investigar os limites à formação de novos discursos sobre a demarcação de terras indígenas no Brasil, fornecendo-me a fundamentação teórica necessária para ampliar minha visão no que tange à demarcação de terras e os processos geopolíticos atuais.

No próximo item, procurarei contextualizar Boaventura Santos, aproximando-o deste trabalho.

2.1.2 Sociologia das Ausências e Sociologia das Emergências: Boaventura de Sousa Santos

Santos (2002a; 2005b; 2006) permitiu-me pensar o conceito de “terras produtivas” e o de “produtividade”²². A partir de seus trabalhos, tentei compreender que sentidos “terras indígenas” poderiam patentear num mundo globalizado, onde o conceito de produtividade e eficácia está muito presente em discursos políticos²³.

externo ao campo do discurso. Para pensar o controle da produção da verdade, recorri a outro suporte discursivo, nomeadamente as matérias veiculadas pelo **Jornal Nacional** no ano de 2004 sobre a Raposa/Serra do Sol. O desejo não foi trabalhar a mídia, o discurso midiático, porque isso mobilizaria novo *corpus*, novos procedimentos analíticos e, talvez, teóricos, não contemplados nesta investigação. No entanto, acredito na importância de, se necessário para dar maior clareza à compreensão dos dizeres políticos, envolver outros tipos de dizeres.

22 O conceito de “produtividade” está melhor trabalhado no último capítulo deste livro.

23 A respeito do conceito de “eficácia”, Charaudeau (2006, p. 216-217) mostra como ele se apresenta no imaginário da modernidade, que importante reproduzir literalmente: “[...] o imaginário da modernidade engendra discursos que celebram a eficácia da ação humana que torna os sonhos concretos e que resultaria da conjunção de uma competência e de uma vontade de agir: a competência como condição para que o homem aja de maneira eficaz, a vontade sem a qual nenhuma empresa pode obter sucesso. Não é suficiente querer o bem, trata-se de se dar os meios de fazê-lo, conjugado saber, saber-fazer e poder de ação. [...] Esse imaginário é, portanto, portador de uma crença na existência do progresso necessário

Boaventura Santos é um pesquisador português conhecido como um dos intelectuais mais expressivos na área de ciências sociais²⁴. Teve e tem sua trajetória intelectual estreitamente ligada ao Brasil. Desde a pesquisa sobre pluralismo legal feita nas favelas do Rio de Janeiro nos anos 1970, passando por suas constantes visitas a Porto Alegre, algumas vezes para estudar o Orçamento Participativo, outras para participar do Fórum Social Mundial (FSM)²⁵, Santos se propôs a analisar a globalização como uma zona de confrontação entre projetos hegemônicos e projetos contra-hegemônicos. Para esse autor, o metafórico Sul, em contraposição ao Norte, surge como protagonista da globalização contra-hegemônica cuja manifestação mais consistente é, segundo ele, o FSM.

Santos (2006) conceitua globalização como o conjuntos de relações sociais constituídos por relações de poder diferentes e desiguais, e desse modo, qualquer processo de globalização é também um processo de localização. A globalização é tanto um processo de integração/inclusão quanto um processo de exclusão: pode envolver homogeneização e hibridação ou diferenciação e nativização²⁶.

à realização do bem-estar do homem e das sociedades”.

24 Entre seus diversos livros, destaco: **Pela mão de Alice** (1996a), **A crítica da razão idolente** (2002a) e **Gramática do tempo** (2006). Esta última obra reúne a maior parte dos artigos mobilizados neste livro.

25 O Fórum Social Mundial (FSM) é um evento de âmbito mundial, organizado por movimentos sociais com objetivo de celebrar a diversidade, discutir temas relevantes à sociedade planetária (no âmbito local, nacional e global) buscando alternativas para os problemas sociais. Proposto inicialmente como uma contraposição ao Fórum Econômico Mundial, o FSM ganhou independência e hoje, segundo seus idealizadores, passou a ser importante referência aos estudos sociais, políticos e econômicos mundiais, além, é claro, de ser ponto de encontro de ideias e projetos contra-hegemônicos. As diversas participações ativas de Santos renderam-lhe o livro **Fórum Social Mundial: manual de uso**. Cf. Santos (2005b).

26 Mais adiante, quando expuser a questão das identidades no capítulo “Os indígenas pela nação”, voltarei à discussão destes dois processos: inclusão e exclusão. Por ora, basta esta afirmação de Santos (2002b, p. 32-33): “A tradução, que possibilita a comunicação cultural, mina toda a ideia de essencialismo de uma cultura original e pura, e é por isso que o conceito de hibridiz, inspirado em Bakhtin, assume uma posição tão central. O mesmo acontece com o conceito de imitação. A ambivalência da imitação está em que ela afirma a diferença

A globalização não é, em conformidade com Santos, um fenômeno único e monolítico. O conceito cobre muitos fenômenos diferentes e até contraditórios. O autor identifica quatro principais modos de produção da globalização: localismos globalizados, globalismos localizados, cosmopolitismo e herança comum da humanidade. Os dois primeiros modos são formas hegemônicas de globalização e, enquanto tal, estão na origem de novas formas de regulação social global. Os dois últimos modos são formas de globalização contra-hegemônicas e, desse modo, apontam para a possibilidade de formas de reinvenção da emancipação social.

Santos (2004) coloca as relações entre Norte/Sul no centro da reinvenção da emancipação social e afasta-se do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista dominante, por não tematizarem a subordinação imperial do Sul ao Norte; o autor faz, a esse respeito, críticas a Foucault e à Escola de Frankfurt²⁷.

Além disso, o autor propõe, como orientação epistemológica, política e cultural, que nos afastemos, enquanto pesquisadores, paulatinamente do Norte imperial e comecemos a aprender com o Sul. Todavia, essa aprendizagem exige igualmente a desfamiliarização em relação ao Sul imperial, ou seja, em relação a tudo o que no Sul é o resultado da relação colonial capitalista. Essas observações, neste trabalho, tornam-se altamen-

no processo de identificação do outro. [...]. O espaço híbrido cria abertura pelo modo como descredibiliza as representações hegemônicas e, ao fazê-lo, desloca o antagonismo de tal modo que ele deixa de sustentar as polarizações puras que o construíram”.

27 Segundo Wiggershaus (2002, p. 34): “A expressão “Escola de Frankfurt” é uma etiqueta adotada externamente nos anos 60, etiqueta essa que Adorno acabou por adotar com evidente orgulho. Seu primeiro sentido era uma sociologia crítica que via na sociedade uma totalidade de antagonismos e não banira de seu pensamento nem Hegel, nem Marx, mas se considerava sua herdeira. Durante muito tempo, essa etiqueta se tornou um conceito mais vago e mais vasto. A glória de Herbert Marcuse como ídolo dos estudantes rebeldes, ao lado de Marx, Mão Tse-Tung e Hô Chi Minh - era pelo menos assim que a mídia o apresentava - fez da Escola de Frankfurt um mito”. Os principais expoentes desta Escola foram Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Jürgen Habermas. Cf. também Santos (2006).

te produtivas uma vez que, nos enunciados do Relatório, percebi como, no Brasil, ainda permeia, em várias esferas discursivas, um discurso que é o discurso do Sul imperial, a reproduzir o discurso do Norte imperial.

Para Santos a ideia de exterioridade à modernidade ocidental é central na formulação do pós-colonialismo, definido por ele como

Um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política as relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. Tais relações foram constituídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória (SANTOS, 2004a, p. 8).

A perspectiva pós-colonial parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí o interesse dessa perspectiva pela geopolítica do conhecimento, ou seja, por problematizar quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem o produz. Uma incursão mais discursiva acrescentaria outra possibilidade de compreensão ao modo como Santos vê a geopolítica do conhecimento. No capítulo “Geopolítica da terra”, abordarei essa “incursão”.

Santos (2004a; 2006) mostra em seus textos que a concepção de pós-modernidade não dá conta do contexto atual uma vez que os conceitos dominantes, atribuídos a representantes como Baudrillard, Jameson, Lyotard, Rorty e Vattimo, assumem as características de crítica do universalismo e das grandes narrativas sobre a universalidade da história traduzida em conceitos como progresso, desenvolvimento, modernização, evolução social e econômica, que funcionam como totalidades hierárquicas; como renúncia a projetos coletivos de transformação social, sendo a emancipação social considerada um mito sem consistência; uma celebra-

ção, por vezes melancólica, do fim da utopia, do ceticismo na política e da paródia na estética, concepção da crítica como desconstrução; um relativismo ou sincretismo cultural; uma ênfase na fragmentação, nas margens ou periferias, na heterogeneidade e na pluralidade; uma epistemologia construtivista, não funcionalista e antiessencialista. De acordo com Santos, essas caracterizações são incompletas e servem apenas para identificar as principais diferenças em relação à concepção de “pós-modernismo de oposição” que defende (SANTOS, 2004a).

O autor compartilha da crítica ao universalismo e à unilinearidade da história, das totalidades hierárquicas e das metanarrativas. Enfatiza a pluralidade, a heterogeneidade, as margens ou periferias, e a epistemologia construtivista, ainda que não nihilista ou relativista. A crítica do universalismo e do historicismo propicia, para Santos, a exaustão da modernidade ocidental, facilitando a relação do caráter invasivo e destrutivo da sua imposição no mundo moderno. Todavia, essas duas características não bastam, afirma Santos, para eliminar o eurocentrismo ou etnocentrismo ocidental que subjaz às concepções dominantes do pós-modernismo.

A concepção pós-moderna a que Santos (2004a; 2006) tem criticado está vinculada à concepção de modernidade ocidental, concebida como um paradigma sociocultural que se constitui a partir do século XVI e se consolida entre finais do século XVIII e meados do século XIX. O autor distingue dois pilares em tensão dialética, na modernidade: o pilar da regulação social e o pilar da emancipação social. Ambos adequados às realidades europeias, sobretudo dos países centrais (Alemanha, França, Inglaterra), mas não às sociedades extraeuropeias, para onde se expandiu a Europa.

A tensão entre regulação social e emancipação social é constitutiva das duas grandes tradições teóricas da modernidade ocidental: o liberalismo e o marxismo (SANTOS, 2004a; 2006). Embora compreenda as diferenças entre eles, esse sociólogo defende que “ambos concebem o

colonialismo no quadro historicista de um código temporal que coloca os povos coloniais na ‘sala de espera’ da história que, a seu tempo, lhes trará os benefícios da civilização” (SANTOS, 2004a, p. 15).

Boaventura de Sousa Santos busca pensar e refletir sobre o conteúdo e as formas de uma globalização contra-hegemônica a partir de baixo (do Sul), apresentando uma abordagem sobre o que designa por sociologia das ausências e a sociologia das emergências. A partir delas, faz uma crítica contundente às cinco monoculturas sobre às quais se assentam as sociedades ocidentais e seus instrumentos de propagação ideológica, ao falar da sociologia das ausências, e em contraposição, como caminho para a recuperação da existência, aponta como emergência cinco ecologias.

Inicialmente, apresentarei um resumo das cinco monoculturas (SANTOS, 2002a; 2005b; 2006a):

Monocultura do saber e do rigor: Traduz-se na crença de que o único saber válido é o saber rigoroso e tudo o que não for científico, não se provar ou não se originar de bases científicas, é ignorante, automaticamente desconsiderado. Posição que provoca o epistemicídio de outros saberes.

Monocultura temporal ou do progresso: Materializa-se na compreensão da história com um único sentido, no qual a linha do tempo é linear, e as sociedades ocidentais estão à frente de seu próprio tempo, ignorando quem vive de forma diferente. Não se cogita a possibilidade de que os menos “desenvolvidos” possam ser mais desenvolvidos em outros aspectos.

Monocultura das classificações sociais ou da naturalização das hierarquias: fundada em fatores como os da etnia, classe social, gênero, considera os fenômenos como inscritos na natureza das coisas e, desse modo, imodificáveis, criando o conceito de inferioridade.

Monocultura da escala universal: Entende que o universal e o global são os únicos critérios válidos, em contraposição ao particular e local. Ignora experiências particulares.

Monocultura da produtividade: Traduz-se na definição da realidade humana pelo critério do crescimento econômico, usando normas capitalistas para medir riquezas de modos de produção. Aplica-se também à natureza. Quem ou o que está fora das normas é condenado à marginalização.

Em contrapartida a essas monoculturas, Santos propõe respectivamente as seguintes ecologias:

Ecologia do saber: um novo diálogo de conhecimentos com o estabelecimento de uma nova epistemologia do saber, que valorize o apanhado de culturas distantes, como as indígenas. Compreende que não há nem ignorância, nem conhecimento geral.

Ecologia das temporalidades: uma articulação entre o tempo linear e outras formas de temporalidade (sazonais, circulares), não-laicas e que sejam menos restritivas para medir o tempo, permitindo a percepção das distintas temporalidades como formas de viver a contemporaneidade, sem estabelecer hierarquias ou juízos de valor sobre elas.

Ecologias dos reconhecimentos: uma nova articulação entre diferença e igualdade, em busca de “diferenças iguais”.

Ecologia entre as escalas ou trans-escalas: uma valorização do local como tal, situando-o fora da globalização hegemônica. “Reglobalizar” pela globalização solidária e inclusiva.

Ecologia das produtividades: uma aceitação das novas experiências de produção e racionalidade produtiva, como as cooperativas, possibilitando as distribuições sociais.

Para dar um efeito de unidade, resgatando as afirmações do primeiro parágrafo com o qual iniciei este item, Boaventura de Sousa Santos tornou-se importante para esta pesquisa porque observei existir certa

tendência discursiva a sustentar que as terras onde se localizam as terras indígenas precisam ser produtivas. Ocorreu-me que não considerar outras formas de produtividade é perigoso socialmente porque, como observa Santos (2006^a), faz ascender a um tipo de fascismo a que o autor chama “fascismo social”, que priva as pessoas de expectativas.

A demarcação da Raposa/Serra do Sol englobaria, enquanto um acontecimento, as discussões do “fascismo social” apontado por Santos, uma vez que essas terras estão, em textos que delas tratam, imperativamente relacionadas a certa “produtividade” cobrada, almejada, perseguida pela lógica do mercado. Só é produtivo o que estiver em conformidade com essa lógica²⁸, e essa proposição, assim, esbarra em outros sentidos de “produtividade”²⁹, nomeadamente os pertencentes aos diversos povos indígenas, sentidos de uma lógica não-hegemônica.

28 A título de exemplo, a revista **Mundo e Missão** noticiou na manchete *O vermelho do petróleo*, a história dos índios U'wa da Colômbia, que lutam para que o “sangue da terra” (o petróleo na lógica capitalista de mercado) - a que chamam “ruiria” - não seja retirado da terra. Eis um trecho da manchete: “Para os U'wa, extrair o petróleo é profanar um lugar sagrado. É sangrar a Mãe Terra, geradora de todas as formas de vida das quais depende a sobrevivência humana. Não poderia existir catástrofe maior. A retorção contra a humanidade seria devastadora. O terror pela vingança de Sira, a Mãe Terra, permeia toda a comunidade. Com a construção do primeiro poço, os índios passaram a fazer jejum de purificação. Já foram muitos para abrandar a ira dos deuses. A atual escassez de chuvas vem sendo vivida como uma culpa, algo a ser descontado pela gravíssima afronta. Talvez, os U'wa nem possam imaginar que tipo de catástrofe irá realmente abalar suas vidas”. Para a lógica ocidental: petróleo é petróleo. Uma outra razão, a razão que vê o “sangue da terra”, é silenciada por práticas discursivas ocidentais. Dentre elas, encontra-se a atribuição de “voz” a cientistas que legitimam, por meio do discurso da ciência, o único saber verdadeiro, ou seja: o petróleo é o produto de uma combinação complexa de hidrocarbonetos, etc. Como não se coabitam sentidos distintos, há todo um processo para deslegitimar a voz do Outro, aquela que diz ser a Terra imaterial. Não pode ser medida, nem vendida, nem comprada, muito menos sangrada, porque espiritual. Disponível:

<<http://www.pime.org.br/mundoemissao/indigenaspetroleo.htm>>. Acesso em: 18 maio 2006. Para uma análise de maior fôlego, conferir o trabalho “A luta contra a exploração do petróleo no território u'wa”, de Luis Carlos Arenas (2003).

29 Para refletir sobre esse tema, analisando os conceitos “produtividade” e “terras produtivas”, analisei alguns enunciados e trabalhei seus entornos de sentidos à luz da Análise do Discurso, no último capítulo deste trabalho.

A pergunta capital que norteou o início das discussões foi esta: o que se silencia quando se diz, em alguns enunciados, que terras indígenas precisam ser produtivas? O desejo foi saber se, ao dizer isso, tais declarações não seriam práticas da colonialidade. Foi, enfim, responder à pergunta: serão os conceitos de Santos, ao confrontar “monoculturas” e “ecologias”, suficientes para se compreender os enunciados que tratam de demarcações de “terras indígenas” no Brasil?

A presença de Santos como teórico neste resultado de pesquisa se justifica, por fim, basicamente por dois motivos. Primeiro, por discutir questões teóricas, epistemológicas e práticas envolvendo a sociologia das ausências e a sociologia das emergências, conforme exposto em parágrafos anteriores; segundo, por ajudar a compreender a formação de identidades na contemporaneidade. Em resumo, a obra de Santos tornou possível uma leitura de que o social, o histórico e o político, nos enunciados a respeito da demarcação da Raposa/Serra do Sol, estão imbricados.

Reforço essa justificativa com outro argumento que, senão mais importante, é de relevância equivalente: o projeto por ele dirigido e intitulado “A reinvenção da emancipação social”. De acordo com o autor, tal estudo “propôs-se estudar as alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global produzidos pelos movimentos sociais contra a exclusão e a discriminação em diferentes domínios sociais em diferentes países” (SANTOS, 2004, p. 777), dentre eles, o Brasil.

Nesse projeto de pesquisa, o objetivo foi “determinar em que medida a globalização alternativa está a ser produzida a partir de baixo e quais são suas possibilidades e limites” (idem). Pressupunha, como hipótese de trabalho, estar nos países semi-periféricos e periféricos os principais “conflitos entre a globalização neoliberal hegemônica e a globalização contra-hegemônica”. Logo em seguida, afirma terem sido identificadas iniciativas, movimentos e experiências em cinco áreas temáticas principais, a saber:

- 1) democracia participativa;
- 2) sistemas de produção alternativos e economia solidária;
- 3) multiculturalismo, direitos coletivos, pluralismo jurídico e cidadania cultural;
- 4) alternativas aos direitos de propriedade intelectual e biodiversidade capitalistas;
- 5) novo internacionalismo operário.

Cabe aqui ainda uma rápida observação: os movimentos indígenas de luta pela terra e pela inclusão política e histórica são organizados dentro de uma perspectiva de nova racionalidade, embora valendo-se muitas vezes das técnicas retóricas ocidentais. Ou seja, ao trazerem para o campo político ocidental uma outra racionalidade, uma outra forma de “pensar sobre”, fazem-no, muitas vezes, usando estratégias discursivas ocidentais. Aos analistas de discursos caberia refletir sobre essas novas emergências discursivas que contribuiriam para afastá-la de sua proeminente influência francesa. Isso porque, como afirma Orlandi (1990), a AD é uma disciplina que nasce a partir de um modelo particular de sociedade: a sociedade ocidental. Ainda declara, como consequência desta observação, que a AD

faz apelo constante a noções tais como “instituição”, “posição de classe”, “formação discursiva e formação ideológica”, “lugar social” dos locutores, noções que são muito marcadas pelo fato de que derivam da análise das formas das sociedades modernas ocidentais. É preciso, na análise, ter o controle sobre isto e é preciso determinar bem os domínios distintos e específicos a cada forma de sociedade que se analisa (ORLANDI, 1990, p. 175).

Nos arquivos mobilizados, apesar de aparecerem algumas falas indígenas, estas são sempre fragmentos duplamente fragmentados, o que me impediu de avançar no que, para os indígenas, seria essa outra racionalidade. Em outros termos, por trabalhar neste livro com uma situação de comunicação bastante específica, ou seja, textos produzidos por não

indígenas para não indígenas tratando de terras indígenas, os resultados refletem essa situação. Em outro momento, ao dar continuidade às investigações que iniciei com esta pesquisa, aprofundarei essa temática trazendo à baila a voz dos indígenas: afinal, o que têm a dizer sobre o(s) tema(s) aqui tratado(s)?

2.1.3 Articulando Foucault e Santos: alguns pontos de convergências e divergências

Definitivamente, não é fácil trabalhar com dois autores da importância de Michel Foucault e Boaventura Santos, cujos críticos e leitores estão sempre (re)descobrendo, por meio das ideias desses pesquisadores, novas maneiras de compreender o mundo em que vivemos. Por isso, as aproximações e distanciamentos apresentadas a seguir não estão completamente acabados. Embora veja neles pertinências, apenas irão nortear as discussões que farei posteriormente.

A diferença mais visível entre os dois, e Boaventura Santos já me dizia isso pessoalmente e também em seus trabalhos, sobretudo em **A crítica da razão indolente** (2002a), é ser Foucault um produtor de ausências. Todavia, a crítica que o autor faz ao pensador francês não é, parece-me, dirigida ao indivíduo, mas à forma como, no Ocidente, tenta-se produzir e legitimar o conhecimento a partir de um único lugar discurso – o Norte; e que procura compreender o mundo balizado por uma única visão: a visão ocidental do mundo. Dito de outra maneira, a crítica que Boaventura Santos faz a Michel Foucault está menos no que este fez, e mais no que deixou de fazer. Dirige-se mais a um conjunto de “produtores ocidentais de conhecimento” no geral, do que a Foucault propriamente dito.

Apenas em casos particulares, a saber, quando Santos critica Foucault por este não ver saída emancipatória para o “regime de verdade” que é ciência moderna³⁰, e também por Foucault não considerar, na opinião de

30 Santos (2002a, p. 26): “Ao contrário da opinião corrente, Foucault é para mim um

Santos, a compatibilidade entre poder disciplinar e poder jurídico, os dois pensadores, *grosso modo*, são arqueólogos do saber. Articulam, apesar das diferenças, praticamente as mesmas ferramentas.

Boaventura Santos (2002a, p. 18) dá a deixa:

Se o processo de exclusão é grande dentro de uma dada cultura, como nos ensina Raymond Willians, ele é ainda maior nas relações entre culturas, como bem nos mostra Edward Said. Uma cultura que tem uma concepção estreita de si própria tende a ter uma concepção ainda mais estreita das outras culturas. Tendo isso em mente, a análise desenvolvida neste livro [*A crítica da razão indolente*] envolve uma dupla escavação arqueológica: escavar no lixo cultural produzido pelo cânone da modernidade ocidental para descobrir as tradições e alternativas que dele foram expulsas; escavar no colonialismo e no neocolonialismo para descobrir nos escombros das relações dominantes entre a cultura ocidental e outras culturas outras possibilidades possíveis mais recíprocas e igualitárias. Esta escavação não é feita por interesse arqueológico. O meu interesse é identificar nesses resíduos e nessas ruínas fragmentos epistemológicos, culturais, sociais e políticos que nos ajudem a reinventar a emancipação social.

A proposta arqueológica de Foucault guarda certa semelhança com os trabalhos de Santos, expressa nessa citação, uma vez que também o autor de **Arqueologia do saber** (2000a) não se interessava pelos grandes acontecimentos; assim como Santos se propõe a “escavar no lixo cultural”, Foucault se interessou pelos “fenômenos de ruptura” (2000a, p. 4). Por distanciamento e aproximação, Foucault diz (2000a, p. 159-160):

crítico moderno e não um crítico pós-moderno. Ele representa o clímax e, paradoxalmente, a derrocada da teoria crítica moderna. Levando até às últimas conseqüências o poder disciplinar do panóptico construído pela sociedade moderna, Foucault mostra que não há qualquer saída emancipatória dentro deste “regime da verdade”, já que a própria resistência se transforma ela própria num poder disciplinar e, portanto, numa opressão consentida porque interiorizada”.

1. A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos; mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras.
2. A arqueologia não procura encontrar a transição contínua e insensível que liga, em declive suave, os discursos ao que os precede, envolve ou segue. [...] O problema dela é, pelo contrário, definir os discursos em sua especificidade; mostrar em que sentido o jogo das regras que utilizam é irreduzível a qualquer outro; segui-los ao longo de suas arestas exteriores para melhor salientá-los.
3. A arqueologia não é ordenada pela figura soberana da obra; não busca compreender o momento em que esta se destacou no horizonte anônimo. [...]. Ela define tipos de regras de práticas discursivas que atravessam obras individuais, às vezes as comandam inteiramente e as dominam sem que nada lhes escape; mas às vezes, também, só lhes regem uma parte.
4. Finalmente, a arqueologia não procura reconstituir o que pôde ser pensado, desejado, visado, experimentado, almejado pelos homens no próprio instante em que proferiam o discurso... [...]. Não é o retorno ao próprio segredo da origem; é a descrição sistemática de um discurso-objeto.

Apesar das críticas direcionadas por Santos a Foucault, noto certa proximidade entre suas postulações epistemológicas e, talvez um pouco mais distantes, entre suas formas de ver/ler/compreender o mundo. O certo é que há forte orientação para a arqueologia em ambos; ambos escavam no “lixo cultural”, naquilo que é marginal no Ocidente.

Foucault, é preciso mencionar, ao se dedicar à investigação dos micropoderes, faz importante contribuição aos movimentos contra-hegemônicos, que tanto interessam aos trabalhos de Santos. Justifico essa afirmação a partir de duas hipóteses de trabalho: primeiramente, ao postular que os poderes não possuem um centro de onde possa ser tomado, o que faz com que o poder de um policial seja da mesma natureza (exercido) que o de um ministro de Estado, e que os poderes são exercidos com o objetivo de impedir que as pessoas façam o que querem (ou melhor, a função do

poder é obrigar as pessoas a fazerem outra coisa, independentemente de um querer), Foucault tornou o poder produtivo e positivo, o que, nas palavras de Ribeiro (1995, p. 169), pode ser assim lido: “se na sociedade estão semeados estes mil poderizinhos que nos oprimem, como enfrentá-los senão fazendo florescer milhares de ações pontuais?”. Complementa que Foucault defende a ação do local, e, a seu modo exemplar, pode difundir novas possibilidades de vida.

Ribeiro, no mesmo trabalho e página, exemplifica essa “ação local”:

É a época em que a fábrica de relógios Lip vai à falência, e seus operários entram em conflito com o governo porque querem assumir-lhe eles mesmos, numa proposta de autogestão que poderia ser ameaçadora para a tese capitalista segundo a qual somente o empresariado assegura a racionalidade necessária à direção dos negócios: se o recorte capital-trabalho deixar de recobrir as divisões racionalidade-obediência, decisão-execução, que será do capitalismo?

De certa forma, quando Santos (2002; 2002a; 2006) afirma existir uma articulação entre determinado movimento local (por exemplo, o Conselho Indigenista de Roraima) com movimentos globais (Anistia Internacional; ONGs de defesa da natureza e dos Direitos Humanos) para que possa pressionar o Nacional (Estado brasileiro) por demarcação de terras, ele corroboraria com o que Ribeiro chama de “ação local” e a que este autor atribui aos estudos foucaultianos sobre o poder? Não seriam, igualmente, as palavras de Ribeiro, com o exemplo, semelhantes às críticas que Santos dirige à racionalidade do sistema econômico do capitalismo hegemônico? Tenho afirmado que sim.

Saber que a força para fazer valerem direitos está nas microarticulações é, certamente, um campo de atuação tanto de Foucault, talvez mais teórico, quanto de Santos, um teórico da prática-ação.

A segunda análise é que tanto Foucault quanto Santos se dedicaram a trabalhar com aquilo que era/é marginal nas sociedades do Ocidente

capitalista: Foucault cria, em 1970, um Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), do qual surgirão importantes trabalhos como **Vigiar e Punir** (1997); e Boaventura de Sousa Santos idealiza e coordena o projeto de pesquisa Reinventar a Emancipação Social. Ambos se propõem a escutar a fala dos silenciados e fazê-los, de certa forma, emergirem, dando pleno apoio às lutas de negros, mulheres, árabes, indígenas, homossexuais, ecologistas, presos. Difícil depreender desta breve enunciação o que pertence aos trabalhos de Foucault e o que é exclusivo de Santos, tal é o grau de proximidade entre eles.

Por meio de suas inquietações epistemológicas e metodológicas, Foucault e Santos aproximam-se e se distanciam. Muito embora tenha tentado, de modo breve e sem ser meu objetivo principal, aproximá-los mais do que distanciar-los, para trabalhos futuros, penso estreitar ainda mais detalhadamente os laços entre Michel Foucault e Boaventura Santos, se possível, no sentido de confirmar ou refutar as hipóteses acima.

2.2 DO CORPUS E DA ANÁLISE³¹

No ano de 2004, a mídia de uma maneira mais ou menos geral divulgou o(s) conflito(s) envolvendo a demarcação de terras indígenas das reservas “Raposa” e “Serra do Sol”. O então deputado federal Lindberg

31 Toda análise linguística supõe a *constituição de um corpus*, isto é, de um conjunto determinado de textos sobre os quais se aplicará um método definido. Se a escolha do *corpus* é necessariamente arbitrária, determinada por critérios que são a consequência do objetivo da análise, é preciso (convir) que esse *corpus* se apresente com propriedades que o tornem válido. Assim, da totalidade dos enunciados de uma época, de um locutor, de um grupo social, que constitui o *universo do discurso*, se extrai um conjunto de enunciados limitados no tempo (necessidade de uma homogeneidade sincrônica) e no espaço (necessidade de uma homogeneidade da situação de comunicação). Considera-se então que esse *corpus* é *representativo* do conjunto dos discursos (DUBOIS, 1997, p. 106. Grifos do autor). Por fim, como mostram Guilhaumou e Maldidier: “a constituição do *corpus* já faz parte da análise (COLINNOT; MAZIERE, 1997, p. 201; nota 3)”.

Farias foi encarregado de ser o relator de uma Comissão Parlamentar, destinada a avaliar *in loco* a situação e a gravidade dos conflitos nessas reservas. Seria esse um fato administrativo corriqueiro do legislativo não fossem os diversos embates discursivos que envolvem a questão e que ainda agora ecoam pelo Brasil. A partir deste acontecimento discursivo - a demarcação de terras indígenas Raposa/Serra do Sol, em Roraima - resolvi construir, a partir de significativo arquivo, o *corpus* da presente pesquisa.

Na pesquisa que realizei, não trato o arquivo como algo já-dado, e seu funcionamento, como opaco. Em síntese, o arquivo não foi visto como “um simples documento no qual se encontram referências”, mas sim como aquele que “permite uma leitura que traz à tona dispositivos e configurações significantes” (GUILHAUMOU; MALDIDIER, 1997, p. 164).

Desta forma, para conseguir construir um *corpus* que me permitisse compreender esse acontecimento, o texto orientador escolhido foi o Relatório de Lindberg Farias (doravante também Rel., em citação), enriquecido com outros textos retirados de um jornal televisivo, nomeadamente **Jornal Nacional**, ao longo de 2004. Esses textos, todavia, são balizadores, ou seja, servem para me orientar em direção a três questões conceituais que busquei compreender: a identidade, a autodeterminação, a segurança nacional, tendo como tema a demarcação da Raposa/Serra do Sol.

Dentre os textos que compõem o *corpus* de reflexão, realizei um recorte dos mais representativos, a partir da noção de “trajeto temático” (GUILHAUMOU et al, 1994). No entanto, com objetivo de atender às necessidades de um “acontecimento de curta duração” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 481), o conceito de “trajeto temático” usado neste livro tentou relacionar o proposto por Guilhaumou com o expresso por Charaudeau e Maingueneau, e dessa forma permitir que este resultado de pesquisa pudesse “alongar” a apresentação e, assim, “valorizar a riqueza dos recursos representativos” sobre a demarcação de terras indígenas.

A AD defende, na análise de dados, a relação dialética e bilateral entre teoria e prática, não havendo, portanto, uma separação precisa entre elas. Ou, melhor, segundo Leandro Ferreira (2004): “É assim que a análise interfere na teoria, redefinindo-a em muitos casos, bem como a teoria fornece caminhos e pistas ao analista em sua prática, singularizando-a, caso a caso”. Isso considerando, me servi de dispositivos analíticos da AD como “instrumentos” de leitura, procurando instaurar novas formas de ler enquanto disciplina de interpretação, sobre a demarcação de terras indígenas no Brasil. Isso significa, ainda, que não segui um padrão rígido pré-determinado de análise do *corpus* porque este procurou se harmonizar com diversos pressupostos teóricos da AD, dentre os quais destaco os conceitos de sujeito (inclusive a noção de “sujeito coletivo”), de identidades, de memória, de sentido, que irão se materializando ao longo da análise dos resultados.

A questão metodológica aqui usada me possibilitou compreender como os enunciados que tratam do acontecimento discursivo – a demarcação de Raposa/Serra do Sol – produzem sentidos, tendo como baliza campos discursivos que tratam desse tema³².

Procedi, para finalizar este item, da seguinte maneira:

- 1) agrupei os enunciados advindos das interfaces investigadas, a partir de sequências discursivas recortadas de discursos políticos e jornalísticos;
- 2) submeti a consistência dos postulados teóricos da AD à série de

32 A exemplo de Guilhaumou e Maldidier (1997, p. 166): “A noção de tema não remete [nesta pesquisa], nem à análise temática, tal como é praticada pelos críticos literários, nem aos empregos que dela se faz na linguística. Essa noção supõe a distinção entre “o horizonte de expectativas” – o conjunto de possibilidades atestadas em uma situação histórica dada – e o acontecimento discursivo que realiza uma dessas possibilidades, inscrito o tema em posição referencial”.

enunciados destacados de discursos políticos e jornalísticos, relacionando-os com as formas discursivas;

3) interpretei os enunciados de cada discurso procurando compreender as contradições, os conflitos, as regularidades.

PARTE II

VERDADE E PODER: O ACONTECIMENTO RAPOSA/SERRA DO SOL

O que está dito – e porque está sob esta forma – expõe o que o texto calou. Peneira que permite ver, de viés, vislumbres de sol e silêncio.
(Lourival Holanda, 1992.)

Capítulo 3:

DO CORPUS E DA ANÁLISE O RELATÓRIO: O RE-DISCURSO COLONIALISTA?

Em sua obra **Os grandes livros misteriosos**, Guy Bechtel (2000, p. 10) afirma que “o livro é o veículo do conhecimento e o conhecimento é inimigo daquele que exige confiança ou obediência”, ao defender a ideia de que, para as grandes ideologias totalitárias, “o livro deve ser destruído ou, pelo menos, vigiado, educado, limitado, enquadrado”³³. Foucault, por sua vez, em **A ordem do discurso** (1996), assinala para a existência de práticas solenemente ritualizadas em toda sociedade, cujo auge em seus trabalhos se dará com o estudo da “sociedade disciplinar”, “sociedade de controle”, “discurso”. Santos, por outro lado, com suas investigações sobre sociologias das ausências e sociologias das emergências, diz que, na sociedade ocidental mo-

33 No filme **Fahrenheit 451** (1966), de François Truffaut, os livros “descontrolam” a sociedade, por isso precisam ser banidos para se manter o controle; em **O nome da rosa** (1980), de Umberto Eco, há livros que levam ao riso – é preciso vigiar e punir; em **Equilibrium** (2002), não só os livros, mas toda arte (música, pintura, literatura, etc.) devem ser destruídos porque despertam os sentimentos (emoções) humanos. A exemplo dessas três referências, o livro não está só ligado ao imaginário positivo da evolução social. Pode ser também um problema. Como tal, precisa ser proibido, censurado, vigiado, controlado. A questão é que ao se proibir, ao se tentar disciplinar e controlar o espaço e as coisas, a resistência se materializa. Os povos indígenas guardam certa semelhança com os “livros proibidos”: durante muito tempo foram “proibidos” de ter uma história (Orlandi, 1990), porque, no ter história, mora o perigo. Seu único estatuto era o cultural: com suas danças, pinturas, línguas exóticas (ou estrangeiras?); a eles negava-se (proibia-se) a história. Em tempos contemporâneos, organizam-se para resistir à ausência.

derna, o único conhecimento realmente válido é aquele produzido pela Ciência moderna, que passa a legitimar todo o saber e, por isso, acaba por marginalizar um sem-número de outros saberes que vão produzindo sentidos, que vão resistindo ao esquecimento, ao controle e à disciplina.

Neste e nos próximos capítulos desta Parte II, lerei o Relatório de Lindberg Farias como um suporte discursivo que se insere dentro do verdadeiro de uma época: início do século XXI, neste mundo dito globalizado³⁴.

3.1 Em virtude do discurso colonialista: poder e biopoder

A questão da (luta pela) terra no Brasil, em sua resistência ao modo como na sociedade ocidental articula os discursos, é indisciplinar, quer dizer, segue a práticas multiformes, às vezes é dada à assimilação de regras (por exemplo, quando um grupo de indígenas se organiza dentro da Funai para reivindicar a demarcação de suas terras) ou à transgressão de regras, práticas anárquicas³⁵ (por exemplo, esses indígenas unem-se a outros grupos - quilombolas, sem-terras, homossexuais, donas de casa, estudantes - formando uma massa sem forma (pre)definida para forçar a mudança de regras; reivindicar, em síntese, direitos comuns ou cobrar justiça social.³⁶

34 Para Santos (2002c, p. 33), “A globalização, longe de ser consensual, é, como tentarei mostrar, um vasto e intenso campo de conflitos entre grupos sociais, Estados e interesses hegemônicos, por um lado, e grupos sociais, Estados e interesses subalternos, por outro; e mesmo no campo hegemônico há divisões mais ou menos significativas”.

35 O termo “anárquico” não é empregado aqui em um sentido corrente e pejorativo, como desordem, baderna, confusão, mas como princípio da negação da autoridade, organização sem normas ou regras explícitas. Em geral, toda organização de grandes massas populacionais - quando composta por grupos bastante heterogêneos - tende a ter uma estrutura anárquica. A anarquia, portanto, teria efeitos positivos e produtivos.

36 Reproduzo uma posição de Baudrillard (1985, p. 12), ao pensar o conceito de “massa”: “Ninguém pode dizer que representa a maioria silenciosa, e esta é sua vingança. As massas não são mais uma instância à qual se possa referir como outrora se referia à classe ou ao

Reformulando, haveria, neste jogo entre regras e anarquias, toda uma série de lutas que, a despeito dos indígenas, dos quilombolas e dos sem-terra, silenciam (ou tentam) as lutas, transformando esses atores sociais históricos em baderneiros, desqualificados, selvagens, ignorantes, preguiçosos, justificando, assim, a necessidade de integrá-los à “comunhão nacional” (trazê-los para a ordem)³⁷.

Porém, além dessa constatação, e talvez por causa dela, uma das orientações deste trabalho foi no sentido de buscar formas de compreender que, diferentemente dos quilombolas e dos sem-terra, os indígenas são, pelo princípio da tutela do Estado, totalmente silenciados. Como é possível depreender da leitura que fiz do Relatório, e parafraseando Todorov (1993, p. 59-60), os indígenas continuam sendo ouvidos não pelo princípio da aceitação de seus valores (e opiniões) diferentes, mas pela indiferença a seus princípios. Há uma profunda recusa ao diálogo com o mundo indígena: “os outros não me incomodam porque não contam” (TODOROV, 1993, p. 60). Quando começam a incomodar, é porque passaram a contar.

povo. Isoladas em seu silêncio, não são mais sujeito (sobretudo, não da história), elas não podem, portanto, ser faladas, articuladas, representadas, nem passar pelo “estágio do espelho” político e pelo ciclo das identificações imaginárias. Percebe-se que poder resulta disso: não sendo sujeito, elas não podem ser alienadas - nem em sua própria linguagem (elas não têm uma), nem em alguma outra que pretendesse falar por elas. Fim das esperanças revolucionárias. Porque estas sempre especularam sobre a possibilidade de as massas, como da classe proletária, se negarem enquanto tais. Mas a massa não é um lugar de negatividade nem de explosão, é um lugar de absorção e de implosão”.

37 Santos (2006, p. 235) defende a idéia, amparando-se em Albert Memmi, de que a “corrente que une o colonizador e o colonizado é o racismo, ainda que este seja para o colonizador uma forma de agressão e para o colonizado, uma forma de defesa”. Afirma ainda que “a construção da diferença exigiu a criação de um estereótipo do colonizado como selvagem, animal”. E o autor finaliza defendendo seu raciocínio com uma citação de Fanon (apud SANTOS, 2006, p. 236): “Por vezes esse maniqueísmo leva a sua lógica até o ponto de desumanizar o colonizado. Mais propriamente, desumaniza-o. Com efeito, quando se refere ao colonizado, a linguagem do colonizador recorre à zoologia. Faz-se alusão ao rastejar do Amarelo, às emanações da aldeia indígena, às hordas, aos cheiros fétidos, às pululações, aos alaridos, às gesticulações. Quando pretende a palavra adequada para bem descrever, o colonizador socorre-se constantemente do bestiário”.

Não são poucos os fatores que levam a esse apagamento, como demonstro em minhas análises. Dentre alguns, destaco a própria condição histórica dos indígenas aos olhos da lógica colonialista: sua condição de “menor”; sua distância cultural; sua excentricidade (ex-centro); sua fraqueza política no cenário nacional; sua ignorância da história, da ciência e da política ocidentais; seu desconhecimento (ou conhecimento parvo, *gauche*) da língua nacional.

Algumas questões nortearam minhas discussões, a saber:

- 1) O discurso de incorporação (assimilação) dos indígenas à comunidade nacional é uma forma de apagar as diferenças identitárias? De que modo ele funciona?
- 2) Os indígenas se tornaram uma presença física e discursiva incômoda para o pensamento (discurso) liberal brasileiro?
- 3) O discurso militar presente no Relatório de Lindberg Faria reproduz o discurso (neo)liberal de nação, de nacionalidade e de cidadania?
- 4) A demarcação da Raposa/Serra do Sol é uma vitória da resistência ao discurso (neo)liberal ou é uma simples permissão deste?

Essas e outras ponderações procuraram ganhar uma compreensão, muito embora não creio que precise lhes dar uma resposta cabal. Como analista de discurso, no entanto, considero que o conhecimento não é dado *a priori*, não existe solto, no ar, para que seja descoberto, agarrado, traduzido, materializado em palavras. O conhecimento é um produto da heterogeneidade da História, uma construção humana, o que, como tal, significa estar preso às relações de poder que (re)movem sempre os precipitados de toda sociedade.

A partir do que expus até o presente, cabe ainda dizer que o discurso colonialista é aquele discurso em que o Outro e seu universo são vistos como inferiores, subalternos, dispostos favoravelmente (pela própria natureza?), portanto, para serem colonizados. Isso significa que o discurso co-

lonialista atual pouco se difere do discurso colonial de séculos anteriores: continua sendo uma relação entre o dizer do colonizador, que procura reduzir os vários povos indígenas a meros “índios”, em face do colonizado.

Todavia, os indígenas, até então considerados por natureza subalternos, protagonizam resistências diversas às práticas colonizadoras, em particular àquelas que obrigam esses povos a se “integrar harmoniosamente à comunhão nacional” – o termo “harmoniosamente” provocando efeitos de sentidos de “sem conflitos”, “pacificamente”, “docilmente”. Os indígenas, todavia, resistem a um conjunto vasto de prescrições ancoradas no consenso do discurso hegemônico (SANTOS, 2002a; 2005b).

Antes de avançar nas discussões, farei um rápido esclarecimento, mesmo porque essa questão será melhor trabalhada adiante, quando tratar de poder e resistência. É importante dizer que me interessa os conceitos de poder e resistência do período que vai da obra **Vigiar e Punir** (1996) à **História da Sexualidade I** (1997), período chamado genealógico, não desconsiderando **A ordem do discurso** (1996).

Se no período arqueológico a noção de “poder” era visto de modo negativo: excludente, repressor, inibidor, censurador, dentre outros, no período genealógico Foucault não só concebe o poder como algo positivo, mas também produtivo. Nas palavras desse autor (FOUCAULT, 2000b, p. 148):

Pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, recalçamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber.

Para Foucault, não bastaria ao pesquisador descrever o lado negativo do poder, como algo que apenas ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. É preciso considerar que “o poder produz

realidade, produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção”.

Esse posicionamento de Foucault em relação à positividade do poder receberá a seguinte leitura de Maia (1995, p. 86):

Por conseguinte, ao enfatizar o aspecto produtor do poder, Foucault se insurge contra uma visão do poder que o encara predominantemente como uma expressão de uma operação que teria a forma de enunciação da lei e do discurso da proibição, com toda uma série de efeitos negativos: exclusão, rejeição, ocultação, obstrução, etc. Com efeito, a partir desta perspectiva é a lei da interdição e da censura que atravessa todo o corpo social – do Estado à família, do príncipe ao pai; dos tribunais à toda a parafernália da punições quotidianas – como forma por excelência de exercício do poder. Para ele impõe-se uma mudança neste enfoque, encarando o exercício do poder menos em termos jurídicos e de proibição e mais como técnicas e estratégias com efeitos produtivos.

Por investigar o discurso de uma sociedade construída hegemonicamente a partir da LOC, interessa-me os conceitos de poder e resistência porque, por meio deles, posso pensar as tecnologias de controle presentes nesses discursos. Assim, me importa particularmente o conceito de biopoder/biopolítica, defendido por Foucault na última aula do curso *Em defesa da sociedade* (publicado em livro homônimo), cujo tema será retomado no livro **História da sexualidade I** (1997a).

Eis porque essas duas obras são fundamentais para se pensar o conceito de biopoder. No livro **Em Defesa da Sociedade** (1999), Foucault apresenta o poder de dois modos: 1) o “poder” como poder sobre a vida (as políticas da sexualidade presente nas políticas da vida biológica); 2) o “poder” como poder sobre a morte (a prática do racismo). Em **História da Sexualidade I** (1997a), a questão do biopoder aparece logo após a descrição da forma do dispositivo de sexualidade e termina na questão do racismo moderno, um racismo biológico e de Estado.

Para Foucault, assim, a formação do biopoder, como se trata da estabilização da vida biologicamente considerada, pode ser abordada a partir das teorias do direito, da teoria política ou no nível dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias do poder. É preciso considerar, além disso, que Foucault defende a ideia de que, no capitalismo, as técnicas de afirmação do poder podem ocorrer de duas maneiras: disciplinares, quando centradas no “homem-corpo”, e biopolíticas, quando centradas no “homem-espécie”, sendo o objetivo desta última o que Foucault chama de “população”³⁸.

Posteriormente, essas postulações foucaultianas sobre o biopoder e a biopolítica serão reformuladas por autores como Hardt e Negri (2004), tornando-se um dos pilares de seu conceito de “Império”. Afinal, as estratégias de domesticação dos corpos continuam a ser altamente importantes para a racionalidade ocidental. Segundo Hardt e Negri (2004, p. 43):

O biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando. O poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por própria vontade. Como disse Foucault, “a vida agora se tornou objeto de poder”. A função mais elevada do poder é envolver a vida totalmente, e sua tarefa primordial é administrá-la. O biopoder refere-se, portanto, a uma situação na qual o que está diretamente em jogo no poder é a produção e reprodução da própria vida.

Biopolítica, dessa forma, é aqui compreendida como o modo pelo qual, a partir do século XVIII, se buscou “racionalizar os problemas implantados à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de seres vivos constituídos em população: saúde, higiene, natalidade,

38 MAIA (1995) trabalha esta questão no texto “Sobre a analítica do poder de Foucault”.

raças” (FOUCAULT, 1997b, p. 89). Essa nova forma de exercer o poder se ocupará basicamente do seguinte:

- 1) da demografia (da proporção de nascimentos e de falecimentos, das taxas de reprodução, da fecundidade da população);
- 2) da velhice; da juventude;
- 3) das enfermidades que deixam os indivíduos fora do mercado de trabalho;
- 5) das enfermidades endêmicas; da higiene pública;
- 6) das relações com a natureza (meio ambiente); do urbanismo e da ecologia.

Poderia falar de práticas que constroem, ou pelo menos tentam, por meio dos conceitos de biopoder e biopolítica, a imagem dos indígenas como eternamente colonizados: as estratégias de cerceamento das reservas e as de violência³⁹; os processos de subordinação (por exemplo, subordinação dos povos indígenas à Funai); as técnicas de desumanização (ou seja, mostrar que eles são ingênuos, selvagens, não-civilizados, preguiçosos).

A respeito da história dos povos no Brasil, dos indígenas em especial, mas também dos africanos escravos, Gomes da Cunha (2002, p. 159) afirma:

Há algo de muito mais intenso, aparentemente banal, cotidianamente perverso no processo histórico que culminou na transformação dos *povos* marcados pelo exotismo e subordinação, em indivíduos para os quais uma certa noção de humanidade vem

39 Tratarei esta questão mais adiante, nos capítulos sobre a geopolítica da terra, e inevitavelmente refletirei a respeito de discursos da violência presentes no Relatório de Lindberg Farias e no Jornal Nacional em torno da demarcação de terras indígenas. Adiante, mostrarei como esses dois meios reproduzem o discurso sobre a violência envolvendo a demarcação da Raposa/Serra do Sol.

sendo exclusivamente aludida e corporificada através de retóricas da pureza, força física, masculinidade e da diversidade cultural. É justamente nos lugares onde as premissas liberais igualitárias parecem anular as categorias e as classificações baseadas em hierarquias biológicas, que suas marcas nem sempre sutis clamam por outras linguagens e formas de utilização. (Grifo da autora)

Essas palavras reforçam minha visão sobre o discurso colonialista que, pela construção histórica, transforma os indígenas em seres a-históricos, e corroboram as ideias defendidas por Foucault que busco desenvolver no próximo item.

3.2 Uma trajetória histórica dos povos indígenas e Foucault: o *a priori* histórico

Foucault, pelos seus trabalhos sobre o discurso e o poder, nos auxilia a compreender a trajetória histórica dos indígenas no Brasil, inclusive nesta época de tensões e de conflitos globalizados. O autor possibilita ver a história dos indígenas não como algo linear, tampouco ver a verdade produzida a respeito deles/por eles como algo imutável ou distante de tensões que envolvem o poder.

Assim é que Foucault, em sua busca por estudar o discurso e o poder na história produzindo “verdades” (objetivando compreender não o próprio poder, mas sim o sujeito) estabelece o conceito de “*a priori* histórico”, pelo qual é possível investigar arqueologicamente o “acontecimento presente”.

Foucault (2000a, p. 150-151) instigou-me a pensar a relação entre o *a priori* histórico e o arquivo a partir do seguinte:

A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita. A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e

o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar de ser justamente os nossos, seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva; começa com o exterior da nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas.

Para Foucault, é esse “*a priori* histórico” que estabelece o jogo de regras que permite o surgimento e o desaparecimento de certos enunciados em uma determinada época. O Relatório de Lindberg Farias não deixa de ser construído na relação entre o verdadeiro e o não-verdadeiro neste início de século XXI. Afinal, os discursos não são a materialização do momento, mas da história.

Dito por Foucault (2000a, p. 146):

Justaposta, as duas palavras provocam um efeito um pouco gritante; quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transforma e desaparecem. *A priori*, não de verdades que nunca poderiam ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência; mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas.

É, pois, o *a priori* histórico, um mecanismo de arquivo que permite estruturar a memória histórica como uma estrutura movente para o desdobramento discursivo do conhecimento e da ação. Assim, o discurso produzido a partir da demarcação da reserva Raposa/Serra do Sol não seria um acontecimento do momento presente isolado, mas um acontecimento na história. Pelo discurso é que se está na história. Dito de outro modo, a história só se torna possível pelo/no discurso. Nesse sentido é que Foucault justifica o uso do termo *a priori*, apesar de considerá-lo impróprio:

[o termo] deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem que dar conta do fato de que **o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho.** (Grifos meus).

Foucault, ao trabalhar a “memória histórica”, não está versando sobre sua função mnemônica, e sim sobre um conjunto de práticas – as técnicas criadas pela coletividade no processo de construção e apropriação da cultura – que constroem a memória. A linguagem não seria, não poderia ser, portanto, mero instrumento para comunicar algo, mas constitutiva da própria memória, sendo todo dizer, assim, ideologicamente marcado (ORLANDI, 2001, p. 38). Se Orlandi diz que é na língua que a ideologia se materializa, Bakhtin (1992, p. 36) já dizia antes: “a palavra é um fenômeno ideológico por excelência”. E ainda: “Nenhum signo cultural, quando compreendido e dotado de um sentido, permanece isolado: torna-se parte da unidade da consciência verbalmente constituída. [...]. A palavra está presente em todos os atos de compreensão e em todos os atos de interpretação” (p. 38).

A memória histórica, assim, se inscreve na palavra, e as práticas, no discurso⁴⁰. É preciso que se diga, antes de voltar às discussões, que as práticas não discursivas não são meros anversos das práticas discursivas. São formas de perpetuar a memória: reconstroem-se os discursos por meio de memórias que chegam até nós pelos signos e que são historicamente fragmentadas. Daí, por exemplo, Pêcheux, como mostrarei adiante, postular os seus “esquecimentos”.

Reformulando um pouco mais essas afirmações, para Pêcheux, os enunciados que formalizam as positivities⁴¹ emergem deste “*a priori* his-

40 “A linguagem é o tecido da memória” (COURTINE, 2006, p. 1-13).

41 “O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável” (FOUCAULT, 2000a, p. 147).

tórico”. Tais positivities serão materializadas *a posteriori* nos espaços das relações de poder e de saber: no plano não discursivo, precisamente, nos espaços das negociações em que se dá a demarcação da Raposa/Serra do Sol no momento presente. Para Foucault, por sua vez, diferentes planos enunciativos constroem suas estratégias de adaptação ao plano da realidade⁴².

Foucault, ao tratar da “história geral”, conforme salienta Gregolin (2004), não o faz com o desejo de harmonizar sistemas sociais diferentes. Interessa ao autor a descontinuidade de práticas que divergem e convergem nessas sociedades. Daí, a demarcação da Raposa/Serra do Sol ser para mim um “momento na história”, resultado de conflitos de poder, e não um momento a-histórico.

Em síntese, todo acontecimento social é histórico. A história não aparece aí, nesse momento, como uma sucessão de fatos encadeados, logicamente estáveis, mas como uma recriação conflituosa em que as forças sociais disputam a possibilidade de exercer o poder e se inscrever na História. Em outras palavras, a História não se constrói sem conflitos, sem as tensões próprias, constitutivas do poder, dos momentos históricos.

3.2.1 Do noticiário de tv: breves explicações

Para tentar exemplificar o que acabo de afirmar, recorro a uma notícia veiculada pelo **Jornal Nacional** (doravante também JN) no dia seis de janeiro de 2004, tratando de conflitos em Roraima por causa da demarcação de terras indígenas.

42 Não entrarei aqui no mérito da discussão epistemológica e/ou gnosiológica do que seja a realidade. Interessa-me pensar a “realidade social”. Como tal, em toda sociedade ocidental, são as estruturas de poder que determinam esta “realidade social”, que vai influenciar a maneira como nós vemos e sentimos o social, como vemos e sentimos o Outro. Se nós considerarmos a visão compreendida por Habermas (1976), então a “realidade social” é uma distorção imposta pela ideologia. Para uma leitura pelo viés psicanalítico, consultar o trabalho de Herrmann (1991, 1991b, 1992).

Antes, porém, é preciso dizer que, para Foucault (2000a), ao pensar a organização e a produção do saber em várias épocas, chegando a contribuir para a formulação de um dos conceitos de “história nova”⁴³, o cenário de transformações do saber e do poder está descrito por um estado do pensamento: o poder não é próprio do Estado. O poder está diluído no conjunto da estrutura social na sociedade contemporânea⁴⁴.

Além do poder político do Estado, existem micropoderes em todas as esferas sociais: do alto escalão do poder estatal até as relações familiares do mais simples agente social. Uma malha de relações, organizada e hierarquizada, que chega aos extremos da dimensão social. Saber é poder, diz o senso comum. Mas é também capacidade de produzir discursividades, de negociação, de ação, de resistência.

Torna-se de extrema relevância, portanto, expor de modo sucinto como se constroem algumas relações de poder e de saber no campo midiático, que, pelo “discurso jornalístico”, tentam nos vender um *ethos* de imparcialidade.

Acredito que, assim como o discurso científico, o discurso jornalístico não é imparcial e também não consegue reproduzir precisamente o real, mesmo que se declare, vez ou outra, interessado meramente em transmitir – numa calma transparência – a verdade. Os discursos da mídia

43 Judith Revel (2005, p. 58) defende a ideia de que o termo História para Foucault estende-se por três eixos: o primeiro, de base nietzscheana, busca “reencontrar a descontinuidade e o acontecimento, a singularidade e os acasos, e de formular um tipo de enfoque que não pretende reduzir a diversidade histórica, mas que dela seja o eco”; o segundo, próximo ao que pensava Deleuze, “corresponde à formulação de um verdadeiro “pensamento do acontecimento”; e o terceiro, leva Foucault a “problematizar o que deveria ser a relação entre filosofia e história (ou mais precisamente entre a prática filosófica e a prática histórica)...”.

44 “Dizendo poder, não quero significar “o Poder”, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessam o corpo social inteiro” (FOUCAULT, 1997a, p. 88).

se mostram também impregnados, como todo discurso, de equívocos e distorções, de falhas e esquecimentos, de poderes e resistências. Uma vez que os discursos são suscetíveis a falhas e a equívocos, alguns saberes divulgados pela mídia serão legitimados como verdadeiros, enquanto outros, não.

Para que seja possível, então, compreender um pouco melhor os mecanismos do discurso jornalístico que ajudam a legitimar o verdadeiro de cada época, a mídia é tratada aqui como uma prática que seleciona, copia, edita, regula os saberes para que sejam aceitos como verdadeiros e se integrem à “ordem do discurso”. As pessoas, em geral, e as instituições de poder, em específico, veem nesses “saberes verdadeiros” aquilo que precisa ser oficializado e legitimado, passando assim a se tornar poder e a desfrutar dos privilégios sociais.

3.2.1.1 O aparente começo de tudo

Segundo noticiou o Jornal Nacional no dia 6/1/2004:

Demarcação de terras indígenas provoca sequestro e bloqueio de estradas em Roraima

O noticiário em questão deu início a uma série de outras reportagens cuja temática gravitou ao redor da demarcação da reserva Raposa/Serra do Sol e ocupou espaços, sobretudo na mídia e no parlamento brasileiro. No entanto, apesar de tratar de modo particular da questão “terras indígenas”, é inevitável não considerar que a temática “luta pela terra no Brasil” vem de longa data e que, nas últimas décadas do século XX e primeiros anos do XXI, tornou-se emblema de uma nova realidade/exclusão social⁴⁵.

45 Conforme afirma Santos (1996a, p. 263-264): “A politização do social, do cultural e, mesmo, do pessoal abre um campo imenso para o exercício da cidadania e revela, no mesmo passo, as limitações da cidadania de extração liberal, inclusive da cidadania social, cir-

O enunciado “Demarcação de terras indígenas provoca sequestro e bloqueio de estradas em Roraima” resgata sentidos socialmente constituídos: demarcar terras (no Brasil) sempre provoca conflitos; onde há demarcação de terras, há conflitos; existem (ainda) terras a serem demarcadas; índios são criminosos; e outros.

Como assegura Gregolin (2005, p. 26), um sujeito ao enunciar “inserir-se em uma rede de formulações precedentes e obriga-se a construir o seu discurso a partir de uma “tradição”, de um “cânone”, ou, nos termos da Análise do Discurso, de um *interdiscurso*” (Grifos da autora). Ao produzir um enunciado, então, o sujeito deixa intervir, ao mesmo tempo, a situação, a história e a memória. Ao travar contato com enunciados, como o do início desse item, o analista do discurso precisa pesar seu “valor”, no sentido foucaultiano⁴⁶.

Se os fatos sociais e ideológicos são o que determinam as práticas discursivas, enunciados semelhantes aos do título da reportagem do JN (6/1/2004) são produzidos por enunciadorees que sofrem as coerções de uma determinada época. Se o interdiscurso determina o que pode e deve ser dito, então “as regras do modo de dizer condicionam todos os atos de fala sociais” (GREGOLIN, 2005, p. 27). Acrescenta a autora: “Assim, toda produção de sentidos deve dar-se no interior desses campos institucionais

cunscrita ao marco do Estado e do político por ele constituído. Sem postergar as conquistas da cidadania social, como pretende afinal o liberalismo político-econômico, é possível pensar e organizar novos exercícios de cidadania - porque as conquistas da cidadania civil, política e social não são irreversíveis e estão longe de ser plenas - e novas formas de cidadania - coletivas e não meramente individuais; assentes em formas político-jurídicas que, ao contrário dos direitos gerais e abstratos, incentivem a autonomia e combatam a dependência burocrática, personalizem e localizem as competências interpessoais e coletivas em vez de as sujeitar a padrões abstratos; atentas às novas formas de exclusão social baseadas no sexo, na raça, na perda de qualidade de vida, no consumo, na guerra, que ora ocultam ou legitimam, ora complementam e aprofundam a exclusão baseada na classe social”.

46 “Esse valor não é definido por sua verdade, não é avaliado pela presença de um conteúdo secreto; mas caracteriza o lugar deles, sua capacidade de circulação e de troca, sua possibilidade de transformação, não apenas na economia dos discursos, mas na administração, em geral dos recursos raros” (FOUCAULT, 2000, p. 139).

[campo literário, campo político, campo jornalístico, campo científico] constituídos como “lugares de onde se fala” (idem).

De volta ao enunciado. Ao analisá-lo, mesmo cientes de que o sentido não existe *a priori*, isto é, a partir da compreensão de significados isolados, faz-se necessária uma divisão/fragmentação didática com o desejo de melhor compreender as relações que tais palavras “mantêm com outras palavras, expressões ou proposições da mesma formação discursiva” (PÊCHEUX, 1997, p. 161), na constituição de sentidos. Assim, fragmento o enunciado em duas sentenças: 1ª) “demarcação de terras indígenas”; e 2ª) “sequestro e bloqueio de estradas”; ligadas pelo verbo “provocar”.

Porque todo enunciado evidencia um efeito de sentido entre interlocutores, Pêcheux, quando trata da dependência do “caráter material do sentido das palavras e dos enunciados” do “todo complexo das formações ideológicas”, expressa:

o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe “em si mesmo” (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, as expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas) (PÊCHEUX, 1997, p. 160).

Ora, o enunciado-título foi produzido por um telejornal de grande audiência nacional⁴⁷, o que significa que a interlocução entre jornal e telespectadores se dá por meio de um acordo tácito: o jornal, comumente conhecido ou, melhor, aceito por descrever *aquilo-que-é* dos fatos do cotidiano e, portanto, noticiar a realidade, vende aos teleouvintes a ideia da transparência da linguagem e univocidade do sentido, que é, em geral,

47 Existem, inclusive, vezes que dizem que o JN, por causa de sua constituição histórica, fruto de conchavos políticos entre seu fundador e o Regime Militar (pós 1964), caracteriza-se por uma postura conservadora e de direita. Questão confirmada em diversos trabalhos, sobretudo no documentário “proibido” **Além de Cidadão Kane**. Cf. Melo (1994).

comprada por eles, muitas vezes fidedignamente. Declarando de outro modo, nas palavras de Navarro-Barbosa (2004, p. 72) a respeito da linguagem jornalística:

O discurso que se proclama imparcial e comprometido com a apuração rigorosa dos fatos manifesta o desejo de ser aceito pela comunidade de leitores como discurso de verdade. Como esse desejo é uma imposição da ordem discursiva midiática, e tendo em vista que o real não se deixa apreender diretamente, o verossímil no jornalismo encontra-se em relação direta com o efeito de real construído discursivamente. É essa verossimilhança que irá garantir credibilidade ao jornal e, conseqüentemente, criar a imagem do enunciador midiático como aquele que sustenta um discurso verdadeiro.

O enunciado-título do JN, de linguagem não transparente, dá margem a diversas interpretações. Ao mesmo tempo, há nitidamente uma interdição à livre interpretação, por parte do telejornal. Para compreender essa interdição, importa-me compreender o enunciado a partir da ambiguidade no discurso, tendo como referência as noções de “universos discursivos” pecheutianos.

Sobre estes, Pêcheux em seus textos “*Sur la (dé-)construction des théories linguistiques*” (1982) e “*Sur les contextes épistémologiques de l’analyse du discours*” (1984)⁴⁸, diferenciou dois tipos: em primeiro lugar, aqueles que denominou por “universos logicamente estabilizados”; em segundo, os “universos não logicamente estabilizados”.

Os universos logicamente estabilizados, segundo Pêcheux, correspondem aos espaços das ciências exatas (ciências matemáticas e ciências da natureza), das biomédicas e dos dispositivos de gestão e controle administrativos. Por meio da manipulação de metalinguagens, este primeiro tipo de universo discursivo, de modo não ambíguo, representa o “estado

48 Obras traduzidas para o português, respectivamente: Pêcheux, 1999c e 1995b.

de coisas”. A ambiguidade é, nesse sentido, nos dizeres do autor, um “perigo mortal”. No contínuo discursivo existiria, por sua parte, uma região intermediária à qual pertenceriam processos discursivos tais como os jurídicos ou os correspondentes às convenções da vida cotidiana. Já aos universos não logicamente estabilizados, corresponderiam espaços tais como dos rituais sociohistóricos dos discursos políticos e os correspondentes às expressões culturais e estéticas. Neste caso, a ambiguidade e o equívoco se constituem como feitos estruturais. O jogo que envolve diferenças, alterações e contradições, que não seria, portanto, acidental.

Voltando à análise. Ao dizer “demarcação de terras indígenas”, o enunciado pressupõe que haja terras que “pertencem” a índios e que precisam ser demarcadas (legalizadas). Do ponto de vista gramatical, a expressão comporta uma palavra deverbal (demarcar > demarcação) e uma lexia complexa “terras indígenas”. A junção dessas unidades lexicais designa um processo de demarcar (ainda não demarcado) algo (terras) que pertence a alguém ou grupo (índigenas) ou a algo (instituição, por exemplo). Essa sentença, assim, sempre que dita, resgata uma série de elementos históricos dos quais não se tem acesso em sua plenitude, mas que se reproduzem no que é dito, na forma como se produz e/ou se lê o mundo ao redor.

Aparentemente, é preciso pouco esforço para se compreender uma sentença como esta: “demarcação de terras indígenas”. Uma aproximação mais circunstanciada, sustentada por uma posição lógico-pragmática, poderia dizer ser incoerente afirmar que algo que pertence a alguém (terras indígenas) não pertence (porque não demarcada, legalizada). De fato, é preciso conhecer outros enunciados que dialogam com essa sentença, outros universos discursivos, e produzam assim outros sentidos, construindo uma coerência jurídico-política. Dentre elas: a Lei 6.001, de 1973, que regula o Estatuto do Índio, e o artigo 231 da Constituição Federal de 1988; ambos tratam dos indígenas e das terras indígenas, bem como da demarcação.

Pela junção da primeira sentença com a segunda, produz-se um efeito de sentido curioso: ao interpretar o enunciado, é perfeitamente possível se perguntar se toda e qualquer “demarcação de terras” provoca “sequestro e bloqueio de estradas”. Mesmo que o noticiário traga no corpo da notícia a informação de que se trata da Raposa/Serra do Sol (situação particular), o que se evidencia é que o discurso jornalístico, ao se apresentar como “verdadeiro” e como relator imparcial de fatos, desconsidera a subjetividade e o momento histórico específico. Em outras palavras, se aparentemente a reportagem trata de certo conflito em torno da Raposa/Serra do Sol, discursivamente ela “fala” de toda e qualquer demarcação de terras. Oculta-se o determinante “o”, e o indeterminado “uma”.

Essa “necessidade” de um sentido único, preponderante nas práticas jornalísticas, políticas e educacionais da sociedade brasileira, me faz reproduzir a seguinte afirmação de Pêcheux (1997a, p. 33), quando o autor versa sobre a relação entre o sujeito e sua realidade imediata:

O sujeito pragmático – isto é, cada um de nós, os “simples particulares” face às diversas urgências de sua vida – tem por si mesmo uma imperiosa necessidade de homogeneidade lógica: isso se marca pela existência dessa multiplicidade de pequenos sistemas lógicos portáteis, que vão da gestão cotidiana da existência (por exemplo, em nossa civilização, o porta-notas, as chaves, a agenda, os papéis, etc.) até as “grandes decisões” da vida social e afetiva (eu decido fazer isso e não aquilo, de responder a X e não a Y, etc.) passando por todo o contexto sócio-técnico dos “aparelhos domésticos” (isto é, a série dos objetos que adquirimos e que aprender a fazer funcionar, que jogamos e que perdemos, que quebramos, que consertamos e que substituímos).

As afirmações de Pêcheux, assim como o pensamento de Foucault, pelo que afirmei até agora, ratificado pela presente época na qual determinados aparelhos de controle convencionais perderam seu papel de preeminência, permitiram-me fazer uma breve incursão a um novo cenário:

o dos meios de comunicação, em especial a televisão. Esses instrumentos controlam a maior parte dos espaços socialmente constituídos: o período do descanso, do trabalho, do lazer, de cuidar da saúde. Vamos ao cinema para nos divertir; assistimos a um programa de televisão tanto para nos informar quanto para descansar. As pessoas estão sempre presentes nos meios de comunicação, mais enquanto possibilidades econômicas do que como importâncias sociais.

A partir dessa ótica, a televisão pode ser entendida como uma extensão do sistema produtivo e procriador e, ao mesmo tempo, como um meio gerador de conhecimento, diversão e entretenimento, e, na clandestinidade, como uma função reguladora de controle e de disciplina. O olho que tudo vê?

A televisão, pois, mais que mostrar, permite ver, é um elemento a mais do sistema panóptico descrito por Foucault, por exemplo, quando teoriza acerca da estrutura funcional dos espaços das prisões. Se o panóptico é - como Foucault procura mostrar em **Vigiar e Punir** (1997) - “uma maneira de fazer funcionarem relações de poder numa função e uma função por essas relações de poder”, então cabe o comentário de Sodré (1985, p. 31-2) sobre a TV:

“Vous n’êtes que lumière, adorable moitié” (“Você é só luz, adorável metade”), diz Narciso, de Valéry. A outra metade de mim mesmo, esse duplo ou fantasma feito de luz fluorescente sobre linhas puntiformes, é o simulacro humano realizado na televisão – telepresença. A simples visão de qualquer fragmento do mundo miraculosamente produzido no vídeo, a sensação de que o mundo está quase presente ali diante dos olhos, o simples fato de estar ligado o aparelho receptor, são elementos capazes de ligar o telespectador, de amenizar a absurda solidão que possa sentir enquanto indivíduo solitário na massa gigantesca da grande cidade.

Esses meios são assim mesmo extensões institucionais do poder, uma vez que é o binômio poder-saber que produz o discurso, que tem

capacidade enunciativa. Os meios de comunicação aparecem como uma instituição livre, como um instrumento cuja credibilidade se assenta no valor da imparcialidade, como algo que não pode ser censurado nem restringindo. Afinal, uma imagem vale mais do que mil palavras!

A realidade de suas práticas tem sido determinada, todavia, pelas projeções assertivas, que os convertem em instrumentos de regulação e controle da vida social por meio da indução do pensamento politicamente correto, nunca parciais.

Os aparelhos de controle de Foucault geralmente giram ao redor do corpo, da submissão do corpo, enquanto os meios transcendem o plano corporal de sujeição aos espaços de onde decorre o tempo social para incidir sobre a direção do pensamento. Daí, reafirmo, a importância dos conceitos de biopoder e biopolítica não só para este trabalho em particular, como também para questionar certa inércia social⁴⁹.

49 A questão do controle social nos faz lembrar do longínquo e tão próximo “olhar marciano” trazido por H.G. Wells (2000), em seu livro **A Guerra dos Mundos**. Uso a seguir uma descarada paráfrase do primeiro parágrafo do livro Wells, a exemplo de “Pierre Menard, autor de Quixote” (BORGES, 1972): “Ninguém teria acreditado, nos últimos anos do século XX, que este mundo estava sendo observado com atenção e bem de perto por inteligências maiores que a do homem e, no entanto, tão mortais quanto a dele próprio; que os homens, enquanto se ocupavam com seus diferentes problemas, eram examinados e estudados, talvez quase tão minuciosamente quanto alguém com um microscópio pode examinar as efêmeras criaturas que pululam e se multiplicam numa gota d’água. Com infinita satisfação, os homens iam e vinham por este globo cuidando de seus pequenos afazeres, serenos na certeza de seu império sobre a matéria”. Não é sem razão que os trabalhos de Foucault sobre a sociedade de controle hoje estão mais em evidência do que antes, em sua época, e isso tudo se deve bastante ao avanço dos meios de comunicação e de vigilância/controlado. Obviamente não me aprofundarei nesta discussão, seja por falta de tempo, seja porque simplesmente não é objeto deste texto. Fica, todavia, o registro de que, pela releitura do texto de Wells, é “preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal diferidas que dão conta dos começos, dos atavismos e das hereditariedades...” (FOUCAULT, 2000b, p. 264) e também de que é preciso “descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (idem).

Conforme assinala Rajachman (1985, p. 48):

Em *Vigiar e Punir* Foucault examina os tipos de técnicas através das quais os nossos *corpos* foram disciplinados de modo a fazer com que pareça natural que a alma individual lhes seja atribuída – técnicas que desse modo “fabricaram” a alma como uma “prisão do corpo” (Grifos do autor).

Assim, o poder dirige o acontecimento por meio da produção dominante do discurso. Eis, pois, outro exemplo, retirado também do **Jornal Nacional**, que, de certo modo, dialoga com o primeiro exemplo.

3.2.1.2 Dia Nacional do Índio: 19/04/2004

Todos os anos, os canais de televisão brasileiros, a exemplo de outras festividades nacionais, “comemoram” o Dia do Índio: 19 de abril. Em 2004, ano em que mais se noticiou na mídia nacional os conflitos em Roraima, houve uma manifestação na Câmara dos Deputados, noticiada da seguinte forma pelo JN (19/04/2004):

Em Brasília, índios de várias tribos fizeram um protesto na Câmara dos Deputados.

Registra-se, ainda, logo no início do noticiário, as seguintes afirmações:

A sessão, que era em homenagem ao Dia do Índio, transformou-se em um protesto no plenário da Câmara. *Os índios se sentaram no lugar dos deputados. Convencidos a sair, foram para o salão principal.* Eles pedem uma nova política indígena, leis mais modernas e solução para conflitos de terra (Grifos meus).

A lógica: uma vez que não existia nenhum indígena eleito deputado federal, eles não poderiam mesmo se sentar na cadeira dos deputados. Ao reler o noticiado, observo a junção histórica de alguns elementos: “ho-

menagem ao dia do índio”; “índios se sentaram no lugar dos deputados”; “convencidos a sair, foram para o salão principal”.

Esse breve trecho movimenta meu olhar em direção aos textos construídos ao longo da história do Brasil, em que os indígenas primeiro foram elogiados/homenageados (ver, por exemplo, **A Carta** de Caminha) e depois convidados a sair (após inúmeras perseguições promovidas pelo colonizador, as fugas para o interior ou para o Norte: vários povos indígenas se deslocaram para o que hoje se chama Floresta Amazônica⁵⁰). Não quero com isso defender que todos os povos amazônicos são oriundos de outras regiões do País, mas tão-somente que muitos deslocamentos ocorrem por causa do processo de colonização, provocando choques não só entre brancos e indígenas, mas também entre estes e outros povos autóctones.

Convidados a sair porque, afinal, não foram convidados a discordar das “políticas indigenistas” (sejam elas salvacionistas – como a dos jesuítas; assimilacionistas – as dos séculos XVIII e XIX, sobretudo; ou integracionistas – as do século XX); mas para celebrar. Celebração, neste contexto, é assim aceito: “1. realização solene de (contrato, acordo); 2. homenagem ou memoração de acontecimento, data, etc.; comemoração, festejo, 3. acolhida festiva, exaltada, ruidosa; comemoração; 4. louvação pública de; enaltecimento; 5. realização de ritual, de formalidade” (FERREIRA, 1999). Não significa, pois, protestar, reclamar, reivindicar, enfim, provocar desordens. Protestar não está nos protocolos de celebrações.

50 Santos (2003b, p. 75) faz importante declaração a respeito das fugas indígenas: “Nenhum povo da América deixou de sentir a chegada dos europeus. A guerra estabelecida com os povos do litoral rapidamente se estendia pelo interior. Os povos sucumbiam ou fugiam. Ao fugir, não encontravam territórios desocupados, mas outros povos com quem tinham de guerrear para disputá-los. Espremido entre dois inimigos, cada povo precisou fazer, a cada momento, sua escolha: lutar ou sucumbir. Se pudéssemos visualizar num grande mapa da América o caminho traçado por cada povo até o lugar onde se encontra hoje, seguramente veríamos trilhas de sangue por toda a imensidão das florestas, cerrados, campos e montanhas”.

Não se acanhando, os indígenas se dirigem para o “salão principal”. Simbolicamente, é possível ler o deslocamento significativo desse movimento. Não foram convidados a se sentarem na “cadeira dos deputados”, e nem por isso saíram em um novo êxodo rumo ao Norte. Permaneceram na casa, em Brasília, na Câmara dos Deputados, no salão nobre: cantando, dançando, fazendo seus protestos. Resistindo, enfim, a uma prática de silenciamento. Mesmo que a lógica do Dia do Índio diga aos indígenas e, principalmente, ao “povo brasileiro” que o momento é de celebração, muitos aproveitam para protestar. Celebrar protestando é, definitivamente, romper com o *status quo* desta festeira sociedade? Talvez!

Capítulo 4:

DO RELATÓRIO: O MOMENTO HISTÓRICO

Neste capítulo, trabalharei o Relatório a partir de seu momento histórico, marcado por um conjunto de fatos sociais, históricos, políticos e econômicos de dimensões locais, nacionais e globais. Dentre os que considero os mais importantes, destaco estes:

1. A crise do modelo neoliberal.
2. O surgimento e/ou a solidificação de vários movimentos sociais no cenário político latino-americano.
3. O reavivamento da agenda global de preservação do meio ambiente (ECO-92).
4. O prolongamento das vozes do Fórum Social Mundial.
5. O crescimento dos movimentos pelo direito à autodeterminação dos povos.
6. O crescimento de movimentos populares contra-hegemônicos, com objetivo de promover mudanças na sociedade, no Estado e na economia.
7. O aumento exponencial de indivíduos indígenas bem como a ascensão de lideranças ao cenário político.

Especificamente no campo dos discursos políticos, a respeito das mudanças das práticas políticas ocorridas durante os últimos anos do século XX, resgato em Courtine (2006, p. 31) o seguinte:

A conjuntura política, sem dúvida, se modificou consideravelmente: ela é dominada há alguns anos pelos temas do *recuo* ou do *reflu-*

xo do político. Esses signos são múltiplos: despolitização do corpo social, “desideologização” de certos partidos políticos em nome da “modernização”, mas também declínio do militantismo e da sindicalização concretas e realistas; a esquerda no poder, portanto, descobre o pragmatismo político. Outros signos ainda: o “silêncio” dos intelectuais, a indiferença ou a apatia da maioria deles, o reconhecimento de cada um em si mesmo; a renovação do individualismo, que se desenvolve em um espaço considerado como politicamente vazio, retoma com fascínio os modelos econômicos e cultural da América de Reagan. (Grifos do autor).

Em meio a essas e outras manifestações atuais é que se dá a construção do Relatório. Neste capítulo, desejo mostrar como o Relatório aí se insere, nesse momento histórico, não como exceção, mas como regra; provocando o surgimento de diversos sentidos oriundos do choque em torno do poder e da resistência.

4.1. Contextualizando: o Relatório e seu momento

Instituiu-se no dia 5 de fevereiro de 2004, por Ato da Presidência da Câmara, uma Comissão Externa destinada a avaliar a situação dos conflitos e dar parecer sobre a demarcação de duas áreas: a reserva de Raposa e a de Serra do Sol. Segundo Portaria de n. 820, do Ministério da Justiça, de 11 de dezembro de 1998, a reserva a ser conhecida oficialmente como Terra Indígena Raposa/Serra do Sol estava para ser homologada desde 1977, conforme disse no capítulo primeiro, e possui 1.678.800 hectares.

Lindberg Farias, à época deputado federal pelo Partido dos Trabalhadores do Rio de Janeiro, foi o relator das atividades da Comissão, cuja última ação realizou-se no dia 14 de abril de 2004. Em suas palavras iniciais, Farias afirma:

O presente Relatório é produto da visita, *in loco*, à Área Indígena Raposa/Serra do Sol; das audiências públicas promovidas por esta

Comissão; e do exame de documentos entregues pelas entidades e pessoas que participaram dos debates e audiências públicas apresentando esclarecimentos sobre questões afetas à reserva. (Rel., p. 3).

Nesse parágrafo, o enunciador procura situar seu texto dentro de um discurso já formalizado, que é o de quem se propõe a julgar um fato ou questão. Não é à toa que uma das acepções para o termo “audiência” liga-o à sessão de um tribunal para julgamento de atos processuais e, como tal, produz seus efeitos de sentidos. Julgar faz emergir, nesse caso, sentidos muitos semelhantes a comparar, julgar e nomear empreendido pelo colonizador na época das Grandes Navegações⁵¹: o comparar e o julgar têm, na sociedade ocidental, dimensão universalizante.

Essas afirmações ganham uma evidência maior ao se ler no Relatório que a Comissão tem também por objetivo “apresentar soluções com o objetivo de superar o impasse em torno da demarcação de terras indígenas” (Rel., p.4). De um lado, os favoráveis à homologação contínua da Raposa/Serra do Sol: indígenas, organizações não-governamentais, religiosas; de outro, os desfavoráveis: produtores agropecuários (arroz e gado), políticos (governador, prefeitos, senadores, parlamentares), organizações empresarias; como objeto central: as terras Raposa e Serra do Sol. Para o primeiro grupo, elas seriam espaços ancestrais indígenas, também de preservação ambiental, etc.; para o outro, um imenso território de oportunidades: “a Área Indígena Raposa/Serra do Sol é rica em diamante, molibdênio e minerais radioativos” (Rel., p.32); “mapa preparado pelo Instituto aponta a presença na Raposa/Serra do Sol de ouro, ametista, cobre, caulim, barita, diatomito e zinco” (Rel., p.32); “seus principais rios – Cotingo, Surumu, Maú e Itacutu – apresentam significativo volume de água, mesmo durante a época de seca” (Rel., p.34), etc. Diante do impasse entre os prós e os contras, os juízes: os membros da Comissão Externa.

51 Orlandi (1993) analisa a função nomeadora e classificadora dos viajantes europeus nos primeiros anos do Brasil.

Não é difícil perceber que, em geral, pelo fato de a maioria das reservas indígenas estarem na Amazônia Legal, um dos últimos lugares do Planeta que ainda abriga imensas áreas protegidas da lógica produtivista do capitalismo, mas nem por isso alheias aos seus olhares, as demarcações e respectivas homologações de terras nessa área se polarizam entre esta lógica e a lógica da preservação: seja de costumes ancestrais, seja do meio ambiente. Assim, por serem vistos como conservacionistas por natureza⁵², os indígenas acabam por incorporar, muitas vezes, o discurso das lutas ambientalistas e, mais ainda, incorporar o discurso de preservação ambiental. Parecem fazer dessa bandeira uma estratégia retórica de luta.

De modo análogo, a palavra “exame” remete à “aprovação” e, como tal, me permite dizer que “examinar” é uma forma de tornar “bom” aquilo a que se destina, segundo determinados critérios. O que significa separar, editar, cortar, reorganizar aquilo que interessa a um determinado olhar.

4.1.1 O Relatório: contextualização e análise

A Comissão, foi formada por 13 parlamentares, coordenada pelo deputado Moacir Micheletto (PMDB) e relatada o deputado Lindberg Farias (PT). Os seguintes deputados foram os titulares: Eduardo Valverde (PT-RO) e Lindberg Farias (PT-RJ); José Rocha (PFL-BA) e Mussa Demes (PFL-PI); Asdrúbal Bentes (PMDB-PA) e Moacir Micheletto (PMDB-

52 Irei trabalhar esta questão mais adiante. Por ora, importa a seguinte afirmação de Fearnside (2003, p. 23): “é importante entender que povos indígenas não são inerentemente conservacionistas, como às vezes é presumido, e que pode ser esperado que eles respondam aos mesmos estímulos econômicos que induzem os outros atores a destruir e degradar as florestas. Este seria um grande erro do ponto de vista do bem-estar dos próprios grupos indígenas, além do seu impacto sobre problemas ambientais globais como biodiversidade e clima. É precisamente a habilidade dos povos indígenas para defender e manter as florestas deles que os dão um papel, até agora não remunerado, no fornecimento de serviços ambientais (FEARNSIDE, 1997d). Para planejar o seu futuro, os povos indígenas precisam ver que o seu papel conservacionista é valioso e também é a fonte de sustentação”.

-PR); Nicias Ribeiro (PSDB-PA) e Zenaldo Coutinho (PSDB-PA); Luis Carlos Heinze (PP-RS); Jair Bolsonaro (PTB-RJ); Coronel Alves (PL-AP); Hamilton Casara (PSB-RO); Colbert Martins (PPS-BA). Além desses, a Comissão contou com os consultores legislativos: Alessandra Valéria S. Torres; Ednilton Andrade Pires; Luiz Almeida Miranda; Sérgio Fernandes Senna Pires; Newton Tavares Filho; e com secretário José Maria Aguiar de Castro.

Dentre os objetivos estabelecidos pela Comissão, o trecho textual “do exame de documentos entregues pelas entidades e pessoas que participaram dos debates e audiências públicas prestando esclarecimentos sobre questões afetas à reserva” me permite deduzir que as “entidades” ocuparam uma posição de destaque na Comissão. Ao longo do Relatório, constata-se essa assertiva, observada logo no seu início e precisamente discriminada pelo relator, além de outras passagens desse texto:

Também compareceram à Assembleia Legislativa [de Roraima]:

- Sr. Amazonas Brasil, Presidente do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico de Roraima;
- Sr. Silvestre Leocádio da Silva, representante da Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima (SODIURR);
- Sr. Fábio Antônio Pereira Lima, representante da Federação da Agricultura do Estado de Roraima (FAERR);
- Sr. Paulo César Quartiero, Presidente da Associação dos Produtores de Arroz;
- Sr. Ermilo Paludo, representante do Presidente da Cooperativa de Produção de Carne do Estado de Roraima;
- Sra. Círia Maria Mota Bezerra, representante dos desapropriados rurais de Roraima;
- Sr. Antônio Oncildo Ferreira, Presidente da OAB/Roraima;
- Sr. José Luiz Zago, representante da Associação dos Criadores de Gado do Estado de Roraima;
- Sr. Dirceu Vinhal, representante da Cooperativa Grão Norte;
- Sr. José Novais, vice-prefeito de Uiramutã. (Rel., p. 6-7)

As entidades presentes, que entregaram à Comissão documentos para serem analisados, não são imparciais (que documentos, portanto, entregariam?) e poderiam ser divididas grosseiramente entre os dois pontos de vista: os pró ou contra a demarcação nos moldes da Portaria n. 820 do Ministério da Justiça. Ou, mais precisamente: os indígenas e os produtores agropecuários, além daqueles que aparentemente se vestem com uma pretensa roupagem de neutralidade, como é o caso do presidente do Instituto Histórico e Geográfico Etnográfico de Roraima (IHGERR)⁵³ e do vice-prefeito de Uiramutã.

Outra observação pertinente: dentre aquelas instituições que tiveram voz, ou, melhor, que foram convidadas a falar, o número mais expressivo de representantes formou o bloco dos que defendem a demarcação das terras indígenas em “ilhas”: Federação da Agricultura do Estado de Roraima (FAERR); Associação dos Produtores de Arroz de Roraima (APARR); Cooperativa da Produção de Carne do Estado de Roraima (CP-CRR); Associação dos Criadores de Gado do Estado de Roraima (AC-GRR); Cooperativa Grão do Norte (CGN). Contrários, portanto, à afirmação do Relator de que a Comissão se propõe a resolver os conflitos em conformidade com o que é melhor para os “interesses nacionais”⁵⁴, percebo a continuação do sistema das representatividades econômicas locais.

Quando o local das “audiências” se desloca da Assembleia Legislativa de Roraima para a Câmara dos Deputados, em Brasília, os represen-

53 Aparentemente porque, num primeiro movimento de sentidos, uma instituição como a IHGERR de Roraima teria que se restringir à descrição de fatos ou à prescrição de possíveis estudos técnicos. No entanto, num segundo movimento, por ser um órgão veiculado ao Governo de Roraima, cuja administração era conhecidamente contrária à demarcação das reservas Raposa e Serra do Sol em terras contínuas, e também por ser um órgão (pessoa jurídica) representado pelo seu “presidente” (pessoa física), que é um cargo sobretudo político, a parcialidade se põe à prova.

54 O termo “interesses nacionais” será trabalhado em capítulos próximos, quando abordar o conceito de “segurança nacional”.

tantes se invertem, provocando-me um estranhamento: se antes o maior número era formado por representantes de associações de produtores de arroz e de gado locais, em Brasília compareceram e se pronunciaram, aparentemente, apenas um representante da Federação de Agricultura do Estado de Roraima e o presidente da Associação dos Produtores de Arroz no Estado de Roraima. Como explicar, agora, a quase ausência de representatividade do campo econômico roraimense? Por que, diante da possibilidade de falar na “casa do poder” da República do Brasil, muitas entidades se ausentaram? Uma possível explicação: essas entidades já seriam/estariam representadas pelos políticos de Roraima: Governador, deputados federais e senadores, como noticiou esta matéria do **Jornal do Brasil** (2004):

O Governo do Estado de Roraima luta em Brasília, junto com os três senadores e oito deputados federais, para que o presidente Luiz Inácio Lula da Silva determine a exclusão da terra indígena Raposa/Serra do Sol de 100 mil hectares, necessários para a manutenção das sedes dos municípios e suas respectivas áreas de expansão, além de quatro vilas, estradas e, principalmente, a área onde estão assentados os produtores de arroz da várzea do rio Surumu.

Se pertinente essa leitura, o contrário é perigoso: se de fato o governador, os senadores e os deputados federais representam e/ou defendem, em Brasília, os interesses dos produtores de arroz e gado de Roraima, quem defende os interesses indígenas, que são igualmente moradores do Estado de Roraima? A partir de quais interesses se dão todas as duas defesas?

Na demarcação da Raposa/Serra do Sol, o antagonismo não é (meramente) entre indígenas e produtores de arroz e gado, mas entre o socio-histórico, de um lado, e o econômico, de outro; embora este enuncie vez ou outra seu interesse pelo social.

No próximo capítulo, abordarei algumas estratégias argumentativas usadas por Lindberg Farias em seu Relatório.

CAPÍTULO 5: ESTRATÉGIAS ARGUMENTATIVAS: O DISCURSO POLÍTICO DO RELATÓRIO

Neste capítulo, pretendo demonstrar como, pelo uso de estratégias argumentativas, o discurso político de Lindberg Farias é construído. Por discurso político, compreendo aquele tipo de discurso que é o lugar do “jogo de máscaras” (CHARAUDEAU, 2006). Esse autor defende que, no campo político, é importante compreender as estratégias aí usadas, para que não se tomem as palavras ingenuamente; é fundamental investigar o que está sendo dito e o que não está, no dito. Por “jogo de máscaras”, Charaudeau o entende como artimanhas necessárias a persuadir e seduzir seus interlocutores.

5.1 Para início de conversa: a persuasão

Pelo viés dos estudos retóricos, uma boa argumentação é, *grosso modo*, aquela que consegue persuadir (emoção) e convencer (ideias) um auditório. Para Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000, p. 21), sobre o princípio fundamental da argumentação:

[O] contato entre o orador e seu auditório não concerne unicamente às condições prévias da argumentação: é essencial também para todo o desenvolvimento dela. Com efeito, como a argumentação visa obter a adesão daqueles a quem se dirige, ela é, por inteiro, relativa ao auditório que procura influenciar.

Essa visão “retórica” me permite acreditar que, em se tratando de discurso político, o campo disciplinar predominante é o retórico, uma vez

que o principal objetivo do agente político é, como sujeito que fala, “ser eficaz” e “ter êxito”, e não necessariamente ser convincente. A corroborar com essa afirmação, Charaudeau (2006, p. 180) diz, a respeito da construção do discurso político: “tentar atingir seu afeto [do público] dramatizando o discurso seria predispor-lo a aderir às ideias defendidas” pelo agente político.

Ao tratar dos *ethé*, por exemplo, esse autor na mesma obra e página afirma:

A influência que teria este último – importante em um regime democrático, uma vez que é o discurso que estabelece a ligação entre a instância do poder e a instância cidadã – passaria mais pelo afeto que pela razão; mais pelos sentimentos irracionais provocados no cidadão que pela reflexão; mais pela oferta de imagens pessoais que se faz circular no mercado político que pela oferta de argumentos que poderiam ser discutidos.

Não irei discorrer sobre Retórica, mesmo porque, dados os objetivos estabelecidos neste livro, seriam trechos excessivamente parafrásticos⁵⁵. E sobretudo porque, neste trabalho, desejo estudar mais estruturas da argumentação do que a Retórica, enquanto disciplina. Tentarei conhecer o campo das estratégias argumentativas do Relatório para que me seja possível, nos próximos capítulos, compreender melhor seu discurso.

55 A literatura sobre retórica, dialética e filosofia é vasta nas sociedades ocidentais, uma vez que o ocidente encontra nestas “três disciplinas humanísticas fundamentais” seu ponto de sustentação (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 11). Nas referências bibliográficas, apresento alguns textos que podem servir como norte sobre o assunto. Nesta pesquisa, para o estudo da argumentação, me concentrarei principalmente em Charaudeau (2006), conforme mencionado, e de modo complementar em Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996). Não significa, todavia, que a esses autores me filiarei. Se os trago aqui, se resgato suas afirmações e seus trabalhos, o único objetivo é o de compreender melhor o discurso político do Relatório.

5.2 Tipos de textos que materializam o discurso político

Partirei do princípio de que discurso político pode, em sentido estrito, se materializar por meio de diversos suportes discursivos: da oralidade nos comícios, passando pelo texto da lei, englobando revistas, jornais, telejornais, etc. Para efeito de recorte e a partir dessas considerações, me pergunto como pensar o Relatório enquanto discurso político. Com o objetivo de produzir respostas, me amparo na leitura que Charaudeau (2006) faz de Habermas, a partir da distinção entre um “poder comunicativo” e um “poder administrativo”, para pensar o texto comunicativo e o texto administrativo.

Eis como Charaudeau (2006, p. 22) expõe a distinção de Habermas:

O primeiro instaura-se fora de toda dominação, porque é o povo seu iniciador e depositário, e que o faz circular na sociedade, criando um espaço de discussão “fora de todo poder, em um espaço público não programado para a tomada de decisão, nesse sentido, inorganizado”. O segundo, implica sempre relações de dominação, pois se trata de organizar a ação social, de regulá-la por leis e sanções e de evitar ou repelir tudo que poderia se opor a essa vontade.

Ao que parece, Habermas procura construir uma teoria intersubjetiva da ação comunicativa.

De forma análoga, para pensar o Relatório como uma materialização de discursos do campo político, houve a necessidade de estabelecer uma diferenciação entre o que designo por “textos do tipo comunicativo” (TTC) e “texto do tipo administrativo” (TTA). Adianto que o Relatório será tratado como um TTA: qualquer tipo de texto de ordem interna ao universo dos parlamentares (doravante, simplesmente “políticos”)⁵⁶.

⁵⁶ Os principais representantes desta tipologia são os textos orais em plenário e os textos oriundos de comissões permanentes, mistas ou temporárias. As comissões temporárias são

Um TTC é aquele tipo de texto, verbal e/ou não-verbal, que visa persuadir o leitor (interlocutor; sujeito que ouve/lê) a respeito dos objetivos do político (locutor; sujeito que fala/escreve), com fins político-eleitorais. Para usar uma expressão da Retórica, um TTC teria por objetivo atingir um auditório mais amplo ou universal. Daí, por exemplo, afirmar que esse tipo de texto é uma das práticas eleitorais. Um TTA visa, internamente ao universo do político, fazer valer os projetos da “ação política”⁵⁷. Assim, possui uma estrutura que o identifica ao discurso parlamentar.

De um ponto de vista mais clássico, poderia agrupar os TTC e TTA no “gênero deliberativo” proposto por Aristóteles (1998; 1999) ao classificar os gêneros do discurso. Segundo esse autor, o “gênero deliberativo” teria por objetivo o conveniente ou o prejudicial; o “gênero judiciário”, por sua vez, o justo ou o injusto; e o “gênero epidítico” (ou demonstrativo), por fim, o belo ou o feio. No entanto, o que mais me permite afirmar que um TTC e um TTA pertenceriam ao gênero deliberativo aristotélico está no fato de que este tipo de gênero centra-se, conforme o autor, no tempo futuro; enquanto os outros, respectivamente, no passado e no presente.

Contudo, o objetivo é dialogar com as instâncias propostas por Charaudeau (2006, p. 18): instância cidadã, da qual o primeiro tipo de texto estaria mais próximo, uma vez que essa instância é “delegada e assume a realização de uma ação política”; e instância política, para o segundo, porque esta “está na origem da escolha dos representantes do poder”. O autor enuncia assim:

subdivididas em “Comissões Parlamentares de Inquérito (CPIs)”, “Comissões Especiais”, “Comissões Externas”, “Grupos de Trabalho”, “Comissões Temporárias aguardando indicações dos Líderes”. O Relatório de que trato neste livro se insere dentro das Comissões Externas.

57 Segundo Charaudeau (2006, p. 17): “É a ação política que, idealmente, determina a vida social ao organizá-la tendo em vista a obtenção do bem comum. Ao mesmo tempo, é ela que permite que uma comunidade tome decisões coletivas, uma vez que seria movida por um “querer viver junto” (Arendt). Aqui, a noção de decisão coletiva deve ser examinado. Toda ação é finalizada em função de um objetivo e se estrutura em um espaço fechado irreversível, que faz com que o responsável, o agente, seja um decisor que deve ser dar os meios de atingir seus fins”.

É a instância política que se encontra em contradição: ela chegou ao poder por uma vontade cidadã (e não autoritária), mas esta, não estando encarregada dos negócios de Estado, não conhece as regras de seu funcionamento e ignora as condições de realização da ação política (CHARAUDEAU, 2006, p. 18).

Diante disso, torna-se inevitável questionar: para quem se escrevem, na Câmara do Deputados, relatórios do tipo administrativo? A resposta não parece ser difícil: não são escritos, por sua natureza interna, visando informar o povo ou um auditório universal, uma vez que este “não conhece as regras” do funcionamento dos negócios do Estado, e sim a outros pares políticos. A natureza interna de um TTA visa a um propósito diferente de um TTC, apesar de eles às vezes se sobreporem, por exemplo, quando o resultado de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) se torna um acontecimento midiático⁵⁸. Por “propósito”, o compreendo à semelhança de Charaudeau (2006, p. 187): “aquilo de que se fala, o projeto que se tem em mente ao tomar a palavra; o que é, afinal, proposto”. Em uma espécie de alerta, esse mesmo autor diz:

Por mais que se fale (ou escreva) com a finalidade essencial de estabelecer uma relação entre si e o outro e de influenciá-lo, tentando persuadi-lo ou seduzi-lo, essa relação seria vazia de sentido se não tivesse por objetivo certa visão que trazemos do mundo, isto é, o conhecimento que se tem da realidade e os julgamentos que dela se fazem. **O homem é tomado tanto por um desejo de inteligibilidade do mundo quanto de troca com o outro.** (CHARAUDEAU, 2006, p. 187. Grifos meus)

58 Diferencio “fato” de “acontecimento” neste trabalho. Especificamente, me respaldado num sentido de acontecimento, o acontecimento por um viés histórico. Aquele pensado por Veyne (1998) ao reler Foucault. Indo direto à fonte: “Mas o mais importante é não se fazer com relação ao acontecimento o que se fez com relação à estrutura. Não se trata de colocar tudo num certo plano, que seria o do acontecimento, mas de considerar que existe todo um escalonamento de tipos de acontecimentos diferentes que não têm o mesmo alcance, a mesma amplitude cronológica, nem a mesma capacidade de produzir efeitos” (FOUCAULT, 2000b p. 5).

Se aceitar como premissa que pela argumentação agio sobre o outro, então é preciso trabalhar o Relatório pensando o seu interlocutor: a quem escreve Lindberg Farias? Sobre quem ele quer agir?

5.2.1 A construção dos interlocutores

O Relatório é o produto final de uma Comissão Externa destinada a avaliar, *in loco*, os conflitos em Roraima no ano de 2004 por causa da demarcação das reservas Raposa e Serra do Sol; tratada neste trabalho como acontecimento discursivo. É uma comissão formada a partir de deputados federais que tentaram dar uma resposta aos conflitos (ou às causas deles), buscando esclarecer ao Presidente da República para que este se posicione acerca da demarcação da Raposa/Serra do Sol em terras contínuas ou em terras descontínuas (ilhas). Por isso o relator escreve no Requerimento que encerra o Relatório:

Senhor Presidente:

Nos termos do art. 113, inciso I e § 1º, do Regimento Interno da Câmara dos Deputados, e conforme deliberação da Comissão Externa destinada a avaliar, *in loco*, a situação da demarcação em área contínua da reserva indígena “Raposa/Serra do Sol”, no estado de Roraima, **requeiro a V. Ex^a. seja encaminhada ao Poder Executivo a Indicação em anexo, sugerindo que a demarcação da reserva indígena Raposa/Serra do Sol seja feita com a exclusão das áreas que menciona**, bem como seja ouvido o Conselho de Defesa Nacional quanto à matéria. (Rel., p. 61. Grifos meus).

O relator pede ao presidente da Câmara dos Deputados que encaminhe ao Poder Executivo a sugestão da Comissão Externa. É possível observar a maneira como o relator, ao mencionar o Regimento Interno, reforça sua posição enquanto enunciador. Para ele, é preciso que um determinado poder (Poder Legislativo) sugira a outro (Poder Executivo) a

adoção de determinada providência: a realização de ato administrativo (no caso, a demarcação “não-contínua” da Raposa/Serra do Sol).

Nesse sentido, o Relatório apresenta dupla finalidade: primeiro, convencer (emocionar) os deputados membros da Comissão a aprovarem o Relatório (que defende a demarcação não-contínua das terras indígenas em questão); segundo, produzir conclusões para que o Poder Executivo, a quem compete, na pessoa do Presidente da República, constitucionalmente o exercício de decretar homologada uma Terra Indígena, acate a sugestão dos deputados. De outro modo, que o Presidente reconheça a validade das conclusões do Relatório e, por fim, siga, pelo “bom senso”, o que foi aí definido pelo relator e ratificado pelos primeiros interlocutores.

Este duplo processo de interlocução permite-me, ao considerar que o locutor e o interlocutor estão num espaço-tempo bem definidos, mobilizar Bakhtin (1992, p. 113), para quem a palavra “constitui justamente o produto da interação entre locutor e ouvinte”. A respeito dessa interação é que discorrerei a seguir.

5.2.2 A interação

O falar não é um ato completamente livre. Princípio pelo qual outro se subentende: o escutar também não o é. O falar e o escutar aqui são considerados como partes de um todo, de um processo comunicacional (e discursivo) que envolve a construção de sentidos. Discursivamente, portanto, o dizer e o escutar são ideologicamente marcados.

Na **Arqueologia do Saber** (2000a, p. 113-114), Foucault chama atenção para o fato de que

não há enunciado, em geral, livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo.

Não há enunciados que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e sucessão, uma distribuição de funções e de papéis.

Como um enunciado não é livre, neutro ou mesmo independente, então o sujeito-falante não dispõe igualmente de total liberdade para dizer suas verdades, ou meias-verdades. Ao construir seu falar, o sujeito se vale de todo um conjunto de práticas e estruturas já existentes que lhe permite mobilizar essas práticas e estruturas no seu dizer. Assim, o indivíduo tem a ilusão de estar no controle de seu dizer. Essa falsa consciência será trabalhada por Pêcheux quando postula o duplo esquecimento, conforme menciono em capítulos anteriores.

Aqui, importa saber que é uma formação ideológica que impõe aos indivíduos um conjunto de práticas ao longo de suas vidas, criando nelas uma ilusão de liberdade ou a ilusão de que têm total liberdade para expressar ideias. Em síntese, os indivíduos pensam a partir de uma formação ideológica, que lhes determina o pensar, e se expressam, verbal ou não-verbalmente, mas sempre simbolicamente, a partir de uma formação discursiva.

O mundo só é acessível aos seres humanos porque, por gerações e gerações, assimilam discursos que são copiados, colados, transformados, reproduzidos. Por não ser possível a origem do dizer, chegar ao dizer primeiro, há a falha. É justamente essa falha que interessa ao analista do discurso. Nas palavras de Pêcheux (1997, p. 300):

Só há causa daquilo que falha (J. Lacan). É nesse ponto preciso que ao platonismo falta radicalmente o inconsciente, isto é, a causa que determina o sujeito exatamente onde o efeito de interpelação o captura; o que falta é essa causa, na medida em que ela se “manifesta” incessantemente e sob mil formas (o lapso, o ato falho, etc.) no próprio sujeito, pois os traços inconscientes do significante não são jamais “apagados” ou “esquecidos”, mas trabalham, sem se deslocar, na pulsação sentido/*non-sens* do sujeito dividido.

De alguma forma, o analista de discurso vai à busca daquilo que se tentou apagar ou esquecer. Por isso, o trabalho do analista de discurso tem dupla função: primeiramente, a de “arqueólogo”, no sentido foucaultiano, para que, num segundo momento, possa exercer a de “geólogo”, também nesse mesmo sentido.

De modo geral, o Relatório procura ser um texto que reflete as opiniões de pessoas ouvidas e envolvidas na visita dessa Comissão a Roraima e à Raposa/Serra do Sol, de modo imparcial ou, pelo menos, o mais imparcial possível. Assim, de certo modo, afirma o relator (Rel., p. 9):

Com o propósito de **enfrentar o assunto de maneira desapaix-
xonada**, nenhum de seus integrantes foi eleito por Roraima, provi-
dência apoiada pela Bancada Federal do Estado, que jamais deixou
de subsidiar a Comissão no fornecimento de informações e docu-
mentos. (Grifos meus).

O termo “de maneira desapaixxonada”⁵⁹ tenta transparecer o que Charaudeau (2006) chamaria de um *ethos* de honestidade, sinceridade. Esse efeito de imparcialidade é intensificado ao dizer que nenhum dos representantes da Comissão foi eleito por Roraima, apesar de eles sempre estarem presentes, subsidiando a Comissão com “informações” e “documentos”. A imparcialidade, então, conforme o relator, seria dada pela presença direta, e não indireta.

59 “Paixão”, do latim *passione* (HOUAISS ELETRÔNICO), significa, dentre outros sentidos, “sentimento ou emoção levados a um alto grau de intensidade, sobrepondo-se à lucidez e à razão”. Apaixonar-se é padecer, é ser passivo. O relator se propõe, portanto, a não ser nada disso em seu texto. Para tentar compreender o efeito discursivo construído pelo “desapaixxonadamente”, recorro-me à Arondel-Rohaut (2002, p. 11): “Apaixonar-se tem então o efeito de uma “queda”, do abandono de um estado superior, em que o apaixonado é derrubado por algo que se passa nele (sem a participação dele), em que ele abdica de si mesmo. Em outras palavras, a natureza assume o posto da razão. A partir daí tudo é possível, inclusive “entrar em queda vertiginosa”. Cair aos pés do ser amado, tornar-se seu escravo, é também renunciar àquilo que constitui a grandeza e a dignidade do ser humano: a liberdade”.

De modo mais restrito, porém, a questão é também outra: o Relatório é mais o produto de uma subjetividade já-sabida do que de uma objetividade pretendida. Em sentido bakhtiniano (1997), talvez seja possível afirmar que, em cada esfera de produção do discurso, por causa das relações de poder que a envolvem, a par de um contexto socio-histórico, se delimitam os papéis no processo de interação, estabelecendo, assim, relações hierárquicas, que permitirão ou não aos indivíduos dizerem algo, quando e como. Essas observações, nas palavras de Bakhtin (1997, p.322):

Nas esferas da vida cotidiana ou da vida oficial, a situação social, a posição e a importância do destinatário repercutem na comunicação verbal de um modo todo especial. A estrutura da sociedade em classes introduz nos gêneros do discurso e nos estilos uma extraordinária diferenciação que se opera de acordo com o título, a posição, a categoria, a importância conferida pela fortuna privada ou pela notoriedade pública, pela idade do destinatário e, de modo correlato, de acordo com a situação do próprio locutor (ou escritor).

É, portanto, o contexto socio-histórico que possibilita a interação discursiva ou, no mínimo, é seu determinante. Por não serem totalmente livres, o locutor e o interlocutor vivem, no processo de interação, as tensões próprias do poder⁶⁰.

Essa tensão reflete-se nas estratégias argumentativas utilizadas pelo relator para tentar construir o efeito de verdade e de imparcialidade; exemplificado no enunciado anterior. Um dos recursos utilizados pelo locutor é

60 De modo correlato, Foucault (2000b, p. 5) assevera: “Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não lingüística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas”. Na Parte III, “Geopolítica da terra”, trabalharei um pouco mais demoradamente esse assunto.

via construção de um *ethos* discursivo. Para Charaudeau (2006, p. 115): “De fato, o *ethos*, enquanto imagem que se liga àquele que fala, não é uma propriedade exclusiva dele; e é antes de tudo a imagem de que se transveste o interlocutor a partir daquilo que diz”. Ele continua:

O *ethos* relaciona-se ao cruzamento de olhares: olhar do outro sobre aquele que fala, olhar daquele que fala sobre a maneira como ele pensa que o outro o vê. Ora, para construir a imagem do sujeito que fala, esse outro se apóia ao mesmo tempo nos dados preexistentes ao discurso – o que ele sabe *a priori* do locutor – e nos dados trazidos pelo próprio ato de linguagem (idem).

Com objetivo de compreender melhor a identidade social construída do relator e também a identidade discursiva de alguns enunciadores presentes no Relatório, esclareço certos conceitos adotados.

5.2.2.1 Locutor, enunciator, interlocutor: tríade de origem bakhtiniana

Ducrot (1987) dedica, em seus trabalhos, bastante atenção aos conceitos de “locutor”, “sujeito falante” e “enunciador” (doravante sem aspas). Ele define locutor como aquele responsável pelo enunciado: “um ser que, no próprio sentido do enunciado, é apresentado como seu responsável” (p. 193). Por sujeito falante, o ser empírico, o indivíduo: “o autor empírico do enunciado, seu produtor” (p. 194). Neste livro, o sujeito falante é tratado como relator; no caso, o então deputado federal Lindberg Farias.

Ducrot (1987, p. 208) também faz a distinção entre locutor e enunciator. Se o locutor é aquele que apresenta o discurso ao interlocutor, o enunciator é o responsável pelo conteúdo expresso no discurso: aquele que determina o ponto de vista pelo qual “os acontecimentos são apresentados”. No caso, o enunciator predominante é a voz que argumenta para defender a demarcação não contínua das terras indígenas Raposa/Serra do Sol.

Em seus trabalhos de investigação sobre a linguagem, Ducrot faz

essas distinções conceituais a partir, sobretudo, da “polifonia da linguagem” de origem bakhtiniana. Na análise de enunciados, é possível identificar várias vozes (polifonia) que coabitam o mesmo ato ilocutório⁶¹. Todavia, a existência da polifonia, segundo Ducrot, estaria condicionada à possibilidade de se fazer a diferenciação entre o locutor e o enunciador. Com isso Ducrot (1987) busca estabelecer uma separação entre os conceitos de enunciador e de locutor, distinguindo o locutor do sujeito falante empírico, e o locutor do enunciador. Esse autor assevera que, do mesmo modo que há, em literatura, uma diferença entre “narrador” e “autor”, existe também entre locutor e sujeito falante empírico. Reformulando, enquanto o locutor é um ser discursivo, ou seja, concernente ao sentido do enunciado; o sujeito falante empírico, o produtor real do discurso.

Em resumo: o sujeito falante empírico, no Relatório, é Lindberg Farias, que faz funcionar em seu Relatório um locutor, um ser discursivo, que será o responsável por situar o leitor na cena enunciativa⁶². Adiante trabalharei um pouco mais esta questão.

Por sua vez, o enunciador seria distinto tanto do locutor como do

61 Ducrot e Todorov (1988, p. 304) afirmam que, segundo Austin, quando se enuncia uma frase, realizam-se três atos:

Um ato LOCUTÓRIO, na medida em que se articulam e combinam sons, na medida também em que se evocam e se ligam sintaticamente as noções representadas pelas palavras.

Um ato ILOCUTÓRIO, na medida em que a enunciação da frase constitui em si mesma um certo ato (uma certa transformação das relações entre os interlocutores). (...) Austin quer dizer, sobretudo, que o ato ilocutório não é a consequência, lógica ou psicológica, do conteúdo intelectual expresso na frase pronunciada, e que ele só se realiza pela existência de uma espécie de cerimonia social, que atribui a tal fórmula, empregada por tal pessoa, em tais circunstâncias, um valor particular.

Um ato PERLOCUTÓRIO, na medida em que a enunciação serve a fins mais remotos, e que o interlocutor pode muito bem não compreender apesar de dominar perfeitamente a língua.

62 Em Maingueneau (2006), a expressão “cena enunciativa” serve para designar o contexto situacional de uma dada enunciação verbal. No verbete “cena de enunciação”, encontro uma definição que me satisfaz temporariamente: “[cena enunciativa]. Noção que, em análise do discurso, é frequentemente empregada em concorrência com a de “situação de comunicação”. Mas, ao falar de “cena de enunciação”, acentua-se o fato de que a enunciação acontece em um espaço *instituído*, definido pelo gênero de discurso, mas também sobre a dimensão construtiva do discurso, que se “coloca em cena”, instaura seu próprio espaço de enunciação” (MAINGUENEAU, 2006, p. 95).

sujeito falante, pois é caracterizado como figura da enunciação que representa a pessoa a partir da qual os acontecimentos emergem numa (aparente) transparência calma. A origem dos postulados de Ducrot encontra-se em trabalhos de Benveniste (1976), quando este defende que um EU, enquanto lócus de enunciação, aponta para um TU ao qual ele se dirige, e fala de um ELE. A respeito desse assunto, Maingueneau diz as seguintes palavras (2006, p. 198):

A fórmula célebre de Benveniste (1966: 252) “*Eu* significa ‘a pessoa que enuncia a instância presente de discurso que contém eu’ suscitou leituras distintas: (1) uma leitura que focaliza o referente desse eu; “enunciador” é empregado, assim, de maneira bastante frouxa como um equivalente de “locutor”, para designar o produtor do enunciado, sem especificação suplementar; (2) uma leitura que apreende o enunciador unicamente como instância – da qual *eu* é o traço – implicada pelo ato de enunciação (na medida mesma em que se realiza) e que não tem existência independentemente desse ato.

Segundo Maingueneau, essa distinção é trabalhada por Ducrot, a partir do par Locutor-L e Locutor- λ , inscrito nos conceitos de sujeito falante, locutor e enunciador, conforme já mencionei.

Do ponto de vista discurso, porém, para ser coerente com esta proposta de trabalho, é preciso fazer uma ressalva às ideias de Ducrot. Ao elaborar sua teoria polifônica, baseado particularmente nos trabalhos de Bakhtin (1992), Ducrot acaba por excluir a noção de “historicidade” do texto, como, por sinal, já era preconizado por Bakhtin, reduzindo ao momento da realização do enunciado:

A realização de um enunciado é um acontecimento histórico: é dado existência a alguma coisa que não existia antes de se falar e que não existirá mais depois. É esta aparição momentânea que chamo ‘enunciação’ (DUCROT, 1987, p. 168).

Charaudeau (apud Charaudeau; Maingueneau, 2005) faz outra releitura desses conceitos bakhtinianos, benvenistianos e drucrotianos. Para ele, o locutor precisa, sim, ser diferenciado do enunciador - “sujeito que aparece na encenação enunciativa” (idem, p. 311), mas em uma relação, ignorada tanto por Benveniste quanto por Ducrot, de exterioridade/interioridade. Para o autor, que propõe “um modelo de comunicação com dois espaços, interno e externo, o locutor é um dos parceiros externos ao ato de enunciação, o **sujeito comunicante**, que toma posse da palavra, em que se situa o projeto da fala” (idem, p. 311. Grifos do autor.).

Considero, assim, o locutor a partir dessa premissa charaudeana. A respeito do interlocutor, afirma: “Simetricamente, o interlocutor (ou sujeito interpretante) é o outro parceiro, o receptor, o que recebe e interpreta o ato de comunicação que lhe é endereçado” (2005, p. 311). Sobre o enunciador, considera: “Por oposição, o enunciador é o ser de fala que está presente (ainda que se apagando) nos enunciados produzidos” (2005, p. 311).

A título de exemplificação, traço um panorama das estratégias argumentativas empregadas pelo relator na construção de seu Relatório.

5.2.2.2 Locutor, enunciador, interlocutor: polifonia e discurso no Relatório

O discurso político é um discurso polifônico uma vez que, por ele, circulam vozes: de direita e de esquerda; hegemônicas e contra-hegemônicas; indígenas e não indígenas; e assim por diante. Todavia, o político seria, em síntese, aquele dado à interação, conforme visto em item anterior. Dito de outra maneira, o discurso apresenta características dialógicas, constitutivamente, mas não necessariamente só polifônicas. Para ser classificado como tal, torna-se relevante mapear as muitas vozes que estão no interior de sua formação (formação discursiva), em que muitos sujeitos falantes distintos ocupam posições de sujeitos.

No texto do Relatório, o sujeito falante, aquele que rubrica o documento, é então deputado federal Lindberg Farias. A produção, ou melhor, a escrita de um TTA é um ato linguageiro ritualizado, pertencente a determinada comunidade discursiva, em que a produção de um texto pressupõe um conjunto de estruturas pré-estabelecidas. Reformulando, o relator, ao produzir seu texto, por estar inscrito em certa situação comunicativa, o faz seguindo certas normas de produção textual, explícitas ou tácitas. Isso implica dizer, também, que o Relatório é uma “instituição discursiva”⁶³.

O Relatório só pôde ser dito porque se inseriu numa formação discursiva (FD)⁶⁴ que permitiu se dizer aquilo que foi dito, naquele momento, daquela forma (PÊCHEUX, 1997). Dito de outra maneira, o relator conhece seu interlocutor, bem como sua comunidade discursiva, e precisa obedecer a uma FD caso queira atingir certos objetivos desejados. Sabe, portanto, não plenamente, é verdade, que ele “não tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2000a, p. 9). A exemplo de Foucault, portanto, é possível pensar dessa forma o Relatório em relação à sua FD:

Sempre que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão e se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições, funcionamentos, transformações) entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, teremos uma formação discursiva. (FOUCAULT, 2000a, p. 43)

63 “O gênero é uma pequena “instituição” verbal, mas, ao mesmo tempo, a instituição (no sentido comum da palavra) da qual este gênero participa mantém a si mesma por meio dos gêneros que ela possibilita e que, de alguma forma, tornam possível a própria instituição” (MAINGUENEAU, 2006, p. 155).

64 A respeito de uma discussão sobre os conceitos de “formação discursiva” em Michel Foucault e Michel Pêcheux, conferir Baronas (2004) e Gregolin (2005). Ao mobilizar os dois autores neste parágrafo (FD-Foucault e FD-Pêcheux), aposto em sua complementaridade e não em sua exclusão mútua.

Reformulando essas afirmações, a relação entre sujeito falante (o relator) e os sujeitos aos quais ele se dirige (interlocutores) se dá por meio de um contrato, quase sempre tácito, firmado social e simbolicamente sobre normas que irão definir as funções dos interlocutores, bem como aquilo que, particularizados, concerne a cada um. Ou, conforme Maingueneau (2001, p. 69):

Dizer que o gênero de discurso é um contrato significa afirmar que ele é fundamentalmente cooperativo e regido por normas... Todo gênero de discurso exige daqueles que dele participam a aceitação de um certo número de regras mutuamente conhecidas e as sanções previstas para quem as transgredir. Evidentemente, esse contrato não necessita ser objeto de um acordo explícito.

Apesar de estar inscrito em uma FD, ou de ser por ela determinado, o Relatório não é um produto isolado da História, mas sim um dos pontos de uma imensa rede⁶⁵. Ao escrever, o relator mobilizou um universo muito maior de sentidos, dos quais não tem acesso a não ser em partes. Dessa forma, o Relatório acaba por ser, como texto que é, o resultado do “entrecruzamento de uma série de outros textos, de outros autores, outros indivíduos, diferentes grupos ideológicos, enfim, de diferentes discursos” (CORACINI, 1991, p. 148), que escapam ao controle do relator. É daí, dessa possibilidade de garimpar sentidos, que surge a beleza do trabalho do analista de discursos.

Não sendo, portanto, o Relatório atemporal e ahistórico, ele explicita uma finalidade: apresentar o resultado do trabalho de uma Comissão Externa da Câmara dos Deputados. Esta foi destinada a avaliar (“avaliar”

65 Ou seja: “Todo o discurso manifesto repousaria secretamente sobre um já-dito... [...]. As margens de um livro jamais são nítidas ou rigorosamente cortadas: além do título, as primeiras linhas e o ponto final, além de sua configuração interna e a forma que o autonomiza está preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede” (FOUCAULT, 2000a, p. 24-26).

é sempre marcado por subjetividades inerentes ao processo) a demarcação de determinada terra indígena e seus conflitos. Uma finalidade implícita – parafraseando Maingueneau (2006, p. 156): contribuir para o gerenciamento do complexo sistema de relações entre membros do mundo... político.

Assim, o relator opta por construir seu texto na forma impessoal, deixando transparecer o efeito de que os fatos se autojustificam. Eis alguns exemplos:

- 1) O presente Relatório é produto da visita, *in loco*, à Área Indígena Raposa/Serra do Sol; das audiências públicas promovidas por esta Comissão; e do exame de documentos entregues pelas entidades e pessoas que participaram dos debates e audiências públicas apresentando esclarecimentos sobre questões afetas à reserva. (Rel., p. 4);
- 2) [...] pretendeu-se avançar; cuidou-se de ouvir. (Rel., p. 4);
- 3) O debate adquiriu graves contornos no início deste ano... (Rel., p. 9);
- 4) A viagem a Roraima foi especialmente útil para mostrar a extensão dos conflitos e a radicalização das posições das partes em confronto. Ficou claro que o assunto requer urgente ação desta Casa, que não pode se omitir diante de questão de tal gravidade. (Rel., p. 9);
- 5) O trabalho mostrou a gravidade dos conflitos... (Rel., p. 11);
- 6) Outros ingredientes imprimem contorno ainda mais graves ao tema. (Rel., p. 11).

No exemplo quatro, há certa recorrência de itens lexicais que evidenciam o campo semântico da batalha, da luta: “extensão dos conflitos”, “confronto”, “gravidade”. Ao longo do Relatório, o relator valeu-se desse tipo de estratégia. Mais adiante, ainda neste capítulo, trabalho melhor a “escolha lexical” e a “narrativa” do relator; por enquanto, me interessa que, no mesmo enunciado, existe a presença de dupla enunciação: num

primeiro momento, o relator deixa que os fatos digam por si: “A viagem a Roraima foi especialmente útil para mostrar a extensão dos conflitos e a radicalização das posições das partes em confronto”, deixando implícito a presenças de interlocutores (Mostrar a quem?). No segundo, porém, identificado pelo “ficou claro”, uma pergunta se instaura: claro para quem?, não se sabe se é para o relator, ou se para a Comissão, ou mesmo para um terceiro elemento. O relator evidencia no corpo do texto a presença de seus interlocutores: “desta Casa”. O uso do pronome “desta”, bem como a grafia em maiúscula da palavra “casa”, funciona como um dêitico que remete o leitor a um contexto situacional determinado. Ou seja, essa construção remete o leitor a um referencial extratextual, perfeitamente perceptível pelo leitor pretendido pelo relator. Em poucos momentos do Relatório, por conta de sua estrutura de escrita, é possível reconhecer tão nitidamente para quem se dirige o texto.

Em outros momentos, a Comissão aparece como sujeito do enunciado:

- 7) Finalmente, a Comissão se debruçou sobre vasta documentação... (Rel., p. 9);
- 8) Em visita a Roraima, a Comissão Externa teve a oportunidade de verificar... (Rel., p. 11);
- 9) A Comissão constatou a extrema gravidade dos problemas... (Rel., p. 12);
- 10) A Comissão recebeu do próprio Conselho Indígena de Roraima (CIR)... (Rel., p. 15);
- 11) [...] a Comissão ouviu do agricultor... (Rel., p. 17).

A própria voz do relator em poucos momentos funde o relator e o enunciativo. Inclusive, ao grafar com letra maiúscula o termo “relator”, evidencia-se o efeito de sentido de ser esse um substantivo próprio, a mostrar que quem se pronuncia não é indivíduo, mas o sujeito que ocupa uma posição enunciativa:

12) No curso deste exaustivo trabalho, este Relator procurou seguir por alguns princípios... (Rel., p. 10)

Além dessas vozes, outras emergem, muitas vezes em forma de citação direta, explicitamente dita pelo relator:

13) Durante os trabalhos, cuidou-se de ouvir todos os atores sociais envolvidos, não perdendo de vista o objetivo principal – o encaminhamento de propostas com vistas à solução dos conflitos locais. (Rel., p. 4).

O relator deixa transparecer que seu desejo é fazer com que haja “solução dos conflitos locais”, o que, desde o início do Relatório, só seria possível pela demarcação não contínua da reserva.

Nos exemplos seguintes, o locutor faz recortes com o objetivo de evidenciar que o melhor, para o País e para as pessoas que vivem em Roraima, incluindo e excluindo ao mesmo tempo os próprios indígenas, é a demarcação da Raposa/Serra do Sol em ilhas. Digo “incluindo” e “excluindo” porque os indígenas, assim considerados pelo relator como incluídos, são aqueles que, na opinião implícita dele, querem a mesma coisa que os “brasileiros”:

14) A iminência de conflitos com a demarcação em área contínua foi outro ponto levantado no seu inflamado discurso. (Rel., p. 20);

15) Demonstrou [Elínia Maria de Souza] tristeza com a situação atual vivida pela comunidade e com a escolha, por parte da Comissão, de maior número de comunidades a favor da demarcação em ilhas. (Rel., p. 23);

16) No entanto, o laudo antropológico feito pela FUNAI em 1992 desconsidera os aspectos que distinguem os ingarikós, incluindo a gleba de 90.000 hectares por eles pleiteada na demarcação contínua da Área Indígena Raposa/Serra do Sol. (Rel., p. 24);

17) O coordenador do Núcleo de Análise Interdisciplinar de Políticas e Estratégias (Naippe) da USP, Braz Araújo, e o pesquisador Geraldo Lesbat Cavagnari, do Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp, sustentam que a demarcação da área indígena de Roraima em terras contínuas vai pôr em risco a segurança das fronteiras brasileiras (Rel., p. 26).

No item 14, para o relator, a causa do problema seria a demarcação em área contínua; isso apaga completamente o fato de que foi a possibilidade de essa área ser demarcada em “ilhas” que fez vir à tona os conflitos, uma vez que a área estava para ser homologada sem divisões em sua extensão.

No exemplo 15, o relator deixa pressuposto, pelo uso do aposto “por parte desta Comissão”, que havia certa cumplicidade da Comissão para com a proposta de demarcação em ilhas, uma vez que os parlamentares escolheram “maior número de comunidades a favor da demarcação em ilhas”.

No décimo sexto, o relator procura deslegitimar o laudo da Funai, mostrando que é preciso demarcar em ilhas uma vez que as comunidades indígenas são diferentes entre si, exemplificado pelo uso dos “ingarikós” que, segundo faz ler o relator, “desejam uma área contínua, somente por eles habitada, sem nenhuma vinculação com terras Makuxi ou Wapixana”. A questão é que, nesse caso, a diferença só conta porque é em favor de um ponto de vista defendido pelo enunciador.

Por fim, como acontece ao longo do Relatório, o relator traz diversos argumentos de autoridade para tentar tornar legítima sua fala, seu ponto de vista, enfim, seu argumento em favor da demarcação em “ilhas”: recorre-se a dois pesquisadores de dois renomados centros de pesquisa no país: USP e Unicamp.

Esses exemplos servem para situar uma de minhas hipóteses, a de ser o discurso empregado pelo relator semelhantes aos que reduzem, há tempos, os indígenas à posição de objetos, de desqualificados, de margi-

nais. De fato, as palavras empregadas pelo relator não podem ser lidas fora do contexto, em seus sentidos, de uma história. Afinal, as coisas ditas são o resultado de “invasões, lutas, rapinas, disfarces, artimanhas”(FOUCAULT, 2000a, p. 260).

Mostrarei a seguir como o ato heroico de defender a verdade dos acontecimentos se materializa no texto do Relatório.

5.3 A construção da argumentação textual ou à sombra dos doze trabalhos

Nos clássicos da mitologia grega, quando das aventuras épicas de seus heróis, uma qualidade salta ao olhar: a luta, o conflito, a batalha. A guerra como constitutiva das narrativas épicas. A estrutura da construção de uma narrativa épica, a figura do herói, como nos assinala Brandão (1987, p. 41), está ligada ao campo semântico da luta ou “muitas vezes traduzida e reduzida ao que se denomina ‘Trabalhos...’”. Por exemplo, na mitologia, os doze trabalhos de Hércules⁶⁶.

O herói, na mitologia grega, é o guerreiro, aquele que combate corajosamente. Todavia, a imagem do herói é uma imagem solitária, em combate: “Os heróis enfeitam a luta, os *demais* morrem anonimamente” e “Um herói autêntico é, no fundo, um solitário” (BRANDÃO, 1987, p. 44).

Na construção das narrativas épicas, para que o herói possa se sobressair aos demais mortais, precisam ser, os caminhos e as adversidades, dignos dos feitos do herói. Dito de outra maneira, parte-se do princípio de que quanto maiores as adversidades, maior será a glória do herói. Este deve estar preparado para lutar e para as glórias, mas também para o so-

⁶⁶ Existe, em língua portuguesa, a expressão “trabalho hercúleo”, que se diz da “tarefa, ou missão, árdua, difícil, digna de Hércules” (HOUAISS ELETRÔNICO). Segundo Brandão (1987), Hércules foi obrigado, pelo oráculo de Delfos, como penitência por ter, num acesso de loucura, assassinado sua esposa e seus filhos, a servir ao rei Euristeu, Rei de Argos de Micenas. Por este, Hércules foi penitenciado a realizar doze trabalhos de extrema dificuldade.

frimento, porque a trajetória será sempre difícil. O herói representaria, para o homem grego, uma idealização, um modelo imaginário da “suma probidade” (BRANDÃO, 1987, p. 52).

O desejo não é tratar do herói, nem de narrativas épicas, tampouco me aventurar pelo universo do discurso literário. Pretendo, todavia, mostrar que o relator constrói seu texto à semelhança da estrutura narrativa épica. É fundamental lembrar que o caminho que o herói deve percorrer até chegar ao seu ápice, à glória, deve-lhe fazer jus: simbolicamente, o herói é aquela figura que, nas grandes adversidades, se sobressai.

Resgato essas palavras sobre o herói porque uma das nítidas estratégias argumentativas empreendidas pelo relator na construção de seu discurso é que chamo “efeito épico argumentativo”. De outro modo, o relator procura dar um efeito de grandiosidade aos fatos-problemas que desencadearam a formação da Comissão Externa e que precisam ser enfrentados. A título de exemplo, eis alguns enunciados que dão a ideia de adversidades, de luta, de guerra (os grifos são meus):

18) Dois grupos de pressão **digladiam-se** em torno da questão. (Rel., p. 7)

19) O debate adquiriu **graves contornos** no início deste ano... (Rel., p. 8)

20) A viagem a Roraima foi especialmente útil para mostrar a **extensão dos conflitos** e a **radicalização das posições** das partes em confronto. Ficou claro que o assunto requer urgente ação desta Casa, que não pode se omitir diante de questão de tal **gravidade**. (Rel., p. 8)

21) Com efeito, **elementos explosivos** estão em jogo no debate sobre a Área Indígena Raposa/Serra do Sol. (Rel., p. 8)

22) No curso deste **exaustivo trabalho**, este Relator procurou se guiar por alguns princípios. (Rel., p. 9)

23) O quarto foi encarado como uma missão: canalizar nossas melhores energias para um **empreendimento difícil**, considerado o

grau de **acirramento dos ânimos...** (Rel., p. 9)

24) O trabalho mostrou a **gravidade dos conflitos** que a demarcação da Área Indígena Raposa/Serra do Sol suscita. Outros ingredientes imprimem contornos **ainda mais graves** ao tema. (Rel., p. 10)

25) Foi esse **cenário conflituoso** e preocupante que a Comissão encontrou. (Rel., p. 11)

26) A Comissão constatou a **extrema gravidade** dos problemas sócio-econômicos enfrentados por Roraima... (Rel., p. 11)

Além desses, outros elementos, agora não relacionados diretamente ao trabalho da Comissão, mas oriundos da observação indireta de outros fatores, utilizam igualmente itens lexicais que se enquadram dentro de um cenário de luta (grifos novamente meus):

27) A **batalha travada** em torno da Área Indígena Raposa/Serra do Sol é, também, uma **guerra de informações**. (Rel., p. 14)

28) No início deste ano, dois episódios deram a medida do nível de **excitação** causado pelo **debate** sobre a demarcação da Área Indígena Raposa/Serra do Sol. (Rel., p. 15)

29) Em janeiro, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) acusou líderes indígenas contrários à homologação de **sequestrar** três missionários e mantê-los como **reféns...** (Rel., p. 15)

30) Nos debates da Comissão Externa, ficaram evidentes as possibilidades de os **conflitos** se acirrarem após a demarcação... (Rel., p. 15)

31) Aqui, inclusive, cabe uma **grave advertência**: não encontrar rapidamente uma solução que possibilite **pacificar** a área trará elevados riscos de ocorrência de **enfrentamentos violentos** na disputa por terras na região. (Rel., p. 15)

32) As manifestações das lideranças indígenas, além de revelarem opiniões **conflitantes**, indicam a **iminência de choques** entre grupos que se posicionam a favor ou contra a homologação nos

moldes estabelecidos pela FUNAI. (Rel., p. 15)

33) A questão coloca em **lados opostos**, e de **modo bastante radicalizado**, os próprios índios. (Rel., p. 17)

É nítida, pois, a semelhança com os “doze trabalhos” (“efeito de grandeza”) realizados por Hércules. O relator constrói um *ethos* de herói que, conforme assinala Brandão (1987), busca atingir a glória (a eternidade) por meio de feitos grandiosos.

5.4 O Relatório: especificidades e constituintes

A par desses apontamentos, darei maior atenção ao Relatório enquanto gênero discursivo. Proponho-me a realizar essa tarefa pelo modelo de análise empreendido por Maingueneau (2006, p. 146-176), ao trabalhar o gênero acadêmico. É certo, porém, que ampliarei as discussões, enriquecendo com outros modelos teóricos e práticos, a fim de que seja possível atender à especificidade do gênero e do tipo de discurso com o qual estamos lidando.

5.4.1 O gênero e as especificidades do TTA: o igual e o diferente

Anteriormente (item 5.2) afirmei que Aristóteles defendia a existência, na Retórica, de três tipos de gêneros discursivos: “gênero deliberativo”, “gênero judiciário”, “gênero epidítico”, a partir dos quais seria possível agrupar diversos tipos de textos. Contemporaneamente, outro pesquisador também se interessou, opondo-se aos princípios de gêneros aristotélicos, em pensar esse assunto: Mikhail Bakhtin. Para esse investigador da linguagem, o gênero aglutinaria e/ou estabilizaria - por meio de determinada linguagem - ideias, meios, recursos expressivos com objetivo de garantir a “comunicabilidade” e a “continuidade” dessas ideias, meios, recursos expressivos. Assim, é pela existência de um “gênero” que todo “uso da linguagem” se orientaria, não sendo, porém, excessivamente conservador. Por meio dessa existência, ainda, que as tendências de expressão

mais estáveis e mais organizadas de um determinado discurso poderiam ser acumuladas ao longo do tempo⁶⁷.

Se não é possível dizer que o gênero discursivo tem um limite, não é igualmente possível afirmar que o gênero se reduz em si mesmo. Para Bakhtin (1992), existiria uma diversidade ilimitada de gêneros discursivos, uma vez que são quase inesgotáveis as possibilidades da atividade humana, em que cada atividade possuiria um repertório inteiro de gêneros discursivos que se diferenciariam entre si.

Devido a essas possibilidades quase infinitas de se produzir gêneros, optei por seguir a linha trabalhada por Maingueneau (2006), que faz a distinção entre diferentes tipos textuais, classificando-os nos seguintes regimes:

- **Gêneros autorais:** “são impostos pelo autor, algumas vezes pelo editor. Com indicações paratextuais, como “resenha”, “reflexão”, “aforismos”, etc., o autor reivindica, a partir de uma decisão unilateral (não negociada), a definição parcial da estrutura da sua atividade discursiva” (MAINGUENEAU, 2006, p. 147).

- **Gêneros rotineiros:** como gênero privilegiado pelos analistas do discurso, são as “revistas, entrevistas, palestras, negociações comerciais, etc.” (ibidem, p. 148), sendo que “Os papéis de cada um de seus integrantes são definidos *a priori* e, em geral, mantêm-se estáveis durante o processo de comunicação” (idem). Segundo Maingueneau, esses gêneros “são os que melhor correspondem à definição de gênero discursivo como um dispositivo de comunicação social historicamente condicionado” (idem).

- **Gêneros conversacionais:** classificados pelo autor como gêneros da conversação “ordinária”, eles “não estão fortemente relacionados a

67 Nas palavras do filósofo russo: “O gênero sempre é e não é o mesmo, sempre é novo e velho ao mesmo tempo. O gênero renasce e se renova em cada nova etapa do desenvolvimento da literatura e em cada obra individual de um dado gênero. Nisto consiste a sua vida” (BAKHTIN, 1997, p. 91).

lugares e papéis institucionais ou rotinas estabilizadas” (idem), apontando para a “flutuação” na interação a que este está subordinado, ou seja, é um tipo de gênero não fortemente preso a uma organização textual ou de conteúdo. Esse autor faz a distinção entre este gênero e os gêneros rotineiros, ao dizer que “enquanto nos gêneros rotineiros as restrições são predominantemente globais e verticais, isto é, impostas pela “posição”, nos gêneros conversacionais prevalecem restrições *horizontais*, que são negociadas pelos parceiros” (idem).

Maingueneau, porém, não está confortável diante dessa divisão dos gêneros em regimes. Para ele, apesar de uma divisão estritamente didática, ela carece de uma revisão mais apurada. Assim, diz que talvez a forma mais adequada seja incluir os gêneros autorais nos gêneros rotineiros, sendo aquele um subtipo deste. Então, Maingueneau reclassifica os regimes em **gêneros conversacionais** e **gêneros instituídos**, alertando, porém, que esses dois regimes podem coincidir no mesmo evento de fala. Essa observação do autor de certo modo se aproxima de como leio o Relatório de Lindberg Farias, um tipo de texto ao mesmo tempo com marcas conversacionais (conversações ritualizadas, como mostrarei), próprias dos gêneros conversacionais, e também se configurando como um gênero do tipo instituído.

Os gêneros do discurso encontram-se coligados “a uma “cena genérica”, que atribui papéis aos atores, prescreve o lugar e o momento adequados, o suporte, a superestrutura textual para textos de um gênero particular” (MAINGUENEAU, 2006, p. 149). Mas essa máxima não se aplica, empiricamente, a todos os tipos de gêneros instituídos. No caso de alguns gêneros, a “cenografia”, o resultado da escolha dos produtores do discurso, se fará presente. Para o autor, enquanto a “cena genérica” coaduna-se a um contexto: “é a própria cena que o gênero prescreve” (idem), a “cenografia é produzida pelo texto”.

Ao considerar, por exemplo, o acontecimento Comissão Externa, sendo o Relatório um de seus produtos, então houve tanto o espaço de-

terminado (cena genérica) para discussões internas (quando os membros da Comissão se reuniam para discutir a parte operacional/estratégica para a realização das atividades dessa Comissão: quem ficaria encarregado de ser o relator da Comissão, por exemplo), como para as discussões externas (na realização das pesquisas de campo – visita às aldeias indígenas; nos debates públicos na Assembleia Legislativa de Roraima e na Câmara dos Deputados, em Brasília: quem falaria o quê, onde e quando) e a elaboração do próprio Relatório. Portanto, haveria, *grasso modo*, no caso desse acontecimento, tanto a realização de uma “cena genérica” (primeiro e terceiro exemplos) quanto de uma “cenográfica” (segundo exemplo).

Uma vez percebendo a grande possibilidade variacional dos gêneros instituídos, Maingueneau (2006) propõe distingui-los em vários graus:

Gêneros de primeiro grau: listas telefônicas, certidões de nascimentos, casamento, óbito, etc.

Gêneros de segundo grau: notícias de tv, correspondência de negócios, etc.

Gêneros de terceiro grau: Um guia de viagens, programa de governo, etc.

Gêneros de quarto grau: propagandas, canções folclóricas, programas de entretenimento, etc.

Gêneros de quinto grau: “resenhas”, “jornais”, “revista”. Gêneros condicionados a zonas genéricas.

A diferença entre esses cinco graus está no fato de que há uma diferença de intensidade quanto às suas classificações em gêneros. Assim, no primeiro grau, a variação dos gêneros é mínima: as listas telefônicas, a título de ilustração, apesar de sofrerem variações quando lhes são acrescentados, num período mais ou menos regular, novos nomes, mantêm-se, enquanto gênero, estabilizadas. Quanto ao quinto grau, eis um fragmento das palavras de Maingueneau (2006, p. 151):

Eles não possuem um formato pré-estabelecido, mas zonas genéricas sub-determinadas nas quais uma única pessoa, um autor com uma experiência individual, auto-categoriza sua própria produção

verbal. Esses são os tipos de gêneros cujos nomes são atribuídos por seus autores... [...]. Rótulos genéricos, como “jornais”, “*talk show*”, “palestra”, etc. são atribuídos a atividades que existem independentemente de tais rótulos (na verdade, muitas práticas discursivas não têm nomes...); ao contrário, se um autor religioso, um político ou um moralista chamar seu texto de “meditação”, de “utopia”, de “Relatório”, etc., esse rótulo contribui profundamente para a maneira como tal texto será interpretado.

O autor assinala para o fato de que quanto mais alto o grau de intensidade dos gêneros, maior deverá ser a capacidade de eles criarem “cenografias estimulantes” com o objetivo de convencer (e persuadir?) sua plateia. Os gêneros do quarto e quintos graus precisam, enfim, dar “sentido à sua própria atividade discursiva” (MAINGUENEAU, 2006, p. 151) e propor, por isso, “uma estrutura que deve estar em harmonia com o próprio conteúdo de seu enunciado”. (idem).

5.4.1.1. O Relatório: um gênero administrativo?

Minhas primeiras leituras do Relatório de Linderg me levaram a questionar sobre a natureza do gênero a que pertenceria. Aparentemente, via que seu objetivo era cumprir certas normas específicas e formais a contextos próprios aos da Comissão destinada a avaliar *in loco* a demarcação da Raposa/Serra do Sol. Ou seja, toda Comissão formada por parlamentares pressupõe, ao final, que um Relatório seja elaborado. Mais especificamente, uma Comissão Parlamentar (CP), para que tenha sua função legitimada, precisa seguir algumas normas, dentre elas: eleger um presidente e nomear um relator para que produza um relatório. A função do relator seria, assim, assegurar a elaboração de um texto (o Relatório) em que conste uma síntese (um relato) dos fatos ocorridos durante a vigência da CP.

Os parlamentares, portanto, quando nomeados relatores de certas CPs, procuram cumprir suas funções a partir de regras que darão legítimi-

dade ao texto que produzem. Dito de outro modo, os relatores parlamentares se valem de um conjunto de estratégias de escrita que não só insere o Relatório (o produto) dentro de uma tradição, como também, ou, sobretudo, faz com que o relator seja identificado com a comunidade discursiva.

O relator de uma CP não pode produzir qualquer tipo de texto. Como objeto institucionalizado, o relatório tende a ser identificado ao contexto institucional a que pertence. Digo, parafraseando Maingueneau (2006, p. 153), que o relatório parlamentar é um gênero discursivo (parcialmente) estabilizado, uma vez que é decorrente de “uma atividade social, um gênero cujas regras, que são parte da competência comunicativa” dos relatores parlamentares, “são aprendidas por meio de sua prática”. Assim, esses relatores produzem seus textos a partir não de um treinamento específico para produzir um relatório, mas de “regras tácitas de comunicação”.

Se considerar a exposição feita em parágrafos anteriores sobre os graus dos gêneros, o Relatório seria um gênero instituído do terceiro grau, mais por seu caráter de comunicação de um determinado grupo discursivo do que por sua estrutura de texto administrativo. Se considerar, ainda, sua estrutura física, então, haveria um gênero de quarto ou quinto grau.

Aparentemente, como objeto institucionalizado, uma vez que o próprio ato de criação de uma Comissão Parlamentar pressupõe um relator e, conseqüentemente, um relatório, tem-se, neste, um tipo de texto concernente à prática administrativa da Câmara dos Deputados. Daí seu caráter de gênero de terceiro grau. Porém, alguns relatórios, devido à natureza mais política do que técnico-administrativa, apresentam uma estrutura não tão estabilizada (afinal, quando se fala em relatório, pensa-se em uma estrutura objetiva com conteúdo igualmente objetivo) para transparecer certa neutralidade. Em resumo: por ter sido escrito por um político e não por um técnico, o Relatório de Lindberg Farias é o resultado de instabilidades que revelarão os conflitos de práticas discursivas próprias dos gêneros de quinto grau. O Relatório serve de plano de orientação para um grupo reunido (os parlamentares) em torno de um projeto (a Comissão

Externa) de ordem ideológica e que resulta de negociações difíceis entre diferentes posições (diferentes formações ideológicas e formações discursivas em torno da demarcação de terras indígenas).

Se resgatar a distinção feita por Beacco (apud MAINGUENEAU, 2006, p. 154) sobre as comunidades discursivas, o Relatório varia entre o que esse autor chama de comunidades discursivas ideológicas, uma vez que é baseado “na produção de valores, crenças... [...] que produzem um grande número de textos militantes”, e comunidades discursivas baseadas em atividades técnicas e científicas, que produzem conhecimentos.

Compreendo o Relatório a partir da definição de gênero aberto e gênero fechado (MAINGUENEAU, 2006). Se aceitar que esse texto é uma atividade discursiva fundada numa relação comum entre produtores e receptores dessa atividade, não é difícil considerá-lo um gênero fechado, ou seja: em discursos fechados “produtores e receptores tendem a coincidir, tanto quantitativa quanto qualitativamente” (idem, p. 154). De modo específico, o Relatório de Farias é produzido por um parlamentar (político) para ser lido por parlamentares (políticos).

Desse modo, como gênero fechado, o Relatório possui certa particularidade: ele se dirige a parlamentares (o público principal) que já participam, direta ou indiretamente, dos trabalhos da mesma Comissão Externa do relator, podendo-se dizer então que a força expressiva do Relatório não está necessariamente no texto em si, mas nos debates ocorridos antes da sua elaboração. Este é, assim, um pró-forme, um espaço institucional para se registrar o que se disse/diz *sobre*. Isso significa que o Relatório é meramente administrativo? Não necessariamente.

Se tratar o Relatório como uma “instituição discursiva”, conforme assinala Maingueneau (2006), então é possível corroborar com a seguinte afirmação:

O gênero é uma pequena “instituição” verbal, mas, ao mesmo tempo, a instituição (no sentido comum da palavra) da qual este participa mantém a si mesma por meio dos gêneros que ela possi-

bilita e que, de alguma forma, tornam possível a própria instituição. (MAINGUENEAU, 2006, p. 155).

Para finalizar este item, como todo gênero, o Relatório possui uma finalidade explícita e outra(s) implícita(s). Explicitamente, destina-se a concluir os trabalhos da Comissão Parlamentar Externa destinada a avaliar *in loco* os conflitos em Roraima em torno da demarcação da Raposa/Serra do Sol. Portanto, administrativo. Implicitamente, além de “contribuir para o gerenciamento do complexo sistema de relações entre os membros do mundo” (MAINGUENEAU, 2006, p. 156) parlamentar, ele serve como materialização de formações discursivas e ideológicas, sendo, desse modo, fundamental para ajudar a compreender as forças discursivas travadas sobre a demarcação de terras indígenas no Brasil. Portanto, expressivamente político.

PARTE III

GEOPOLÍTICA DA TERRA: SENTIDOS “TERRAS INDÍGENAS” NO RELATÓRIO DE LINDBERG FARIAS

Como obter dos proprietários que aceitem a substituição do direito de propriedade pela obrigação de responsabilidade? A persuasão pela palavra evidentemente que não bastará. Na qualidade de revolucionário pela não-violência, o meio que proponho é a não cooperação. Pois ninguém pode acumular riqueza sem cooperação, voluntária ou constrangida, daqueles que trabalham para ela. (GANDHI, 1999, p. 160)

CAPÍTULO 6: A GEOGRAFIA SERVE PARA FAZER A GUERRA: PODER E RESISTÊNCIA

6.1 O poder...

Para que serve a Geografia? Alguns dirão que a Geografia serve para melhorar nossa compreensão de mundo, outros podem dizer, ao relacioná-la apenas à disciplina escolar, que ela não serve para nada. Não desconsido essas posições. Todavia, torna-se fundamental ampliar seu campo de significação, no sentido de compreender as forças que regem o Relatório. Para isso, partirei de outra premissa: a Geografia serve antes para fazer a guerra (LACOSTE, 2001). Não o farei, entretanto, precisamente pelo conceito de “guerra” dado por Lacoste, mesmo que minhas afirmações num processo interdiscursivo se encontrem com as desse geógrafo francês, mas sim via conceito trabalhado por Foucault em “genealogia do racismo” (FOUCAULT, 1993 e 1999; AMSELLE, 1997).

Conforme Diaz (2006), para certo tipo de discurso, localizado na sociedade ocidental a partir do século XVI, Foucault postula que a “guerra” se tornou “una relación social permanente, la base de las instituciones y de las relaciones de poder” (DIAZ, 2006, p. 10-11). De uma maneira mais incisiva, Foucault afirma que o poder é a “guerra” (doravante sem aspas) por outros meios⁶⁸.

68 Para Foucault (2000, p. 99): “[...] se o poder é em si próprio ativação e desdobramento de uma relação de força, em vez de analisá-lo em termos de cessão, contrato, alienação, ou em termos funcionais de reprodução das relações de produção, não deveríamos analisá-lo acima de tudo em termos de combate, de confronto e de guerra? Teríamos, portanto,

É Foucault quem introduz um elemento que, em relação ao conceito guerra, me permite relacioná-lo, sem muito esforço, ao de política, quando afirma que “a política é a guerra prolongada por outros meios”. Estabelece, a esse respeito, três posicionamentos, nesta citação mais longa:

em primeiro lugar, que as relações de poder nas sociedades atuais têm essencialmente por base uma relação de força estabelecida, em um momento historicamente determinável, na guerra e pela guerra. E se é verdade que o poder político acaba a guerra, tenta impor a paz na sociedade civil, não é para suspender os efeitos da guerra ou neutralizar os desequilíbrios que se manifestaram na batalha final, mas para reinscrever perpetuamente estas relações de força, através de uma espécie de guerra silenciosa, nas instituições e nas desigualdades econômicas, na linguagem e até no corpo dos indivíduos. A política é a sanção e a reprodução do desequilíbrio das forças manifestadas na guerra. Em segundo lugar, quer dizer que, no interior desta “paz civil”, as lutas políticas, os confrontos a respeito do poder, com o poder e pelo poder, as modificações das relações de força em um sistema político, tudo isto deve ser interpretado apenas como continuações da guerra, como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreve a história da guerra, mesmo quando se escreve a história da paz e de suas instituições. Em terceiro lugar, que a decisão final só pode vir da guerra, de uma prova de força em que as armas deverão ser os juizes. O final da política seria a última batalha, isto é, só a última batalha suspenderia finalmente o exercício do poder como guerra prolongada (FOUCAULT, 2000, p. 176).

De alguma forma, o que Foucault faz é argumentar a favor de um ponto de vista exposto logo no início de seu **Microfísica do Poder** (2000, p. 5), quando trata do “acontecimento”⁶⁹: “O problema é ao mesmo tem-

frente à primeira hipótese, que afirma que o mecanismo do poder é fundamentalmente de tipo repressivo, uma segunda hipótese que afirma que o poder é guerra, guerra prolongada por outros meios”.

⁶⁹ Sobre uma visão geral da noção de acontecimento na obra foucaultiana, conferir Cardoso (1995).

po distinguir os acontecimentos, diferenciando as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros”.

Em síntese, o autor estabelece:

1) A política é a sanção e a reprodução do desequilíbrio das forças manifestadas na guerra.

2) Sempre se escreve a história da guerra, mesmo quando se escreve a história da paz e de suas instituições.

3) O final da política seria a última batalha, isto é, só a última batalha suspenderia finalmente o exercício do poder como guerra prolongada.

Nessa mesma linha de raciocínio, diz ser o modelo “da guerra e da batalha” (ou seja, as táticas, as estratégias, as artimanhas) que o investigador deve ter como referência ao analisar os acontecimentos, e não o “da língua e dos signos”.

O sentido de guerra neste trabalho resgata, assim, mais a sua dimensão simbólica do que sua dimensão pragmática, sem, é claro, negligenciar esta última; afinal, as batalhas podem não ser só virtualmente simbólicas, mas realmente simbólicas e mortais. Por isso minha insistência em dizer que não é fora de um momento geo-histórico que se constroem as demarcações de terras no Brasil, sejam elas relacionadas aos povos indígenas, aos quilombolas ou aos sem-terra.

Por essa razão, sou motivado a não concordar, no processo analítico que estou conduzindo, com a defesa de Maquiavel (2006), para quem a guerra é um meio de trazer justiça. Ao contrário disso, aproximo-me mais das de Foucault, ao compreender a guerra como uma relação de forças e, como tal, em pleno e constante estado de alerta. A política é, sobretudo, uma guerra de forças. Desse modo, não seria possível vencer a guerra, mas no máximo batalhas, sendo a guerra um evento da própria constituição das sociedades humanas e, assim, peremptório.

No início deste século XXI, a guerra se trava, em casos específicos como a demarcação de terras, como uma “guerra geopolítica”, num duplo sentido. Primeiro, porque se luta pela demarcação de espaços físicos, medidos estrategicamente por meio das tecnologias da agrimensura e destinados, pelo que se diz, a promover a inclusão social no campo⁷⁰. Segundo, e talvez mais importante, “guerra geopolítica” porque simbólica, uma vez que o conceito de “terra” não é o mesmo para as partes em guerra. No Brasil, pelo menos dois grupos mais ou menos definidos lutam pelo direito à (posse da) terra, assim divididos: os juridicamente proprietários (Estados, grandes empresas nacionais e internacionais agropecuárias) e os não proprietários (indígenas, quilombolas e sem-terras).

Essa divisão precisa de uma lapidação. A questão da “propriedade da terra” (direito à propriedade, direito de propriedade, posse da terra)⁷¹ começa a existir como problema no Brasil a partir da Sesmaria, pelo sistema de doação. É dessa época que a terra passa à condição de mercadoria, cujo fim era (e ainda é) produzir monoculturas (cana-de-açúcar, café, algodão, soja; carne e leite) para atender o mercado europeu e, atualmente, outros mercados.

70 Antônio Buainain e Daniela Pires (2003) afirmam que o Banco Mundial tem dado maior atenção ao social em suas políticas públicas. Segundo os autores: “A própria prioridade que programas de reordenamento fundiário adquiriram no programa de investimentos do Banco Mundial confirmam a inclusão da reforma agrária como um dos elementos centrais da agenda para o futuro”. A respeito desse assunto, trabalhos têm sido feitos na área da sociologia, das ciências políticas, da economia, da história. Como analista de discursos, vejo aí um papel importante a desenvolver, sobretudo porque procura estudar os acontecimentos, no caso a mudança na agenda desse referencial na lógica do Banco Mundial, por meio de sua historicidade.

71 A respeito dessa discussão, consultar o livro **A reforma agrária brasileira na virada do milênio**, de José Gomes da Silva (1997), em que o autor trabalha, no segundo capítulo, os conceitos de invasão e ocupação, a partir da tese de que há diferença entre o conceito de “direito à propriedade” e “direito de propriedade”, alegando que o direito à propriedade não pode se sobrepor ao direito à vida. Cf. também **Reforma agrária e distribuição de renda**, de Ademar Romero (1990), no qual o autor, além de discorrer sobre o modo como se deu a divisão de terras no Japão e nos Estados Unidos da América (EUA), trabalha a posse e a propriedade da terra no Brasil desde o período colonial.

É a partir de 1530 que surgem os “despossuídos da terra”, ou seja, a mão-de-obra necessária para se produzir na terra: num primeiro momento, indígenas, num segundo e terceiro, negros (escravos, alforriados e/ou livres) e imigrantes. Essa divisão, a partir do segundo momento, torna-se não estanque, uma vez que indígenas, negros e imigrantes passam a fazer parte da mesma lógica de produção capitalista: os “assalariados”.

Conforme assinala Packer (2006, p. 3), ao apontar as *nuanças* entre proprietários e não proprietários, iniciados no período do Brasil Colônia:

Aqueles que trabalhavam na terra, conservando relação de fato com ela, seriam no máximo posseiros ilegais, detentores, exterioridade ao sistema, mas não proprietários. A legitimidade desses povos indígenas em trabalhar a terra para sua sobrevivência foi reduzida a uma legalidade estatal, o que então lhes era direito passa a ser um crime perante o recém-nascido Estado brasileiro.

Voltando a Lacoste, o autor afirma que a Geografia, além de ser um campo disciplinar a ser simploriamente memorizado, é um campo em que se prepara a guerra e nele se batalha. Se antes a Geografia tradicional mascarava uma realidade, a da neutralidade política da Geografia, do espaço e do tempo, Lacoste diz que ela é um instrumento importante para os militares conhecerem o campo de batalha: “precisamos conhecer o território para nele guerrear”⁷², e para os administradores governamentais (políticos) organizarem e administrarem o Estado.

A Geografia, portanto, pela visão de Lacoste, deveria ser uma disciplina para se pensar o espaço, e também para ensiná-lo, considerando poder o conhecimento geográfico. A Geografia, assim, seria uma prática analítica militante. Em suas palavras:

72 Interessante é notar como os enunciados de Lacoste resgatam outros, num processo interdiscursivo, como os de Maquiavel (2006) e os de Sun tzu (1983). Para este autor chinês, “a arte da guerra se baseia no engano” e que, portanto, “só quando conheces cada detalhe da condição do terreno podes manobrar e guerrear” (p. 19).

Para os geógrafos que se dão, ou se darão, à tarefa de contribuir para a compreensão desta crise global, percebendo a diversidade de seus aspectos, as motivações não são estritamente “científicas”. Essa preocupação com os problemas capitais de nosso tempo é, evidentemente, estreitamente ligada a preocupações políticas. Há também a preocupação de ser útil, em qualquer coisa, aos homens. Trata-se, de qualquer forma, de uma pesquisa científica militante, quer ela se inscreva no quadro universitário, quer no da geografia aplicada (LACOSTE, 2001, p. 82).

O discurso do campo disciplinar geográfico, assim, se insere dentro do verdadeiro de certq época, para usar uma expressão foucaultiana, em que os conflitos territoriais ganham dimensões que acabam por afetar a vida do Planeta de modo mais ou menos homogêneo e mais ou menos coercitivo. Sendo o conhecimento geográfico uma forma de poder, “tudo que diz respeito à análise espacial deve ser considerado perigoso, pois a geografia serve, primeiro, para fazer a guerra” (LACOSTE, 2001, p. 82). Eis porque, neste trabalho, adentro, com cuidado, o espaço da guerra.

6.2 ...e a Resistência

O desejo aqui não é discutir o trabalho de Lacoste, mas sim perceber como o conceito de terra (terras indígenas) é significado no Relatório de Lindberg Farias; portanto, me pareceu importante mencionar as discussões iniciadas por Lacoste, tendo em vista que o discurso é uma relação entre interlocutores e que os sentidos estão inseridos na ordem do discurso (FOUCAULT, 1995). As estratégias geográficas, apontadas por esse autor, que as atribuí a campos específicos, como afirmei em parágrafos anteriores, tornaram-se instrumentos também do outro lado: se antes se limitavam aos campos discursivos das minorias dominantes, agora paulatinamente são ressignificados discursivamente pelos diversos movimentos

sociais⁷³. Servem, portanto, para resistir à coerção das guerras ou, melhor, para fortalecer os movimentos sociais que antes eram a parte fraca dos conflitos.

Lagazzi (1988, p. 14) acaba, ao fazer uma releitura de Pierre Clastres, me amparando pela sua argumentação. Para a autora, “as relações de poder, tal como se apresentam nas sociedades de Estado, estão diretamente ligadas à coerção [...] como relações hierarquizadas e autoritárias de comando-resistência”, e não como queria Clastres, de comando-obediência.

A guerra, então, na contemporaneidade e conforme a estou considerando, se dá em condições mais ou menos definidas: de um lado, aquilo que se designa por lógica ou racionalidade ocidental capitalista, da qual participam, de modo exponencial, grandes empresas capitalistas e vários Estados-nação, cujos expoentes simbolicamente são, em ordem histórica, Inglaterra e EUA (o comando ou o Norte), que procuram estabelecer a “economia de mercado”; e, de outro, diversos movimentos sociais contra-hegemônicos no interior de Estados periféricos e semiperiféricos, dos quais o Brasil é um dos representantes (a resistência ou o Sul)⁷⁴, cujo objetivo é estabelecer uma “sociedade não de mercado”⁷⁵.

73 Sobre a relação Norte-Sul em tempos de globalização, consultar a obra **Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista**, organizada por Boaventura de Sousa Santos (2003a). Nela, os autores mostraram, dentre outras questões, que outro conceito de “produtividade” é possível, uma vez que é trabalhado por diversos movimentos sociais contra-hegemônicos, na concepção de Santos.

74 Sobre essa questão e outras afins, conferir os sete volumes da **coleção Reinventar a Emancipação Social** - para novos manifestos, resultado de um projeto de pesquisa desenvolvido sob a coordenação do professor Boaventura de Sousa Santos. Nesse projeto de investigação, foram abordados os seguintes temas: democracia participativa; sistemas alternativos de produção; multiculturalismo emancipatório, justiça e cidadania; biodiversidade e conhecimentos rivais e direitos de propriedade intelectual; novo internacionalismo operário, estudados em seis países: África do Sul, Brasil, Colômbia, Índia, Moçambique e Portugal. Para mais informações, consultar: <<http://www.ces.fe.uc.pt/emancipa/pt/index.html>>. Acesso em: 3 maio 2006.

75 Boaventura de Sousa Santos tem constantemente afirmado que “A economia de mercado só é socialmente útil se a sociedade não for de mercado. Para isso, é necessário que

Essa definição não é rígida em suas fronteiras. Na verdade, a relação entre poder e resistência se dá no interior próprio dos campos dos discursos hegemônicos e contra-hegemônicos. Há resistência no interior dos discursos hegemônicos (Norte) e há comando no interior dos discursos contra-hegemônicos (Sul). Cabe, portanto, também ao analista de discurso contribuir para esmiuçar seus sentidos possíveis.

Considerando o “discurso político”, é importante esta posição de Foucault: “as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, pelo poder, as modificações das relações de força, [...], tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra” (FOUCAULT, 1999, p. 23). Contrários, portanto, às afirmações de Farias, que defende a diminuição da Raposa Serra do Sol, alegando a “segurança nacional” e o receio do “princípio da autodeterminação dos povos”, assuntos que abordarei a seguir, os movimentos indígenas querem, sim, a autodeterminação, mas não querem a independência política. Querem, sim, a demarcação de seus territórios, mas mais conscientes de suas histórias, de suas nacionalidades, de suas identidades. O que tenho percebido ao longo da pesquisa que resultou neste livro sobre demarcação de terras, é que os conceitos defendidos por Lindberg não são, por princípio, os mesmos defendidos pelos movimentos indígenas contra-hegemônicos. Seus territórios precisam de uma defesa forte, e, por essa lógica, quanto mais forte o Estado, mais seguros esses povos indígenas se sentirão, porque sabem que poderão contar com reciprocidade. Uma demonstração disso é a de

os “bens sociais” como a saúde, a educação e o sistema de pensões sejam produzidos por serviços públicos, não sujeitos à lógica do mercado” (SANTOS, 2006b). Portanto, uma alternativa à lógica de mercado seria uma lógica de políticas públicas. No caso do Relatório, mais precisamente no discurso político nele engendrado, a primeira lógica acaba por se sobrepor à segunda, sobrepujando-a. A questão da terra, que em muitos casos deveria atender a uma lógica de políticas públicas, é naturalizada pela lógica da economia de mercado. Assim, tudo é medido pelo discurso da produtividade segundo esta última.

que, durante muito tempo, eles estiveram ao lado dos militares na defesa das fronteiras brasileiras⁷⁶.

Um Estado fraco, no qual apenas uma minoria tem direitos seguramente garantidos, torna-se vulnerável ao surgimento de “governos paralelos” como alternativa à ausência do Estado⁷⁷. A título de ilustração, Santos (2002, p. 59), ao estudar a formação identitária de Portugal no período colonial, faz a seguinte afirmação:

Também a legalidade colonial, não dispondo de um Estado colonial forte para a impor, ficou menos nas mãos de quem a emitia do que nas de quem lhe devia obediência. A autogestão colonial levou à constituição de uma legalidade paralela que combinava a

76 Márcio Santilli afirma, no artigo “Os índios e a fronteira” (2004): “Quando, há 100 anos, se deram as difíceis negociações internacionais para a definição deste trecho da fronteira, a presença destes povos e manifestações de lealdade dos seus chefes ao estado brasileiro foram elementos importantes para que a região de Raposa-Serra do Sol, então chamada de “área do contestado”, integrasse o território nacional, enquanto as pretensões territoriais da Grã-Bretanha se estendiam até o Rio Cotíngo. Joaquim Nabuco, em seu livro **O Direito do Brasil**, registra essa passagem. Seria de toda justiça que os especialistas brasileiros em geopolítica, se tivessem memória histórica, reconhecessem isso, em vez de teorizar sobre hipóteses estratégicas limítrofes, em que potências internacionais se apropriariam de terras indígenas fronteiriças para impor a desintegração territorial do país. No geral, há mais de cem terras indígenas situadas em faixa de fronteira e oficialmente reconhecidas pelo estado brasileiro, o que não justifica o recurso à tese neste caso específico. E dadas as circunstâncias do caso, este recurso chega a ser cínico”. Disponível em <<http://www.brasiloeste.com.br/noticia/870/>>. Acesso em: 28 jan. 2004.

77 Não são poucos os exemplos que poderia elencar para indicar a ausência do Estado em questões sociais. Em 2006, o documentário **Falcão: meninos do tráfico**, de autoria de MV Bill e Celso Athayde (2006), tomou as páginas de jornais e noticiários/programas de tv brasileiros e estrangeiros. Nas palavras dos autores: “Os meninos do tráfico querem dinheiro para sobreviver, mas também voz, poder. Mesmo sabendo que podem pagar com a vida, acham melhor que não ser nada”. Estou atualmente convencidos de que enunciados em defesa do Estado, mas que continuam a tentar legitimar um discurso colonial (como é o caso do Relatório de Lindberg Farias) para que se possam valer, por exemplo, uma lógica de mercado, correm o risco de levar ao que Santos chama de “fascismo social” (2007; 2006; 2002): “um regime social de relações de poder extremamente desiguais que concedem à parte mais forte o poder de veto sobre a vida e o modo de vida da parte mais fraca” (SANTOS, 2007, p. 16).

aplicação altamente seletiva, e apenas quando conveniente, da legalidade oficial com outras legalidades locais ou adaptadas às condições locais.

Se antes a fraqueza do Estado português provocou um pluralismo jurídico sem precedentes na história colonial, atualmente, quando “os movimentos locais, separatistas ou autonomistas, contestam a legitimidade do Estado e da sua ideologia modernista” (SANTOS, 2002, p. 35) [...] “em nome de identidades étnicas ou religiosas ancestrais antimodernas e antiocidentais”, é motivo cada vez maior para que o Estado, que antes não demonstrava preocupação mais efetiva em garantir direitos, se torne forte para que os direitos das minorias sejam assegurados.

Além disso, a partir de algumas declarações de lideranças indígenas e de fazendeiros, presentes inclusive no Relatório, deduzo que os primeiros estariam mais próximos do que se convencionou a chamar de “defesa nacional”⁷⁸, em termos territoriais, ou de uma pretensa “identidade nacional”, em um sentido bastante particularizado, do que os segundos, mais próximos da lógica econômica de mercado, que se quer globalizada, sem fronteiras, e que conduz à hipóstase das identidades⁷⁹.

78 Em vários momentos da construção histórica do Estado brasileiro, foram os povos indígenas em apoio aos militares os responsáveis pela garantia e retificação das fronteiras nacionais. Dito de outro modo, muitos trechos do território nacional só estão assim delineados porque neles existem (ou existiam) povos nativos que se denominam também “brasileiros”. Cf. Nota 9 sobre a “tradição”.

79 Baudrillard (1985, p. 132-133) afirma que “o sujeito tornou-se aos poucos indiferente a sua subjetividade, a sua alienação, assim como o animal político moderno torna-se indiferente a sua própria opinião. Ele se torna transparente, espectral (Marc Guillaume) e, por isso mesmo, interativo. Pois, na interação, o sujeito não é o outro de ninguém. Visto que ele é indiferente a si mesmo, é como se o tivessem hipostasiado vivo sem seu duplo, sem sua sombra, sem seu outro. A esse preço, ele se torna disponível para todas as combinações possíveis, para todas as conexões”. Irei, em outro capítulo, trabalhar a questão das identidades. Por enquanto, talvez pudesse indagar se essa afirmação de Baudrillard permitiria dizer que as práticas de disciplina e de controle da sociedade moderna levaram os sujeitos a buscar certo “eu global”, construído a partir da lógica do mercado, apagando,

Os argumentos apresentados pelo Relatório com relação à segurança nacional trazem também o argumento do medo, evidenciado pelo uso de diversas técnicas: ora dizendo que o Brasil poderá perder parte de seu território, ora mobilizando elementos que indiquem perda, sofrimento, dor, medo: como fazer alusão ao narcotráfico, por exemplo, dizendo-o presente em terras indígenas, para justificar o policiamento seja pela Política Federal, seja pelas Forças Armadas, e silenciando o fato de que o narcotráfico está presente em todas as esferas sociais⁸⁰.

O fragmento a seguir, do general Luiz Gonzaga Schroeder Lessa, citado pelo relator, a título de “argumento de autoridade”, faz com que o leitor atente para a defesa de um ponto de vista, quer seja: demarcar terras indígenas nas fronteiras compromete ou, melhor, pode comprometer os limites territoriais brasileiros (o medo é construído a partir do porvir) e, logo, a soberania do Brasil. Eis alguns trechos das afirmações de Lessa:

A partir dos acontecimentos de 11 de setembro, essa nova ordem mundial passou por grandes mudanças. Outras ainda vão surgir. Já estão com as sementes lançadas. A nova ordem mundial implica que o princípio da soberania e da autodeterminação passe a ser considerado paulatinamente. Tenham isso em mente, levando em consideração o tamanho deste País.

Atualmente, a preocupação da política internacional é com os interesses coletivos da humanidade. Quais são eles? Proteção aos di-

assim, as diferenças. Ou se seria possível indagar, igualmente, se o evento “globalização” (o seu advento) irá levar os seres humanos a valorizarem cada vez mais suas identidades locais e, paralelamente, construirão aquilo que se poderia chamar de “identidade global ou planetária”. Parece-me, num primeiro momento, não ser fortuito que os chamados “discursos ecológicos ou ambientais” sejam tão fortes e provoquem tão fortemente abalos no que poderia chamar de “identidades fixas”. É certo, todavia, que essa discussão merece outro espaço.

80 Sobre essa temática, ver nota 10. Cf. também Izquierdo (2001); Baines (2003); Oliveira (1990). Para outra visão, consultar o *Painel 19: Novíssimas Guerras, Novíssimas Pazes*, do **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, realizado de 16 a 18 de setembro de 2004 pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Disponível em <<http://www.ces.uc.pt/lab2004/>>. Acesso em: 15 abr. 2006.

reitos humanos, preservação do meio ambiente, combate ao crime organizado e ao narcotráfico e controle e proliferação de áreas de destruição... (sic) (apud FARIAS, 2004, p. 31)

O relator retoma, da fala de Lessa, o acontecimento “11 de setembro”, que ocupou as principais mídias do mundo e por um longo tempo a partir do dia 11 de setembro de 2001, quando houve os ataques às duas torres do complexo *World Trade Center*, em Nova Iorque, e do Pentágono, em Washington - DC. Esse fato acabou por motivar pretensiosamente os EUA a invadirem o Afeganistão com o objetivo declarado de capturar os líderes da Al-Qaeda, sobretudo Osama Bin Laden, responsabilizados pelos ataques, e a declarar guerra ao terrorismo⁸¹. A questão é, ademais, o direcionamento que Farias dá ao tema. Para o relator, ao citar Lessa, a “nova ordem mundial” exigiria mais “políticas protecionistas”. É o mesmo discurso que assegura que países podem ser invadidos por outros, sobretudo com a desculpa de defender os direitos humanos, preservar o meio ambiente, combater o crime organizado e o narcotráfico e, principalmente, evitar a produção de armas de destruição de massa. Todos precisam, por esta lógica, estar atentos e submetidos, desse modo, à novíssima ordem mundial.

81 Não são poucos os textos que discutem o tema “terrorismo” após o dia 11 de setembro. Uma rápida pesquisa no Google (www.google.com.br) meu deu uma impressionante visão quantitativa dessa afirmação: digitando, em 12 de outubro de 2006, as palavras “terrorismo” + “11 de setembro” (entre aspas para entender “expressão exata”), o Google mostrou 718.000 resultados apenas em português. Em artigo intitulado “Um ano de desassossego”, publicado um ano após o 11 de setembro de 2001, numa edição especial da revista portuguesa **Visão**, Santos faz um balanço do acontecimento, sobretudo a partir de quatro inquietações: O que é o terrorismo e quem o pratica? Em que o 11 de Setembro é uma novidade? A injustiça global fomenta o terrorismo? As diferenças culturais ou religiosas fomentam o terrorismo?. O autor acaba por concluir que “em 11 de setembro de 2002 o mundo é mais injusto, mais violento, mais inseguro, mais opaco, menos democrático”, o que o leva a dizer: “a incerteza do futuro pode resumir-se nesta pergunta: até que ponto pode a democracia resistir contra aqueles que em nome dela destroem as suas condições de sobrevivência?”. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/opiniaio/bss/056en.php>>. Acesso em: 05 mar. 2006.

Todavia, o relator em momento algum problematiza a fala de Lessa, tomando-a como fato consumado: a nova ordem mundial está aí e veio para transformar ou, dito de modo mais enfático, para impor ordem ao Planeta. Eis uma dúvida cabível: qual a natureza desse ordenar? Quem ordena, ordena alguma coisa a alguém, e quem é que, nesta nova ordem, ordena? Sobretudo, quem obedece? A nova ordem mundial é, de fato, uma ordem mundial ou ela é a velha ordem da lógica ocidental capitalista? Em relação às terras indígenas, por que, em conformidade com essa racionalidade, não se postula a invasão do Canadá ou da Austrália pelos países do Norte, uma vez que esses dois Estados têm, historicamente, políticas indigenistas e grandes extensões de terras?

Sobre algumas dessas indagações, o relator apresenta certas pistas:

Esses estudos [com a presença de pesquisadores da Nasa], destinados a controlar as queimadas e a investigar dados sobre os ventos e outros fenômenos ambientais, fazem parte do Programa Piloto do G7 para a Proteção da Floresta Tropical do Brasil (PPG7), que é financiado pelo G7, pela União Europeia e pelo Governo da Holanda e implementada por várias instituições – entre as quais, o Ministério do Meio Ambiente, a Funai e ONG's" (FARIAS, 2004, p. 35-36)

O Relatório retoma um tipo de discurso, muito comum na década de 1970, que pregava que a ameaça viria de fora, talvez motivado pelas contraposições ideológicas entre URSS e EUA. É fato que o G8 (grupo dos sete países mais ricos do mundo mais a Rússia) - via seus instrumentos de dominação: Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional, Organização Mundial do Comércio, Conselho de Segurança da ONU - ditam aos países ocidentais os caminhos a seguir para que haja ordem no mundo. Mas, ao seguir suas normas, os países acabam por se submeter ao jogo da racionalidade dita pelo G8 que, friso, é a lógica da economia de mercado. É por isso que Farias afirma sobre a Amazônia:

Constituindo o maior banco genético do planeta e contando com um quinto da disponibilidade de água e 1/3 das florestas tropicais

do mundo, além de riquezas incalculáveis no subsolo, a Amazônia representa um potencial estratégico que tende a assumir ainda maior importância no futuro (Rel., p. 34).

O relator reforça essa ideia a partir de Lessa, quando este diz que “justamente por termos toda essa riqueza, somos vulneráveis”.

A afirmação de Lessa, assim como a de Farias, projeta os problemas para o futuro, criando um efeito de verdade e de terror, próprios do discurso colonizador e autoritário. Defendem que, por termos riquezas, que “tendem assumir ainda maior importância no futuro”, somos vulneráveis, mas não dizem que há vulneráveis porque historicamente o Brasil foi colonizado, política, econômica e socialmente por outros países e que ainda algumas de nossas práticas políticas e econômicas se sujeitam a práticas modernas de colonização. Paradoxalmente, tais práticas mantêm os indivíduos ilusoriamente seguros, desde que sigam a nova ordem mundial. Pertinente, assim, estas de Andrea Zhouri (2002):

Os argumentos de militares e políticos locais, construídos de forma contrastiva aos de ambientalistas e ativistas transnacionais, revelam uma estratégia de criação de estereótipos e simplificação de temas sociais e políticos complexos que envolvem posições sociais conflitantes. Tal estratégia contribui, dentre outros fatores, para deslegitimar as demandas dos povos indígenas, dos ambientalistas e defensores dos direitos humanos na sociedade brasileira. Reduzem, assim, os temas complexos que envolvem o debate sobre sustentabilidade na Amazônia a problemas de *conspiração internacional, segurança nacional e soberania*. Deslocam, dessa forma, a discussão sobre *direitos* para uma discussão sobre *interesses*, através do foco na ideia de conspiração, impedindo, assim, a construção de uma consciência sobre os termos internacionais em que realmente se constrói uma nação devedora como o Brasil. (Grifos da autora).

O que poderia parecer paradoxal é perfeitamente justificável: enquanto discursos como Lindberg Farias defendem a “segurança nacional” das fronteiras, as políticas do G8 administram as normas para o desenvolvimento de países como o Brasil, na área social, política, educacional e,

regendo tudo isso, econômica. Em outros termos, enquanto Farias trata da “segurança nacional” por um viés “territorial”, ufanista, numa preocupação expressamente ambígua, negligencia geopoliticamente a “segurança nacional” nos campos social, histórico, político, educacional.

Há todo um conjunto de práticas que obriga a nós, brasileiros, a nos identificarmos com uma realidade político-econômica global, e nos olvida o direito a uma identidade socio-histórica nacional e mesmo regional. É talvez por isso que, no discurso de defesa da Amazônia, ambientalistas e povos indígenas são tidos como agentes de poderes externos. O perigo vem sempre do espaço, de fora, do futuro, é preciso destacar.

Na citação a seguir, há uma aparente reticências por parte do relator:

Não é, no entanto, a possibilidade de uma intervenção estrangeira, nossa maior preocupação. A Comissão constatou que o grande motivo de inquietação entre estudiosos do assunto, preocupados com a soberania brasileira na região, é a demarcação de reservas indígenas em faixa de fronteira em áreas contíguas às áreas indígenas de outros países. É o caso da reserva ianomami, que compreende mais de 9,6 milhões de hectares no Brasil e outros 8,3 milhões de hectares na Venezuela. Área maior que a de Portugal e Uruguai juntos, o território ianomâmi guarda uma das mais ricas reservas minerais do planeta. (Rel., p. 38)

Existe, nesse enunciado, uma recorrência discursiva que procura agenciar efeitos de sentidos outros. Mobilizo Zhoury (2002, p. 13), que se posiciona, ao fazer uma leitura de um discurso de Gilberto Mestrinho, ex-governador do Estado do Amazonas, sobre a demarcação das terras dos Yanomami em 1992:

Os Yanomamis são vistos, portanto, como objetos, *ocupando* uma área rica em ouro. Em outras palavras, os índios não são percebidos como sujeitos que têm direitos originários às suas terras. Num processo de inversão social e histórica, eles são transformados em invasores, ou empecilhos aos interesses econômicos ocidentais.

Em segundo lugar, de uma perspectiva geopolítica, os tamanhos dos territórios são relacionados ao contingente numérico populacional. Neste sentido, a organização social dos Yanomami, como povo com história, cultura e uma relação específica com o meio ambiente é negada. (Grifo da autora).

Acrescenta, ainda, a respeito da comparação entre o tamanho das reservas indígenas e o de outros países, muito comum em diversos textos que abordam a dimensão dos territórios indígenas:

A comparação entre o tamanho da reserva Yanomami e um estado europeu, Portugal, estabelece o parâmetro referencial para o que seja considerado comum a *nós* e a *eles* - Estados-nação brancos ocidentais - e para o que não deveria ser aceitável: que uma *tribo*, não uma nação, que não apresenta a característica uniforme de uma nação - língua única ou um relacionamento comum e ‘pacífico’ uns com os outros (significados associados à ideia de civilização) *sejam dados* um território do tamanho de um Estado-nação. Como o próprio Mestrinho afirma, a área que corresponde ao território Yanomami é um pequeno pedaço de terra em relação à área total da Amazônia. Entretanto, ela somente é percebida como ‘muito grande’ quando comparada a Portugal, um estado europeu (ZHOURI, 2002, p. 13).

Minha leitura do Relatório de Lindberg Farias reforça a ideia de que o discurso de políticos brasileiros é, não poucas vezes, uma construção de nossa longa história elitista, em que os indígenas e os negros não foram convidados a fazer, como sujeitos, parte das festividades⁸². Se somos vul-

82 A respeito da construção discursiva da “festa”, consultar o trabalho de Navarro-Barbosa (2004), em que o autor discute os efeitos produzidos pelas festividades do “V Centenário do Brasil”, tratado por ele como acontecimento discursivo. Segundo esse autor: uma terceira produção discursiva, referente ao discurso do “Brasil 500 anos” e ao contra-discurso do “Brasil: outros 500”, diz respeito à “voz daqueles que foram excluídos da História e das festas oficiais” (p. 9). Para o autor, “por meio da mobilização, a nação indígena conseguiu se organizar e produzir um discurso forte e coerente, contrário ao que foi planejado e executado em Porto Seguro. Uniram-se a esse coro os negros e os sem-terra, outro segmento

neráveis, se a segurança das fronteiras brasileiras de fato está em xeque, se lidamos de modo ambíguo com nossas políticas internas e externas, é mais por causa da fraqueza de nossas políticas históricas, do que por nossa (in)capacidade de lidar com as diferenças etnoculturais ou por nossa (in) capacidade de lidar com o que significa a Amazônia, a biodiversidade, e assim por diante.

Um grande conflito entre uma consciência de nacionalidade e um instinto de nacionalidade⁸³ é o que percebo nessa “guerra” pela demarcação de terras indígenas no Brasil e pelos sentidos de territorialidades que a envolve.

da sociedade, excluído por 500 anos de latifúndio” (NAVARRO-BARBOSA, 2004, p. 9).

83 No campo da arte literária, Machado de Assis (1959) faz uma significativa análise da literatura brasileira de então, procurando evidenciar uma diferença entre instinto de nacionalidade e consciência de nacionalidade. Eis alguns fragmentos do texto do autor: “Quem examina a atual literatura brasileira reconhece-lhe logo, como primeiro traço, certo instinto de nacionalidade. Poesia, romance, todas as formas literárias do pensamento buscam vestir-se com as cores do país, e não há negar que semelhante preocupação é sintoma de vitalidade e abono de futuro [...]. Sente-se aquele instinto até nas manifestações da opinião, aliás mal formada ainda, restrita em extremo, pouco solícita, e ainda menos apaixonada nestas questões de poesia e literatura. Há nela um instinto que leva a aplaudir principalmente as obras que trazem os toques nacionais [...]. O que se deve exigir do escritor antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço. Um notável crítico da França, analisando há tempos um escritor escocês, Masson, com muito acerto dizia que do mesmo modo que se podia ser bretão sem falar sempre de tojo, assim Masson era bem escocês, sem dizer palavra do cardo, e explicava o dito acrescentando que havia nele um scotticismo interior, diverso e melhor do que se fora apenas superficial”. O que me interessa, com esta nota de rodapé, é mostrar como, desde há tempos, existe na sociedade política brasileira uma batalha por certa identidade nacional, ainda não bem resolvida, o que acredito se aplicar a outras tantas sociedades por conta da relação entre poder e resistência, entre discursos hegemônicos e contra-hegemônicos no interior próprio dessas sociedades. Mas essa questão, devido ao recorte teórico-metodológico aqui apresentado, não poderá ser trabalhada neste livro.

CAPÍTULO 7: RELENDO O RELATÓRIO: HISTÓRIA E MEMÓRIA

Carneiro da Cunha (1992) defende, em relação ao tema “terra”, que no século XIX surgiram leis no Brasil para estabelecer o direito à propriedade privada. Segundo a autora, diferentemente dos libertos, negros, brancos pobres, os povos indígenas ocupavam uma posição singular: era preciso despossuí-los legitimamente de uma terra que sempre “lhes foi, por direito, reconhecida”. Segundo investigações dessa pesquisadora, desde 26 de março de 1819 já havia “o reconhecimento da primazia do direito dos índios sobre suas terras” (idem, p. 15)

Ela diz, ao mencionar o trabalho de João Mendes Jr., a respeito da Lei das Terras:

O título dos índios sobre suas terras é um título originário, que decorre do simples fato de serem índios: esse título do indigenato, o mais fundamental de todos, não exige legitimação. As terras dos índios, contrariamente a todas as outras, não necessitaram portanto, ao ser promulgada a Lei das Terras, de nenhuma legitimação (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 16).

A partir da compreensão de um conjunto de dizeres históricos sobre “terras indígenas” e seus entornos, algumas práticas discursivas procuravam deslegitimar o “direito originário” indígena ao território. Dentre as inúmeras alegações, alguns enunciados diziam, e ainda dizem, que, pelo fato de serem “errantes”, não teriam apego aos territórios e que, portanto, não poderiam ter direitos a um espaço indefinido. Afirmavam (ainda afirmam?) que os índios, por não diferenciarem o “teu” do “meu”, não compreenderiam a noção de propriedade. Carneiro da Cunha transcreve, para pensar a lógica do colonialismo discursivo, a fala de um deputado do

Maranhão, no não tão longínquo ano 1826, transcrita dos *Annaes do Parlamento Brasileiro* (apud CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 16):

Uma aldeia de 200 a 300 índios, umas vezes se achava a 20 léguas acima e dahi a poucos dias 20 léguas mais abaixo; chamar-se-ão estes homens errantes, proprietários de tais terrenos? Poderá dizer-se que elles tem adquirido direito de propriedade? Por que razão não se aldeiam fixamente como nós?... Eu quisera que se me mostrasse a verba testamentária, pela qual nosso pai Adão lhes deixou aqueles terrenos em exclusiva propriedade...

Neste fragmento textual, e logo a seguir farei uma comparação com o texto do Relatório, há afirmações que tentam deslegitimar o direito dos indígenas à terra. Para o deputado – quatro anos após a declaração da Independência – o fato de os indígenas se deslocarem era visto negativamente. Mesmo que não seja condizente com a realidade afirmar que esses deslocamentos se davam em um curto espaço de tempo⁸⁴, o fato de serem nômades, contrários, assim, à visão ocidental de residência fixa, provoca estranhamento que, ousado dizer, levava e ainda leva ao pré-conceito quanto ao real sentido dos “deslocamentos” dos povos indígenas. Uma vez que o parâmetro é “nosso”, ele obviamente exclui qualquer outro tipo de possibilidade lógica não englobado pelo “nós”. Ao perguntar por que

84 A Monocultura do Tempo Linear (SANTOS, 2006, p. 103) assenta-se na “ideia de que a história tem sentido e direcção únicos e conhecidos. Esse sentido e essa direcção têm sido formulados de diversas formas nos últimos duzentos anos: progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento, globalização. Comum a todas estas formulações é a idéia de que o tempo é linear e que na frente do tempo seguem os países centrais do sistema mundial e, com eles, os conhecimentos, as instituições e as formas de sociabilidade que neles dominam. Esta lógica produz não existência declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. É nos termos desta lógica que a modernidade ocidental produz a não-contemporaneidade do contemporâneo, a idéia de que a simultaneidade esconde as assimetrias dos tempos históricos que nela convergem. O encontro entre o camponês africano e o funcionário do Banco Mundial em trabalho de campo ilustra esta condição. Neste caso a não-existência assume a forma de residualização que, por sua vez, tem, ao longo dos últimos duzentos anos, adotado várias designações, a primeira das quais foi o primitivo ou selvagem, seguindo-se outras como o tradicional, o pré-moderno, o simples, o obsoleto, o subdesenvolvido”.

“eles” não se fixam em aldeias como “nós”, a resposta pouco importa; a verdade é que “eles” estão errados (daí, talvez, errantes?) porque não são como “nós”. Além disso, o deputado falaciosamente apela para a ironia ao invocar o “testamento de Adão”⁸⁵, tema que receberá maior atenção no próximo capítulo.

85 A título de exemplo, na tentativa de evidenciar que discursos sobre a legitimidade de se tomar posse das coisas permeiam diferentes gêneros do discurso em diferentes épocas, reproduzo um trecho da peça teatral **Deus lhe pague** (CAMARGO, s/d, p. 15-16), escrita em 1933, em que se descrevem, de modo ingênuo, algumas práticas, como as do judiciário e da polícia, que funcionam como instrumentos de legitimação do poder:

...]

Mendigo – Só. O senhor conhece a história do mundo?

Outro – Não.

Mendigo – Antigamente, tudo era de todos. Ninguém era dono da terra e a água não pertencia a ninguém. Hoje, cada pedaço de terra tem um dono e cada nascente de água pertence a alguém. Quem foi que deu?

Outro – Eu não fui...

Mendigo – Não foi ninguém. Os espertalhões, no princípio do mundo, apropriaram-se das coisas e inventaram a Justiça e a Polícia...

Outro – Para quê?

Mendigo – Para prender e processar os que vieram depois. Hoje, quem se apropriar das coisas, é processado pelo crime de apropriação indébita. Por quê? Porque eles resolveram que as coisas pertencessem a eles...

Outro – Mas quem foi que lhes deu...

Mendigo – Ninguém. Pergunte ao dono de uma faixa de terra na Avenida Atlântida se ele sabe explicar por que razão aquela faixa é dele...

Outro – Ora! É fácil. Ele dirá que comprou ao antigo dono.

Mendigo – E o antigo dono?

Outro – Comprou de outro.

Mendigo – E o outro?

Outro – De outro.

Mendigo – E este outro?

Outro – Do primeiro dono.

Mendigo – E o primeiro dono, comprou de quem?

Outro – De ninguém. Tomou conta.

Mendigo – Com que direito?

Outro – Isso é que eu não sei.

Mendigo – Sem direito nenhum. Naquele tempo não havia leis. Depois que um pequeno grupo dividiu tudo entre si, é que se fizeram os Códigos. Então, passou a ser crime... para os outros, o que para eles era uma coisa natural...

Outro – Mas os que primeiro tomaram conta das terras eram fortes e podiam garantir a posse contra os fracos.

Mendigo – Isso era antigamente. Hoje os chamados donos não são fortes e continuam na posse do que não lhes pertence.

Outro – Garantido pela Polícia, pelas classes armadas...

Mendigo – Sim. Garantidos pelos que também não são donos de nada, mas que foram convencidos de que devem fazer respeitar uma divisão da qual não foram aquinhoados.

No exemplo:

Eu quisera que se me mostrasse a **verba testamentária**, pela qual **nosso** pai Adão **lhes** deixou aqueles terrenos em exclusiva propriedade... (Grifos meus).

Na fala do locutor, o estatuto de “nosso”, uma vez que o embrente “lhes” remete aos índios, exclui os indígenas. O pronome possessivo “nosso” tem o mesmo estatuto de “nós”, na frase “Por que razão não se aldeiam fixamente como nós?”; sendo este “nós” excludente. Os filhos de “pai Adão”, assim, com direitos à propriedade não poderiam ser, portanto, os indígenas. Essa “verba testamentária”, dada como certa, movimentada de um discurso religioso, é uma construção discursiva, portanto, histórica.

Para o dicionário de Houaiss (2005), a palavra “errante” apresenta duas acepções:

- 1 que erra; erradio, vagabundo, errabundo, multívago.
- 2 que não tem residência fixa, que vive como nômade.

Por um instante, considere-se que o fragmento do deputado maranhense expresse a necessidade de civilizar ou colonizar os povos indígenas. A indagação “Por que razão não se aldeiam fixamente como nós?” produz o efeito de sentido: “Por que não vivem como nós?”, e “nós”, nesse caso, referenda o civilizado, o ocidental, o cristão, em poucas palavras: as práticas do discurso colonizador, aquele que traz o desenvolvimento e o progresso⁸⁶. Dizer “nós/nosso” é dizer “não-eles”. Ao resgatar o contexto de “nós” no início do século XIX, “nós” são todos aqueles – de fazendeiros a colonos pobres – que se fixam em um local e nele trabalham

86 De certa forma, todos os fragmentos do Relatório de Lindberg Farias vêm corroborar com essa afirmação. De outro modo, vale novamente retomar a Nota 84 sobre a Monocultura do Tempo Linear.

a terra por meio de tecnologias agrícolas, submetidos às leis e à própria concepção ocidental de trabalho.

Muito significativo o trabalho de José Martins Catharino (1995) sobre a questão do trabalho indígena. Para o autor, muito além do preconceito de como os europeus viam os trabalhos dos povos indígenas, algumas das tentativas de desvalorizá-los podem ser vistas, com outros olhos, como elogios. Pela LOC, o modo como os indígenas encaravam o trabalho era produto de espiritualidade preguiçosa. No entanto, conforme Catharino (*idem*, p. 139):

Por que e para que mais trabalhem, se a natureza não lhes era madrastra, nem esgotável? Se a posse, ou a propriedade, como já visto, era essencialmente coletiva; se não conheciam o dinheiro; não comerciavam; se os menos distantes eram inimigos atávicos; no regime em que viveram, ambição e cobiça, para acumular produto do trabalho, sequer teriam sentido.

Para complementar essa visão, cabe mencionar novamente Carneiro da Cunha (1992, p. 26), que me ajuda a pensar em como a racionalidade ocidental, por meio de várias práticas discursivas e não discursivas, construiu uma série de técnicas de sujeição dos povos indígenas a certo conceito de trabalho, fazendo-os ampliar suas necessidades e restringir, ao mesmo tempo, suas possibilidades de satisfazê-las. Para a autora: “Diminuir seu território e intrusá-lo, “tirar-lhes os coutos”, ou seja, confiná-los de tal maneira que não possam mais subsistir com suas atividades tradicionais é, [...], uma das medidas preconizadas” (*ibidem*, p. 27). Mostrarei mais adiante, mesmo que de forma sintetizada, como o Relatório trata da questão terra-trabalho indígena. Conferir uma discussão de maior fôlego no próximo capítulo: “Os indígenas pela nação”.

Eis outro fragmento retirado do Relatório:

Em audiência pública com produtores rurais, na Fazenda Depósito, a Comissão ouviu do agricultor Luiz Afonso Faccio um

veemente protesto contra a proliferação de malocas indígenas. O fenômeno é confirmado pelo Relatório do GTE criado pelo Governo do Estado de Roraima. Ele mostrou que havia cinco malocas na área em 1932. Em 1989, eram apenas dez. Daí em diante, esse número não parou de crescer, até atingir o total de 159 hoje proclamado pelo CIR.

[...]

“Estamos aqui pedindo esmola para trabalhar. Onde está a democracia do país? Aqui quem manda são os ongueiros, estrangeiros safados, enquanto nós estamos trabalhando para alimentar nossa família.”

“Nós não vamos sair daqui. Nossos filhos e os filhos de nossos filhos estarão aqui, mesmo que para isso derramem sangue.” (Rel., p. 17)

Destaco duas questões: a primeira diz respeito à introdução dada pelo relator à fala do agricultor Luiz Afonso Faccio, quando afirma que este fez “veemente protesto” contra a “proliferação” (crescimento?; aumento?) de malocas indígenas. Uso do discurso indireto. A segunda tem a ver com o uso do “nós” no discurso direto, referenciado por aspas.

7.1 Subjetividade do enunciador: Um discurso colonizador?

Geralmente, quando um enunciador usa na escrita o discurso direto (DD), cria um efeito de atualidade sobre o que está dizendo ao dar voz ao falante. Garcia (1985, p. 129) afirma sobre o DD:

Ao transmitir pensamento expresso por personagens real ou imaginária, o narrador poder servir-se do ‘discurso direto’ ou do ‘indireto’ e, às vezes, de uma contaminação de ambos – o chamado discurso indireto livre, ou misto, ou semi-indireto.

No discurso direto – o *oratio rexta* do latim –, o narrador reproduz (ou imagina reproduzir) textualmente as palavras – i.e., a fala – das personagens ou interlocutores.

Maingueneau (2001, p. 141) também faz observações para o emprego discursivo do DD. Segundo ele, o uso do DD é “uma *encenação* visando criar um efeito de autenticidade” (Grifo do autor), como que a dizer: “eis as palavras exatas que foram ditas”. Para Maingueneau, não sendo possível a comparação entre uma “ocorrência de fala efetiva” e um “enunciado citado entre aspas em contexto totalmente diverso”, o sujeito que relata acaba por reconstruir a “situação de enunciação”: “o DD não pode, então, ser objetivo: por mais que seja fiel, o discurso direto é sempre apenas um fragmento de texto submetido ao enunciador do discurso citante, que dispõe de múltiplos meios para lhe dar um enfoque pessoal” (Idem).

O recorte que o relator faz da fala de Luiz A. Faccio reproduz a posição do agricultor como contrário às ONGs. Ao longo do Relatório, o relator se posiciona também contrário em seu discurso a certa “influência externa”, silenciando o fato de que muitas organizações não governamentais são nacionais, e algumas delas indígenas. Logo no início do texto, há a seguinte exposição (Rel., p.16-17):

As faixas encontradas pela Comissão ao chegar na sede do município de Uiramutã dão um ideia do grau de exaltação dos ânimos:

“Não às ONGs!”

CIR e Diocese prega confronto entre índios”

(Conforme original)

Para o relator, as faixas encontradas pela Comissão se limitam a duas - intensificadas pelo determinante “as” -, e estas materializam um discurso contrário à demarcação da Raposa/Serra do Sol em faixas contínuas. Se considerar, conforme Maingueneau, que “a situação de enunciação é reconstruída pelo sujeito que relata”, como compreender o Relatório, senão pela parcialidade de quem enuncia ao reconstruir, enquanto sujeito de uma verdade, duas situações em que as ONGs são reconstruídas, tomadas negativamente? Se aceitar que o discurso do relator é também parcial, então é possível por em dúvida a seguinte afirmação:

A tentativa de encontrar saídas para esse impasse foi o que inspirou esta Comissão Externa. Com o propósito de enfrentar o assunto de maneira **desapaixonada**, nenhum de seus integrantes foi eleito por Roraima, providência apoiada pela Bancada Federal do Estado, que jamais deixou de subsidiar a Comissão no fornecimento de informações e documentos (Rel., p. 9. Grifo meu).

O enunciado evidencia que a questão não é Roraima, mas a LOC que o determina. Mais forte do que Roraima e toda questão fundiária no Brasil, para além da questão indígena, está uma lógica secular que obriga os discursos sobre a terra (propriedade, posse, direitos sobre a terra) de ser o que são, pelo menos desde Locke⁸⁷.

Há uma tentativa do relator de dar um “efeito de imparcialidade” ao seu texto, agregando elementos que deixam transparecer essa intenção. Na passagem em que afirma que nenhum integrante da comissão pertencia ao Estado envolvido (Roraima), o autor tenta construir um efeito de imparcialidade. Esse efeito de imparcialidade é importante porque, transformada em objetividade do discurso do poder, permite que a linguagem encubra as necessidades históricas, uma vez que nenhum leitor permitiria que um deputado, representante do povo, explicitamente manifestasse opinião contrária àquilo que rege as normas de um regime democrático, pelo menos não sem conflitos. Voltarei ao conceito de democracia mais adiante.

Por ora, talvez pelo recorte subjetivo do enunciador, ao dar voz ao agricultor, apareçam elementos como “democracia” e “família”, além da questão implícita da “propriedade”. Esses termos, a partir do postulado de que todo discurso se insere numa rede interdiscursiva, retoma outro, muito semelhante nos dizeres de Plínio Corrêa de Oliveira (1969), a respeito da família e da tradição⁸⁸:

87 Uma tentativa de discutir essa afirmação foi feita no próximo capítulo “Os indígenas pela nação”.

88 Zanotto (2003) estuda, por um viés histórico, as idéias antirreformistas de Plínio Cor-

Uma riquíssima fonte de continuidade entre as gerações. Em meu último artigo, falei do que é a tradição. Afirmei, sobretudo, que **são demolidores da Pátria todos os que se esforçam por promover um progresso alheio e até hostil à tradição**. Hoje, quero mostrar que **a tradição é fruto necessário da família**, de sorte que, por toda a parte em que floresça a família, ficarão impregnados de tradições os costumes públicos e privados, a **cultura e a civilização**⁸⁹ (Grifos meus)

Família seria, portanto, aquilo que se constrói a partir dos moldes ocidentais de cultura e civilização. Assim, o conceito de família exclui qualquer outra possibilidade de cultura e civilização. Em síntese: não existiria “família” não ocidental. A terra, portanto, deve pertencer à família, e esta tem, como constitutivo na tradição/herança, seu princípio maior. Afinal, conforme salienta Oliveira (1969): “A família gera a tradição e a hierarquia social”. Sem família, não há tradição (“Nossos filhos e os filhos de nossos filhos estarão aqui”, diz Faccio), e não haveria família e tradição sem propriedade. O “nós” assim expresso no enunciado subjetivo do Relatório ao resgatar a fala do agricultor Faccio retoma os princípios da família, tradição e propriedade. Afinal, Oliveira (1969) pondera da seguinte forma o conjunto da família, da propriedade e da tradição, em forma de pergunta-resposta:

1 – Não é injusto que uns se tornem proprietários, enquanto outros, por doença, infortúnio ou preguiça, não conseguem para si tal resultado?

Seria o mesmo que perguntar se não é injusto haver gente que goze saúde, passeie ou viaje, enquanto outros, por doença, infortúnio ou preguiça, não podem fazer o mesmo. Aos que estão em situação

rêa de Oliveira; Medeiros (2004) faz um estudo sobre o Fórum Social Mundial e a TFP (Tradição, Família, Propriedade), por meio de duas revistas de divulgação: **Caros Amigos** e **Catolicismo**. Este trabalho é importante porque estuda conceitos operados pela TFP.

89 Disponível em: <http://www.tfp.org.br/pq_tfp.asp>. Acesso em: 30 out. 2006.

de inferioridade, ajuda-se. Porém não se corta o curso normal das coisas por causa de situações anormais, culposas ou não.

Esses princípios, ou seja, a família, a propriedade e a tradição, então, são aceitos como naturais (“não se corta o curso normal das coisas por causa de situações anormais, culposas ou não”, afirma Oliveira), e não como relações de forças históricas e políticas.

No Brasil, não existiam família, tradição e propriedade, com outros sentidos, até 1500, pelo menos é o que evidencia a seguinte fala da Frente Universitária Lepanto⁹⁰:

O Brasil é um tesouro que recebemos de Deus, um precioso legado de nossos antepassados, que gloriosamente forjaram a estrutura religiosa-social-política-econômica de nossa Pátria, a qual se estende por quase 50% da América do Sul. Tesouro indissociável da civilização cristã e da Religião Católica, que professavam os bravos navegadores que aqui aportaram há 500 anos. Seguiram-nos as figuras incomparáveis do Beato José de Anchieta, do Pe. Manoel da Nóbrega e de tantos outros luminares da fé e gigantes da dedicação, que outro intuito não possuíam senão o de, catequizando os pobres indígenas, livrá-los do extremo primitivismo e da inqualificável barbárie e decadência em que então jaziam.

O deputado citado por Carneiro da Cunha exigia que se mostrasse o testamento de Adão, nesse trecho de Lepanto, Deus deu um presente aos antepassados do “nós”. Pela referência que fiz ao trabalho de Orlandi (1990), o antepassado de “nós” é o europeu, não sendo o Brasil uma construção de uma história miscigenada. Os povos indígenas, para um tipo de discurso colonialista (observar como, em Lepanto, o hifem de unindo os termos religião, sociedade, política e economia (“[...] estrutura

90 Em Defesa da unidade nacional ameaçada pelo MST. Disponível em: <<http://www.lepanto.com.br/notTFP.html>>. Acesso em: 04 nov. 2006.

religiosa-social-política-econômica [...]”) transforma-os em um “coisa” só) e que ainda produz sentidos, são vistos como errantes: “que erra; erradio, vagabundo, errabundo, multívago” (HOUAISS, 2005), que precisam encontrar o caminho da salvação, deixando o primitivismo, o barbarismo e a decadência. Em poucas palavras: os povos indígenas só contam se não o forem mais, se forem como “nós”.

7.2 Dominação e libertação: o discurso colonizador e a resistência

Na afirmação “a Comissão ouviu do agricultor Luiz Afonso Faccio um veemente protesto contra a **proliferação de malocas** indígenas”, essas palavras pertencem a um enunciador que tenta, pelo uso do verbo “ouvir”, dar a ideia de que o “veemente protesto” não é fruto de interpretação, mas de mera observação. No entanto, a forma deverbal “proliferação” resgata outros sentidos. Numa rápida pesquisa pelo site de buscas Google (www.google.com.br), ao digitar a palavra “proliferação”, encontrei alguns termos semanticamente negativos: proliferação de armas nucleares, proliferação de mosquitos da dengue, proliferação de doenças tropicais, proliferação do vírus da AIDS, e assim por diante. O dicionário de Houaiss (2005), por exemplo, apresenta as seguintes definições para a palavra:

- substantivo feminino

1 ato ou efeito de proliferar; reprodução, aumento, multiplicação.

Ex.: p. de micróbios

2 Derivação: sentido figurado, aumento, crescimento.

Ex.: p. de movimentos reivindicatórios

“Proliferação de malocas” conclama também efeitos de sentidos semanticamente semelhantes à “proliferação de armas nucleares” ou “p. de micróbios”? As palavras são mobilizadas para produzirem efeitos de sentidos cujos vestígios devem ser apreendidos pelo analista do discurso. Pela definição de Houaiss, a segunda acepção para “proliferação” é uma

derivacional, empregada, segundo esse dicionário, em sentido figurado: “a proliferação de movimentos reivindicatórios”. Houaiss, apostando na transparência da linguagem e dos sentidos, hierarquiza os “sentidos”, deixando para segundo plano o que seria um sentido positivo no contexto considerando as nuaças do trabalho.

O sintagma “malocas indígenas” produz alguns outros sentidos que merecem também algumas palavras.

Segundo Cunha (1998, p. 492), o termo designa uma “ranchada de índios bravos”, “aldeia de índios”, cuja origem é araucana (povo indígena do Chile), e foi introduzido na língua portuguesa via castelhano *maloca*. Em sentido comum, o termo “maloca” origina em língua portuguesa, pelo acréscimo do sufixo nominal *-eiro*, a palavra “maloqueiro”, que apresenta, entre outras acepções, a definição de “sujeito bandido”, “aquele que faz parte da maloca”. O termo “proliferação”, além dos efeitos de sentidos que discuto, ao juntar-se a “malocas indígenas”, evidencia negativamente esses efeitos.

Importa-me, por fim, perguntar, uma vez que a palavra é, por construção, polissêmica, por qual razão a expressão “proliferação de movimentos reivindicatórios”, que poderia evidenciar um sentido positivo do termo “proliferação de malocas”, é tomada como figurada pelo dicionário Houaiss? Talvez por isso mesmo o sentido de “proliferação de malocas” seja negativo, em sua forma como aparece no Relatório: de moradores de malocas a maloqueiros, o passo é curto.

7.2.1 Sujeitos, assujeitados?: das línguas e das terras indígenas

Ao longo de seus trabalhos, o pensador francês Michel Foucault se propôs a pensar o “sujeito”. Para ele, não era essencial definir o homem, e sim compreender como práticas diversas o tornam sujeito. O homem não o é porque seja natural sê-lo, mas porque é humano, e ser humano significa ser histórico, político, social, discursivo, enfim, um conjunto. Desse modo não existiria um lugar primeiro, em que o sujeito daí pudesse ser resgatado, ou um momento, a gênese do sentido, encontrado. O sujeito não

existe *a priori*, ele é construído historicamente: nem Adão, nem macaco. Os dois, nenhum e outros. Daí dizer que, para Foucault, não importa “o que é”, mas “como”. Dito de outra forma, é fundamental perguntar como diversas práticas discursivas e não discursivas constroem as verdades que legitimam as subjetividades.

Isso particularmente me interessa porque a questão maior neste trabalho não é aquela que indaga sobre qual é a verdade por trás da demarcação de terras indígenas no Brasil, mas sim como técnicas diversas e diversificadas produzem essa verdade. Dito de outra maneira, o jogo de forças que produz os diferentes modos de ser nas mais diversas épocas. No centro das guerras pela demarcação, há os sujeitos indígenas.

Foucault, de forma incisiva, inverte as investigações sobre o sujeito: se antes a direção era, nas ciências humanas, partir das relações sociais, pensar o sujeito desde o homem, esse pensador francês pergunta-se como as práticas o constituem. Exemplificando: na visão ocidental, há um conjunto de práticas, das quais as leis são uma forma de dominação, que tentam moldar os sujeitos indígenas tornado-os “um”: índio, apenas. Por exemplo, para que os indígenas façam parte da comunhão nacional (e isso quer dizer: deixar de ser o Outro), a Lei 6.001 estabelece (grifo meu):

Art. 9º Qualquer índio poderá requerer ao Juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, **desde que** preencha os requisitos seguintes:

- I - idade mínima de 21 anos;
- II - conhecimento da língua portuguesa;
- III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional;
- IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

A Lei concede aos indígenas a oportunidade de se integrarem harmoniosamente à comunhão nacional a partir de algumas práticas, dentre

elas conhecer a língua portuguesa⁹¹. Todavia, muitos povos indígenas – numa verdadeira busca por solidificar as diferenças, ou como forma de reafirmar suas subjetividades (resistências) – fazem o caminho inverso e buscam conhecer a própria língua. Em muitos casos, como o do Pataxó-Hãhãhã, precisam ser reconduzidos à sua língua ancestral, tal o grau de “integração” à comunhão nacional. Para exemplificar, Orlandi (1990, p. 162) fala de um trabalho desenvolvido em conjunto com outros pesquisadores para a elaboração de uma cartilha da língua Pataxó-Hãhãhã:

[A cartilha] resulta do trabalho de uma equipe de pesquisadores que se propôs, a pedido dos pataxós, devolver a eles o que fosse possível recuperar da língua pataxó-hãhãhã. A posse da língua significa para eles seu desejo de ser índio, em um momento de ameaça de extermínio.

Como se sabe, os pataxós viveram inúmeras perseguições e movimentos de dispersão. A partir de inícios de 80, entretanto, eles conseguiram estabelecer um espaço em que puderam reivindicar seu direito ao território (tradicional) que haviam perdido. Outras perdas acompanharam esta. Entre os bens perdidos está a sua língua.

Integrar-se à comunhão nacional, no caso da Lei 6.001, significa estar, dentro de certa racionalidade ocidental, forçado a perder sua identidade e abraçar uma outra: a locução “desde que” ratifica e anula a diferença. Os “costumes nacionais” (o igual) são distintos dos costumes indígenas (o diferente), assim como a “atividade útil” para comunhão nacional não considera, definitivamente, atividades indígenas. Não se postula, por exemplo, levar em conta que o Brasil é um país multicultural, o que significa, também, ser multilinguístico, multiétnico, multirreligioso, multiprodutivo. Os “costumes nacionais”, bem como as “atividades úteis”, são formados por uma diversidade de hábitos e de atividades, que excluem os indígenas⁹², seus costumes e suas atividades.

91 No “Estratégias argumentativas e discurso político”, abordarei melhor essa questão da língua portuguesa, que também está presente no Relatório de Lindberg Farias.

92 Orlandi (1990, p. 162-163), pelo exemplo do que aconteceu com os pataxós, faz a se-

Santos (2002b, p. 46), sobre as identidades, diz:

As identidades são o produto de jogos de espelhos entre entidades que, por razões contingentes, definem as relações entre si como relações de diferença e atribuem relevância a tais relações. As identidades são sempre relacionais mas raramente são recíprocas. A relação de diferenciação é uma relação de desigualdade que se oculta na pretensa incomensurabilidade das diferenças. Quem tem poder para declarar a diferença tem poder para a declarar superior às outras diferenças em que se espelha.

A comunhão nacional, portanto, deve-se fazer também pela diversidade, quando for o caso, e não só pela igualdade. Força-se o assujeitamento de indígenas por meio de vários mecanismos de dominação, porque não se permite que sejam sujeitos, que tenham identidade(s), que sejam iguais, mesmo sendo diferentes.

Outra prática comum é dizer que a quantidade de terras para os indígenas é excessiva porque são reduzidos em números. Prática de dominação? O que observo - e discuto melhor esta questão no capítulo seguinte - é que o número de indígenas no Brasil tem aumentando significativamente nos últimos anos. Práticas de subjetivação?

A título de exemplificação, eis uma tabela com dados do IBGE (2006):

guinte observação: “Como, no Brasil, a língua atesta a identidade e, para o índio, o direito à terra, pode-se compreender a ambigüidade da noção de língua no processo identitário: voltada para o interior do próprio grupo, é um dos princípios da sua identidade; para o exterior, na relação de contato, é um dos documentos que o identificam”.

Tabela 1.13 - População residente autodeclarada indígena, por deslocamento para trabalho ou estudo, segundo a situação do domicílio e o sexo - Brasil

Situação do domicílio e sexo	População residente autodeclarada indígena					
	Total (1)	Deslocamento para trabalho ou estudo				
		Trabalhavam ou estudavam no município de residência	Não trabalhavam nem estudavam	Trabalhavam ou estudavam em outro município da Unidade da Federação	Trabalhavam ou estudavam em outra Unidade da Federação	Trabalhavam ou estudavam em País estrangeiro
Total	734.127	408.180	302.965	20.703	1.973	203
homens	365.312	232.820	117.189	13.628	1.491	142
mulheres	368.816	175.361	185.775	7.075	482	61
urbana	383.298	227.718	137.705	16.203	1.467	142
homens	183.177	124.018	47.607	10.375	1.071	81
mulheres	200.122	103.700	90.098	5.828	395	61
rural	350.829	180.462	165.259	4.500	507	61
homens	182.135	108.802	69.582	3.254	420	61
mulheres	168.694	71.660	95.677	1.247	87	-
rural específico	304.324	152.226	148.207	3.429	365	61
homens	157.279	90.980	63.288	2.628	306	61
mulheres	147.046	61.246	84.920	802	59	-

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000. (1) Inclusive Brasil sem especificação.

Segundo análise do IBGE (2006, p. 21):

De acordo com o Censo Demográfico 1991, o percentual de indígenas em relação à população total brasileira era de 0,2%, totalizando, assim, 294 mil indígenas no País. No Censo Demográfico 2000, foram 734 mil pessoas auto-identificadas como indígenas no País, atingindo, portanto, um crescimento absoluto, na década de 1990, de 440 mil indígenas. Com este resultado, o ritmo de crescimento anual, no período 1991/2000, foi da ordem de 10,8%, que incorpora muito mais a mudança na autoidentificação de um contingente de pessoas anteriormente identificadas em outras categorias, que um efeito demográfico.

É cedo para fazer uma análise dos motivos pelos quais houve um aumento da população indígena (pela autodeclaração), e também não é meu desejo agora fazer uma incursão por tal assunto. Mas, estatisticamente, dentre as possíveis justificativas, o IBGE aponta o crescimento do nú-

mero de “indígenas urbanizados” que se declararam índios, bem como o aumento vegetativo e a imigração de outros países. Considerando as práticas de recenseamento do sistema brasileiro, parece que significativa parcela dos que não se reconheciam indígenas (auto-identificação) mudou. Isso significaria um fortalecimento das identidades indígenas brasileiras? Ao que tudo indica, sim.

De qualquer modo, não é improvável que surjam discursos a deslegitimar este aumento exponencial de indígenas no Brasil. Se pensar essa questão via conceito de biopoder foucaultiano, o assujeitamento do corpo enquanto população, o recenseamento não deixa de ser uma tecnologia de controle. Os índios se “proliferam”... Afinal, é preciso controlar ou deixar proliferar?

No próximo capítulo, buscarei compreender como o Relatório vê os indígenas, e assim tentar dar uma resposta à questão do parágrafo anterior. Para isso, abordarei alguns pontos sobre a construção de identidades neste início de século XXI.

CAPÍTULO 8: QUEM SÃO?: LÍNGUA E IDENTIDADE

O tratamento que estou aplicando ao *corpus* até agora foi semelhante ao que comumente se aplica à análise de discursos políticos: o texto de efetivos discursos de políticos ou, quando necessário, sobre os artigos de jornalistas-políticos⁹³. Busquei possíveis contradições ou coincidências entre o uso cotidiano de termos mais habitualmente utilizados nesses meios, e os termos e conceitos utilizados no campo político ou, no caso do Relatório de Farias, técnico-político⁹⁴. Nas palavras de Orlandi (2001, p. 27), ao discorrer sobre o material de análise (*corpus*) do analista do discurso e do tratamento dado por ele,

Cada material de análise exige que seu analista, de acordo com a questão que formula, mobilize conceitos que outro analista não mobilizaria, face a suas (outras) questões. Uma análise não é igual a outra porque mobiliza conceitos diferentes e isso tem resultados cruciais na descrição dos materiais. Um mesmo analista, aliás, formulando uma questão diferente, também poderia mobilizar conceitos diversos, fazendo distintos recortes conceituais.

Tentei me manter o esquema da pesquisa coerente com a hipótese inicial: ao investigar como determinados setores da sociedade (o parlamento brasileiro) produzem seus discursos, pode-se compreender com

93 Chamo jornalistas-políticos aos profissionais da imprensa encarregados de questões de ordem/cobertura política.

94 Utilizo o termo “técnico-político” ao tratar de textos produzidos por políticos ou por profissionais a eles funcionalmente relacionados e que têm circulação limitada (geralmente restrita ao Parlamento), apesar de seu relativo acesso público. Cf. Capítulo 5.

mais acuidade as relações de poder e de saber historicamente constituídas nessa mesma sociedade. Nesse sentido, foram importantes as congruentes relações entre o linguístico e o histórico, entre o ideológico e o social, entre o político e o jornalístico, sempre amparado, no mínimo, nas contribuições de pensadores como Foucault e Santos.

Procurei não me esquecer de que a AD é uma disciplina de metodologia qualitativa. Seu principal objetivo, conforme atesta Orlandi (1996, p. 56), “é compreender como um texto funciona, como ele produz sentidos, sendo ele concebido enquanto objeto linguístico-histórico”, e por essa orientação procurei ler o Relatório. De outro modo, me guiei pela máxima de que analisar discursos consiste em estabelecer os conteúdos semânticos dos conceitos correspondentes aos termos efetivamente utilizados em determinados textos, cuja análise se considera interessante para determinada finalidade.

A AD se propõe a explicar, a respeito de cada termo, de que modo a fala constrói seu conteúdo ou significação, em função do uso de tais termos no contexto material e positivo no qual aparecem. O discurso possui uma materialidade linguística e histórica, e o significado é, portanto, como uma construção do que foi efetivamente dito no discurso⁹⁵, sem que seja lícito acudir ao conhecimento que se pode ter da história das ideias ou da cultura de determinada comunidade e, menos ainda, à intuição ou erudição do analista.

8.1 A lei e o índio: identidades e discurso

Ao se fala em leis, não raras vezes se ouve dizer que elas existem para garantir a justiça e/ou servem para regular, organizar, ordenar as sociedades.

95 Para Pêcheux (1997, p.160), “[As] palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas [...] nas quais essas posições se inscrevem”.

É senso comum defender que as leis têm o poder de consertar, evitar erros e/ou injustiças, mantendo equilibradas as relações em sociedade. Sem leis, já foi inúmeras vezes dito, seria o caos. Esse discurso de senso comum se constitui num deslocamento do Direito Romano, no qual se procurou estabelecer práticas sociais de conduta para os cidadãos⁹⁶. Historicamente, então, o discurso jurídico, enquanto enunciado administrativo, legitimou-se pela alusão de que as leis (normas, decretos, etc.) expressam a mais pura das vontades de verdade, cuja produção e interpretação são extremamente regradas.

A partir desse ponto de vista, as leis são, como quaisquer discursos, condicionadas por uma ideologia dominante, capazes de criar e propagar diferentes tipos de discriminações, de segregações, de apagamentos e/ou silenciamentos, como o étnico, por exemplo. Subjacente à ilusão de objetividade do discurso jurídico, encobre-se uma subjetividade latente, principalmente se considerada a ideologia que está materializada nas leis, geralmente escrita por pessoas brancas, de classe alta e, não menos impor-

⁹⁶ Nos períodos iniciais do Império Romano, os cidadãos de Roma eram considerados, de modo geral, mais integrantes de uma comunidade do que indivíduos. Com o tempo, a evolução caracterizou-se por acentuar e desenvolver o poder central do Estado e, em consequência, pela progressiva criação de regras que visavam reforçar sempre mais a autonomia do cidadão, como indivíduo. De outro modo via palavras de Michel-Jones (1978, p. 49-50, grifos do autor): “Observa-se, nos mundos grego e romano, a passagem da máscara à personagem representada e dessa ao actor social cujo papel exprime, tanto no teatro como no jogo social, ‘direitos individuais, ritos, privilégios’. A *persona*, posteriormente, torna-se uma realidade fundamental do direito romano que divide o mundo em *personae*, *res* e *actiones*. Para M. Mauss, esta evolução resulta, por um lado, do uso dos *nomen*, *cognomen* e *praenomen* que pertencem ao indivíduo e o situam dentro da família e, por outro, da ascensão da plebe romana à *persona* civil, ao pleno direito de cidade. A pessoa abrange nessa altura: a classe social (*conditio*), o estado da vida civil (*status*), os cargos e honras da vida civil e militar (*munus*). Uma vez criados o direito de adquirir a *persona* - direito de que só o escravo está excluído - e o carácter pessoal do direito, a introdução da consciência na concepção jurídica da pessoa faz-se correlativamente à aquisição pela *persona* do sentido moral [um sentido de ser consciente, independente, autónomo, livre, responsável] - nomeadamente sob a influência dos estóicos”.

tante, do sexo masculino⁹⁷. Assim, tanto as leis como as decisões legais que as envolvem irão, obrigatoriamente, refletir as relações assimétricas de poder entre legisladores, juízes e advogados, e os membros de grupos sociais à margem do processo jurídico, dos quais fazem parte indígenas.

8.1.1 Leis e discurso

Mas afinal, o que são leis? A primeira acepção do dicionário Aurélio⁹⁸ aponta para seguinte definição: “S. f. 1. Regra de direito ditada pela autoridade estatal e tornada obrigatória para manter, numa comunidade, a ordem e o desenvolvimento”. Um dicionário técnico afirma:

Lei – Norma, preceito. A doutrina considera a lei sob dois aspectos: em seu sentido formal, quando é toda disposição de caráter imperativo emanada de autoridade competente para legislar; e em sentido material, como sendo a norma imperativa contendo, em seu caráter geral, uma regra objetiva (LEITE, 1965, p. 118).

Pêcheux (1997a), acerca da relação entre universo logicamente estabilizado e universo logicamente não estabilizado, e também as definições encontradas no AE e em Leite, permitem-me afirmar, não sem riscos, que as leis não permitem, se consideradas logicamente estabilizadas, interpretações aos não iniciados: “implicando o uso regulado de proposições lógicas com interrogações disjuntivas e a recusa de certas marcas de distância discursiva e, principalmente, a recusa de aspa de natureza interpretativa” (PÊCHEUX, 1997a, p. 31).

97 Cf., no capítulo 10, discussão sobre o liberalismo político.

98 Neste trabalho, estou usando, para alguns casos, a versão eletrônica do **Novo Dicionário Aurélio Séc. XXI** (ou simplesmente AE), de 1999. Para outros, o Houaiss (2005). O dicionário eletrônico Houaiss apresenta, nas duas primeiras acepções para lei: “1 regra categórica. 2 regra, prescrição escrita que emana da autoridade soberana de uma dada sociedade e impõe a todos os indivíduos a obrigação de submeter-se a ela sob pena de sanções”.

Em **Do contrato social** (1999), Rousseau afirma que os homens, por serem desiguais, precisam de convenções e leis para viverem em harmonia, como ilustrado nesta citação:

Toda a justiça vem de Deus, só Ele é a sua fonte, mas se soubéssemos recebê-la de tão alto, não precisaríamos de governos nem de leis... Mas quando o povo estatui sobre o povo, só a si mesmo se considera e, se alguma relação então existe, é entre o todo segundo um ponto de vista e o todo segundo outro ponto de vista, sem qualquer divisão no todo. Se assim é, a matéria sobre a qual se estatui é geral como a vontade que estatui. É a este ato que eu chamo de lei (ROUSSEAU, 1999, p. 105-106).

Confrontando as duas assertivas acima, a saber: do AE e de Rousseau, com o ponto de vista de Pêcheux (1997a, p. 31), em um espaço logicamente estabilizado, “supõe-se que todo sujeito sabe do que fala porque todo enunciado aí produzido reflete propriedades estruturais independentes de sua enunciação”. Do ponto de vista discursivo, as leis não são homogêneas, porque perpetuam as marcas de uma pluralidade discursiva oriunda de guerras⁹⁹ travadas em seus entornos. Em poucas palavras, está presente, na aparente objetividade das leis, uma subjetividade dissimulada significativamente conflituosa.

Se as leis se legitimam por observar o discurso hegemônico de certo período histórico, valendo-me das palavras de Miotello (2000), ao olhar a forma como a sociedade ocidental capitalista se organiza e a estrutura que ela mantém, dois conjuntos de discursos se instauram: no primeiro grupo, estão os “discursos explicadores”, que se fundamentam em acontecimentos passados, buscando “explicar de onde viemos e por que somos do jeito que somos” (daí, talvez, os discursos hegemônicos da história

99 A respeito do sentido de “guerra” por nós adotado neste trabalho, conferir o capítulo 9 da parte III “Geopolítica da terra”.

considerarem os indígenas, quando o fazem, sempre à margem do social), e, no outro, encontram-se os “discursos formadores”, os do vir-a-ser, do por-vir, alicerçados nas “garras” do futuro, “que buscam deixar claro onde se quer chegar” (futuro que sempre prevê uma nação brasileira sem indígenas (sem diferentes, diga-se), porque integrados à comunhão nacional).

A “fala” das leis se fundamenta nos discursos formadores de cada época, evidenciando como a linguagem é compreendida na sua relação com a história, com o sujeito e com o poder: “**Qualquer** índio poderá requerer ao Juiz competente a sua **liberação** do regime tutelar previsto nesta Lei, **investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que** preencha os requisitos seguintes...” (Art. 9, Lei 6.001. Grifos meus). Como toda relação com a linguagem é dada à ambiguidade, há sempre um discurso entre o dito e o não dito nas leis.

Voltando à definição de “lei” encontrada no AE, ou seja, como “regra de direito ditada pela autoridade estatal e tornada obrigatória para manter, numa comunidade, a ordem e o desenvolvimento”, existem nessa definição elementos que marcam a exclusão do sujeito. Se a regra é “ditada” por uma “autoridade estatal” para que haja “ordem” e “desenvolvimento”, perguntamo-nos: ditada por quem a quem e de que modo? Que autoridade estatal? Como medir a competência do Juiz? Ordem e desenvolvimento para quem, a partir de qual visão de mundo? Compreendendo “lei”, desse modo, como uma prática da “ideologia dominante” (PÊCHEUX, 1997, p. 151), resultante “das relações de desigualdade-contradição-subordinação que caracterizam, numa formação social historicamente dada, o “todo complexo com dominante” das formações ideológicas que nela funcionam”. Redizendo, o discurso jurídico ocidental está necessariamente inscrito numa macroenunciação: os valores do capital e a moral do judaísmo-cristianismo.

Volto ao parágrafo inicial desse item, quando disse que é senso comum ver a “lei” como um poder capaz de consertar, evitar erros e/ou in-

justiças. Na verdade, historicamente as leis são criadas, pelo menos desde 150 anos, para manter um *status quo* dominante, objetivando preservar o ordenamento e o desenvolvimento político-social segundo um único viés. Ou seja, é preciso haver lei para que haja ordem e progresso. Assim, cria-se a necessidade de um mundo “semanticamente normal” (PÊCHEUX, 1990, p. 34), no qual essa necessidade de fronteiras “coincide com a construção de laços de dependência face às múltiplas coisas-a-saber, [...] máquinas-de-saber contra as ameaças de toda espécie”, e assim “[...] o Estado e as instituições funcionam como pólos privilegiados de respostas a essa necessidade ou a essa demanda”.

O sistema legal envolve vários discursos, e seria um trabalho árduo, senão impossível, analisar cada um deles com atenção. Por essa razão, irei me concentrar, a título de ilustração, em um tipo específico de discurso jurídico: a Lei 6.001, mais conhecida como “Estatuto do Índio”, e em artigos da Constituição Federal que tratam dos indígenas e de suas terras, para tentar ler o Relatório procurando responder: mas afinal, quem são os sujeitos indígenas envolvidos no Relatório?¹⁰⁰.

100 No dia 25 de abril de 2004, o JN introduziu uma reportagem com o seguinte título “Quem são?”, na qual tratava do conflito entre os Cinta-Larga e os garimpeiros, procurando discriminar os primeiros. Como um dos temas que discuto aqui é sobre construção de identidades, nada mais coerente do que procurar compreender as respostas para “quem são?”. Se considerar o ponto de vista de Mecer (apud HALL, 2002, p. 9), a identidade só se torna uma questão quando está em crise. Em outras palavras, “só se torna questão quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”. Em se tratando de questões indígenas, sejam elas linguísticas, culturais ou agrárias, não foi dado às sociedades indígenas o direito ao deslocamento daquilo que para elas parecia “fixo, coerente e estável”, porque elas, colocadas como objeto de observação, de maneira paradoxal, simplesmente não existem. É tendo por base esse apagamento dos povos indígenas, que declara Orlandi (1990, p. 59): “quando afirmamos que o apagamento do índio existe como pressuposto na “consciência nacional”, estamos dizendo que qualquer discurso que se refira à identidade da cultura nacional já tem inscrita a exclusão do índio, necessariamente, como um princípio”.

8.1.2 “Quem são?”

A Lei 6.001, em seu Art. 3.º, afirma (grifos meus):

Para efeito de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I – Índio ou Silvícola – É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que **se identifica e é identificado** como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.

O AE assevera, na quarta acepção, que índio é todo “Indivíduo pertencente a qualquer um dos povos aborígenes das Américas”, e abre espaço para o seguinte comentário:

Historicamente, designação genérica dada às populações que habitavam a América quando da chegada dos conquistadores europeus; atualmente, aplica-se a qualquer indivíduo que pertence a grupo étnico descendente ou supostamente descendente daquelas populações.

O AE, à semelhança de muitos outros discursos que falam dos indígenas.¹⁰¹, trata-os sempre de modo bastante genérico, sem estar envolvido

101 Em seu livro **Índios do Brasil**, Melatti (1972) afirma que existem vários critérios para se definir “índio”, dentre os quais aponta cinco: a) **Critério racial**: o índio é “uma entidade racial evidenciada por caracteres físicos distintos daqueles dos conquistadores europeus” (p. 31-32). Por essa definição, todos os índios são iguais (raça única), conforme mostra Melatti, e também se excluem os indivíduos frutos da miscigenação; b) **Critério legal**: toda pessoa, desde que satisfaça às características definidas por lei como peculiares aos índios, será classificada como indígena (p. 32); c) **Critério cultural**: os homens transmitem a seus descendentes características biológicas, o que sustenta o “critério racial”, e culturais: línguas, costumes, hábitos, crenças, etc. Assim, o indígena é todo aquele que, nascendo em uma comunidade, recebe dela, formal ou informalmente, intencional ou não, marcas culturais que o identifica como membro dessa comunidade (p. 33); d) **Critério de desenvolvimento econômico**: Melatti afirma que Lewis e Maes sugerem que a definição

em dúvidas: “designação **genérica**”, “**qualquer** indivíduo”, “**supostamente** descendente”.

A Constituição de 1988, por sua vez, nada acrescentará explicitamente à definição de “índio” atribuída pelo “Estatuto do Índio”.

Ao confrontar os artigos 1.º e 3.º, volto à pergunta: “Mas afinal, quem são?”. No artigo primeiro, está escrito:

Art. 1.º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e traduções indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei.

Neste parágrafo único, o “índio” é “brasileiro”: “nos mesmos termos que se aplicam aos **demais** brasileiros”; não se demonstra existir diferenças significativas. Por exemplo, que o advérbio “demais”, ao modificar o adjetivo “brasileiros”, inclui os indígenas no conjunto dos brasileiros. Com base nessa estratégia linguística, coloca-se “índio” e “brasileiro” numa relação de simetria identitária. Brincando um pouco com as palavras, represento esse enunciado pela simbolização matemática $1 = 1$, donde: índio = brasileiro.

de índio leve em consideração critérios econômicos. Para esses autores: “quando um grupo tem o número máximo das necessidades e deficiências quantitativas encontradas em um povo, ao lado do máximo de frequência das necessidades e deficiências qualitativas, estamos diante de um grupo que poderíamos denominar indígena” (p. 35); e) **Critério da auto-identificação étnica**: “o que decide se um grupo de indivíduos pode ser considerado indígena ou não, seja qual for sua composição racial, estejam em que estados estiverem suas tradições pré-colombianas, é o fato de eles próprios se considerarem índios ou não e de serem considerados índios ou não pela população que os cerca” (p. 36). Voltarei a discutir essa questão mais adiante.

Todavia, no artigo terceiro, o “índio” é visto como diferente da sociedade nacional: “pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o **distinguem da sociedade nacional**”, e que precisam ser integrados “à comunhão nacional”. Ou seja, num primeiro momento, ele é brasileiro como os “demais” e, num segundo momento, possui algumas características que o “distinguem” da sociedade nacional¹⁰². Continuando, é possível traduzir o enunciado anterior dizendo que “o índio é mais ou menos brasileiro”; é ou outro a depender das conveniências. Evidencia-se assim uma dúvida interpretação acerca do que é ser indígena: “brasileiro”, mas “com características que o distinguem da sociedade nacional”. De onde vêm esses dois sentidos para indígenas? Ou, como numa mesma formação discursiva, (co)habitam posições de sujeito distintas? São esses artigos incoerentes entre si, podendo ser tomados como um “deslize” que manifestaria uma memória na qual não se saberia ao certo quem são os indígenas?

Para problematizar a questão, trago uma definição de “índio” dada, em 1957, por Darcy Ribeiro (apud MELATTI, 1972, p. 36):

[indígena é] “aquela parcela da população que apresenta problemas de inadaptação à sociedade brasileira, motivados pela conservação de costumes, hábitos ou meras lealdades que a vinculam a uma tradição pré-colombiana. Ou, ainda mais amplamente, índio é todo indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade pré-

102 Não é difícil encontrar textos cujos enunciados dizem terem os indígenas características culturais e linguísticas distintas da “cultura e língua nacional”. Essa questão está discutida mais adiante. No entanto, cabem aqui algumas indagações problematizadoras, para as quais não tenho respostas: quais seriam as características culturais e linguísticas que fazem do brasileiro, brasileiro? É possível, de fato, declarar de maneira categórica que existe uma cultura nacional que se difere de outras no mesmo tempo e espaço? Por exemplo, a cultura indígena é diferente da cultura nacional, dizem, mas, quando órgãos oficiais e não-oficiais (como as companhias de turismo) vendem a “imagem” do Brasil, quais elementos dessa imagem são apresentados? Os indígenas e seu universo estão presentes? O indígena é folclorizado pelo discurso colonizador?

-colombiana que se identifica como etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com que está em contato”.

Essa citação será retomada em outro capítulo, quando tratar do conceito de “nação” (“Os indígenas pela nação”). Por ora, bastam alguns comentários: é nítido como a definição de “índio” dada por Ribeiro continua a reproduzir um discurso colonialista, que procura acentuar a diferença¹⁰³, ao mesmo tempo em que o autor se esforça para suavizar, talvez, as lutas históricas. O discurso é, continua sendo, o do homem branco ocidental: o problema é da “parcela da população”. Depois, as marcas linguísticas do texto evidenciam os “discursos sobre”, aquele discurso que parte de uma visão externa, europeizada, para conceituar, rotular, classificar.

Ribeiro, por exemplo, afirma que o indígena é aquela “parcela da população”, e isso obriga o leitor a se perguntar: “parcela de qual população?”. O leitor é forçado a localizar os indígenas no interior de uma presunção “população brasileira”. Ou seja, são minorias, mas não deixam de ser brasileiros. Todavia, à semelhança do texto da lei anteriormente discutido, compreendo que não é bem assim, uma vez que o indígena precisa ser considerado como tal pela “população brasileira” com a qual “está em contato”. Em outros termos, os indígenas deixam de ser brasileiros porque, para serem indígenas, precisam ser assim considerados pelos brasileiros (população brasileira)? Os indígenas são proibidos de terem múltiplas nacionalidades.

103 Aos indígenas não é dado, em geral, o direito à igualdade, quando muito à diferença: ou são iguais entre si ou são exóticos, e exótico aqui não tem o mesmo estatuto de uma flor, um pássaro, uma paisagem. Conforme mostra Santos (2002b, p. 32): “A construção das diferenças, sobretudo da diferença racial e sexual, encontra no estereótipo a estratégia discursiva colonialista mais destacada, uma forma profundamente ambivalente de conhecimento e representação que engloba elementos de fobia, medo e desejo”, e ainda, retomando: “Quem tem poder para declarar a diferença tem poder para a declarar superior às outras diferenças em que se espelha” (ibidem, p. 46).

No artigo 39, da Lei 6.001, que trata do patrimônio indígena, há alguns elementos que, além de reforçarem essas observações, parecem oferecer ao leitor alguns indícios para uma possível resposta ao problema.

Art. 39. Constituem bens do Patrimônio Indígena:

- I – as terras pertencentes ao domínio dos grupos tribais ou comunidades indígenas;
- II – o usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas por grupo tribais ou comunidades indígenas e nas áreas a eles reservadas;
- III – os bens móveis e imóveis, adquiridos a qualquer título.

O Estatuto do Índio diz sobre terra¹⁰⁴, riquezas naturais, bens móveis ou imóveis, mas não diz nada sobre as línguas. Tal como a intenção pombalina, silencia-se aqui todo o patrimônio linguístico indígena. O Brasil seria, portanto, um país de uma só língua: a oficial portuguesa. O discurso legal deshistoriciza assim o falar indígena, colocando-o na condição de não língua.

Levando em conta a relação do sujeito com a linguagem, não é possível dissociá-la do homem. Do ponto de vista de um teórico da enunciação, isso já havia sido exposto:

É na e pela linguagem que o homem se constitui como ‘sujeito’, porque só a linguagem funda na realidade, na ‘sua’ realidade, que é a do ser, o conceito de ‘ego’. A ‘subjetividade’ de que tratamos aqui é a capacidade do locutor de se colocar como ‘sujeito’.
A linguagem está na natureza do homem, que não a fabricou [...].
Nós não atingimos jamais o homem reduzido a si mesmo [...].

104 A Convenção 107, da Organização Internacional do Trabalho da ONU, realizada em Genebra em 1957, da qual o Brasil é signatário desde 30 de abril de 1965, declara: “Art. 11 – O direito de propriedade, coletivo ou individual, será reconhecido aos membros das populações interessadas sobre as terras que ocupem tradicionalmente”. No entanto, segundo a Constituição Federal, em seu art. 4, parágrafo 5, as terras ocupadas “tradicionalmente” pelos indígenas são bens inalienáveis da União, e não propriedades dos povos indígenas.

Todos os caracteres da linguagem, sua natureza não material, seu funcionamento simbólico, seu arranjo articulado, o fato de que tenha um ‘conteúdo’, já são suficientes para tornar suspeita esta assimilação a um instrumento, que tende a dissociar do homem a propriedade da linguagem (BENVENISTE, 1988, p. 259 e 284).

Se não há língua, não existe sujeito. O sujeito se constitui a partir dos enfrentamentos que a própria natureza das línguas implica. Recentemente, para ilustrar, talvez o fato mais marcante seja o dos índios Pataxó-Hãhãhã que, na década de 1980, lutaram para resgatar linguisticamente sua *atxobã* (língua). Para eles, como bem observa Orlandi (1990), uma das integrantes da equipe elaboradora da cartilha **Lições de Bahetá** (1983), a posse da língua significava “o desejo de ser índio, em momento de ameaça de extermínio”. Acrescenta a autora:

Como, no Brasil, a língua atesta a identidade e, para o índio, o direito à terra, pode-se compreender a ambiguidade da noção de língua no processo identitário: voltada para interior do próprio grupo, é um dos princípios de sua identidade; para o exterior, na relação de contato, é um dos documentos que o identificam (ORLANDI, 1990, p. 162-163.).

De outro modo, muito embora haja comunidades indígenas que não possuem mais o domínio de sua língua ancestral, é, sem dúvida, a língua uma das mais fortes características identitárias e ideológicas de um povo, embora o critério “língua” seja, nesse caso, relativo. É certo que um povo pode não possuir, por motivos históricos, sua língua “original”, mas certamente sofre para manter viva suas manifestações culturais. Certamente não existe língua sem que haja ou tenha havido um povo. Reforça Orlandi (1990, p. 165-166):

dependendo das condições históricas de existência do povo, ou seja, da violência do contato, sabemos que um índio pode não falar mais a sua língua e ser do seu povo, ser índio. O que nos permite

dizer que este critério só tem validade positiva: quando fala a língua, é índio; quando não fala, não é certo que não o seja.

É possível a partir de agora investigar a hipótese de que a maneira dúbia como os indígenas são significados no e pelo discurso jurídico está diretamente relacionada com o silenciamento do seu falar. Em outros termos, os vários povos indígenas são “mais ou menos brasileiros” porque não falam português. A condição para sua “ascensão” ao ponto de brasileiro é a total renúncia de seu falar em prol do português. A título de exemplo, trago, novamente da Lei 6.001, uma referência à “língua” indígena:

Art.49º A alfabetização dos índios far-se-á na língua do grupo a que pertençam, e em português, salvaguardado o uso da primeira.

No artigo seguinte:

Art. 50. A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais.

De fato, é já sabido que a Lei em questão possui um caráter integracionista. No entanto, o que desejo é mostrar que, embora seja assegurada aos indígenas a alfabetização na própria língua e a determinação de que a educação dos mesmos será orientada para a sua integração à sociedade nacional, a “língua” acaba ocupando papel secundário no que se refere a outras questões relacionadas aos provos indígenas. Veja-se, por exemplo, que a língua não é considerada patrimônio indígena. Muito embora possa a língua indígena ocupar uma posição de destaque nessa Lei num primeiro momento, ela está relacionada à educação, e não, por exemplo, à política; se o objetivo é a integração nacional, a língua portuguesa, como única língua oficial do Estado brasileiro, torna-se, indubitavelmente, proeminente sobre a primeira, ainda mais porque, de acordo com o artigo 9 dessa Lei,

em seu inciso II, o “conhecimento da língua portuguesa” é condição para que um “indígena” ascenda à condição de pleno cidadão, livre da tutela do Estado.

Ainda que muitas línguas indígenas tenham sido extintas por conta da colonização, do século XVI até a época atual, alguns povos permanecem vivos e muitos têm empreendido considerável fôlego para fazer com que as novas gerações aprendam e reforcem a própria língua e, desse modo, a cultura, a história, as tradições. O esforço de resgate linguístico reforça a ideia de que dentre as várias formas de resistência ao discurso colonizador (no caso, o colonizador falante do português), é fundamental a resistência linguística porque, sem língua, tornam-se cada vez mais distantes os aspectos identitários que unem os membros de um mesmo grupo.

Contudo, de onde vêm esses discursos que silenciam os indígenas? O enunciado-reitor¹⁰⁵, que de alguma forma regra os discursos legais produzidos sobre os indígenas, talvez seja o seguinte, de Gândavo (1980, p. 123-24):

A lingoa de que usam, toda pela costa, he huma: ainda que em certos vocábulos differe n'algumas partes; mas nam de maneira que se deixem huns aos outros entender: e isto até altura de vinte e sete grãos, que daqui por diante ha outra gentilidade, de que nós nam temos tanta noticia, que falan já outra lingoa diferente. Esta de que trato, que he geral pela costa, he mui branda, e a qualquer nação fácil de tomar. Alguns vocabulos ha nella de que nam usam senam as femeas, e outros que nam servem senam pera os machos: **carece de tres letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenada-**

105 Por enunciado-reitor, compreendo em conformidade com Foucault (2000a, p. 168): “os que se referem à definição das estruturas observáveis e do campo de objetos possíveis, os que prescrevem as formas de descrição e os códigos perceptivos de que ele pode servir-se, os que fazem aparecer as possibilidades mais gerais de caracterização e abram, assim, todo um domínio de conceitos a serem construídos; enfim, os que, constituindo uma escolha estratégica, dão lugar ao maior número de opções ulteriores”.

mente sem terem além disso conta, nem peso, nem medido
(Grifos meus).

Essa posição de Gândavo, como a maioria dos posicionamentos europeus da época em relação aos indígenas, vem carregada de preconceito. Para ser mais precisos em relação ao afirmado por Gândavo – trecho negritado – percebo, para usar uma expressão da linguística moderna, a manifestação do preconceito linguístico. De outro modo, nesse enunciado, impregnado de uma ingênua visão europeia sobre os habitantes do Novo Mundo, Gândavo achava que os indígenas “viviam desordenadamente”.

Por causa dessa suposta “carência” linguística, “viviam desordenadamente”, o que significa dizer que as sociedades indígenas, aos olhos do colonizador, não eram “ordenadas”, “organizadas”, por não terem nem F, nem L e nem R, ou, nem fé, nem lei e nem rei. Uma vez que não possuíam lei, rei e fé, esse desvio precisava ser corrigido. Em outras palavras, um suposto defeito linguístico tornou-se motivo suficiente para catequizar (Deus), administrar (Lei) e governar (Rei) as terras do mundo novo, uma vez que uma nação não poderia se fortalecer sem os preceitos religiosos, administrativos e governamentais.

Encontravam-se, assim, de um lado, o indígena que não tinha voz no século XVI e que hoje diz que “O Brasil foi invadido”, e, de outro, um discurso que afirmava: “O Brasil foi descoberto”. Duas formações discursivas em confronto que impedem outros discursos de significar, entre eles, o conceito de “brasileiro”¹⁰⁶.

Para exemplificar essas observações, recorro novamente a um exemplo do Relatório:

Muitos são casados ou têm relações de amizade com não-índios.
Os depoimentos colhidos em Roraima pela Comissão Externa

106 Conferir nota 82, sobre o trabalho de Navarro-Barbosa.

oferecem ricas amostras do que eles pensam. Para preservar em sua inteireza a estrutura linguística das pessoas ouvidas, tais relatos foram reproduzidos neste Relatório com absoluta fidelidade, **inclusive sem correção de eventuais erros de português.** (Rel., p. 18. Grifos meus)

Esse enunciado vem confirmar que, para o discurso dominante, os indígenas, uma vez que as citações antecipadas pelo relator pertencem todas a representantes indígenas, pensam, mas não sabem fazê-lo sem cometer erros de português. Tentando mostrar-se imparcial, o relator constrói o texto partindo de uma visão semelhante à empregada pelo discurso colonizador, como no texto de Gândavo. Os indígenas têm, portanto, sua fala duplamente interdita: porque quem fala é índio e porque não fala sem cometer erros.

Interessante mostrar como duas outras instâncias discursivas aparecem neste fragmento: o casamento e a amizade. No primeiro caso, há manifesta posição político-religiosa; o termo “casamento” parece não provocar dúvidas no leitor: é casado religiosa e/ou legalmente. No entanto, “amizade” é um termo que carece de um gesto de interpretação mais elaborado, afinal, não se sabe ao certo de que “amizade” trata o relator. Destaco duas acepções e uma locução retiradas do dicionário **Houaiss** para o verbete “amizade”:

1 sentimento de grande afeição, de simpatia (por alguém não necessariamente unido por parentesco ou relacionamento sexual).

8 ant. estado de concubinato; mancebia.

E “amizade colorida”

a. colorida B infrm. 1981

relacionamento amoroso e sexual, ger. passageiro, sem compromisso de estabilidade ou fidelidade

Há aqui, portanto, alguns sentidos possíveis. O relator, por outro lado, parecer dizer: há o “normal” (casamento) e o “anormal” (concu-

binato, mancebia, amizade colorida) de indígenas com o não indígenas. O resultado da anormalidade é sempre mestiço, caboclo: nem indígena, nem branco; que, aos olhos de certa “sociedade nacional”, está sempre à margem.

Isso me permite reafirmar que há sempre relações de poder e de controle presentes nos discursos. Elas retratam, principalmente, procedimentos de controle do discurso nas interações verbais, os quais Foucault (1996) classificará dentro de três grandes categorias que nomeia de mecanismos de controle, a saber: mecanismos externos de controle, mecanismos internos de controle e mecanismos de controle do sujeito.

Esses mecanismos me levam a pensar nas práticas discursivas envolvendo as leis que tratam de questões indígenas. Pressuponho, então, que para os indígenas fazerem parte da “sociedade nacional”, ao entrarem no universo cultural do “brasileiro”, precisam abandonar seu discurso, construído, até então, fora do âmbito da instituição, para assumir o que lhes será transmitido/imposto pelo Estado ou pelo discurso hegemônico: uma outra cultura, uma outra língua, uma outra identidade.

Além do mais, sabendo que os indígenas precisam ter “conhecimento da língua portuguesa” para deixarem o regime tutelar previsto na Lei (Constituição Federal, 1988, Art. 9.º, II) e, implicitamente, para que não errem mais, pressupõe-se que, quando os indígenas abandonarem sua língua, haverá um maior controle do que poderá ou não ser dito por eles, isto é, se suas falas estarão autorizadas ou não para se colocarem no contexto em que eles se encontrarem. Imagino, portanto, que a nova realidade irá determinar as regras discursivas, dizendo quem fala, o que fala, como fala e em que momento fala.

Assim, me parece nítida a negação, por parte do Estado, da diversidade cultural no Brasil (envolvendo os indígenas e a “sociedade nacional”). Uma vez negados politicamente os conhecimentos prévios dos indígenas, suas relações sociais, suas línguas, como partes integrantes da sociedade brasileira, há o total apagamento das diferenças. Desse modo,

o Estado desconsidera, por exemplo, as línguas faladas pelos povos indígenas em detrimento da legitimada por ele, o português, silenciando o sujeito que fala. Isso é particularmente interessante porque, no Relatório, os ambientes autorizados para que haja as discussões sobre a demarcação da Raposa/Serra do Sol (Assembleia Legislativa de Roraima e Câmara dos Deputados em Brasília) são sempre locais de português-falantes.

Procuo evidenciar que o Estado, por meio do Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 1973) e outras, de alguma forma, ao silenciar a voz índia, ajuda propagar certa identidade brasileira para os indígenas, buscando apagar os traços que os identificam. Há nessa prática afirmativa uma clara tentativa de enquadrar os indígenas nos padrões e valores da sociedade ocidental capitalista em busca de globalização¹⁰⁷.

O estudo da legislação indigenista no Brasil ainda carece de fôlego, é verdade, e de olhos que a vejam. O mar é grande e, nesse grande mar da legislação indigenista, “sempre o mar ao mar se assemelha, sendo diverso”, fazendo minhas as palavras de Holanda (1992, p. 19).

O analista do discurso tem importante papel a desempenhar atualmente enquanto crítico de práticas discursivas. Para mim, adequando-me às palavras de Santos (2002b, p. 31) ao reler Bhabha, o lugar do analista do discurso tem de ser construído de modo a compreender eficazmente os discursos hegemônicos ocidentais que, via discurso da modernidade, racionalizaram ou normalizaram o desenvolvimento desigual e diferencial das histórias, nações, etnias, comunidades ou povos.

Nos próximos capítulos, quero aprofundar essas discussões sobre identidades, procurando compreender que vozes ecoam quando Lindberg Farias argumenta a partir de termos como “segurança nacional”, “autodeterminação”, “nação”, dentre outros.

107 Santos, ao estudar a identidade portuguesa, declara que “as desigualdades dentro do sistema mundial (e dentro de cada uma das sociedades que o compõem) agravam-se e, no entanto, os fatores que as causam e as ações que podem eventualmente reduzi-las são cada vez mais difíceis de identificar” (SANTOS, 2002b, p.25).

CAPÍTULO 9: TERRAS INDÍGENAS OU TERRITÓRIOS INDÍGENAS: CONCEITOS POLÍTICOS E ESPAÇOS FÍSICOS NA LÓGICA OCIDENTAL CAPITALISTA

Seguindo a lógica de raciocínio desenvolvida desde o capítulo 6, um leitor ocidental comum, escolarizado, ao se deparar com o seguinte enunciado: “Terra Indígena Raposa/Serra do Sol tem superfície total de um milhão, setecentos e quarenta e sete mil, quatrocentos e sessenta e quatro hectares”, provavelmente não se sinta indiferente à dimensão territorial que essas medidas signifiquem. No entanto, poucos teriam a certeza mais ou menos precisa de tamanha extensão de terras. Se fosse possível perguntar a um leitor mais escolarizado, com conhecimento técnico inclusive: “Qual o tamanho dessa área?”, é bem provável que diga algo parecido com “muito grande”, do tamanho de um país Y, etc.

Afinal, qual é o tamanho do território de Portugal ou do Uruguai, mencionado em citações anteriores do Relatório, para uma pessoa que só os conhece de nome ou por mapas? De quais parâmetros se vale o leitor para saber que a reserva X é do tamanho do país Y? Parece-me, portanto, que enunciar: [a terra indígena dos yanomami é] “maior que a de Portugal e Uruguai juntos” joga com essa incompreensão para produzir um efeito de maravilhamento, levando o interlocutor a se sentir persuadido. De qualquer maneira, é uma analogia do tipo excludente porque não visa fazer-se compreender, mas a negar outras variáveis.

A questão é que a compreensão do mundo não pode se resumir à lógica ocidental do mundo (SANTOS, 2002b; 2005b; 2006). Um outro leitor cuja visão não seja tão ocidentalizada, que não tenha uma capacidade de leitura técnica ou empírica, provavelmente não dará a mesma resposta,

talvez porque pouco lhe interessa ou porque a maneira como mede as coisas não tem como referência esta unidade de medida agrária chamada “hectare”. Mede-se a extensão por outros meios. Ou simplesmente pode ocorrer de não ser preciso medir. Medir terras não é preciso.

Daí dizer que o que a LOC chama de “terras indígenas”, que precisa ser demarcada, medida, colocada no mapa geopolítico, os povos indígenas quase certamente darão outro nome, mais próximo de um conceito de territorialidade. Assim, o tamanho de territórios indígenas é marcado, pelos próprios indígenas, utilizando-se a história, a cultura, a ancestralidade, e não as dimensões matemáticas, as técnicas da agrimensura, um dos campos do saber moderno. Nesse sentido, seria mais apropriado falar em territórios indígenas do que em terras indígenas, apesar de “terra indígena” legitimar juridicamente os “territórios indígenas”.

Ao compreender esta questão, ou seja, a de que os povos indígenas têm outra forma de se relacionar com o mundo, não redutível, portanto, à visão eurocêntrica, Santos e Nunes dizem (2003b, p. 600):

[...] a oposição entre a concepção eurocêntrica de “terras indígenas”, sujeitas ao direito de propriedade, e as concepções indígenas de “territórios”, que designam um espaço coletivo pertencente a um povo, aos que hoje o integram e aos seus antepassados. A definição de uma identidade como povo e dos direitos coletivos deste está estreitamente vinculada a uma noção de territorialidade, associada a responsabilidades em relação ao território, definido como um coletivo de espaços, de grupos humanos, de rios e de florestas, de animais e plantas.

As diferenças entre visões do mundo tornam-se explícitas e transformam-se em terreno de lutas nos momentos em que a integridade desses coletivos é questionada pela utilização de noções alternativas de relação com o território, como as baseadas no direito de propriedade, ou quando a diferenciação entre o respeito à cultura e o imperativo do desenvolvimento é utilizada para justificar a exploração de «recursos naturais» por forças exteriores, como na luta dos u’wa contra a multinacional petrolífera.

No item a seguir, discutirei um pouco a relação discursiva entre a Lei 601, dos anos 1850, e o Relatório de Lindberg Farias, mais de cento e cinquenta anos depois dessa Lei.

9.1 Lei 601 e o Relatório: contiguidades históricas

Santos e Nunes (2003) frisam que a luta pela demarcação de terras tem como ponto central a noção de “propriedade”. Enquanto sujeitos coletivos, os povos indígenas no Brasil não estariam contemplados pelo direito à propriedade da terra, uma vez que são tutelados coletivamente pelo Estado. Sousa Filho (2003) alerta para o fato de que, na História do Estado contemporâneo, os “povos indígenas” foram reconhecidos como individualidades, o que levou à transformação de seus direitos fundamentalmente coletivos em direitos individuais.

Voltarei a discutir, no capítulo 10, a questão do “individual-coletivo”. Por ora, interessa-me dizer que, ao serem tratados como individualidades, seus direitos coletivos passaram a ser uma bandeira de luta emancipatória. Tudo isso se dá, segundo o autor, a partir do século XIX, quando os Estados-nação latino-americanos começam a elaborar suas Constituições, suas leis magnas. Nas palavras de Sousa Filho (2003, p. 92):

As relações destes Estados constituídos no começo do século XIX com os povos originais de seus territórios também são similares. Eles herdaram um passado colonial comum, usaram os povos nas guerras de independência, acreditaram que poderiam integrá-los como cidadão garantindo-lhes direitos individuais, inclusive de propriedade da terra, desconsiderando seus usos costumes, tradições, línguas, crenças e territorialidade; quando em conflito, enfrentaram-nos em guerras sórdidas ou por pressão direta. Os direitos dos povos indígenas, por serem coletivos, foram omitidos das legislações escritas.

Quais seriam as condições que possibilitaram as lutas pela terra no Brasil ou o enunciado fundador da discursividade atual quando falamos/

tratamos da terra? No Relatório de Lindberg Farias, o conceito de “terras indígenas” não se difere do que os discursos da modernidade dizem sobre o que vem a ser “terras”: *grosso modo*, objeto que serve para produzir e gerar riquezas.

Ao ler a Lei 601, de 1850, mais conhecida como Lei da Terra¹⁰⁸, tentarei compreender o atual conceito de terras indígenas presente no Relatório. Afirma o documento que seu objetivo é dispor:

[...] sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colonias de nacionaes e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonisação estrangeira na forma que se declara D. Pedro II.

Primeiramente, menciona as “terras devolutas”. Num sentido corrente, “devoluto” tanto pode se referir a uma terra que foi “devolvida” como a uma terra “vaga”, “ociosa”, “desabitada”. Afirma também tratar das terras obtidas pelo sistema de sesmarias. Porém, o objetivo da Lei 601 era “ordenar” o que estava em desordem. Quando, a título de exemplo, os reis portugueses cediam a pessoas o direito de cultivar a terra, permanecendo régios os direitos sobre esta, só podiam fazê-los em terras que estivessem vagas, ociosas, desabitadas: as sesmarias. Portanto, a Lei veio legitimar não o direito de cultivar as terras, de viver nelas, mas o direito à “propriedade” da terra. É o que dirá a afirmação seguinte de que todas as terras do Império serão cedidas pelo Imperador D. Pedro II “a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colonias de nacionaes e de estrangeiros”. Nem escravos, nem campo-

108 Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm>. Acesso em: 4 out. 2006.

neses poderiam possuir, desse modo, o título de proprietários porque um conjunto de práticas foi instituído para excluí-los do processo e, em consequência, produzir mão de obra para os grandes latifúndios que surgiram a partir de então (PACKER, 2006). Afinal, os barões, como vieram a ser conhecidos muitos latifundiários no século XIX, possuíam os meios para colocar em prática o primeiro artigo da Lei 601, quer seja: “Art. 1.º. Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”.

Até a Lei 601, de 1850, todas as terras pertenciam ao Estado Monárquico e posteriormente Imperial, sendo doadas pelo rei ou imperador para serem cultivadas. A partir de 1850, as terras passam a ser, no Brasil, uma mercadoria comercializável. Essas mudanças políticas a respeito da “propriedade da terra”, como detalho no capítulo 8, têm um fundo altamente econômico: por ser o sistema capitalista extraterritorial, ele só “reconhece o Estado na medida em que ele pode contribuir para a sua expansão” (SANTOS, 2002b, p. 35).

Santos (2002b) ainda afirma que a “extraterritorialidade do capitalismo”, de um lado, e os movimentos contra-hegemônicos (locais, separatistas, autonomistas), que questionam a legitimidade do Estado e da ideologia modernista, de outro, provocam o fracasso da tentativa do Estado de mediar a relação entre nação e capitalismo, uma vez que este provoca profundas tensões com o que é nacional.

Além disso, o Estado Imperial brasileiro fez com que houvesse necessidade de um adendo, uma cláusula especial: “Exceptuam-se as terras situadas nos limites do Imperio com paizes estrangeiros em uma zona de 10 leguas, as quaes poderão ser concedidas gratuitamente”. É de longa data a preocupação de governantes no Brasil com as fronteiras e com os países vizinhos.

Eis, pois, como o relator se situa em relação às fronteiras:

A baixa densidade populacional na região de Raposa/Serra do Sol é um fator adicional de preocupação. Se a densidade média registrada na totalidade do Estado de Roraima não passa de 1,44

habitante/Km², **nas áreas de fronteira a situação é particularmente crítica**. A exclusão do município de Uiramutã das terras abrangidas pela reserva agravará o problema.

O vazio demográfico, conjugado com o acirramento dos conflitos indígenas e fundiários, **pode favorecer a prática de atividades ilegais nas zonas de fronteira**, tornando-as mais vulneráveis interna e externamente (Rel., p. 28. Grifos meus).

No capítulo 5, abordo algumas estratégias argumentativas presentes no Relatório. Na citação acima, é possível perceber que a questão da baixa densidade demográfica de Roraima é motivo de preocupação por parte do relator, levando-o a afirmar que a zona de fronteira, por causa disso, pode favorecer práticas ilegais. Ora, se assim fosse, considerado essa lógica, as zonas urbanizadas, com alta densidade populacional, como é o caso da fronteira Brasil-Paraguai (Ponte da Amizade: Foz do Iguaçu, Brasil, e *Ciudad Del Este*, Paraguai), não seriam vigiadas. Não é, pois, apenas o item “baixa densidade populacional” o único, ou mesmo o mais importante critério para se proteger as fronteiras.

Essa preocupação com as fronteiras brasileiras é de longa data, conforme nos diz a Lei 601 de 1850: para fortalecer as fronteiras brasileiras com outros países, o governo imperial cederia gratuitamente terras numa extensão de 10 léguas (ou aproximadamente 6.600 m, no Brasil, ou 5.572 m, em Portugal, por légua, em medidas atuais) a brasileiros ou estrangeiros (imigrantes) que por elas se interessassem. É preciso compreender que a estratégia governamental na época era incentivar o povoamento de zonas distantes do urbanismo imperial. A baixa densidade poderia, segundo essa lógica, comprometer a soberania nacional. Lógica semelhante é possível captar no enunciado de Farias: “baixa densidade populacional na fronteira”, “atividades ilegais nas zonas de fronteira”, “vulnerabilidade”, etc. Mais enfaticamente, quando o relator escreve que “a prudência recomenda a exclusão dos limites da reserva de uma faixa de segurança de 15 km, a partir da linha de fronteira”. Qual prudência? A prudência estratégica: a

estratégia geográfica que permite conhecer bem o território da “guerra”. Nesse sentido, 15 km produz efeito de sentido semelhante a 10 léguas.

Ampliando um pouco mais as discussões, o texto da Lei 601 define as “terras devolutas”:

Art. 3º São terras devolutas:

§ 1º As que não se acharem applicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal.

§ 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer titulo legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§ 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em commisso, forem revalidadas por esta Lei.

§ 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em titulo legal, forem legitimadas por esta Lei.

O conceito de terra, na época, estava associado diretamente ao de propriedade vigente no período. A propriedade sobre a terra começa, no Brasil, a estar legalmente vinculada à capacidade de compra (ônus, *oneroso*). Porém, o que fazer com os indígenas? A Lei 601, em sua única referência aos indígenas, expressa a lógica da época:

Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessarias: **1º, para a colonização dos indígenas**; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de estabelecimentos publicos: 3º, para a construção naval (Grifos meus).

Nessa única menção aos indígenas, o enunciado da Lei iguala semanticamente as terras destinadas aos indígenas àquelas destinadas às povoações futuras, às estradas e à construção naval. Isso alude à lógica que, na metade do século XIX, se dava à colonização. Dito de outra maneira,

colonização também significa “domesticar o corpo” por meio de técnicas disciplinares. Tal lógica tentará atingir, em anos posteriores a 1850, não só os indígenas, como também os negros (escravos e seus descendentes) e os imigrantes. Sobre a relação liberdade e práticas disciplinares, vale a pena a seguinte citação:

Os ideais de liberdade e suas apropriações por parte de populações recém-saídas de diferentes formas de escravidão no século XIX, constituem um exemplo dramático de como ideais humanistas foram reapropriados e reinterpretados em projetos de *reforma* que deflagraram novas modalidades de governo e subjetividade no imaginário moderno. A bela digressão de Gilroy sobre os paradoxos dos ideais de liberdade oferece-nos uma passagem interessante para aquele que seria um momento posterior. O advento do corpo ao qual essa experiência de liberdade alude, torna presente uma possível linguagem e forma de representação: “[...] o desejo de liberdade, que por tanto tempo foi o centro do imaginário negro político moderno, tem que parar e refletir seriamente quando confrontado por questões decepcionantemente simples. ‘Liberdade para quê?’ ‘Liberdade para conquistar o quê?’” (GOMES DA CUNHA, 2002, p. 8)

Em síntese, a partir dessas leituras é possível depreender delas no mínimo dois sentidos, restringindo o conflito da terra às questões indígenas: no primeiro, a questão da terra teria um sentido material; logo, terra enquanto espaço físico. Dito de maneira um pouco diferente, ao estabelecer o comércio da terra (lei de mercado, a que voga), esta se torna objeto da lógica capitalista: “tudo (todos) tem seu preço”. No segundo, nem tudo teria um preço, e a terra seria imaterial; assim, terra enquanto territorialidade¹⁰⁹. Essa relação conflituosa entre a terra enquanto matéria e a terra

109 Cogito fazer uma releitura de um “mito” surgido em torno da questão “espiritualidade da terra”, que viaja por aí, pela Internet, como Carta do Chefe Seattle. Este texto, em forma de missiva, supostamente escrita em 1854 e com autoria atribuída ao cacique Seattle, chefe

enquanto imatéria se dá por causa da resistência à lógica que estabelece que todos os níveis da sociedade teriam um preço, seriam comercializáveis. O conflito se generaliza a partir do momento em que há resistência dos povos indígenas aos projetos de colonização, ou, melhor dizendo, aos projetos de assimilação dos indígenas à comunhão nacional. Sintetizando, territorialidade e terra são dois conceitos distintos, que procuro trabalhar adiante. Dos indígenas, tenta-se retirar a territorialidade, substituindo-a pelo julgado necessário, pelo espaço da terra, pela Terra Indígena.

No próximo capítulo, discuto alguns possíveis sentidos para “propriedade” da terra.

dos Suquamish, tendo como destinatário o presidente Franklin Pierce, dos Estados Unidos, que desejava lhe comprar as terras. O discurso produzido por este texto demonstraria a consciência indígena de que terra e índio são inseparáveis, e por isso foi largamente utilizado pelos ambientalistas e defensores da natureza e dos direitos humanos. Destaco, pois, o seguinte fragmento: “Se não possuímos o frescor do ar e o brilho da água, como é possível comprá-los? Cada pedaço desta terra é sagrado para meu povo. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada punhado de areia das praias, a penumbra na floresta densa, cada clareira e insecto a zumbir são sagrados na memória e experiência de meu povo. A seiva que percorre o corpo das árvores, carrega consigo as lembranças do homem vermelho”. Apesar da autoria de Ted Perry, a carta produz efeitos de sentidos diversos sobre a questão da imanência da terra, de acordo com uma concepção holística indígena. Cf.: **A teia da vida**: uma nova compreensão dos sistemas vivos, de Fritjof Capra (1997); e a matéria *Chief Seattle's Speech?*, Disponível em: <<http://www.geocities.com/Athens/2344/chiefs4.htm#speech>>.

CAPÍTULO 10: OS INDÍGENAS PELA NAÇÃO: CONCEITO DE PROPRIEDADE E DE PRODUTIVIDADE EM NOVOS CONTEXTOS

Este capítulo nasceu da necessidade de investigar mais acuradamente os conceitos de “propriedade” e de “produtividade” presentes no Relatório, procurando compreendê-los à luz das proposições que até agora venho defendendo. Interessa-me menos esses termos em si, e mais a relação que podem ter, num mundo globalizado, com o conceito de nação, e, na esteira, com os conceitos de segurança/defesa nacional, autodeterminação e identidades indígenas.

Apresento como baliza a seguinte hipótese de trabalho para este capítulo: o Relatório de Farias foi, conforme afirmei em capítulos anteriores, construído a partir de um discurso fundado na racionalidade ocidental capitalista. Ele se guia, basicamente, por dois fatores: primeiro, pelo postulado de que “nação” compreende, além de certas singularidades, a existência de um território onde coabitam diferentes identidades numa única nacionalidade: a brasileira; segundo, pelo princípio de que os membros dessa nação devem trabalhar para o desenvolvimento do país chamado Brasil; o que faz com que a identidade “brasileira” se sobreponha a todas as outras.

Considero particularmente importante pensar essas questões porque elas me obrigam a reler o Relatório de Farias partindo da premissa de que a demarcação da Raposa/Serra do Sol é, para certo tipo de discurso dito hegemônico, também um problema de cidadania, portanto, de nacionalismo, quando não de patriotismo¹¹⁰. Considerar o conceito de cidadania

110 Inicialmente, chamei este capítulo de “Os apátridas pela nação”. O desejo era defender

na modernidade é versar sobre “homem” e também sobre “natureza”. Esses dois conceitos me são particularmente caros porque, no primeiro caso, falar de “homens” não é necessariamente falar de “sujeitos”; no segundo, falar de “natureza” não é necessariamente falar de “equilíbrio ecológico” ou de desenvolvimento sustentável. Pode parecer estranho, num primeiro momento, discorrer sobre homem e natureza, mas é importante lembrar que desde o início dos tempos modernos, tomaram-se como “homem”, apenas civilizados europeus, dos quais muitas vezes se excluía as mulheres e as crianças. É salutar lembrar também que os movimentos feministas pelo reconhecimento das diferenças e das igualdades têm pouco mais de 50 anos, e questionavam, sobretudo, esse universalizante.

Santos (2006, p.318) afirma que o contrato social, firmado desde o século XVIII, ao mesmo tempo se assenta em critérios de inclusão e de exclusão. Um desses critérios, segundo o autor, é o da “cidadania territorialmente fundada”. Por tal critério, é “fundamental distinguir dos cidadãos todos aqueles, que, não sendo cidadãos, partilham com ele o mesmo espaço geoplítico”. Afirma ainda:

Só os cidadãos (homens) são parte no contrato social. Todos os outros – sejam eles mulheres, estrangeiros, imigrantes, minorias (e, às vezes, majorias) étnicas – são dele excluídos. Vivem em estado de natureza mesmo quando vivem na casa dos cidadãos.

Não é sem razão que apenas no século XX o conceito de cidadania, mesmo que atrelado a um conjunto de práticas ainda excludentes e preconceituosas, começou a se ampliar e a se estender ao conjunto dos

que os indígenas brasileiros (assim como talvez pudesse aplicar o paradigma a outros povos indígenas, conforme tenho visto na literatura que me acompanhou nesta pesquisa), apesar de considerados apátridas, num sentido de “estrangeiros” ou “estranhos” ao patriotismo, são sujeitos de transformação da chamada de “nação brasileira”. Para mim, eles estão mais próximos de uma consciência ambiental que, ao que tudo indica, será um dos grandes motivadores na construção de identidades no século XXI.

membros de uma mesma nação. Todavia, em se tratando dos povos indígenas, eles continuaram, em sua maioria, alijados das significativas práticas cidadãs, porque tutelados pelo Estado.

A relação entre nacionalidade e cidadania tem como subjacente a ideia do contrato social, a que Santos (2006) diz ser “a metáfora fundadora da racionalidade social e política ocidental”. Para esse autor, pensando ainda o contrato social: “Os critérios de inclusão/exclusão que ele estabelece vão ser o fundamento da legitimidade da contratualização das interações econômicas, políticas e culturais” (Idem, p. 318) de um país. Apesar de a contratualização provocar uma separação radical entre excluídos e incluídos, ela só se legitima se houver a possibilidade de os excluídos serem incluídos no mundo dos cidadãos. Não é à toa que, para os povos indígenas fazerem parte da “comunhão nacional”, eles precisem seguir algumas normas, como aprender a língua portuguesa, e firmar o contrato.

Essa questão abordada por Santos é fundamental para compreender o discurso de exclusão presente no Relatório, que se materializa dentre outros no exemplo a seguir:

Vale ressaltar que a área contígua à Raposa/Serra do Sol nos territórios da Guiana e Venezuela é habitada por índios das mesmas etnias encontradas no território brasileiro (Rel., p. 41).

O relator demonstra preocupação com o fato de os indígenas serem nômades, ocupando mais de um território. De acordo com essa lógica, a soberania nacional brasileira se fragiliza porque alguns povos indígenas são errantes, conforme mostrei no capítulo 7, em triplos espaços nacionais. Esse não é, definitivamente, um problema indígena, uma vez que a divisão dos territórios nacionais não respeitou os limites da territorialidade indígena quando foram traçados.

Todavia, não creio que o livre trânsito dos indígenas se configuraria um problema para Guiana, Venezuela e Brasil, uma vez que, em último caso, esses países podem legislar a favor da passagem sem impedimentos

dos povos indígenas que estão na situação apontada por Farias. Pela lógica do relator, ao demarcar a Raposa/Serra do Sol em terras não contínuas, o cordão que une os membros do mesmo povo, por transitarem pela tríplice fronteira, seria rompido. Portanto, o que se diz é que, para a segurança nacional, é preferível haver um descontinuo na “área habitada por índios da mesma etnia”.

Os antes excluídos da cidadania podem, pelo contrato social, serem então incluídos. Porém, na maior parte das vezes, a inclusão implica em significativa perda, ao que Santos (2006, p. 319) afirma: “é um campo de lutas sobre os critérios e os termos da exclusão e da inclusão que pelos seus resultados vão fazendo os termos do contrato”.

Eis outro trecho retirado do relatório de Farias:

Outro exemplo é a *Pan-Tribal Confederacy of Indigenous Tribal Nations*, sediada em Barbados, que reclama para os povos indígenas a soberania sobre a zona de conflito entre Guiana e Venezuela, contígua à área Raposa/Serra do Sol (Rel., p. 41).

O relator aponta para uma organização “que vem de fora” e que reclamaria para os povos da tríplice fronteira o direito à soberania sobre seus territórios. Em momento algum, o relator considera a possibilidade de os indígenas envolvidos não quererem a soberania (ou mesmo quererem). Querem ou não a independência. Querem ou não a autodeterminação. Em todos os momentos do Relatório, os indígenas continuam sendo tratados como incapazes. Em muitos trechos, quando há referência à voz indígena, esta está sob influência de ONGs e da Igreja. Como incapazes, então, caberia ao Estado brasileiro assegurar o que os indígenas não conseguem fazer.

Essa reflexão tornou-se necessária porque, no discurso de Lindberg Farias, a demarcação de terras indígenas – particularmente, a Raposa/Serra do Sol – compromete a segurança não só das fronteiras brasileiras, em sentido estrito como já visto, como também a própria nação, em sentido

lato, o que não deixa de ser um grande equívoco; por isso o desejo de compreender de que “nação” fala o relator. Farias assevera:

Outros ingredientes imprimem contornos ainda mais graves ao tema. Entre eles, deve-se destacar a questão da soberania e da defesa nacional (Rel., p. 11).

Para pensar a questão da soberania, defesa ou segurança nacional, é preciso considerar outros elementos, tais como “propriedade” e “produtividade”, uma vez que a todo momento o Relatório levantará a questão econômica com um dos impedimentos para a demarcação contínua das reservas. Isso porque defendo, como hipótese de trabalho, que o discurso de Farias assenta-se sobre uma visão colonialista de nação, que remonta aos séculos XVIII e, sobretudo, XIX, quando a posse da terra passou a ser um dos critérios das práticas de individualização do capitalismo. É por isso que a posse coletiva da terra pelos povos indígenas, rivalizando com a lógica individual da posse da terra da racionalidade ocidental, é importante para refundar o conceito de nação.

10.1 Do nascimento da propriedade moderna: um conceito forjado na história

Pelo discurso do relator, o conceito de nação se alicerça sobre os princípios do liberalismo político, que determina ser função dos governos nacionais (dos Estados-nação) assegurar a preservação do direito à propriedade:

Cumpra ao administrador considerar outros direitos e valores igualmente tutelados pela ordem jurídica, tais como a soberania, autonomia federativa, segurança nacional, **proteção da propriedade**, dentre outros, na definição de quais terras se consideram indígenas. (Rel., p. 50. Grifos meus).

Para o relator, assegurar os direitos indígenas está condicionado a “outros direitos e valores igualmente tutelados”. Todavia, pela observância de diversos discursos dominantes ditos hegemônicos, o contrário não se dá. Ou seja, enquanto o relator afirma que o direito à soberania, à autonomia federativa, à segurança nacional e à proteção da propriedade devem marcar os limites da demarcação dos territórios indígenas, a defesa dos direitos indígenas aos seus territórios tradicionais não recebe a mesma atenção. Para demarcar terras indígenas é sempre preciso observar “algo mais”, enquanto que, para proteger o direito à titularidade da terra, faz vistas grossas à necessidade de se observar o artigo 231 da CF-1988, ou o Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 1973), ou a Convenção 107 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), de 1957. Ou, muito mais importante, não se respeitar a territorialidade indígena.

No exemplo a seguir, lê-se uma dimensão mais precisa do que afirmo:

Outrossim, vale lembrar que a Constituição Federal constitui um sistema normativo, não cabendo interpretar o § 1º do art. 231 isoladamente, como único fundamento constitucional para a demarcação da reserva Raposa/Serra do Sol, e das terras indígenas em geral. [...]. **O conteúdo do art. 231 deve ser compatibilizado com outros dispositivos constitucionais** (e.g. soberania, art. 1º, I; segurança nacional, art. 91, § 1º; autonomia federativa, art. 18; devido processo legal, art. 5º, LIV; **garantia da propriedade**, art. 5º, XXII), e princípios gerais da ordem jurídica (e.g. proteção da boa fé nos atos jurídicos), de forma a que se atinja um equilíbrio entre os direitos das partes envolvidas. (Rel., p. 57. Grifos meus).

Assim é que, pelo discurso do relator, os direitos indígenas devem ser garantidos, conforme o art. 231 da CF-88, porém, não isoladamente. Há sempre outros artigos a considerar. De acordo com o Relatório de Farias:

O Ministro aponta que a Lei n.º 601, de 1850, regulamentada pelo Decreto n.º 1818, de 1854, deu **legitimação à posse dos que ali detêm a terra**, bem assim que **títulos de propriedade foram legitimamente expedidos** pelo Estado do Amazonas quando a área ainda estava sob sua jurisdição (período anterior a 1943). Esses proprietários, entretanto, viram-se surpreendidos pela inclusão de suas terras na área pretendida pela FUNAI, em **flagrante violação de direitos adquiridos** e da coisa julgada. (Rel., p. 54. Grifos meus).

Em conformidade com o relator, tornou-se legal a posse individual de terras (títulos de propriedade). Entretanto, o autor não afirma se o direito indígena, quando da posse por terceiros das mesmas terras, foi observado de forma igualmente clara. O exemplo anterior sobre a tríplice fronteira dá uma boa dimensão disso. Ou seja, observaram o direito originário dos indígenas quando da liberação das “titularidades” dos “que ali detêm a terra”? Essa “reciprocidade” cobrada e almejada pelo relator parece te, na verdade, apenas uma direção. Essa contradição é “perfeitamente justificada” pelo princípio do liberalismo político-econômico do direito à propriedade privada, como exponho a seguir.

É por essas e outras razões que muitos autores, inclusive Santos, dizem que, na Lógica Ocidental Capitalista, um conjunto de práticas trabalhou para legitimar, como tenho abordado ao longo desta Parte III (“Geopolítica da Terra”), como natural o direito à propriedade privada e todas as práticas discursivas que a defendem.

Antes de investigar essa afirmação mais detalhadamente no Relatório, começo introduzindo uma citação retirada do texto “Silêncio dos covardes: direito a propriedade privada é de interesse público”, subscrito por Plínio Gustavo Prado Garcia e publicado na revista **Consultor Jurídico** (2006)¹¹¹.

111 Disponível em: <<http://conjur.estadao.com.br>>. Acesso em: 06 nov. 2006.

10.2 O silêncio dos covardes ou a inevitável (in)certeza da história?

Prado Garcia inicia seu texto partindo de perguntas de natureza falaciosa para introduzir seu argumento de que a garantia ao direito de propriedade privada “tem a ver com a própria tranquilidade da vida em sociedade”. Em suas palavras:

Você preza sua liberdade? Você preza suas conquistas profissionais? Você preza sua segurança física e patrimonial, a segurança de sua família e de seus bens? Se suas respostas forem afirmativas e você ficar calado diante de quem pense e aja de maneira diferente, por entender que sua liberdade nada vale, que suas conquistas profissionais nada signifiquem, que sua segurança física é irrelevante e que seu patrimônio não é só seu, então, posso dizer, você é um covarde.

Quiçá a pior covardia seja a daquelas pessoas que se deixam submeter a argumentos ideológicos dos que, com visões utópicas de igualdade material, se aproveitam desses argumentos para privar você de sua liberdade e de seus bens. Quando não, de sua vida.

Nesse sentido, o emprego de chavões tais como o da “função social da propriedade” tem o malévolo intuito de descaracterizar o próprio sentido de propriedade e de transformar o proprietário em servo, em laiaio do usurpador dos seus direitos (PRADO GARCIA, 2006).

O autor procura construir um “efeito emocional” (CHARAUDEAU, 2006) em seus leitores a fim de sensibilizá-los a partir de um discurso trágico. Isto é, eleva-se o grau de tragicidade de determinado episódio para persuadir, sem convencer, o interlocutor.

Charaudeau (2006, p. 90) estabelece três fatores que se combinam para produzir esse “efeito emocional”:

- (i) a natureza do universo de crença ao qual o discurso remete (vida/morte, acidente, catástrofe, massacre, amor, paixão, etc.);
- (ii) a encenação discursiva que pode, ela própria, parecer dramática,

trágica, humorística ou neutra;
(iii) o posicionamento do interlocutor (ou do público) em relação aos universos de crenças convocados e o estado de espírito no qual ele se encontra.

Ao construir textos, sobretudo os de cunho político, um autor às vezes procura dramatizar seu produto para que esse produza, por meio das cenas enunciativas construídas, um efeito de verdade.

Lê-se isto no texto de Prado Garcia: além de manifestar certo discurso colonialista, que estabelece como natural o direito à propriedade, existe certa aproximação ideológica com o Relatório de Farias.

Além da estrutura de um texto midiático, como é o caso do texto opinativo de Prado Garcia, e do texto administrativo, exemplificado pelo Relatório, o que os une é a materialização de um tipo de discurso político, a que estou chamando de discurso da Lógica Ocidental Capitalista.

Pelo viés do discurso político, tanto Prado Garcia quanto Farias procuram construir seus textos a partir de um triplo eixo: uma desordem social, a origem do mal e da solução salvadora. Mobilizando Charaudeau (2006, p. 91):

O discurso político, que procura obter a adesão do público a um projeto ou a uma ação, ou a dissuadi-lo de seguir o projeto adverso, insiste mais particularmente na *desordem social* da qual o cidadão é vítima, na *origem do mal* que se encarna em um adversário ou um inimigo, e na *solução salvadora* encarnada pelo político que sustenta o discurso.

Se Prado Garcia tenta descaracterizar os adversários de suas ideias, sustentando que aqueles que defendem a “função social da propriedade” pertencem a uma espécie de “eixo do mal”, para usar uma expressão bastante em voga em dias atuais para se referir a todos aqueles que não seguem as normas ocidentais do desenvolvimento e do progresso, porque, de suas supostas boas intenções, surgem “verdadeiros ditadores e tira-

nos” (PRADO GARCIA, 2006). Igualmente, Lindberg Farias tenta descharacterizar aqueles que defendem a demarcação da Raposa/Serra do Sol, afirmando, de modo análogo, que o laudo antropológico que deu origem à extensão de terras a serem demarcadas é impessoal porque, conforme observa, “Pode-se constatar que a participação do Conselho Indígena de Roraima - CIR e do Conselho Indigenista Missionário - CIMI foi decisiva na elaboração do Laudo” (Rel., p. 45). Ou, ao dizer que os depoentes indígenas presentes em seu Relatório cometem erros de português.

Volto ao conceito de propriedade, para depois avançar na análise discursiva do Relatório.

Prado Garcia (2006), ao tratar da geração de riquezas, o faz a partir da premissa de que ela assegura “a elevação do padrão de vida individual e social”. Continua:

Mas a geração de riquezas não prescinde da conjugação do esforço individual e do capital financeiro, inobstante o fato de que dificilmente se gerará riquezas sem o capital individual representado pelo talento somado à vontade de ser bem-sucedido e à ação para a concretização dessa vontade. A sorte pode ajudar, mas só ajuda a quem está no lugar certo e no momento certo, eis que somos também frutos de nossas ações e de nossas circunstâncias.

Nessa citação, o autor constrói seu enunciado a partir de um conjunto de fatos de discurso colonialista. Primeiro, assegura que, para haver geração de riquezas, é indispensável o esforço individual ao qual todo mundo teria acesso, e bastaria, para isso, vontade própria. Como se as riquezas fossem produzidas a partir do esforço de um único indivíduo¹¹²,

112 Uma das práticas do discurso da LOC é fazer crer que para conquistar o capital é necessário uma individualidade forte, criando-se, dessa forma, a ilusão de que todos, caso queiram, podem alcançar as glórias do capitalismo, independentemente de outrem. Não há novidade em afirmar que o sistema capitalista preza a individualidade em detrimento do comunitário; Locke, por exemplo, defende também essa idéia. Para ilustrar, reproduzo um

apagando-se as lutas históricas. O autor silencia, completamente, o fato de que as coisas são construídas por relações de forças, como já assinali em algumas passagens deste texto, nunca totalmente tranquilas, o que leva à dominação de uns sobre os outros. Isso garante não só o direito à propriedade, mas o direito de sobrepujar outros seres humanos diretamente, via escravidão racial, ou indiretamente, via escravidão pelo econômico, pelo religioso, pelo saber, e assim por diante. Prado Garcia age com naturalidade a respeito da autoridade de uns poucos (os talentosos, os determinados,

poema de Bertold Brecht (2006, p. 166) que dramatiza nossas inquietações:

Quem construiu Tebas de sete portas?
Constam nos livros os nomes dos reis;
Terão os reis arrastado os blocos de pedra?
E Babilônia, tantas vezes arrasada.
– Quem, tantas vezes, a reconstruiu?

Em que edifícios da dourada Lima os construtores moravam?
Para onde iam, à noite, os pedreiros
Depois de pronta a Muralha da China?
A grande Roma é cheia de arcos de triunfo. Quem os ergueu?

Sobre quem triunfavam os Césares?
Teria a tão decantada Bizâncio
Só palácios para os seus habitantes?
Até na lendária Atlântida, na noite em que pelo mar foi tragada,
Os afogados devem ter gritado por seus escravos.
O jovem Alexandre conquistou a Índia sozinho?

César, vencendo os gauleses, não levaria consigo ao
Menos um cozinheiro?
Chorou Felipe de Espanha quando a sua esquadra foi
A pique; e ninguém mais terá chorado?
A cada página, um grande feito.
Quem cozinhava o banquete?
De dez em dez anos, um grande homem.
Quem pagava as despesas?

Tantas histórias,
Quantas perguntas.

os sortudos) sobre muitos; isso se dá porque estes últimos são mais fracos, selvagens, preguiçosos, vagabundos¹¹³.

Segundo, há a manifestação da divina providência: não basta, portanto, a alguns terem sorte, determinação, talento e vontade, é preciso ainda que estejam no lugar e momento certos. Como se apenas alguns fossem os iluminados. Todas essas afirmações encontram respaldo nos trabalhos do filósofo John Locke, um dos primeiros a pensar com afincos a questão da propriedade na modernidade.

10.3 Locke e o conceito de propriedade: sentidos atuais

John Locke, filósofo inglês dos fins do século XVII, é considerado um dos precursores dos estudos jurídicos sobre o direito individual natural. Durante os séculos seguintes aos seus, cujo ápice se deu no século XIX¹¹⁴, as ideias de Locke contribuíram para fundar toda uma visão a respeito do conceito de propriedade no capitalismo liberal.

Em suas obras compiladas no volume **Dois tratados sobre o governo** (1998), Locke procura construir, *No Primeiro tratado*, uma crítica às teorias de Robert Filmer, para quem a sociedade estaria solidificada sobre o princípio de Adão (daí, por certo, o nome da obra de Filmer chamar-

113 Santos (2002b, p. 66), ao estudar a construção da identidade portuguesa, afirma que “o processo que faz descer o indígena ao estatuto que justifica a sua colonização é o mesmo que faz subir o português ao estatuto de colonizador europeu”. E ainda: “O português branco e o indígena primitivo [seja na África, seja na América] surgem, simultaneamente, divididos e unidos por dois poderosos instrumentos da racionalidade ocidental: o Estado e o racismo”.

114 Melatti (1972, p. 38) afirma que no ano de 1900 havia no Brasil cerca de 230 povos indígenas e que este número, em 1957, havia sido reduzido para 143. Em 57 anos, foram exterminados 87 povos. Por causa das mudanças ocorridas no século XIX em relação ao direito de “propriedade” e à solidificação dos ideais positivistas por meio do lema “ordem e progresso”, no século XX muitos povos autóctones foram exterminados para dar lugar a uma lógica produtivista do sistema capitalista. Talvez o exemplo mais significativo dessa visão seja o promovido por Herman von Ihering, diretor do Museu Paulista, que em 1911 do século XX propôs, no jornal **O Estado de S.Paulo**, o extermínio dos indígenas Kaingang por atravancarem o desenvolvimento. Cf. Borelii (1984).

-se **Patriarcha**). As bases do livro de Filmer podem ser encontradas no livro do **Gênesis** (1983), que versa sobre o suposto poder dado por Deus a Adão de, por direito, dominar toda a Terra, bem como seus frutos e as espécies inferiores:

Façamos o Homem à nossa imagem e semelhaça. Domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, todos os animais selvagens e todos os répteis que rastejam sobre a terra (Gên. 1,26).

Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra. (Gên. 1,28).

Eu vos dou por alimento toda planta que contém semente sobre a superfície da terra, e todas as árvores frutíferas que contêm semente: isso vos sirva de alimento. (Gên. 1,29)

A todos os animais selvagens, a todas as aves do céu e tudo que rasteja sobre a terra animado de sopro de vida, dou, para que se alimentem, as plantas verdes. (Gên. 1,30)

Essa “autorização” divina teria sido, posteriormente, repassada naturalmente por Adão, segundo Filmer, a todos seus descendentes, considerados “príncipes”. Daí ser legítima, de acordo com esse autor, a autoridade soberana e/ou patriarcal (o discurso do poder soberano é sempre patriarcal no Ocidente) sobre a terra e, por extensão, sobre tudo que nela há. O direito adquirido por tradição ou herança é um dos princípios do Direito e que também funda muitas práticas no Ocidente, que legitimam, hierarquizando, assim, desde a autoridade paterna sobre a materna, até a autoridade do homem sobre a Natureza, permitindo-lhe explorá-la ilimitadamente. O progresso no Ocidente é, assim, produto não só do individualismo, conforme defende Prado Garcia, como também do autoritarismo masculino patriarcal.

O direito de propriedade sobre as coisas, dito de origem divina, seria, portanto, inquestionável; e por isso mesmo serviu para justificar não

só a posse da terra, mas também a posse sobre coisas, inclusive coisificando pessoas¹¹⁵.

Procurando ir além da interpretação dada por Filmer ao texto bíblico, Locke afirma que não existiria um domínio privado de Adão sobre todas as coisas. Locke parte do argumento de que existiria, sim, uma “razão natural” e uma “razão revelada” para justificar a apropriação das coisas. Para ele, amparando-se sempre no cânone bíblico e em certa lógica natural, a razão natural diz “terem os homens, uma vez nascidos, direito à própria preservação, e, conseqüentemente, à carne e à bebida, e a tudo quanto a natureza lhes fornece para sua subsistência” (LOCKE, 1963, v. 25, p. 19). A “razão revelada” lhe diz que Deus não deu a terra apenas aos filhos de Adão, deu-a em comum para toda a humanidade. Vale lembrar, a tempo, que o conceito de propriedade de Locke não assenta exclusivamente na leitura das Escrituras Sagradas do judaísmo e do cristianismo, mas também no fato de que toda sua construção filosófica se materializa a partir de uma série de enunciados pertencentes à mesma formação ideológica, que trata do conhecimento e da moral.

Para Locke (1983, p. 185):

115 No canto de Castro Álvares (2006), o que se aplica ao negro, poderia ser lido como aplicado aos indígenas, bem como aos demais homens coisificados da História:

[...]	São mulheres desgraçadas,
São os filhos do deserto,	Como Agar o foi também.
Onde a terra esposa a luz.	Que sedentas, alquebradas,
Onde vive em campo aberto	De longe... bem longe vêm...
A tribo dos homens nus...	Trazendo com túbios passos,
São os guerreiros ousados	Filhos e algemas nos braços,
Que com os tigres mosqueados	N'alma — lágrimas e fel...
Combatem na solidão.	Como Agar sofrendo tanto,
Ontem simples, fortes, bravos.	Que nem o leite de pranto
Hoje míseros escravos,	Têm que dar para Ismael.
Sem luz, sem ar, sem razão...	[...]

[...] a moral é a ciência adequada e função da humanidade em geral (ambas referentes e adequadas para desvendar seu *summum bonum*); como várias artes, empenhadas acerca de várias partes da natureza, são o destino e talento pessoal de determinados homens, para o uso comum da vida humana e sua subsistência particular no mundo.

Para esse filósofo, a fonte de todo conhecimento e moralidade é Deus, não sendo possível, portanto, desconsiderar que a base de seus escritos é o cristianismo/judaísmo e também a própria natureza. De alguma forma, a releitura feita por Locke, sobretudo do livro do **Gênesis** (1983), tem a ver com sua maneira de compreender o mundo a partir de uma ótica cristã. Há argumentos que dizem, porém, que a mesma ideologia que determina o dizer de Locke é a que determina o dizer de outros autores, como Rousseau. De fato, lembrando Foucault, dizer algo “novo” não é fácil. De outro modo, a formação ideológica cristã permite o surgimento de uma série de formações discursivas que determinam o que Locke pode e deve dizer em certa conjuntura dada¹¹⁶.

Locke observa, sobre a moralidade, que existem dizeres a afirmar que o “certo e errado, honesto e desonesto, são definidos unicamente por leis, e não por natureza” (LOCKE, 1983, p.185). Todavia, há outros que afirmam que o homem está sujeito a “obrigações que antecedem todas as constituições humanas”. De qualquer maneira, o pensamento de Locke sobre a propriedade, pela leitura do **Segundo tratado sobre o governo** (1963), funda-se pela moral, pelas leis e pelas regras, pois o autor acredita que

116 Como mostra Pêcheux (1995), cada Formação Discursiva (FD) define o que pode e deve ser dito a partir de uma posição de sujeito, em uma conjuntura dada. O conjunto complexo das FDs define o universo do “dizível” e específica, em suas diferenças, o limite do dizer para os sujeitos em suas distintas posições.

todo o conhecimento de virtudes e vícios a que chegamos reduzir-se-ia a aceitar as definições ou as significações das palavras em qualquer linguagem, ou por intermédio de homens versados nessa linguagem, ou de uso comum do país, para saber como aplicá-la e designar as ações nesse país por seus nomes corretos; e isso, com efeito, não seria mais do que a habilidade para falar corretamente ou, no máximo, para saber que ações no país onde a pessoa vive são consideradas louváveis ou condenáveis (apud PEREIRA, 2006, p. 81).

Como espero mostrar adiante, ela guarda estreita relação com seus postulados a respeito da moral, das leis e das regras, o que levou o autor a defender que, diferentemente de Filmer, todos os homens têm direito à propriedade, não sendo esta exclusiva dos herdeiros de Adão. O direito à propriedade seria, em sua visão, um direito assegurado à humanidade, o que permitiria aos homens o direito de sempre reivindicar a posse da terra.

Locke deduz: “as leis naturais” que regulamentariam o direito (natural?) à propriedade, legitimado pela relação de Deus, criador de todas as coisas, com o Homen, sua criatura mais perfeita. Esse autor acrescenta uma singular diferença entre sua concepção de propriedade e a de Filmer. Enquanto este vê no direito à propriedade uma exclusividade, Locke verá o usufruto de um bem comum construído pelo trabalho:

Concluindo, o texto em questão está tão longe de provar que Adão tenha sido proprietário único que, pelo contrário, é uma confirmação da comunidade original de tudo quanto há entre os filhos dos homens, comunidade esta que, surgida dessa doação de Deus, bem como em outras partes da escritura, lança por terra a soberania de Adão, edificada sobre esse domínio privado, destituída que está de todo e qualquer alicerce para sustenta-la (LOCKE, 1998, p.242-243).

Porém, Locke (1998) acredita na transparência das coisas e afirma que “A justiça dá a cada homem o direito ao produto de seu trabalho honesto”. O que, de certa forma, reproduz os enunciados bíblicos: “Com

trabalho penoso dela tirarás o sustento” (Gên. 3,17); “Com o suor de teu rosto, comerás o pão...” (Gên. 3,19). É esta noção de trabalho que irá determinar os dois sentidos de propriedade empregados por Locke ao longo do **Segundo Tratado sobre o governo** (1963).

Num primeiro momento, são os direitos fundamentais que balizam o direito à propriedade. Dessa forma, Locke assevera que o direito à propriedade deve ser garantido da mesma forma a todo homem ou grupo de homens no mundo, uma vez que o homem

tem, por natureza, o poder não só de preservar a sua propriedade – isto é, a vida, a liberdade e os bens – contra os danos e ataques de outros homens, mas também de julgar e castigar as infrações dessa lei por outros conforme estiver persuadido da gravidade da ofensa... (LOCKE, 1963, p. 53).

É bastante semelhante a relação que Locke faz entre vida-liberdade-bens (propriedades) e o recorte de fala do agricultor Luiz Afonso Faccio mostrado por Farias no Relatório. É a liberdade, a vida e a propriedade que estão em jogo, tanto num quanto noutro. Porém, não se problematiza os conceitos de vida, de liberdade e de propriedade porque a racionalidade ocidental os dá como únicos e já certos, em todas as esferas da sociedade.

Além dessa definição de Locke, que determina o direito natural à propriedade (neste caso, à propriedade do corpo), os homens também teriam outros direitos:

Tendo, portanto, os homens propriedade quando em comunidade, cabe-lhes tal direito aos bens que, por lei da comunidade, lhes pertencem, que ninguém tem o direito de tirar-lhes esses bens ou qualquer parte deles, sem que dêem assentimento (LOCKE, 1963, v. 139, p. 88).

Sendo ambos os sentidos relacionados aos desejos naturais dos homens, estes acabaram por instituir os governos. Locke parte da ideia de que todos os homens têm direitos à posse das coisas (daí o direito à pro-

priedade) porque todos os homens são naturalmente iguais, e para garantir esses direitos é que foram construídos os governos e, por conseguinte, os Estados e as Constituições.

Em outra passagem de seu **Segundo tratado**, Locke (1963) defende a premissa de que, sendo todos homens iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar o Outro em sua vida, saúde, liberdade ou posse. Locke (1963) procura, segundo a lei da natureza, estabelecer limites ao direito de propriedade, daí a necessidade de leis e normas para regulamentar, fiscalizar e punir. Muito próximo do que afirma Locke, o relator diz:

Sendo a **Carta Magna uma unidade normativa**, cabe interpretar a proteção ao interesse das comunidades indígenas de forma a não prejudicar – no caso, gravemente – interesses legítimos e igualmente tutelados pelo texto constitucional. **Caberá ao Poder Executivo da União**, ente competente para a solução da controvérsia aqui exposta, **ter sabedoria para concretizar esse objetivo** (Rel., p. 66. Grifos meus).

É preciso, porém, observar uma questão muito importante feita por Locke: como se apropriar de algo (de terras, por exemplo), antes que outro ser humano o faça, uma vez que todos têm direitos à apropriação? Locke diz, num primeiro momento, que “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa” (1963, p. 20), e ainda afirma que sobre esta ninguém terá direitos além da própria pessoa. Isso significa que nenhum ser humano tem direitos sobre outro(s) ser(es) humano(s), somente sobre a terra e as criaturas inferiores. Aqui, Locke liga a noção de “pessoa” à de “agente moral” do enunciado anterior: *summum bonum*.

Se o “corpo” não é uma propriedade coletiva, sendo exclusivo e não podendo ser “adquirido” por outra pessoa, Locke (1963, p. 20) explica a apropriação daquilo que é externo ao corpo: “seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornado-o propriedade dele”.

Locke defende, desse modo, que o trabalho, sendo fruto da liberdade do homem enquanto ser livre, torna a coisa, o produto do trabalho, também propriedade do homem, desde que haja sempre o suficiente, em igual medida e de boa qualidade para os outros. É o direito privado sobre o que se produz. Em suas palavras:

Aquele que se alimenta das bolotas que apanha debaixo de um carvalho ou das maçãs que colhe nas árvores do bosque com certeza delas apropriou-se para si mesmo. Pergunto então quando passou a pertencer-lhe: Quando o ferveu? Quando o levou para casa? Ou quando o apanhou? Fica claro que, se o fato de colher o alimento não o fez dele, nada mais o faria. **Aquele trabalho imprimiu uma distinção entre esses frutos e o comum, acrescentando-lhes algo mais do que a natureza, mãe comum de todos, fizera: desse modo, tornaram-se direito particular dele.** E poderá alguém dizer que não tinha direito algum a essas bolotas ou maçãs, de que assim se apropriou, por não ter tido o consentimento de toda a humanidade para faze-las suas? Terá sido roubo tomar desse modo para si o que pertencia a todos em comum? Fosse tal consentimento necessário; o homem teria morrido de fome, não obstante a abundância com que Deus o proveu. **Vemos nas terras comuns, que assim permanecem em virtude de um pacto, que é o de tomar qualquer parte daquilo que é comum e retirá-la do estado em que deixa a natureza que dá início à propriedade;** sem isso, o comum não tem utilidade alguma. O trabalho que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam fixou minha propriedade sobre elas” (LOCKE, 1998, p.409-10. Grifos meus).

Esse fragmento de Locke dialoga com um dos postulados do discurso da Lógica Ocidental Capitalista, que diz ser um direito individual aquilo necessário à sobrevivência da pessoa e aquilo que é fruto do trabalho dela. Daí, exemplificando, muitos enunciados dizerem ser crime tudo o que vai contra a natureza do trabalho, sempre pelo viés da racionalidade ocidental, e contra a propriedade individual. Eis:

Estamos aqui pedindo esmola para trabalhar. Onde está a democracia do País? Aqui quem manda são os ongueiros, estrangeiros safados, **enquanto nós estamos trabalhando para alimentar nossa família.** (Luiz Afonso Faccio - Rel. p., 17. O Itálico do texto, em forma de discurso direto, é do relator. Grifos meus.).

Falou do anseio da comunidade pela homologação em área contínua para **trabalhar e se desenvolver.** (Gregório – Tuxaua Coordenador da Região das Serras - Rel., p. 21. Grifos meus.).

Não queremos viver de cesta básica, não somos aleijados, temos consciência, queremos plantar, produzir... **Queremos nossa terra para trabalhar.**

Nós não somos radicais contra branco nenhum. Aprendi do branco a ter gado, **trabalhar para ter dinheiro.** O que nós queremos é resolver logo a homologação. (Anízio – Tuxaua da Região da Serra - Rel., p. 22. O Itálico do texto, em forma de discurso direto, é do relator. Grifos meus.).

Nesses três enunciados, retirados do Relatório, reproduz-se o recorte de fala de três pessoas: um agricultor, no primeiro caso, e dois indígenas. O conceito de trabalho por mim assumido permeia as falas e os discursos de ambos enunciadore. No entanto, é importante considerar que a questão da apropriação pelo trabalho é para cumprir o ditado bíblico quando este diz que se deve ganhar o pão com o suor do rosto (trabalho).

No último destaque que faço, há um elemento novo e importante para continuar a compreender os sentidos de propriedade a partir dos postulados de Locke e do Relatório. Nas duas próximas citações, como Locke estabelece a impossibilidade da propriedade coletiva:

Sendo agora, contudo, a principal questão da propriedade não os frutos da terra e os animais que sobre ela subsistem, mas a própria terra, como aquilo que abrange e consigo leva tudo mais, penso ser evidente que aí também a propriedade se adquire como nos outros casos. A extensão de terra que um homem lavra, planta, melhora, cultiva, cujos produtos usa, constitui a sua propriedade. Pelo tra-

balho, por assim dizer, separa-a do comum. (LOCKE, 1963, v. 32, p. 22).

Assim, Deus, mandando dominar, concedeu autoridade para a apropriação; e a condição da vida humana que exige trabalho e material com que trabalhar necessariamente introduziu a propriedade privada. (ibidem, v. 35, p. 24).

O autor continua estabelecendo os parâmetros ocidentais para pensar o trabalho e, por consequência, a apropriação da terra. Locke, para justificar sua posição de direito ilimitado sobre a propriedade, usa o argumento da “invenção do dinheiro”:

Mas seja lá como for, ao que não quero dar maior importância, ousou afirmar corajosamente o seguinte: - a mesma regra de propriedade, isto é, que todo homem deve ter tanto quanto possa utilizar, valeria ainda no mundo sem prejudicar a ninguém desde que existe terra bastante para o dobro dos habitantes, se a invenção do dinheiro e o tácito acordo dos homens atribuindo um valor à terra não tivesse introduzido – por consentimento – maiores posses e o direito a elas...” (LOCKE, 1963, v.36, p. 25).

Para Locke, ao que parece, o dinheiro (prata, ouro, pedras preciosas em geral) rompe qualquer obstáculo à posse ilimitada da terra, uma vez que esse torna possível acumular quantidades “ilimitadas” de bens. É por meio dessa lógica que muitos discursos, como aqueles que propõem a compra da Amazônia, surgem e ocupam as mídias, como assevera Godinho (2006):

Em Londres, numa reunião de grandes empresários, o milionário sueco-britânico Johan Eliasch, presidente da fabricante de materiais esportivos Head, propôs, na última quarta-feira, a compra da Amazônia, “para garantir sua preservação”. Ali, ele já é dono de 160 mil hectares da floresta, em Manicoré e Itacoatiara, no Estado do Amazonas.

Dizer ser possível comprar a Floresta Amazônica só produz sentidos por conta da existência da posse individual sobre a terra. Isso posto, a propriedade coletiva da terra, no caso as terras indígenas, se configura como um impedimento à apropriação da Amazônia pela força do capital.

O empresário estrangeiro Johan Eliasch adquiriu, segundo Godinho, 160 mil hectares de floresta em dois municípios brasileiros; perfeitamente possível pela lei de mercado, tanto é que Eliasch não foi impedido pelas autoridades brasileiras de fazer a transação. E isso dá 160 mil hectares por pessoa. No caso da Raposa/Serra do Sol, um dos argumentos do relator para justificar a redução da reserva é sua extensão:

Após passar por sucessivas ampliações, a reserva foi declarada de posse permanente dos índios – com um total de 1.678.800 hectares – em 11 de dezembro de 1998, por força da Portaria no 820 do Ministério da Justiça, assinada pelo então ministro Renan Calheiros. (Rel., p. 8)

Mobiliza também um argumento de autoridade para justificar a “improbabilidade” de tamanha extensão:

O prof. Reale [Miguel] qualifica de “absurdo” e “abusiva” a criação de reservas com milhões de hectares, repudiando que sejam atribuídos aos índios “colossais vazios ou enclaves territoriais por eles não ocupados, entre uns e outros aldeamentos”, com base apenas na definição dos antropólogos da FUNAI (Rel., p. 62. Grifos do autor).

Duas questões: a primeira, diz respeito à extensão territorial: 1.678.800 hectares, para um total de aproximados 15.000 indígenas, segundo o próprio Relatório. O que, em linhas gerais, equivale a 111 hectares por pessoa, para seguir na mesma lógica que mede a extensão de terras por hectares e considera o número de habitantes. Uma segunda questão, levantada por Reale: o incoerente está em se atribuir milhões de hectares

aos indígenas. Todavia, o mesmo discurso que permite a uma única pessoa (jurídica, que seja) possuir 160 mil hectares, não permite que vários indígenas possuam 1.678.800 hectares, mesmo que isso signifique aproximadamente 111 ha *per capita*.

Ainda nesse raciocínio, apresento outra citação retirada de Locke.

Mas como o ouro e a prata, são de pouca utilidade para a vida humana em comparação com o alimento, vestuário e transporte, tendo valor somente pelo consenso dos homens, enquanto o trabalho dá em grande parte a medida, é evidente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo descoberto, mediante consentimento tácito e voluntário, a maneira de um homem possuir lícitamente mais terra do que aquela cujo produto pode utilizar, recebendo, em troca pelo excesso, ouro e prata que podem guardar sem causar dano a terceiros, uma vez que estes metais não se deterioram nem se estragam nas mãos de quem os possui. Os homens tornaram praticável semelhante partilha em desigualdade de posse particulares fora dos limites da sociedade e sem precisar de pacto, atribuindo valor ao ouro e à prata, e concordando tacitamente com respeito ao uso do dinheiro; porque, nos governos, as leis regulam o direito de propriedade e constituições positivas determinam a posse da terra (LOCKE, 1963, p. 32-33).

Esse filósofo estabelece uma das leis do mercantilismo, pelo princípio do universalismo, que trata da relação mercadoria (inclusive a terra) e capital. Para Locke, se a natureza anteriormente colocava um limite natural às coisas, para que se evitasse o desperdício, com o uso mercantil do dinheiro enquanto capital tornou-se muito mais fácil lidar com questões comerciais porque mediadas pelo dinheiro. Desse modo, tudo poderia sofrer, comercialmente, a intervenção do ouro, da prata, das pedras preciosas. Como esses bens não são perecíveis, acumulá-los (apropriar-se deles) abriria espaços para o ilimitado ou para romper qualquer limitação imposta pela Natureza.

Afirmar que a “desigualdade” está numa região exterior aos limites da sociedade é tornar natural a primeira. Para Locke, os homens, por

consentimento, fizeram tacitamente um acordo pelo uso do dinheiro, e o autor naturaliza a prática do comércio pelo dinheiro. Isso considerando, são comuns expressões como esta de Prado Garcia:

Veja-se que os títulos da dívida agrária (e não **pagamento em dinheiro** a eles, expropriados) serão, ainda assim, suportados por todos nós, contribuintes ou não, a terra desapropriada para reforma agrária – fatiada e entregue a terceiros, terceiros estes que se verão também obrigados a atender a tais níveis de produtividade – **ser-lhes-á entregue de mão beijada, sem mesmo desembolsarem qualquer centavo para adquiri-las** (PRADO GARCIA, 2006. Grifos meus).

O dinheiro acaba por mediar todas as relações humanas no Ocidente, pelo menos pela lógica de mercado. Não é sem fundamentos que a fala de Anízio Taxaua – “Aprendi do branco a ter gado, trabalhar para ter dinheiro” – dá uma dimensão da força do capital. As coisas (terras, gados, bens em geral e, inclusive, pessoas) só existem, ou têm sentido, se mediadas pela economia de mercado.

O uso do dinheiro, pela lógica mercantil de Locke, vem ocupar o lugar daquilo que o mesmo autor considerava “limitação da suficiência”. O dinheiro permite não só expandir as fronteiras do comércio como, principalmente, criar práticas para legitimar o próprio dinheiro. Assim é que para comercializar os produtos da terra e do trabalho do homem, o capitalismo tornou comum criar necessidades para tais produtos. E uma das práticas foi fazer com que as terras, que no ocidente cristão pertenciam, por direito, a uma realeza e a seus nobres, considerados “herdeiros de Adão”, fossem aceitas como uma mercadoria, a exemplo de qualquer outra. Era preciso, assim, eliminar qualquer tipo de entrave à comercialização da terra:

Ao que, permitam-me juntar que aquele que toma posse da terra pelo trabalho não diminui mas aumeta as reservas da Humanidade.

As provisões que servem para o sustento da vida humana produzidas em um acre de terra fechada e cultivada – falando mui conservadoramente – são dez vezes mais do que pode produzir um acre de terreno de igual fertilidade aberto e em comum. Portanto, aquele que cerca um pedaço de terra e tem maior volume de conveniências da vida retirado de dez acres do que poderia ter de cem abandonados à natureza, pode dizer-se verdadeiramente que dá noventa acre aos homens (LOCKE,1963, p. 25-26).

Estranha coincidência entre esta citação de Locke e os demais discursos que tratam da produtividade da terra em termos capitalistas? Não é mera coincidência.

Para Locke, não importa se todos terão capacidade para serem proprietários de terras porque, pelo dinheiro, poderão ter uma vida até melhor desde que a apropriação da terra possa gerar bens suficientes para que todos possam usufruir uma “vida bastante e tão boa”, uma vez que todos os homens têm direito à vida (direito à subsistência). Muitos enunciados foram produzidos a partir dessa lógica, como aqueles que dizem que o país precisa crescer para poder distribuir/dividir melhor a renda/a riqueza: aumentar o bolo para dividi-lo; ou aumentar impostos, para melhorar a saúde, educação, transporte.

E é justamente o direito à subsistência, segundo Locke, que torna legítimo não só o direito a tomar posse da terra (do capital, na verdade) como também o direito ao “trabalho”, sendo este o que garantirá aos que não têm terras (capital) os meios para que tenham uma “vida bastante e tão boa”. Vale enfatizar que só é considerado “trabalho” aquilo que estiver em conformidade com a Lógica Ocidental Capitalista.

Estabelece-se, assim, a relação entre proprietários e não proprietários – cuja ideologia capitalista cuida para torná-la natural, como Locke pretendeu fazer –, reconhecida por meio do contrato salarial. Daí porque, em determinado momento da história (no século XIX), a relação escravocrata torna-se desinteressante para o sistema capitalista, como trato em

pequeno exemplo no capítulo 9. Para Locke, portanto, por ser o homem proprietário do próprio corpo, enquanto força de trabalho poderia vendê-lo, livremente, a um preço justo. Em suas palavras:

Assim, a grama que o meu cavalo pastou, a turfa que o criado cortou, o minério que extraí em qualquer lugar onde a ele tenho direito em comum com outros, tornam-se minha propriedade sem a adjudicação ou o consentimento de qualquer outra pessoa. O trabalho que era meu, retirando-o do estado comum em que se encontram, fixaram a minha propriedade sobre eles (LOCKE, 1963, p. 21).

Dessa maneira, criou-se no trabalhador assalariado a ilusão de que ele é plenamente livre; prática que levou, no século XX, talvez à forma mais terrível de escravidão: a escravidão pelo capital.

Toda fundamentação de Locke passa pela premissa de que a época de mercado (economia mercantil) não poderia ter ocorrido antes de serem edificados os pilares que pudessem sustentar esse mercado: desde a solidificação do dinheiro, apropriação da terra e criação das relações salariais de trabalho. Macpherson (apud PEREIRA, 2006), ao fazer uma leitura crítica de Locke, afirma que

o acordo para o ingresso na sociedade civil não cria novos direitos individuais, e já que a apropriação de mais terras do que o indivíduo pode trabalhar ele mesmo é legítima na sociedade civil, deve ter sido suposto que era um direito natural; e já que a alienação do próprio trabalho contra salário é legítima na sociedade civil, deve ter sido suposto que era um direito natural.

Todavia, é importante perceber: a mesma lógica que torna possível a compra de um território para nele produzir bens de consumo dá origem a outro tipo de discurso de resistência que diz: não se pode comprar tudo.

10.4 Por outra lógica: a vez dos indígenas pela nação?

Ao longo do tempo que me dediquei a estudar discursos sobre demarcação da Raposa/Serra do Sol, dois tipos de lógicas discursivas sempre se mostraram presentes nos vários textos lidos: de um lado, a LOC, que é a lógica liberal político-econômica, a mesma que permite, por exemplo, a seres humanos terem acesso a todos os bens que o dinheiro pode comprar, e que apaga, silencia, marginaliza, numa velocidade espantosa, um número crescente de outros seres humanos que, ou têm acesso restrito ao consumo, ou simplesmente a ele não têm acesso. De outro lado, um conjunto de “lógicas ecológicas”, surgida a partir do fosso criado ao longo do século XIX e XX pelo descontrole no sistema mundial entre aqueles que consomem e aqueles que não consomem. Em geral, essa lógica assenta em diversos princípios, uns mais radicais ou outros menos, mas que apresentam em comum o fato de que é preciso repensar a LOC, que permite ao ser humano, no seu imaginário, viver de tal maneira desregradamente ao pressupor ilimitadas todas as coisas, inclusive a vida.

A grande questão dessas duas lógicas é que elas continuam girando ao redor do mesmo campo de saber, o saber ocidental. E isso faz com que algumas práticas dos movimentos ecológicos e sociais sejam vistas como lógica de mercado: industrializa-se o “ecologicamente correto”. É por isso que, observo aqui, é fundamental articular outros saberes, para que sejam possíveis outros mundos, outras epistemologias, outros saberes, outras ciências.

10.4.1 Produtividade: lógica de mercado, ecologistas e indígenas

Para iniciar, eis um caso interessante. Carlos Roberto Bittencourt, chefe do Departamento de Desenvolvimento Agropecuário do Paraná (Deagro/Seab-Pr), afirma que a entrega de calcário contribuiu para aumentar a produtividade das terras indígenas do Estado do Paraná. Como consequência, haveria uma melhora na qualidade de vida entre os povos

indígenas do Paraná. Afirma Bittencourt¹¹⁷: “Nossos índios estavam esquecidos. Não tinham nem alimentos para a subsistência. O atual Governo não mede esforços para recuperar a dignidade deles”.

Desse enunciado, é possível abstrair, considerando os esquecimentos postulados por Pêcheux, quatro tópicos: o esquecimento, a subsistência, o (papel do) Estado, a dignidade.

Ao dizer “dignidade”, por exemplo, o enunciado apaga “direito”, talvez seu correspondente mais próximo. Em geral, quando se fala, em vários suportes discursivos, em indígenas e em minorias étnicas, a tendência é falar em “direitos” e não em “dignidades”. No entanto, o termo “dignidade”, no contexto do enunciado, mantém forte relação com subsistência, esquecimento e Estado, que se apresentam fortemente interligados, de acordo com uma visão hegemônica neoliberal.

Apesar de a “sociedade moderna” preferir postular a noção de “direitos” à de “dignidades”, os estudos pós-coloniais têm mostrado as incongruências da suposta legitimidade universal dos direitos (humanos)¹¹⁸. No site “Reinvenção da Emancipação Social”¹¹⁹, por exemplo, há a seguinte posição, em relação ao multiculturalismo emancipatório:

A crise da modernidade ocidental mostrou que o fracasso de projectos progressistas para a melhoria das oportunidades de vida e das condições de vida de grupos subordinados, tanto dentro como fora do mundo ocidental, se deveu em parte à falta de legitimidade cultural. Isto aplica-se mesmo aos movimentos pelos direitos hu-

117 “Governo do Estado entrega calcário a índios e colégios agrícolas”. Disponível em: <<http://www.aenoticias.pr.gov.br/modules/news/print.php?storyid=1242>>. Acesso em: 1 jul. 2005

118 A esse respeito, Flores (2006) faz um estudo sobre os conceitos de “dignidades” e “direitos” humanos. Ele mostra como, no Ocidente, com o advento da Declaração dos Direitos Universais dos Homens, procurou-se apagar as diferenças, ao tornar universal aquilo que, para certas culturas, era mais ou menos importantes do que o defendido pelos Direitos Universais.

119 Disponível em: <<http://www.ccs.uc.pt/emancipa/pt/themes/index.html>>. Acesso em: 02 mar. 2006.

manos, já que a universalidade dos direitos humanos não pode ser assumida como um pressuposto inquestionável. **A ideia da dignidade humana pode ser formulada em diferentes “línguas” culturais** (Grifos meus).

A análise da configuração dos campos de saber é usada para detectar a persistência da ‘colonialidade’ enquanto forma de poder, recorrendo a uma análise mais rigorosa de algumas áreas de controvérsia, como é o caso das teorias do Estado e do Direito, dos saberes, da constituição de cidadanias, através de conflitos sobre o desenvolvimento. Então, compreendendo que o enunciado de Bittencourt evidenciaria a “persistência” do discurso colonial enquanto forma de perpetuar as práticas do poder.

Eis algumas questões para uma possível leitura do enunciado: 1) Por que os “índios” foram esquecidos? Esquecidos por quem?; 2) Por que não tinham alimentos?; 3) O governo anterior esqueceu os indígenas e os deixou sem alimentos?; Esta é uma questão mais política, não dizer que o outro governo não fez, do que de dignidade ou mesmo de direitos humanos? Essas perguntas poderiam conduzir a uma outra: o que se evidencia ao se apagar os motivos pela “perda da dignidade”? Ou seja, enquanto o enunciado aparentemente leva o leitor a crer que o governo faz algo “bom” para os indígenas ao resgatar a dignidade deles, aposta na transparência da língua e dos sentidos: escondendo as possíveis causas dessa perda, não marcando as relações de poder na sociedade, transformando os acontecimentos em fatos a-históricos. No Brasil, os partidos políticos e consequentemente seus governos sempre rivalizam com governos anteriores, se de partido contrário. É comum, portanto, os governos se autopromoverem à custa do povo¹²⁰.

120 No livro **Os sentidos do Povo**, organizado por Soeli Silva (2006), há interessantes trabalhos, sobretudo os de Orlandi, Miotelo e Sargentini, que estão mais próximos das abordagens apresentadas neste livro, que discutem o conceito da palavra “povo” em vários

Bittencourt diz “dignidade” porque o conceito de “dignidade” está na ordem do discurso, e não porque seja uma ruptura paradigmática. A perda da dignidade se deu em outro momento histórico, anterior ao “atual governo” e ao “governo anterior”, ao mesmo tempo em que os governos, por meio de um conjunto de práticas discursivas e não discursivas, se encarregam de manter os indígenas enclausurados em sua “inferioridade”, em sua “imbecilidade”, ainda que somente pelos olhos do discurso do não indígena¹²¹.

Muito menos, portanto, do que o fato de o calcário contribuir ou não para o aumento da produtividade das terras indígenas do Paraná, o que se tem é a permanência da lógica do discurso colonial: as terras indígenas precisam ser produtivas uma vez que outras terras, não indígenas, são produtivas porque usam calcário. Indígena, por ser inferior, precisa ser inferiorizado constantemente, e é desse modo que o Relatório de Farias, a exemplo de vários outros tipos de discurso colonialista, está construído.

E a seguinte frase de Bittencourt: “Os nossos índios estavam esquecidos”, o que ela pode significar? Que efeitos de sentidos estão aí sendo produzidos?

Para tentar responder, apresento outro ponto de discussão: o conceito de produtividade.

contextos.

121 Conforme afirmei ao longo dos capítulos anteriores, os discursos não têm cor, nem sexo, nem religião, apesar de evidenciarem o discurso da cor, do sexo, da religião. Assim, por exemplo, quando digo “discurso do branco”, significa o discurso do colonizador, construído historicamente, o discurso hegemônico no Ocidente. Ou seja, um negro pode sustentar o discurso do colonizador branco, assim como um makuxi também o pode. Uma mulher pode sustentar o discurso machista, assim como um homem pode ser feminista em seu discurso. O importante, todavia, é saber que os discursos nunca são homogêneos, apesar de produzirem “efeitos de homogeneidade”. É por isso que a noção de interdiscurso é muito importante para a AD e para o analista do discurso. Por interdiscurso, estou considerando “aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente” (ORLANDI, 2002, p. 31). É a memória discursiva: “o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra”.

10.4.2 Investigando um conceito de produtividade

Os estudos pós-coloniais têm constantemente afirmado, ao investigar os sistemas alternativos de produção, que estes não são exclusivamente de natureza econômica. Quando Santos (2006, p. 321) menciona a “socialização da economia”, sendo esta uma das três “constelações institucionais” resultantes da prossecução contraditória dos bens públicos e das contratualizações e compromissos a que ela foi dando azo, também faz a seguinte afirmação ao estudar o “contrato social”:

A socialização da economia deu-se por via do reconhecimento progressivo da luta de classes enquanto instrumento, não de superação do capitalismo, mas de transformação do capitalismo. A regulação do tempo de trabalho, das condições de trabalho e do salário, a criação de seguros sociais obrigatórios e de segurança social, o reconhecimento da greve, dos sindicatos e da negociação e contratação coletiva são momentos decisivos do longo percurso histórico da socialização da economia.

Para a lógica da produtividade capitalista, o aumento da produção procura, mesmo que isso não esteja evidente no que se é dito nos enunciados midiáticos, políticos, legais, exceder àquilo que seria uma “necessidade de subsistência”. Assim, voltando ao enunciado de Bittencourt, ele não contraria a regra. O discurso da lógica capitalista de produção vê aumento na qualidade de vida quando há melhora na produtividade, segundo sua lógica. Assim, não significa só uma melhoria na qualidade, mas também na quantidade. De outro modo, o discurso produzido por Bittencourt, e por conseguinte o que ele silencia, está interdiscursivamente relacionado a outros discursos. Uma manifestação desse discurso é possível depreender desta definição de “produtividade” presente no popular Wikipédia¹²²:

122 Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Produtividade>. Acesso em: 20 jun. 2006

A produtividade é basicamente definida como a relação entre o esforço (em termos de custo económico, tempo demorado, trabalho executado, etc...) para se produzir algo, e o resultado obtido com esse esforço. Quanto menor é o esforço e maior o resultado, maior é a produtividade.

O grau de produtividade de um agente económico (pessoa, empresa, país, etc.) é, regra geral, um dos melhores indicadores para a medição do nível de eficiência e eficácia do mesmo.

Ou seja, enquanto Bittencourt afirma que o calcário entregue aos indígenas aumentará a “produtividade” das terras indígenas, o enunciado produzido insere-se no verdadeiro de atual época, do qual a citação retirada da Wikipedia é um bom exemplo. Época em que o resultado da “produtividade” é o produto do menor “esforço” e também do “maior” resultado¹²³.

Uma dos desejos de Bittencourt com a frase é o de acentuar os méritos do “governo atual”. No imaginário social, “esquecido/esquecer” é carregado semanticamente de modo negativo. Lembra: “velhos esquecidos”, “filhos esquecidos no carro”, “ele esqueceu o aniversário de casamento”. Dificilmente, porém se esquece de coisas boas. Ao apontar que os indígenas “estavam esquecidos”, valorizado pelo pretérito imperfeito do verbo “estar”, Bittencourt, ao se pronunciar a partir de uma posição institucional (chefe do Deagro/Seab-PR), deixa pressuposto que os indígenas “não estão mais esquecidos”. No entanto, há outro efeito de sentido produzido pela frase. O uso do pronome “nossos”, em “nossos índios”, é um indício. Uma das marcas de discurso colonial é aquela que vê no Outro uma forma de pertencimento, de apropriação, de tomar posse, e não meramente de coletividade.

Na fala de Bittencourt, assim como no Relatório de Farias, a manifesta declaração de que o interlocutor é alguém que partilha com o enunciadador o sentimento de posse pelos indígenas, visto muitas vezes como “patrimônio” histórico nacional. Uma forma de justificar essa posse está

123 Cf. O trabalho **O que é produtividade**, de J. Eduardo Carvalho (1999), para uma visão mais técnica do conceito.

implicada no pertencimento dos indígenas à nação brasileira, o que estenderia este pertencimento a todo cidadão brasileiro não indígena. Assim, se diz dos “índios”, semelhante a como se diz de um patrimônio público. Em todos sentidos pensáveis, o pronome possessivo manifesta a relação entre aquele que possui (possuidor) e aquele que é possuído (o objeto, a posse). Para se produzir sentidos, basta perguntar de que posição discursiva fala Bittencourt. Se, por exemplo, produzir uma paráfrase da frase “Nossos índios estavam esquecidos” por “os indígenas estavam esquecidos”, mobilizaria outros sentidos. Essas frases seriam remetidas a outras memórias e a diferentes filiações de sentidos.

Nas palavras de Orlandi (2001, p. 30):

Os dizeres não são apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista do discurso tem que apreender. [...]. Esses sentidos têm a ver com o que é dito ali mas também em outros lugares, assim como com o que não é dito, e com o que poderia ser dito e não foi. Desse modo, as margens do dizer, do texto, também fazem parte dele.

Sem querer esgotar essas discussões a respeito da perpetuação do colonialismo no discurso corrente no Brasil, longe de a frase construída por Bittencourt ser uma exceção à regra, é frequente em vários discursos políticos, acadêmicos, midiáticos sobre os povos indígenas. Em geral, sobre as minorias étnicas historicamente constituídas. A título de exemplificação, para encerrar este tópico, mobilizo alguns exemplos de títulos que traduzem, mais ou menos, o que afirmo sobre o texto de Bittencourt e de Farias: **Nossos índios, Nossos mortos**, de Wilson Martins; **Nossos índios**, de Ely Barbosa; **Nossos índios** – coleção Funai; **Brasil, nossos índios, nossa arte**, título de uma amostra que a Embaixada do Brasil em Helsinque realizou em 10 de setembro de 2003. Não é comum ver por aí enunciados dizendo: nossos italianos, nossos alemães, nossos poloneses,

referindo-se aos imigrantes europeus no Brasil. Isso me permite concluir que o conceito de “nação” é utilizado, no Relatório e em outros suportes discursivos da LOC, em sentido restrito, como excludente: da nação brasileira, excluem-se, por exemplo, os povos indígenas, a menos que façam parte como uma espécie de patrimônio, ou como figuras do passado, estampadas em selos ou em publicidades turísticas, ou como integrados à comunhão nacional.

PALAVRAS DE FECHAMENTO

Ao longo de meu doutoramento, que se materializa neste livro, me deixei levar, sem muitas amarras, às vezes ao sabor dos ventos, para, ao final, dizer que valeu a pena. Por isso, reproduzo uma citação de Foucault (2000a, p. 27) sobre a escrita:

Mais de um, como eu sem dúvida, escreveu para não ter mais fisionomia. Não me pergunte quem sou eu e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.

Procurei, ao longo do texto, traduzir um pouco esse espírito, às vezes inquieto, fragmentado, disperso. Em outros termos, corri todos os riscos ao não abraçar em demasia os cânones das práticas do fazer científico. Essas palavras de fechamento encerram, portanto, não só o texto de tese e a travessia do doutoramento, mas o rito de passagem. A plenitude do que se aprende, não é passível de tradução plena em palavras.

A leitura que fiz do texto de Farias me mostrou de modo mais claro três pontos, a que poderiam chamar “conclusão”:

Primeira, que muitos discursos sobre a demarcação de terras indígenas quando contrários a elas, mas também alguns favoráveis, são construídos sobre as ruínas de um secular discurso colonialista. Quando as práticas discursivas atuais que o legitima não são problematizadas, elas são igualmente colonialistas. Os povos indígenas não deixaram de ser incompetentes para essas práticas, do mesmo modo, talvez com intensidades diferentes, de como eram há 500 anos. Foi muito importante, para se chegar a essa conclusão, também o trabalho de Navarro-Barbosa sobre a festa dos 500 anos.

Não se apagam, por vontade própria ou não, 500 anos de História. E nessa História, houve um longo silenciamento dos sujeitos e dos indivíduos indígenas por parte do discurso dominante colonizador. Ao longo da construção dos silenciamentos, os povos indígenas sempre foram marginalizados, sem exceção. Marginalizados por um conjunto de práticas discursivas – materializadas desde **A Carta** de Pero Vaz de Caminha, passando por contos, cantigas, piadas, e pelo Relatório de Farias. Em poucas palavras, sempre se fez História *sobre* os indígenas.

Os povos indígenas, é certo, resistiram/resistem, a seu modo, muitas vezes com a própria vida, à colonização, seja escravista, assimilacionista, integralista. Todavia, resistir, a que será que se resiste? Resiste-se, sobretudo, à lógica que tenta deslegitimar os direitos indígenas, exterminar suas dignidades, apagá-los da História. Os povos indígenas resistem, de vários modos, à tentativa de apagamentos de suas subjetividades.

Segunda, não é sem sentido que os discursos da resistência indígenas surjam, e isso precisa ser melhor investigado, quase ao mesmo tempo em que surgem outros movimentos sociais pelo Globo, como os movimentos feministas, antiapartheid, ambientais-ecológicos.

Poderia, portanto, dizer, não sem custos, que as questões indígenas gerais (educação, cultura, política, língua) estão, não só no Brasil como talvez em toda América Latina, na ordem do dia, principalmente por se encontrarem em terras indígenas (do Norte Amazônico, sobretudo) cujos recursos naturais estão abundantemente disponíveis(?). E, assim, considerando o valor que a racionalidade capitalista dá às terras indígenas, e a necessidade de serem produtivas de acordo com esse sistema, os territórios indígenas ainda por um bom tempo serão o centro de diversos embates políticos e econômicos. Não sem razão, esses conflitos provocam e provocarão o choque e a constituição de identidades, bem como o extermínio de seres humanos.

Ao contrário do que o Relatório de Lindberg Farias tenta assegurar com sua argumentação, o choque na construção de identidades indíge-

nas e as suas conseqüentes e constantes reconstruções não enfraquece as questões indígenas, mas as fortifica. A localização das terras indígenas não irá enfraquecer as fronteiras nacionais, e sim fortalecê-las; mas isso dependerá de políticas governamentais que mudem o imperante discurso colonialista atual que vê como incapazes os povos indígenas.

Para a economia capitalista, o único sistema realmente “produtivo” é o do próprio capitalismo. Ela transforma a monocultura de produção agropecuária, para ficar em apenas um exemplo, em uma prioridade. No Relatório, a defesa dessa monocultura está sempre muito presente. Se antes a terra era trabalhada respeitando-se seus ciclos naturais, a LOC desenvolveu uma série de práticas não discursivas para se produzir mais em um curto espaço de tempo. É nesse sentido que o capitalismo é considerado produtivo e, acrescento, positivo, uma vez que conseguiu durante um curto espaço de tempo na História da humanidade (aproximadamente 300 anos) avanços tecnológicos até então inimagináveis. O problema é que as práticas da monocultura trataram também de assegurar que todo tipo de produção não capitalista fosse considerado improdutivo, ignorante, inferior, local, residual, como defende Boaventura de Sousa Santos.

Quem conhece um território indígena, vê com precisão como há certo equilíbrio entre a organização espacial, o respeito espiritual e a preservação de seus arredores. Não significa com isso que os indígenas sejam conservacionistas, como muitos discursos favoráveis às demarcações de Terras Indígenas asseveram, pelo simples fato de que esse conceito ocidental de “conservação” não é indígena. Existe um outro tipo de lógica que, apesar do contato já acentuado com a LOC, mantém preservadas tudo aquilo que diz respeito a sua subjetividade.

Por certo, na maior parte das subjetividades coletivas indígenas, e isso minha experiência com as investigações e o contato com pesquisadores que trabalham direta ou indiretamente com questões indígenas vêm reforçar, a necessidade de equilíbrio entre homem e natureza é parte cons-

titutiva da maioria das sociedades indígenas. Se a biodiversidade é hoje exuberante nas Terras Indígenas, foi porque esses povos souberam cuidar.

Ao propor as “ecologias” como alternativas às “monoculturas”, conscientemente Boaventura de Sousa Santos englobou as reservas indígenas, nas quais se vive muitas vezes da agricultura de ciclos e da criação de pequenos rebanhos. Nessas pluri-culturas, uma vez que as sociedades indígenas no Brasil são numerosas e heterogêneas, apesar do termo generalizador “índio” ou “indígena”, existem experiências a serem valorizadas. Nesse sentido, “contra o desperdício das experiências”, é que a proposta de Santos de “Ecologia de Produtividade” – na problemática que iniciei com essas ideias dispersas – se encaixa e me foi relevante ao longo desta investigação. É essencial, pois, alargar o presente e diminuir o futuro (SANTOS, 2006) para que seja possível ter uma perspectiva melhor de convívio entre as heterogenidades humanas.

Terceira conclusão: nada está consumado. Não há, no universo das práticas discursivas e mesmo não discursivas, o mal, tampouco há o bem. O que existe são práticas que a História se encarrega de tornar reais, e é esta “realidade” que muitas vezes é a desgraça dos povos do Planeta. Como Foucault me ajudou a ver, na prática da singularidade dos acontecimentos, e a demarcação da Raposa/Serra do Sol é um acontecimento singular, a função da genealogia é opor-se à pesquisa da “origem”. Como analista, procurei “escutar a História”. Não sei se fui feliz. Todavia, nesta investigação, busquei compreender “que por trás da verdade, sempre recente, avare e comedida, há a proliferação milenar dos erros” (FOUCAULT, 2000, p. 263).

Não pretendi recuar no tempo, ao estudar o texto de Farias e outros textos, para “estabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento”. Minha tarefa foi mostrar que o passado do discurso colonialista está ainda ali, bem vivo no Relatório, animando-o ainda em segredo. O discurso colonialista ainda permeia significativa parte dos

discursos produzidos sobre o universo dos povos indígenas, alimentando uma memória nem sempre positiva.

Por fim, hoje, estou bastante próximo daquelas palavras com que Guimarães Rosa fecha sua narrativa:

Cerro. O senhor vê. Conteí tudo. Agora estou aqui, quase bar-
ranqueiro. Para a velhice vou, com ordem e trabalho. Sei de mim?
Cumpro. O Rio de São Francisco – que de tão grande se compare-
ce – parece é um pau grosso, em pé, enorme... Amável o senhor
me ouviu, minha ideia confirmou: que o Diabo não existe. Pois
não? O senhor é um homem soberano, circuspecto. Amigo somos.
Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é o ho-
mem humano. Travessia (GUIMARÃES ROSA, 2001, p. 625-624)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHARD, P. et al. **Papel da memória**. Campinas: Pontes, 1999.

AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a Revolução Iraniana**: as relações de gênero e as seduções do islamismo. Tradução Fábio Faria. São Paulo: É Realizações, 2011.

ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos de Estado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ALVARES, C. **Navio negroiro**. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.org/nacionegroiro.htm>>. Acesso em: 08 ago. 2006.

ALVAREZ, V. C. Filosofia y poder administrativo. **La Lámpara de Diógenes**: revista de filosofia. Puebla, Mexico. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, año 4, n. 7, v. 4, enero-junio. 2003. Disponível em: <<http://www.ldiogenes.buap.mx>>. Acesso em: abr. 2006.

AMSELLE J. L. Michel Foucault et la guerre des races (Michel foucault and the war of races). In: **Critique**. Paris: INIST-CNRS, 1997, p. 787-800.

ANDRADE, O. **Manifesto antropófago**. Disponível em: <<http://www.lumiarte.com/luardeoutono/oswald/manifantropof.html>>. Acesso em: 02 fev. 2006.

ANSART, P. **Ideologias, conflitos e poder**. Rio de Janeiro. Zahar Editores, 1977.

ARENAS, L. A luta contra a exploração do petróleo no território u'wa: estudo de caso de uma luta local que se globalizou. In: SANTOS, B. S. (org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 153-197.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel A. Junior et al. Lisboa: Imprensa Nacional, 1998.

_____. **Arte retórica e arte poética**. 14. ed. São Paulo: Ediouro, 1999.

ARNAUD, E. **Aspectos da legislação sobre os índios no Brasil**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1973.

ARONDEL-ROHAUT, M. **Exercícios filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ASSIS, M. de. Instinto de nacionalidade. In: **Machado de Assis: crítica, notícia da atual literatura brasileira**. São Paulo: Agir, 1959. p. 28 – 34. (1. ed. 1873). Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/machado/index06.html>>.

AUROUX, S. **Histoire des idées linguistiques**. Tome 1: Tnaissance des métalangages en Orient et Occident. Bruxelas: Pierre Mardaga, 1991.

AUTHIER-REVUZ, J. Hétérogénéité enonciative. **Langages**. Paris: Larousse, n. 73, 1984.

_____. **Palavras incertas: as não-coincidências do dizer**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1998.

BAKHTIN, M. (Volochinov). **Marxismo e filosofia de linguagem**. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC, 1992.

_____. **Estética da criação verbal**. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARBOSA, M. A. **Direito antropológico e terras indígenas no Brasil**. São Paulo: Plêiade; FAPESP, 2001.

_____. **Terras indígenas no Brasil: uma contribuição para seu estudo**. São Paulo. 1992. 173 p. Tese (Mestrado em Direito) – Universidade de São Paulo. São Paulo: Faculdade de Direito.

BARONAS, R. L. Formação discursiva em Pêcheux e Foucault: uma estranha paternidade. In: SARGENTINI, V. e NAVARRO-BARBOSA, P. (orgs.). **Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade**. São Carlos, SP: Editora Claraluz, 2004. p. 45-62.

BAUDRILLARD, J. **Esquecer Foucault**. Tradução de C. Mesquita H. Daniel. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas**. Tradução de S. Bastos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- BAUMAN, Z. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- _____. **O mal-estar na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BECHTEL, G. **Os grandes livros misteriosos**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- BENVENISTE, E. **Problemas de linguística geral I**. São Paulo: Nacional EDUSP, 1976.
- _____. **Problemas de linguística geral II**. Campinas: Pontes, 1988.
- BILL, MV.; ATHAYDE, C. T. **Falcão**: meninos do tráfico. T Distribuidora: Som Livre. 2006. 272 minutos. DVD.
- _____. _____. Editora: Objetiva, 2006.
- BITTENCOURT, C. R. **Governo do Estado entrega calcário a índios e colégios agrícolas**. Disponível em: <<http://www.aenoticias.pr.gov.br/modules/news/print.php?storyid=12423>>. Acessado em: 1 jul. 2005.
- BORELLI, S. H. S. (org.). **Índios do estado de São Paulo**. São Paulo: Yankatu, 1984.
- BORGES, J. L. Pierre Menard, autor de Quixote. In: _____. **Ficções**. Tradução de Carlos Nejar. Porto Alegre: Globo, 1972.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- _____. Fieldwork in philosophy. In: **Coisas ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- _____. **O poder simbólico**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BRANDÃO, J. S. **Mitologia grega**. vl. I. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BRANDÃO, C. R. Os guarani: índios do Sul – religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**. São Paulo, v.4, n. 10, set./dec. 1990.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil** (1988). Disponível em:<http://www6.senado.gov.br/con1988/CON1988_30.06.2004/CON1988.pdf>. Acesso desde: mar. 2003.

_____. Decreto de 15 de abril de 2005. **Diário Oficial da União**, 18 de abril de 2005, p. 11. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Dnn/Dnn10495.htm>. Acesso em: 25 maio 2005.

_____. **Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estudo do Índio. Disponível em: <<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=102374>>. Acesso desde: 03 jun. 2005.

_____. FUNAI. **Legislação**. Brasília: Ministério do Interior/Funai, 1974.

BREAL, M. **Ensaio de semântica**: ciência das significações. Tradução de Aída Ferraz et al. São Paulo, SP: EDUC, 1992.

BRECHT, B. **Bertolt Brecht**. Seleção e Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BUAINAIN, A.; PIRES, D. Reflexões sobre reforma agrária e questão social no Brasil. Disponível em: <<http://www.abda.com.br/texto/AntonioBuainain.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2003.

BURKE, P. **A escola dos Annales (1929-1989)**: a revolução francesa da historiografia. São Paulo: Editora da Unesp, 1991.

CAMARGO, J. **Deus lhe pague**. São Paulo: Ediouro, s/d.

CAPRA, F. **A Teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1997.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, I. A. R. Foucault e a noção de acontecimento. **Tempo Social**: Revista de Sociologia. São Paulo: USP, v. 7, n. 1-2, p. 53-56, out. 1995. Disponível em: <<http://www.ffch.usp.br/sociologia/temposocial/Resumo7.htm>>.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **Legislação indigenista no século XIX**: uma compilação – 1808-1889. São Paulo: Edusp/Comissão pró-índio, 1992.

CARVALHO, J. E. **O que é produtividade?**. Lisboa: Quimera, 1999.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CATHARINO, J. M. **Trabalho índio em terras de Vera ou Santa Cruz e do Brasil**: tentativa de resgate ergonômico. Rio de Janeiro: Salamandra, 1995.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**: as artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

_____. **A escrita da História**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. **A invenção do cotidiano**: artes do fazer. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

CHAFE, W. L. **Significado e estrutura linguística**. Tradução de Maria H. de M. Neves, Odette G. L. A. de S. Campos, Sônia V. Rodrigues. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1979.

CHAIÁ, V. et al. (org.). **Análise do discurso político**: abordagens. São Paulo: EDUC, 1993.

CHARAUDEAU, P. **O discurso político**. São Paulo: Contexto, 2006.

_____.; MAINGUENEAU, D. (orgs.). **Dicionário de análise do discurso**. Coordenação da Tradução Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2004.

CHARTIER, R. **À beira da falésia**. Porto Alegre: Ed. da Universidade /UFRGS, 2002.

CHAVES, E. **Foucault e a psicanálise**. RJ: Forense Universitária, 1988.

CLASTRES, H. **Terra sem mal**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CORACINI, M. J. **Um fazer persuasivo**: o discurso subjetivo da ciência. S. Paulo: EDUC; Campinas, SP: Pontes, 1991. 216p.

COURTINE, J-J. Analyse du discours politique: le discours communiste adressé aux chrétiens. **Langages**. Paris: Didier-Larousse, n. 62, 1981.

_____. O chapéu de Clémentis : observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. In: INDURSKY, F.; _____. O discurso inatingível: marxismo e linguística (1965-1985). **Cadernos de Tradução**. Porto Alegre RS: UFRGS, n. 6, p. 5-18, 1999b.

_____. Os deslizamentos do espetáculo político. In: GREGOLIN, M. R. V. (org.). **Discurso e mídia**: a cultura do espetáculo. São Carlos, SP: Claraluz, 2003.

_____. **Metamorfoses do discurso político**: derivas da fala pública. Tradução de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos, SP: Claraluz, 2006.

_____.; MARANDIN, J. M. Quel object pour l'analyse du discours? **Materialités Discursives**. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1981.

D'ALESSIO, M. M. **Reflexões sobre o saber histórico**. São Paulo: Edunesp, 1998.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____.; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____.; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DIAZ, R. G. Poder y resistencia en Michel Foucault. **Tabula Rasa: revista de humanidades**. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, n. 4, en./jun. 2006. Disponível também em: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/396/39600406.pdf>>.

DOSSE, F. **História do estruturalismo**. 1 v: o campo do signo – 1945-1966. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

_____. **História do estruturalismo**. 3 v: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas/SP: Editora da Unicamp, 1994.

DREYFUS, H. e RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

DRUCKER, P. **Sociedade pós-capitalista**. São Paulo: Pioneira, 1995.

DUBOIS, J. et al. **Dicionário de linguística**. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

DUCROT, O. O dizer e o dito. Campinas: Pontes, 1987.

_____. **Princípios de semântica linguística**. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____.; TODOROV, T. **Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

ERIBON, D. **Foucault: uma biografia**. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

_____. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ESCOBAR, C. H. (org.) **Dossier Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

EQUILIBRIUM. Direção: Kurt Wimmer. Roteiro: Kurt Wimmer. Elenco: Christian Bale, Dominic Purcell, Sean Bean et al. T Estúdio: T Dimension Films / Blue Tulip. EUA, 2002, 107 min. DVD.

EWALD, F. **Foucault: a norma e o direito**. Lisboa: Veja, 1993.

FAHRENHEIT 451. Direção: Roteiro: François Truffaut e Jean-Louis Richard. Elenco: Oskar Werner, Julie Christie, Cyril Cusak et al. Estúdio: Universal Pictures. London 1966. 112 min. VHS son. Color.

FARIAS, L. **Comissão externa destinada a avaliar**, in loco, a situação da demarcação em área contínua da reserva indígena “Raposa Serra do Sol”, no estado de Roraima. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/sileg/Prop_Detalhe.asp?id=159214>. Acesso em: 01 maio 2004, 2004a.

_____. **Comissão externa destinada a avaliar**, in loco, a situação da demarcação em área contínua da reserva indígena “Raposa Serra do Sol”, no estado de Roraima. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/sileg/Prop_Detalhe.asp?id=250466>. Acesso em: 01 dez. 2004, 2004b (Complementação de Parecer).

FEARNSIDE, P. M. Política de conservação na Amazônia brasileira: entendendo os dilemas. **SciELO**, 2003. Disponível em: <http://philip.inpa.gov.br/publ_livres/mss%20and%20in%20press/conserv%20Policy-port.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2004.

FERREIRA, A. B. H. **Novo dicionário aurélio eletrônico séc. XXI**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FIORIN, J. L. **O regime de 1964: discurso e ideologia**. São

FLORES, J. H. T. Cuatro mecanismos básicos del difusionismo colonialista occidental. In: **Pós-colonialismo e Cidadania Global**. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, CES, 2006.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense, 2000a.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU editora, 2003.

_____. **Ditos e Escritos – Vol. II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000c.

_____. **Ditos e Escritos – Vol. IV: estratégia, poder-saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.

_____. **Ditos e Escritos – Vol. V: ética, sexualidade e política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **Em defesa da sociedade.** Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Genealogia del racismo.** Buenos Aires: Altamira, 1993.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1997a.

_____. **História da sexualidade II: o cuidado de si.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **História da sexualidade III: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 2000b.

_____. **Resumo dos cursos do collège de France (1970-1982).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997b.

_____. **Vigiar e punir.** Petrópolis: Vozes, 1997.

FREIRE, P. **À sombra desta mangueira.** São Paulo: Olho d'Água, 2001.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GADET, F.; HAK, T. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux.** 3. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

GADET, F.; PÊCHEUX, M. **La langue introuvable.** Paris: Maspero, 1981.

GAGLIARDI, J. M. **O indígena e a república.** São Paulo: Hucintec/Edusp, s/d.

GANDAVO, P. de M. **Tratado da terra do Brasil e História da província Santa Cruz.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.

GANDHI, M. **Preceitos de vida.** Tradução Bernadina Felgueiras. Lisboa: Pergaminho, 1999.

GARCIA, O. M. **Comunicação em prosa moderna**. 12. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1985.

GÊNESIS. Português. In: **BÍBLIA**: mensagem de Deus. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

GIDDENS, A. **A estrutura de classes das sociedades avançadas**. Tradução de Márcia B. de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975.

_____. **A terceira via**: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. **As consequências da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Edunesp, 1991.

_____. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Edunesp, 1997.

_____. **Mundo em descontrole**: o que a globalização está fazendo de nós? Rio de Janeiro: Record, 2000.

GODINHO, J. Amazônia ameaçada: proposta indecente. **Diário da Manhã**. Disponível em: <<http://www.dm.com.br/impreso.php?id=144406&edicao=6818>>. Acesso em: 07 jul. 2006.

GOMES DA CUNHA, O. M. **Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo**: lendo Fanon e Foucault. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, apr. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9644.pdf>>. Acesso em: 03 maio 2004.

GRAMKOW, M. M. (org.). **Demarcando terras indígenas II**: experiências e desafios de um projeto de parceria. Brasília, DF: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2002.

GREGOLIN, M. R. A Análise do Discurso: Conceitos e aplicações. **Alfa**: Revista de Linguística da UNESP. São Paulo, n. 39, 1995.

_____. Análise do discurso: o sentido e suas movências. In: GREGOLIN, M. R. et al. **Análise do discurso**: entornos do sentido. Araraquara, SP: Unesp, 2001, pp. 09-34.

_____. Discurso e memória: movimentos na bruma da história. **Cadernos da F.F.C.** (Faculdade de Filosofia e Ciências UNESP). Marília, SP: UNESP, 1997.

_____. (org.) **Discurso e mídia**: a cultura do espetáculo. São Carlos, SP: Claraluz, 2003. (Coleção Olhares Oblíquos).

_____. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso**: diálogos e duelos. São Carlos, SP: Claraluz, 2004.

_____. Nas malhas da mídia: agenciando os gêneros, produzindo sentidos. In: BARONAS, R.L. (org.) **Identidade, cultura e linguagem**. Cáceres, MT: Unemat Editora; Campinas, SP: Pontes, 2005.

_____.; BARONAS, R. L. (orgs.). **Análise do discurso**: as materialidades do sentido. São Carlos, SP: Claraluz, 2001. p. 02-16.

GREIMAS, A. J. **Sobre o sentido**. Tradução de Ana Cristina Cruz Cezar et al. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.

GREIMAS, A. J.; COURTÉS, J. **Dicionário de semiótica**. Tradução de Alceu Dias Lima. São Paulo: Cultrix, s/d.

GUATTARI, F. **Revolução molecular**: pulsões políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GUILHAUMOU, J. **La langue politique et la révolution française**. Del l' événement à la raison linguistique. Paris: Méridiens Klingcksieck, 1989a.

_____.; MALDIDIER, D. Da enunciação ao acontecimento discursivo em análise do discurso. Tradução de Freda Indurski. In: E. Guimarães (org.). **História e sentido na linguagem**. Campinas, SP: Pontes, 1989b.

_____. Efeitos do arquivo. Análise do discurso no lado da história. In: ORLANDI, E. (org.). **Gestos de leitura**: da História no Discurso. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997. p. 163-185.

_____.; ROBIN, R. **Discours et archive**. Paris: Mardaga, 1994.

GUIMARÃES, Paulo M. (org.). **Legislação indigenista brasileira**. São Paulo: Edições Loyola; Brasília: CIMI, c1989. (Coleção Missão Aberta, 13).

HABERMAS, J. **Connaissance et Intérêt**. Paris: Gallimard, 1976.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HAROCHE, C. **Da palavra ao gesto**. Campinas, SP: Papyrus, 1998.

_____. **Fazer dizer querer dizer**. Tradução de Eni Orlandi et al. São Paulo: Hucitec, 1992.

_____.; HENRY, P.; PÉCHEUX, M. La semantique et la courpure saussurienne: langue, langage, discours. **Languages**, n. 24. Paris: Didier-Larousse, 1971.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HENRY, P. **A ferramenta imperfeita**: língua, sujeito e discurso. Tradução de Maria Fausta P. de Castro; com posfácio de Oswald Ducrot. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.

HERRMANN, F. **Andaimos do real**: o método da psicanálise. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **Clínica psicanalítica**: a arte da interpretação. São Paulo: Brasiliense, 1991b.

_____. **O divã a passeio**: à procura da psicanálise onde não parece estar. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HIRST, P.; THOMPSON, G. **Globalização em questão**. Tradução de Wanda Caldera Brant. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

HOBSBAWN, E. Não basta a historia de identidade. In. _____. **Sobre história**: ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 281-292.

HOLANDA, L. **Sob o signo do silêncio**. São Paulo: Edusp, 1992. (Criação e Crítica, v. 8)

HOUAISS, A. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. São Paulo: Objetiva, 2005.

INDURSKY, F. **A fala dos quartéis e as outras vozes**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Tendências demográficas**: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2006. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/indigenas/indigenas.pdf>. Acessado diversas vezes desde sua publicação.

JAMESON, F. **O inconsciente político**: a narrativa como ato socialmente simbólico. Tradução de Valter Lelis Siqueira. São Paulo: Ática, 1992.

JORNAL DO BRASIL. **Estado quer 300 mil hectares**. Disponível em: <<http://jbonline.terra.com.br/destaques/roraima/04materia.html>>. Acesso em: 20 mar. de 2004.

LACEY, H. **Valores e atividade científica**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

LACOSTE, Y. **A geografia**: isso serve em primeiro lugar para fazer a guerra. 5. ed. Campinas, SP: Papirus, 2001.

LAGAZZI, S. **O desafio de dizer não**. Campinas, SP: Pontes, 1988.

LAURIS, E. **Pluralismo e emancipação: jurisdição constitucional e demandas indígenas no Brasil e na Colômbia**. In: SEMINÁRIOS GLOBALIZAÇÕES ALTERNATIVAS E REINVENÇÃO DA EMANCIPAÇÃO SOCIAL. Centro de Estudos Sociais. Universidade de Coimbra. Coimbra: CES, 2006. (Mimeo).

LEANDRO FERREIRA, M. C. **As interfaces da análise de discurso no quadro das ciências humanas**. Disponível: <http://www.discurso.ufrgs.br/article.php?id_article=3>. Acesso em: 12 jun. 2004.

_____. **Os múltiplos territórios da análise do discurso**. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999a.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

_____. et al. **A Nova história**. Lisboa: Edições 70, s/d.

LEITE, M. M. **Imagem fotográfica e temporalidade social**. Disponível em: <<http://www.studium.iar.unicamp.br/18/04.html?ppal=3.html>>. Acesso em: 1 nov. 2005.

LIMA, M.G.L. **O índio na mídia impressa em Roraima**. 2001. Tese (Mestrado em Artes: Multimeios e Ciências) – Universidade de Campinas. Campinas, SP: Instituto de Artes.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: IBRASA, 1963.

_____. **Locke**: carta acerca da tolerância; segundo tratado sobre o governo; ensaio acerca do entendimento humano. Traduções de Anuar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

- _____. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LODEIRO, N. S. **O direito agrário e as terras indígenas**: um estudo comparativo na América Latina. São Paulo, 1983. 565 p. Tese (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 1994.
- LOPES, E. **Discurso, texto e significação**: uma teoria do interpretante. São Paulo: Cultrix, 1978.
- MACHADO, R. **Ciência e saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- MACPHERSON, C. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MAIA, A. C. Sobre a analítica do poder de Foucault. **Tempo Social**: Rev. Sociol. USP. São Paulo, 7(1-2), p. 83-103, outubro de 1995. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/Resumo7.htm>>.
- MAIA, L. M. (org.) **Legislação indigenista**. Brasília: Senado Federal, 1993. Secretaria de Documentação e Informação/Subsecretaria de Edições Técnicas.
- MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Tradução Freda Indursky. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1989.
- _____. **Análise de textos de comunicação**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- _____. **Gênese dos discursos**. Tradução de Sírio Possenti. Curitiba: Criar Edições, 2005.
- _____. **Cenas da enunciação**. Curitiba: Criar Edições, 2006.
- MALDIDIÉ, D. et al. Discours et idéologie: quelques bases pour une recherche. **Langue Française**. Paris: Larousse, n.5, 1972.
- MALDIDIÉ, D. **L'inquiétude du discours**: textes de Michel Pecheux choisis et présentés par. Paris: Cendres, 1990.
- MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. 11. ed. Tradução de Brasil Bandecchi. São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. **Da arte da guerra**. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo: Madras, 2006.

MARIETTI, A. K. **Introdução ao pensamento de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1977.

MARTINS, E. **Nossos índios, nossos mortos**: os olhos da emancipação. 3. ed. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**: teses sobre Feuerbach. São Paulo: Moraes, 1984.

MEDEIROS, M. C. I. **Duas leituras do Forum Social Mundial**: Caros Amigos e Catolicismo. 2004. Tese (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Universidade de Campinas. Campinas, SP: Instituto de Estudos da Linguagem, 2004.

MELATTI, J.C. **Índios do Brasil**. Brasília: Editora da UnB, 1970.

MELLO, G.A. **Muito além do cidadão Kane**. São Paulo: Página Aberta, 1994. ISBN: 85-85328-79-7

MENDES, Gilmar F. **O domínio da União sobre as terras indígenas**: o parque nacional do Xingu. Brasília, DF: Ministério Público Federal, 1988.

MICHEL-JONES, F. A noção de pessoa. In: AUGÉ, M. **A construção do mundo**. Lisboa: Ed 70, 1978.

MILNER, J-C. **O amor da língua**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1987.

MIOTELLO, V. A questão dos discursos hegemônicos. **Primeira Versão**. Porto Velho, ano I, n. 19, jun. 2002.

NAVARRO-BARBOSA, P. L. **Navegar foi preciso?** O discurso do jornalismo impresso sobre os 500 anos do Brasil. 2004. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) –FCL-Unesp, Araraquara, SP.

NOME DA ROSA (O). Direção: Jean-Jacques Annaud. *Roteiro*: Andrew Birkin, Gérard Brach, Howard Franklin e Alain Godard, baseado em livro de Umberto Eco. Elenco: Elenco: Sean Connery, Christian Slater, Helmut Qualtinger et al. Estúdio: Cristaldifilm / France 3 Cinéma / Lês Films Ariane / Neue Constantin Film / Zweites. Alemanha. 1986. 130 min. VHS. Color.

OLIVEIRA, P. C. Família. **Folha de S. Paulo**. Disponível em <http://www.tfp.org.br/pq_tfp.asp>. Acesso em: 30 out. 2006.

_____. Propriedade. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 12 mar. 1969. Disponível em <http://www.tfp.org.br/pq_tfp.asp>. Acesso em: 30 out. 2006.

_____. Tradição. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 12 mar. 1969. Disponível em <http://www.tfp.org.br/pq_tfp.asp>. Acesso em: 30 out. 2006.

OLIVEIRA, H. **Coletânea de leis, atos e memórias, referentes ao indígena brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947. (Conselho Nacional de Proteção aos Índios, n. 94).

ORLANDI, E. **A linguagem e seu funcionamento**. Campinas, SP: Pontes, 1987a.

_____. **As formas do silêncio**. Editora da Unicamp, 1993a.

_____. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, 1987b.

_____. **Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos**. Campinas/SP: Pontes, 2001.

_____. **Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional**. Campinas, SP: Pontes, 1993b.

_____. **Gestos de leitura**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

_____. **Interpretação**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996.

_____. **Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo**. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

_____.; LAJOLO, M.; IANNI, O. **Sociedade e linguagem**. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

PACKER, L. A. Descobrir o encoberto: relação do direito estatal com o fato do pluralismo jurídico – a disputa de projetos no jogo do desenvolvimento do Estado brasileiro. I ENCONTRO DA REDE DE ESTUDOS RURAIS. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <http://www.nead.gov.br/tmp/encontro/cdrom/gt/1/Larissa_Ambrosano_Packer.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2006.

PASSAGLIOTTI, M. O vermelho do petróleo. **Mundo e Visão: Direitos Humanos**, n. 63, jun., 2002. Disponível em: <<http://www.pimenet.com.br/mundoemissao/direitoshpetroleo.htm>>.

PÊCHEUX, M. Delimitações, inversões, delocamentos. In: ORLANDI, E. P.; GERALDI, J. W. (orgs.). **Cadernos de Estudos Linguísticos**. Campinas, SP: IEL-UNICAMP, p. 25-42, jul./dez., 1990a.

_____. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Campinas, SP: Pontes, 1997a.

_____. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ADORNO, T. W. et. al. **Um mapa da ideologia**. Organização Slavo Zizek. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997b.

_____. Papel da memória. In: ACHARD, P. [et al.]. **Papel da memória**. Campinas, SP: Pontes, 1999a, p. 49-57.

_____. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 3 ed. Tradução de Eni Orlandi et al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997.

_____. Sobre a (des-)construção das teorias linguísticas. In: ORLANDI, E. **Línguas e instrumentos linguísticos**. Campinas, SP: Pontes, 1999c.

_____. Sobre os contextos epistemológicos da análise de discurso. In: ORLANDI, E. **Escritos**, n. 04. Campinas, SP: Labeurb/Nudecri, 1999b.

_____.; GADET, F. Há uma via para a linguística fora do logicismo e do sociologicismo? In: ORLANDI, E. **Escritos**. Campinas, SP: Labeurb/Nudecri, n. 3, 1998.

PEREIRA, A. R. **O projeto político pedagógico de J. Locke para a modernidade**: atualizações necessárias e releituras possíveis. 2006. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de Campinas, Campinas: Faculdade de Educação.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PLEBE, A.; EMANUELE, P. **Manual de retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

POCHMANN, M. T. País é prisioneiro da elite nacional. **Revista Sem Terra**, ano VII, n. 34, jan./fev. 2006. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/informativos>>. Acesso em: 3 jun. 2006.

POSSENTI, S. **Discurso, estilo e subjetividade**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. Sobre as noções de sentido e de efeito de sentido. In: POSSENTI, S. e CHACON, L. (Orgs.). **Cadernos da FFC**: Análise do Discurso. Marília, SP, n. 2, v. 6, p. 1-11, 1997.

_____. O “eu” no discurso do “outro” ou a subjetividade mostrada. **Alfa**. São Paulo: Unesp, v. 39, p. 45-55, 1995.

PRADO GARCIA, P. G. Silêncio dos covardes: direito a propriedade privada é de interesse público. **Revista Consultor Jurídico**. Disponível em: <<http://conjur.estadao.com.br/static/text/47924,1>>. Acesso em: 1 jul. 2006.

RAJCHMAN, J. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

RAMOS, A. R. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1988. (Série Princípios).

RAVEL, J. **Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos - SP: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, B. **O índio na cultura brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1987.

_____. **O índio na história do Brasil**. 8. ed. São Paulo: Global Ed., 1997.

RIBEIRO, D. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/SAI, 1962.

RIBEIRO, R. J. O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre. **Tempo Social: Rev. Sociol. USP**, São Paulo, 7 (1-2), p. 163-173, out. 1995. Disponível em: <<http://www.ffch.usp.br/sociologia/tempo-social/Resumo7.htm>>.

RIBEIRO, J. (org.) **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1995b.

ROBIN, R. **História e linguística**. São Paulo: Cultrix, 1973.

ROMEIRO, A. R. Reforma agrária e distribuição de renda. In: STÉDILE, J.P. (coord.). **A questão agrária hoje**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1990. p. 105-136.

ROSA, G. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social**. Coleção os pensadores. v. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 31 a 243.

SADEK, M. T. O poder judiciário: perspectivas de reforma. **Opinião Pública**. Campinas, vol. X, n. 1, p. 01-62, maio 2004. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/op/v10n1/20314.pdf>>. Acesso em: 3 maio 2005.

SANTILI, M. **Os índios e a fronteira**. Disponível em: <<http://www.brasil-loeste.com.br/noticia/870/>>. Acesso em: 23 jan. 2004.

SANTOS, B. de S. **Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002a.

_____. **Democratizar a democracia**: os caminhos da democracia participativa. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

_____. **Discurso e poder**: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1988.

_____. Entre prospero e caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, M. I.; RIBEIRO, B. (orgs.). **Entre ser e estar**: raízes, percursos e discursos da identidade. Porto: Afrontamento, 2002b. p. 23-85.

_____. Finlândia e Portugal. **Visão**, 9 de dezembro de 2004. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/opiniao/bss/119.php>>. Acesso em: 02 jun. 2006.

_____. (org.). **Globalização**: fatalidade ou utopia?. Porto: Afrontamento, 2001, pp. 31-106.

_____. **Globalização e as ciências sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002c.

_____. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1996a.

_____. (org.). **Produzir para viver**: os caminhos da produção não-capitalista. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a. (Coleção Reinventar a emancipação social: para novos manifestos).

_____. (org.) **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. v. 3. Rio de Janeiro: 2003b.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 1996b.

SANTOS, B. S. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro. In: **Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**. Coimbra: CES, 16/09/2004. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf>. Acessado: 02/12/2004. 2004P^{ap}.

_____. (org.) **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez, 2004b.

_____. **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais (Org.). Rio de Janeiro: Record, 2005a.

_____. **O FSM Mundial**: manual de uso. São Paulo: Ed. Cortez, 2005b.

_____. **Gramática do tempo**. São Paulo: Cortez, 2006.

_____.; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, B.S. (org.) **Reconhecer para libertar**: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. V. 3. Rio de Janeiro: 2003b.

SARGENTINI, V.; NAVARRO-BARBOSA, P. N. (orgs.) **M. Foucault e os domínios da linguagem**: discurso, poder, subjetividade. São Carlos, SP: Claraluz, 2004.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blinkstein. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 1978.

SILVA, J. A. Terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. In. SANTILI, J. (org.) **Direitos Indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: Fabris, 1993.

SILVA, J. G. **A reforma agrária brasileira na virada do milênio**. São Paulo: ABRA, 1997.

SILVA, M. A da. et al. **República em migalhas**: história regional e local. Curitiba: Marco Zero/CNPq, 1990.

SILVA, S. M. S. (org.) **Os sentidos do povo**. São Carlos, SP: Claraluz, 2006.

SODRÉ, M. **A máquina de narciso**: televisão, indivíduo e poder no Brasil. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1994.

SOUSA FILHO, C. F. M. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, B. S. (org.) **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

THOMAS, G. **Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500-1640**. Tradução Pe Jesus Hortal. São Paulo: Edições Loyola, 1981.

THOMPSON, J. B. **Ideologia e cultura moderna**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

TODOROV, T. **Nós e os outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOURAINÉ, A. **Crítica da modernidade**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1994.

Universidade de São Paulo. Estudo demonstra que classe média se endivida para comprar. In. **Rádio USP Notícias** - 14 de março de 2006, 1ª Edição - 7:30 às 8:00h.

VEIGA-NETO, A. **Foucault e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. Governo ou Governamento? Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/floesco/foucault/indice.html>>. Acesso em: 14 abr. 2006.

VEYNE, P. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Brasília: Editora da UnB, 1998.

VIDAL, L. B. Terras indígenas no Brasil. In. GRUPIONI, L. D. B. (org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

VOGT, C. **Linguagem, pragmática e ideologia**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1989.

WELLS, H.G. **A guerra dos mundos**. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

WIGGERSHAUS, R. **Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

ZANOTTO, G. **É o caos!** A luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira. 2003. Tese (Mestrado em História Cultural) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Santa Catarina: Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

ZHOURI, A. O fantasma da internacionalização da Amazônia. In: XXVI ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS. Caxambu: ANPOCS, 2002. **Anais eletrônicos...** Disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/2005/08/img/artigo.pdf>>. Acesso em: 01 ago. 2005.

ZIZEK, S. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ZOOPI-FONTANA, M. G. **Cidadãos modernos**: discursos e representação política. Campinas, SP: Ed da Unicamp, 1997.

ZWETSCH, R. (org.). **500 anos de invasão, 500 anos de resistência**. São Paulo: Edições Paulinus, 1992.

