



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA**

**AMÍLCAR MACHADO PROFETA FILHO**

**O ÍNDIO BRASILEIRO: ANÁLISE DOS DISCURSOS DE**  
**ANTONIO VIEIRA E ROLDÃO ARRUDA**

João Pessoa

Agosto/2010

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**AMÍLCAR MACHADO PROFETA FILHO**

**O ÍNDIO BRASILEIRO: ANÁLISE DOS DISCURSOS DE  
ANTONIO VIEIRA E ROLDÃO ARRUDA**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da  
Universidade Federal da Paraíba, como exigência  
parcial para obtenção do título de mestre em  
Linguística, pelo Programa de Pós-Graduação em  
Linguística.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Cristina de Sousa  
Aldrigue

João Pessoa

Agosto/2010

P964i Profeta Filho, Amílcar Machado.  
O índio brasileiro: análise dos discursos de Antonio Vieira  
e Roldão Arruda / Amílcar Machado Profeta Filho.- João  
Pessoa, 2010.  
83f.  
Orientadora: Ana Cristina de Sousa Aldrigue  
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CE  
1. Vieira, Antonio – crítica e interpretação. 2. Arruda,  
Roldão – crítica e interpretação. 3. Linguística. 4. Mudanças  
discursivas – índio – Brasil.

UFPB/BC

CDU: 801(043)

**AMÍLCAR MACHADO PROFETA FILHO**

**O ÍNDIO BRASILEIRO: ANÁLISE DOS DISCURSOS DE  
ANTONIO VIEIRA E ROLDÃO ARRUDA**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da  
Universidade Federal da Paraíba, como exigência  
parcial para obtenção do título de mestre em  
Linguística, pelo Programa de Pós-Graduação em  
Linguística.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Cristina de Sousa  
Aldrigue

**MEMBROS DA BANCA**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Cristina de Sousa Aldrigue (Orientadora)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marluce Pereira da Silva (Examinadora)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Evangelina Maria Brito de Faria (Examinadora)

## **AGRADECIMENTOS**

A todos meus parentes que apoiaram esta empreitada, especificamente, à minha mãe  
Mérly Deffune Profeta.

Aos amigos que acabam se tornando irmãos.

Aos meus orientadores.

Aos professores do mestrado.

## RESUMO

O presente estudo objetivou analisar alguns textos do Pe. Antonio Vieira e do jornalista Roldão Arruda, comparar o passado com a atualidade e observar permanências ou mudanças discursivas em relação ao índio brasileiro. No decorrer da pesquisa, não se optou em realizar visitas a aldeias, ou efetivar um trabalho de campo, pois foi realizado um estudo de caráter documental, concentraram-se esforços sobre textos selecionados dos autores mencionados anteriormente. Ao empreender esta pesquisa, teve-se consciência da dificuldade que existe em analisar os textos, os discursos, por isso buscou-se um aporte teórico condizente com o tema estudado. Com base teórica em Mikhail Bakhtin e Michel Foucault, a pesquisa buscou compreender como o discurso pode ser considerado fruto de um contexto histórico e social que o influencia, fazendo com que se transforme, ou não, conforme os interesses ideológicos, políticos etc. O Pe. Vieira e o jornalista Arruda escreveram seus discursos em contextos diferentes, por isso têm suas especificidades. Atualmente, o índio brasileiro, uma parte significativa, não se reconhece enquanto “índio”, pois sabe que o próprio termo foi forjado pelo homem “branco”. Admite ser Javaé, Guarani, Karajá, Macuxi, Uapixanas, ser descendente do “tupi”, do “jê”, ou melhor, quer resgatar suas origens, seu respeito destruído no decorrer do período colonial.

**Palavras-chave:** discurso; ideologia; sujeito discursivo; mídia.

## ABSTRACT

This study aimed to analyze some texts of Father Antonio Vieira and the journalist Roldão Arruda, to compare the past with the present and observe the discursive continuities or changes in relation to the Brazilian Indian. During the research, do not chose to make visits to villages, or an effective field work, because was realized a study of documentary character, concentrated efforts on selected texts of the authors mentioned above. In undertaking of this research, had to be aware of the difficulty that exists in analyzing texts, speeches, so we looked for a theoretical approach befitting the theme. Based on theoretical Mikhail Bakhtin and Michel Foucault, the study sought to understand how speech can be considered the result of a historical and social context that influences it, making turns, or not, as the ideological interests, politicians, etc. Father Vieira and the journalist Arruda wrote their speeches in different contexts, so they have their specificity. Currently, the Brazilian Indian, a significant part, not recognized themselves as "Indian" because them knows that the term itself was coined by "white" man. Admits being Javaé, Guarani, Karaja, Macuxi, Uapixanas, be descended from the "Tupi", the "Ge", or better, wants to redeem their origins, their respect destroyed during the colonial period.

**Keywords:** discourse, ideology, discursive subject, media.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
1 CONCEITOS CHAVES DA ANÁLISE DO DISCURSO	8
1.1 O discurso	8
1.2 A ideologia	19
1.3 Sujeito discursivo	26
2 O PE. ANTÔNIO VIEIRA E OS DISCURSOS SOBRE O ÍNDIO	32
3 O ÍNDIO BRASILEIRO NA ATUALIDADE	59
CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERÊNCIAS	80

## INTRODUÇÃO

O processo de exclusão social do índio na sociedade brasileira tem uma origem, um princípio: o Brasil-Colônia. Ao observar, na atualidade, índios marginalizados, debaixo de viadutos, nas rodoviárias do Brasil vendendo cestos, pulseiras ou artesanatos para sobreviver, vêm indagações como: será que o brasileiro reconhece suas origens indígenas? Por que as coisas chegaram a esse ponto? Em um primeiro momento, poder-se-ia achar que essas perguntas fossem simples de responder, entretanto envolvem uma complexidade maior do que se imagina. Daí a importância de estudar alguns textos do padre Antônio Vieira e os discursos que envolvem os índios do período colonial e estabelecer uma relação com a atualidade ao analisar artigos *on-line* do jornal “O Estadão” do jornalista Roldão Arruda.

A proposta é aprofundar um pouco sobre os discursos em relação ao índio em dois momentos mais específicos: o século XVII e o século XXI. Lacunas entre os séculos XVIII, XIX e XX estão presentes nesta pesquisa, pois não se conseguiria abarcar todos esses séculos porque demandaria mais tempo e uma pesquisa muito mais profunda.

Embora se tenha observado o crescimento de pesquisas sobre o indígena nos últimos anos, ainda existe a necessidade de entender mais a relação “homem branco” e “índio”.

Quando fizemos especialização em história econômica, tivemos a possibilidade de trabalhar com o Brasil-Colônia. Com o mestrado, aprofundamos mais sobre esse tema, estendemos o debate para a atualidade brasileira e demos uma abordagem não somente econômica da história, mas também discursiva.

Compreender quais foram os discursos utilizados no período colonial e estabelecer uma ligação entre passado e presente, analisando a visão que a mídia atual tem sobre o indígena, foi um dos desafios desta pesquisa.

Ao analisar o período colonial, percebemos a necessidade de aprofundar os estudos realizados sobre a questão do discurso em defesa dos índios por parte da Companhia de Jesus, no Brasil. Nessa época, a Companhia, fundada por Inácio de Loyola estava incumbida de “salvar” as almas dos indígenas.

Um personagem importante que realizou um discurso consistente na defesa dos índios foi o padre Antônio Vieira, que, durante o século XVII, foi um dos representantes da

Companhia de Jesus na Colônia brasileira. Estudar seu discurso é um grande desafio e colabora para compreender o contexto histórico-social em que o Brasil se encontrava.

Ao estudar o Brasil-Colônia, deparamos com os mais variados recortes históricos cujos temas são inumeráveis. Alguns desses estudos foram realizados pelos mais respeitados historiadores brasileiros. Como o índio era tratado? Qual a justificativa feita por Vieira para a conversão do indígena? A cultura indígena, sem dúvida, colaborou para a formação do Brasil, mas complicado seria mensurar sua importância. A partir de reflexões, análises, indagações e observação da influência da cultura indígena na sociedade brasileira atual é que resolvemos estudar o período colonial e estabelecer comparação com os discursos que a mídia atual tem sobre o indígena.

Dividimos a pesquisa em partes, que vão desde reflexão sobre discurso e sua ligação com a sociedade, a ideologia e o sujeito até análise de como o indígena era visto no período colonial. Para essa análise, utilizamos fontes primárias de textos do Pe. Antonio Vieira.

Ancoramos nosso trabalho na proposta de Bakhtin, intelectual russo que colaborou, de forma consistente, para a compreensão do discurso, das “várias vozes” contidas na fala e na escrita, além de explorar os aspectos ideológicos que podem estar incluídos no próprio discurso. Outro teórico que deu suporte foi Foucault, filósofo francês e estudioso da língua, que desenvolveu conceitos sobre “discurso” e sua relação com “poder”. Foucault influenciou gerações com seus questionamentos sobre a sociedade, os aparelhos de controle do Estado, a ordem do discurso, a microfísica do poder, entre outros aspectos.

No decorrer das análises, reportamo-nos a outros autores que deram suporte para os estudos do discurso e a compreensão, mesmo que brevemente, de alguns aspectos históricos do século XVII, época em que Pe. Antonio Vieira escreveu sermões, cartas e pareceres.

Não temos o objetivo de esgotar o assunto e as polêmicas sobre o tema pesquisado. Nossa intenção foi compreender melhor os discursos ideológicos e os aspectos históricos que influenciaram o passado e que podem influenciar a atualidade.

Também analisamos os discursos sobre o índio presentes na mídia brasileira atual, especificamente, entre 2008 e 2009. Para esta análise, selecionamos o conflito de terras da reserva indígena Raposa Serra do Sol, localizada no estado de Roraima. A escolha do tema não foi aleatória, porque o conflito teve repercussão nacional. Como existe uma infinidade de informações sobre o assunto, escolhemos Roldão Arruda, um dos autores do jornal *on-line* do “O Estadão” (O Estado de São Paulo) responsáveis por cobrir o conflito de Roraima.

A coleta do *corpus* foi realizada por meio de artigos de Arruda divulgados pela internet, dos quais fizemos uma seleção. Em relação às fontes históricas do Pe. Vieira,

tivemos oportunidade de recolher durante nossa especialização em história econômica, entre 2003 e 2004, feita na UEM, no Paraná.

Este trabalho analisou nove artigos de Roldão Arruda e dez textos, entre sermões, cartas e pareceres, de Pe. Antonio Vieira, que foram suficientes para incitar as polêmicas e os debates sobre o tema a qual nos propusemos estudar.

# 1 CONCEITOS CHAVES DA ANÁLISE DO DISCURSO

## 1.1 O DISCURSO

Para melhor compreensão de como o índio é visto na sociedade brasileira, tanto no passado como na atualidade, é importante analisar os principais aspectos do que os linguistas denominam de “discurso”. Entre os estudiosos da linguagem, permeia um debate relacionado à questão do contexto sócio-histórico e ideológico que influencia a formação do discurso.

Para iniciar essa abordagem, retomamos estudos importantes realizados por um dos maiores pensadores do século XX: Foucault. Suas pesquisas influenciam até hoje os debates acadêmicos em torno do “discurso”. Intelectual francês de renome internacional, considerado por alguns como filósofo, Foucault criou conceitos que ajudaram os analistas do discurso a desvendar um pouco mais o conjunto de forças que influenciam a produção de “enunciados”, as intenções expressas na fala, as influências históricas, as relações de poder que envolvem o discurso, entre outros assuntos. Analisando os estudos de Foucault, observamos que ele expõe suas inquietudes sobre o “discurso”, os propósitos que envolvem a sua formação e se predispõe a compreender como o discurso tem uma “ordem”. No início do livro *A ordem do discurso*, o autor faz alguns questionamentos importantes:

[...] suponho que em toda sociedade a **produção do discurso** é ao mesmo tempo **controlada, selecionada, organizada** e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2008b, p. 8-9, grifo nosso).

Nessas colocações, o autor mostra que o discurso é selecionado, controlado, organizado, levando a concluir que o processo da elaboração do discurso deve seguir uma “ordem”. Quem impor essa ordem? Para o autor, os grupos sociais, as instituições, o

conjunto das leis, os segmentos políticos e econômicos colaboram para controlar o discurso, para impor-lhe determinada “ordem”. Nesse sentido, as palavras seriam reconhecidas e aceitas socialmente se estivessem dentro de uma determinada “ordem do discurso”.

Foucault (2008b, p. 9-11) afirma que o “discurso” tem três princípios de exclusão: a interdição, a separação e a rejeição. Na interdição, é necessário analisar o contexto em que o discurso é formado, levar em consideração seus aspectos políticos, porque a situação não permite dizer tudo o que se deseja. Não se pode dizer tudo o que se quer, pois o ambiente seleciona os discursos a partir do momento em que se expressa. Se a fala não traduz o que o contexto deseja, o indivíduo pode ser considerado “louco”, ou sofrer um processo de desvalorização da própria fala que anularia sua opinião. As interdições também têm uma ligação com o desejo relacionado à sexualidade e com o poder vinculado à política. A separação e a rejeição também são princípios de exclusão importantes e colaboram para a seleção dos discursos “distorcidos”, desqualificando-os.

O autor salienta que a “vontade de verdade” está disseminada na sociedade, que é parte dos sistemas de exclusão que atinge o discurso, como a segregação da loucura e da palavra proibida. Ao se impor, a vontade de verdade ofusca a realidade (FOUCAULT, 2008b, p. 19-20). Os processos de seleção dos discursos dão espaço à hegemonia das “ideologias”. Na sociedade contemporânea, devido à proliferação dos meios de comunicação, fica mais evidente a disseminação de ideias consideradas “verdadeiras”. Vários discursos da mídia atual estão carregados de conteúdos ideológicos que, salvo raras exceções, mostram aquilo que o respectivo veículo de comunicação deseja. Nesse sentido, carregam ideais políticos e ideológicos. A exploração da sexualidade, as críticas esquerdistas ou direitistas, o sensacionalismo de inúmeras edições do “Big Brother” carregam desejos que se materializam em objetivos econômicos e políticos.

Na Idade Média, na ordem do discurso, a referência a um “autor” era indispensável porque era um indicador de verdade. Na atualidade, os “discursos” que orientam as práticas ideológicas da sociedade encontram-se nos textos literários, religiosos, jurídicos, em estatutos e textos científicos (FOUCAULT, 2008b, p. 22). Esses textos têm certa legitimidade para organizar os “discursos” da sociedade e, por isso, são considerados “discursos verdadeiros”. O autor assevera que “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (FOUCAULT, 2008b, p. 37). Aqui cabe a seguinte pergunta: o que significa entrar na ordem do discurso? A nosso ver, essa questão é muito importante para compreendermos o que analisamos anteriormente sobre a desqualificação do discurso. Reiteramos a ideia foucaultiana de “loucura”, discurso

desqualificado, para observar a profundidade da pergunta. Para estar dentro da “ordem do discurso”, sua elaboração deve ter uma autoria qualificada. No caso de um texto jurídico ou de um texto religioso, seus autores devem ter o reconhecimento de seus pares. O sujeito que não estiver qualificado para falar, está fora da ordem do discurso. Foucault (2008b, p. 40) alerta de “[...] que ninguém se deixe enganar; mesmo na ordem do discurso verdadeiro, mesmo na ordem do discurso publicado e livre de qualquer ritual, se exercem ainda formas de apropriação de segredos e de não permutabilidade”.

Avançando sua análise, o autor salienta que os discursos são “práticas descontínuas” que se cruzam, ignoram, ou excluem. Para entendê-los, “é preciso elaborar – fora das filosofias do sujeito e do tempo – uma teoria das sistematicidades descontínuas” (FOUCAULT, 2008b, p. 58-59). Ou seja, se o discurso tem discontinuidades, métodos apropriados deveriam ser elaborados para entender essas variações discursivas.

Compreender a obra de Foucault não é tarefa fácil. Pode-se dizer que o pensador francês passa por algumas fases, talvez uma espécie de aprimoramento intelectual. As problemáticas envolvendo o “discurso” estão presentes, segundo Vasconcellos (2007, p. 11-18)<sup>1</sup>, na primeira fase da obra de Foucault. Nessa fase, está uma importante obra intitulada *A arqueologia do saber*. No capítulo que trabalha sobre as “formações discursivas”, Foucault (2008a, p. 35-44) tenta descrever as relações existentes entre os enunciados.

O filósofo-linguista desenvolve hipóteses para comprovar a presença dos vários enunciados que perpassam a sociedade. Em sua primeira hipótese, afirma que os enunciados estão dispersos no tempo e têm formas variadas que compõem um “conjunto quando se referem a um único objeto” (FOUCAULT, 2008a, p. 36). Isso comprova que o conjunto dos enunciados que se produzem em uma sociedade, em determinado momento histórico, pode estar relacionado a um objeto. Cita, por exemplo, que os diversos enunciados relacionados à psicopatologia referem-se a um único objeto que seria a “loucura”. Nesse aspecto, uma das problemáticas que o autor levanta é a seguinte: “a questão é saber se a unidade de um discurso é feita pelo espaço onde diversos objetos se perfilam e continuamente se transformam e não pela permanência e singularidade de um objeto” (FOUCAULT, 2008a, p. 37). Observa-se, nessa colocação, a complexidade do pensamento foucaultiano. Parece que os discursos se cruzam nas sociedades, num processo de integração, em constante formação, ora se complementando, ora se contradizendo. O contexto histórico-social é formado por vários conjuntos de “formações discursivas”, sendo relevante analisar que, para definir um conjunto

---

<sup>1</sup> Sobre as fases da obra de Michel Foucault, encontra-se uma breve exposição em Vasconcellos (2007, p. 11-18).

desses enunciados, teria de descrever-se as dispersões dos objetos, medir distâncias entre eles, ou seja, formular uma específica lei de repartição. Nesse sentido, como já citado, o discurso é “descontínuo” e não tem singularidade.

Outra hipótese teria o objetivo de “definir um grupo de relações entre enunciados: sua forma e seu tipo de encadeamento” (FOUCAULT, 2008a, p. 37-39). O autor faz um apanhado sobre a construção dos discursos em torno da medicina a partir do século XIX. A medicina não se constituiria mais como conjunto de receitas heterogêneas, de tradições, mas como um *corpus* de conhecimentos prontos para diagnosticar os enfermos, configurando-se como uma série de enunciados descritivos, ou melhor, um conjunto de descrições. De forma resumida, para compreender os enunciados que envolvem a medicina, é preciso observar sua dispersão na sociedade, pois eles se apoiam uns nos outros, transformam-se, ao mesmo tempo que se excluem.

Na terceira hipótese, Foucault faz críticas às análises da linguagem, aos fatos gramaticais, à ordem sintática, que, até o século XVIII, colaboravam para explicar os conceitos, os significados das palavras, que poderiam se integrar à gramática de Port-Royal. Para o autor, os enunciados devem ser estudados dentro de aparecimentos, emergências simultâneas, incompatibilidades. A nosso ver, daí resulta a dificuldade em compreender os enunciados, que são compostos por “formações discursivas” que se entrelaçam no jogo social de disputas de poder, ou talvez de disputas políticas e ideológicas em determinado contexto histórico.

A última hipótese resulta em explicar as formas unitárias sob as quais os enunciados se apresentam. Para isso, o autor faz algumas considerações. Se o discurso é disperso, se faz parte de um conjunto de dizeres complexos de se entender, porém que tem um mesmo objeto, como identificar uma “formação discursiva”? Talvez, aqui, o autor apresente mais problemas do que soluções ao levantar polêmicas sobre o “discurso”. O fato é que, para Foucault, se se levar em consideração que os enunciados estão dispersos, entretanto se identificam, que parecem ter o mesmo “tom” de opiniões, o mesmo jeito de explicar as coisas, podem-se levantar estratégias mais coerentes para analisar o discurso, aqui denominado de “formações discursivas”. Essas estratégias levam em consideração o “sistema de dispersão”, característico do discurso (FOUCAULT, 2008a, p. 40-44).

Para concluir, o autor define “formação discursiva”. Afirma que, se for observada certa regularidade, certa ordem ou correlação em um determinado número de enunciados, em um sistema de dispersão, está-se diante de uma “formação discursiva” (FOUCAULT, 2008a, p. 43). Essa conclusão parece ser uma das mais importantes para entender o conceito de

“formação discursiva”. Para o autor, mesmo dentro da “dispersão”, das variedades de discursos, podemos encontrar certa “regularidade” de opiniões, de posicionamentos científicos, políticos, entre outros. Essa “regularidade” caracteriza a “formação discursiva”.

O conceito de formação discursiva é um dos mais importantes quando se analisa o discurso, porém encontram-se certas dúvidas entre o entendimento de “formação discursiva” e “enunciado”. Por isso, expomos algumas ideias de Gregolin (2007), que é considerada uma das mais importantes pesquisadoras do Brasil quando o assunto é a compreensão da vertente foucaultiana que analisa o “discurso”.

Gregolin (2007, p. 91), em análise da obra *Arqueologia do saber*, salienta que “é um livro de explicação teórico-metodológica”, em que Foucault faz uma autocrítica de obras publicadas anteriormente, além de desenvolver conceitos como o de “práticas discursivas”, aproximando-se da chamada “nova história” de linha francesa. Não aprofundaremos todos os conceitos explorados por Gregolin. Limitaremos em analisar alguns deles a partir de seu livro *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos*. A autora faz um apanhado de conceitos que “estão na base da proposta foucaultiana para a análise do discurso” (GREGOLIN, 2007, p. 94), como “descontinuidade”, “acontecimento discursivo”, “enunciado” etc. Esse não é o objetivo principal de seu livro, pois a autora remonta as bases históricas da AD e os embates polêmicos entre Foucault e Pêcheux.

Aqui serve a análise do capítulo *O discurso, o sujeito e a história de Arqueologia do saber* (GREGOLIN, 2007, p. 91-103). Procuramos aprofundar o que consideramos uma prioridade: a diferença entre “formação discursiva” e “enunciado”. Como existem pesquisas e teorias que emitem várias opiniões, esses dois conceitos acabam, às vezes, sendo confundidos. Além disso, são conceitos básicos para compreender o “discurso”.

Analisando Foucault, Gregolin (2007, p. 95-96) salienta que

O que torna uma frase, uma proposição, um ato de fala em um enunciado é justamente a ‘função enunciativa’: o fato de ele ser produzido por um **sujeito** em um lugar institucional, **determinado por regras sócio-históricas** que definem e possibilitam que ele seja enunciado (grifo nosso).

Na citação, a autora diz que “enunciado” não é somente o “ato de falar” a “frase”, mas a fala situada em um lugar e em um contexto histórico. Ou melhor, pode-se dizer que, em determinado momento histórico, a posição ou o local em que o sujeito se encontra, sua fala deve ser regulada. Por isso Gregolin dá ênfase às “regras sócio-históricas”.

Outro conceito exposto é a “função enunciativa”. Segundo a autora, Foucault entende “enunciado” como uma “função”: “trata-se de descrever o exercício da ‘função enunciativa’, suas condições, suas regras de controle [...], pois entre o enunciado e o que ele anuncia não há apenas uma relação gramatical, lógica ou semântica” (GREGOLIN, 2007, p. 96). Existe uma relação com os sujeitos, com a história, que envolve a materialidade dos enunciados.

A partir dessas reflexões, a autora avança sua análise e aprofunda o conceito de “formação discursiva”. Diz que o que Foucault “descreve como ‘formação discursiva’ constitui grupos de enunciados, isto é, um conjunto de performances verbais que estão ligados no nível dos enunciados” (GREGOLIN, 2007, p. 97). E conclui que,

Pensando discurso como esse conjunto de enunciados, e os enunciados como performances verbais em função enunciativa, o conceito foucaultiano de **discurso** pressupõe, necessariamente, a ideia de ‘prática’. [...] com a ideia de ‘prática discursiva’, Foucault propõe uma análise que persiga a movimentação dos enunciados, sua movência nos atos praticados por sujeitos historicamente situados (GREGOLIN, 2007, p. 101-102, grifo da autora).

Ao analisar os conceitos foucaultianos, temos a impressão de que estão interligados a outros, por esse motivo achamos prudente não estender esse debate. A preocupação de Foucault em dar base aos seus argumentos levou-o a criar conceitos mais consistentes para compreender o “discurso”. Existe, de acordo com Gregolin (2007, p. 91-93), a preocupação em rever constantemente suas colocações.

A vertente foucaultiana é uma das mais importantes para analisar o discurso. A outra vertente é a bakhtiniana. O fundador desta última foi Bakhtin, estudioso que introduziu conceitos como “dialogismo”, “polifonia”, “discurso”, “enunciado/enunciação”, “gêneros do discurso”, entre outros, que acabaram revolucionando os estudos linguísticos. Achamos oportuno desenvolver algumas reflexões de Bakhtin que causaram questionamentos e inquietações na época que foram publicadas, que colaboram para um entendimento profícuo sobre “discurso”. De formação marxista, Bakhtin formulou a tese de que os socialistas devem fazer uma revolução do proletariado a partir da linguagem, que disseminaria a teoria marxista e uniria o operariado.

Em seu livro *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, Bakhtin (1979) observa que o “discurso” é composto por “vozes” já ditas, que, ao serem pronunciadas, recebem roupagens diferentes. Não existe algo novo no discurso, a não ser a repetição de discursos anteriores, carregada de influências ideológicas e sociais. Bakhtin afirma que o discurso é uma construção social e ideológica. Por sua vez, a ideologia é determinada por fatores

sociológicos. A influência do contexto social é predominante na elaboração de sistemas ideológicos. O autor assevera que

Os sistemas ideológicos constituídos da moral social, da ciência, da arte e da religião cristalizam-se a partir da ideologia do cotidiano, exercem por sua vez sobre esta, em retorno, uma forte influência e dão assim normalmente o tom a essa ideologia (BAKHTIN, 1979, p. 105).

A questão da “ideologia do cotidiano”, para o autor, é complexa de analisar. Considerando os aspectos sociológicos, Bakhtin afirma que a “ideologia do cotidiano” pode significar o mesmo que “psicologia social”. As experiências do mundo exterior e as ideologias que permeiam o contexto sócio-histórico colaboram para a formação do próprio indivíduo. Segundo o autor, a ideologia do cotidiano “constitui o domínio da palavra interior e exterior desordenada e não fixada num sistema, que acompanha cada um dos nossos atos e gestos e cada um dos nossos estados de consciência” (BAKHTIN, 1979, p. 104). A ideologia do cotidiano influencia as práticas sociais e os pensamentos dos indivíduos, daí a razão de Bakhtin preocupar-se em entender o processo de absorção de ideias que perpassam o contexto social. Compreender o cotidiano do indivíduo ajuda a entender a sociedade.

Perseguido por suas ideias revolucionárias que, em grande parte, foram elaboradas entre duas guerras mundiais e, concomitante, ao período stalinista<sup>2</sup>, Bakhtin recebeu várias críticas, por parte de filósofos contemporâneos, por defender a tese de uma filosofia voltada para o estudo da língua, em detrimento dos clássicos debates em torno da ética e da moral. É inegável sua contribuição sobre estudos da linguagem que levam em consideração o contexto social em seus aspectos histórico e ideológico.

A língua se forma em uma dinâmica social e econômica de convivência na comunidade, em que forças ideológicas agem para defender os interesses de seus pares. Nesse sentido, “a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial” (BAKHTIN, 1979, p. 81). O autor afirma que “tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um signo. Sem signos não existe ideologia” (BAKHTIN, 1979, p. 17). O autor explora o conceito de “signo”, que são “objetos naturais, específicos, e [...] todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode tornar-se signo e adquirir, assim, um sentido que ultrapasse suas próprias particularidades” (BAKHTIN, 1979, p. 18). O signo é um fenômeno do mundo

---

<sup>2</sup> Período entre 1928 e 1953, em que o ditador Josef Stálin esteve no poder na ex-URSS impondo seus interesses e combatendo opositores políticos. Sobre o contexto histórico do século XX, recomenda-se Hobsbawm (1995).

exterior, uma construção histórico-social, ou a “forma linguística” (BAKHTIN, 1979, p. 79), que se transforma conforme os interesses ideológicos das classes sociais que estão em constante luta.

Complementando essa discussão sobre a proposta bakhtiniana, o discurso tem diferenças que podem ser levadas em conta ao estudá-lo. Por exemplo, o discurso literário é diferente do discurso judicial e do político. Enquanto o primeiro é mais livre para se manifestar, talvez no sentido de exprimir emoções e pensamentos, o segundo ou o terceiro têm uma maior preocupação com sua própria autenticidade. O autor salienta que é “importante determinar o peso específico do discurso retórico, do judicial ou do político na consciência linguística de um grupo social numa determinada época” (BAKHTIN, 1979, p. 139). Compreender o discurso, levando em consideração o contexto sócio-histórico e ideológico, seria de grande relevância a partir do momento em que a fala muda, os sentidos das palavras mudam, conforme o tempo vai passando.

Concluí-se, com Bakhtin, que tudo o que se diz nada mais é que a manifestação das ideologias sociais. O discurso individual não tem nada de original ou de novo, é apenas resultado de discursos já proferidos.

Uma análise que colabora para refletir sobre as ideias trabalhadas em *Marxismo e filosofia da linguagem* é a apresentada por Brait, que é uma das maiores referências no Brasil dentro da corrente bakhtiniana. Brait (1997, p. 98-99) expõe que

As formas de representação e de transmissão do discurso de outrem, parte integrante constitutiva, de qualquer discurso, quer essa heterogeneidade seja marcada, mostrada ou não, bem como a natureza social e não individual das variações estilísticas, configuram em **Marxismo e filosofia da linguagem** um momento de formalização da possibilidade de estudar o discurso, isto é, não enquanto fala individual, mas enquanto instância significativa, entrelaçamento de discursos que, veiculados socialmente, realizam-se nas e pelas interações entre sujeitos (grifo da autora).

Por meio dessa passagem, pode-se comprovar que o discurso se forma no “social”, no “contexto”. É na interação entre sujeitos inseridos em determinada sociedade, tendo influências políticas, ideológicas, culturais, que o discurso deve ser estudado.

A questão dos discursos que já foram ditos e a influência na formação de outros discursos ocuparam as preocupações de Bakhtin em outra obra intitulada *Estética da criação verbal*. Nessa obra, o autor aborda vários conceitos. Entre eles, destaca-se o conceito de “dialogismo” existente nos enunciados dos textos literários, produções científicas, discursos políticos, nas falas dos sujeitos etc. Também traz o conceito de “gêneros do discurso”,

dizendo que “qualquer enunciado considerado isoladamente é, claro, individual, mas cada esfera de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados [...]” (BAKHTIN, 1997, p. 279). Ou seja, os gêneros do discurso são formas típicas dos enunciados, formas da língua, “formas de enunciados relativamente estáveis e normativos” (BAKHTIN, 1997, p. 301-302). Bakhtin traz as bases para explicar o “dialogismo”.

Segundo o filósofo, os gêneros do discurso se dividem em “primários” (simples: linguagem familiar, cotidiana, linguagem das reuniões sociais etc.) e “secundários” (complexo: discurso ideológico, romance, discurso científico, teatro etc.). Nessa inter-relação entre ambos, unidos à formação histórica dos gêneros secundários, esclarece-se a natureza do enunciado, o problema das ideologias, das visões de mundo etc. O autor salienta que enunciado é uma “unidade real da comunicação verbal” (BAKHTIN, 1997, p. 282-287). Cada enunciado funciona como “um elo da cadeia muito complexa de outros enunciados” (BAKHTIN, 1997, p. 291). Observarmos nas falas dos sujeitos uma relação dialógica, que é o dialogismo no processo de comunicação. O autor complementa que

As tonalidades dialógicas preenchem um enunciado e devemos levá-las em conta se quisermos compreender até o fim o estilo do enunciado. Pois nosso próprio pensamento – nos âmbitos da filosofia, das ciências, das artes – nasce e forma-se em interação e em luta com o pensamento alheio, o que não pode deixar de refletir nas formas de expressão verbal do nosso pensamento (BAKHTIN, 1997, p. 317).

Em outras palavras, o modo como se pensa influencia em a comunicação verbal, pois pensamentos, conclusões sobre a cultura, a sociedade, a política, a religião são expressos por meio da linguagem. Como somos frutos de um processo histórico em constante interação com o “outro”, sendo este “outro” um sujeito ou a sociedade em que vivemos, esse contato faz com que apreendamos informações que colaboram para a formação individual, do caráter, da personalidade. Seria, talvez, nessa perspectiva, nesse diálogo constante com o “outro”, segundo o autor, que incorporamos “outras falas”, “outros dizeres” que começam a fazer parte do nosso próprio discurso. Essa inter-relação entre os discursos caracteriza o “dialogismo”. Por isso, não existe nesse processo um “discurso original”, um “Adão mítico”, pois um “locutor não é o Adão bíblico, perante objetos virgens, ainda não designados, os quais é o primeiro a nomear” (BAKHTIN, 1997, p. 319).

A maioria dos estudiosos da linguagem entende a “enunciação” como o contexto sócio-histórico e ideológico em que o “enunciado” é gerado<sup>3</sup>. Essa concepção se deve, em parte, à influência da vertente bakhtiniana. Sabendo que enunciado e enunciação servem de base para a compreensão do “discurso”, retornemos a Bakhtin para levantar uma questão importante: o que é discurso? Bakhtin (1997, p. 292-293) esclarece que

A vaga palavra ‘discurso’ que se refere indiferentemente à língua, ao processo da fala, ao enunciado, a uma sequência (de comprimento variável) de enunciados, a um gênero preciso do discurso, etc., esta palavra, até agora, não foi transformada pelos linguistas num termo rigorosamente definido e de significação restrita [...].

O que se extrai das colocações do autor é que os estudos dos “gêneros discursivos” têm grande importância para um entendimento mais apurado da complexidade que envolve o “discurso”. Estudá-lo não é tarefa simples, existe a necessidade de uma análise profunda, árdua, em que a mera interpretação gramatical não serve para compreendê-lo. A partir do momento que se leva em consideração o “contexto” em que é produzido, caminha-se para um procedimento coerente de compreensão do discurso. É importante frisar que Bakhtin escreveu a maioria de seus textos durante a primeira metade do século XX, período em que foi perseguido por seus posicionamentos, como já foi citado, e num momento em que não existia toda gama de informações e estudos sobre o discurso que se tem atualmente. Mesmo assim suas ideias foram inovadoras e influenciam pesquisadores e estudiosos até hoje.

Após a discussão de conceitos como enunciado, dialogismo e as polêmicas que envolvem o discurso dentro da perspectiva bakhtiniana, trabalharemos o conceito de “polifonia”. Como o foco deste estudo é o “discurso”, é necessário diferenciar “dialogismo” de “polifonia”, apesar de um estar relacionado a outro. Aqui, especificamente, não nos aprofundaremos nessa diferenciação, somente faremos uma breve explicação desses conceitos que fazem parte da base do pensamento de Bakhtin para compreender os enunciados, os discursos.

Um autor que sintetiza de forma fundamentada o pensamento bakhtiniano em relação ao conceito de “polifonia” é Bezerra. Segundo ele, a polifonia “se define pela convivência e pela interação [...] de uma multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis” (BEZERRA, 2007, p. 194-198). Quando se observa que, em um discurso, existem inúmeras “vozes” que acabam se manifestando, às vezes, incorporando o próprio discurso, tem-se a

---

<sup>3</sup> Para aprofundar os estudos dos conceitos “enunciado” e “enunciação”, recomendamos a leitura do capítulo *Enunciado/enunciado concreto/enunciação*, escritos por Beth Brait e Rosineide de Melo, em Brait (2007).

polifonia. A partir disso, pode-se diferenciar dialogismo de polifonia. Uma autora que colabora para compreender esse assunto é Barros (2001, p. 36), que distingue

[...] **dialogismo** e **polifonia**, reservando o termo dialogismo para o princípio dialógico constitutivo da linguagem e de todo discurso e empregando a palavra polifonia para caracterizar um certo tipo de texto, aquele em que o dialogismo se deixar ver, aquele em que são percebidas muitas vozes (grifo nosso)

Esses dois conceitos, às vezes, se confundem. Debates entre os analistas do discurso acaloram-se em torno de suas definições. Não entraremos nessas discussões. Consideramos pertinente retornar os debates sobre o conceito de “discurso”.

Para Fernandes (2008, p. 12), o discurso não pode ser a crença que nos remete aos discursos políticos, a uma frase bem dita, ou à retórica, pois é algo mais complexo do que nos afirma o senso comum. O discurso não é a linguagem em si, entretanto necessita dela para se materializar, para se tornar real, por isso está relacionado com o “social”, com a “exterioridade” da língua e envolve várias questões de natureza não linguísticas, por exemplo, os aspectos ideológicos que estão presentes nas palavras. Os sentidos que as palavras produzem modificam-se conforme o contexto ideológico dos sujeitos que as produzem (FERNANDES, 2008, p. 13-14).

E complementa que “o social e o ideológico que possibilitam falar em discursos, assim como o discurso, têm existência na História. Os discursos devem ser pensados em seus processos histórico-sociais de constituição” (FERNANDES, 2008, p. 17). O autor reitera que o discurso tem existência na “exterioridade do linguístico”, em seu contexto social e sofre influência dos aspectos históricos e ideológicos em que foi produzido. Pode-se afirmar que as colocações de Fernandes vêm ao encontro das análises de Bakhtin e Foucault, pois consideram que o discurso tem sentidos, quando contextualizado, inserido em uma determinada sociedade que tem sua própria cultura, seus costumes, seu jeito específico de se comunicar. Ao descontextualizar o discurso, pode até inverter o sentido do discurso, dificultando sua compreensão.

Em Orlandi (2007), também se encontram algumas discussões relacionadas à compreensão do discurso. A autora explica que a Análise do Discurso é uma disciplina que utiliza outras áreas do conhecimento, como a história (marxismo), a psicanálise e a linguística, para compreender o contexto social, a “exterioridade”, em que o discurso foi produzido. Levando em consideração que o discurso é uma prática de linguagem, a autora defende que “ideologia” e “discurso” estão relacionados. Salienta que a materialidade da

ideologia é o “discurso”, que por sua vez tem sua materialidade expressada na língua. É como se a ideologia se ligasse ao discurso e o discurso, à língua. Nesse sentido, ocorre a “relação língua-discurso-ideologia” (ORLANDI, 2007, p. 17).

Retomando Pêcheux, a autora diz que o discurso existe porque temos um sujeito que é inerente à ideologia. Não existe discurso sem sujeito e, automaticamente, não pode existir um sujeito sem ideologias. E conclui que “discurso é efeito de sentidos entre locutores” (ORLANDI, 2007, p. 21). Assim, o discurso se constitui no processo do ato de falar, na interação entre locutores, e, quando inseridas em determinado contexto histórico ou sociedade, as palavras assumem sentidos ou efeitos de sentidos diferentes.

A autora traz a relação entre discurso, ideologia e sujeito, visto que um está interligado a outro. É necessário direcionar a pesquisa para um debate em um primeiro momento sobre a ideologia e, em um segundo momento, sobre o sujeito.

Devemos dar importância à ideologia porque os sujeitos são influenciados por contextos sócio-históricos compostos por ideologias, visões de mundo, posicionamentos políticos considerados “verdadeiros”, compreensão de mundo que colaboram para o desenvolvimento do homem, o avanço tecnológico. A ideologia traz explicações relacionadas ao homem, à ciência, à religião, à cultura, que, em determinado momento, são tidos como as explicações mais corretas etc.

Diante dessa gama de opiniões, a partir de agora tentaremos responder à seguinte questão: qual a importância da ideologia para os estudos do discurso?

## **1.2 A IDEOLOGIA**

O estudo sobre ideologia remonta séculos. Vários foram os teóricos que discorreram sobre esse tema. Por meio da compreensão dos “mecanismos ideológicos”, podemos entender como se relacionam, interagem e perpassam o discurso, o sujeito, as formações ideológicas, conceitos fundamentais que nos auxiliaram nos estudos dos textos de Vieira e dos artigos de Arruda.

Antes de refletir sobre a ideologia relacionada à produção da fala, ao discurso, analisamos as concepções filosóficas de ideologia. Isso nos ajudou a ter uma dimensão maior sobre esse assunto. Adotando uma abordagem marxista, Chauí (1997) apresenta um quadro geral de concepções relacionadas ao conceito de ideologia.

Segundo a filósofa, desde a Antiguidade, os estudiosos gregos analisavam a ideologia. Uma das maiores preocupações desses filósofos era a explicação do “movimento”, que é qualquer alteração de determinada realidade. Faremos apenas um esclarecimento sobre a ideologia.

A autora afirma que a ideologia de uma época busca justificar ideias, concepções, opiniões, independentes da realidade histórica, econômica e cultural de determinada sociedade. Isso faz com que as ideias sejam tidas como “verdadeiras”. Chauí (1997, p. 21) assevera que

Essas ideias ou representações, no entanto, tenderão a esconder dos homens o modo real como suas relações sociais foram produzidas e a origem das formas sociais de exploração econômica e de dominação política. **Esse ocultamento da realidade social chama-se ideologia.** Por seu intermédio, os homens legitimam as condições sociais de exploração e de dominação, fazendo com que pareçam verdadeiras e justas (grifo nosso).

Nesse sentido, a ideologia serve como um mecanismo de dominação das massas, da formação de opinião das pessoas. Mas a compreensão de ideologia vai além dessas primeiras análises. Realizando um apanhado histórico desde o surgimento do termo “ideologia”, em 1801, e suas mudanças, a filósofa afirma que o termo foi empregado por muito tempo das seguintes formas:

Por um lado, a ideologia continua sendo aquela atividade filosófico-científica que estuda a formação das ideias a partir da observação das relações entre o corpo humano e o meio ambiente, tomando como ponto de partida as sensações; por outro lado, ideologia passa a significar também o conjunto de ideias de uma época, tanto como ‘opinião geral’ quanto no sentido de elaboração teórica dos pensadores dessa época. (CHAUÍ, 1997, p. 25-26)

Dando sequência à sua análise, a autora expõe algumas ideias relacionadas ao positivismo. A filosofia positivista de Augusto Comte defende que o espírito humano se transforma a partir de três fases: fase teológica, fase metafísica e a fase positiva ou científica. Na última, está a fase mais aprimorada e importante para os estudos científicos. Segundo Comte, o lema positivista é: “saber para prever, prever para prover”. Nesse sentido, a “ideologia” é considerada sinônimo de “teoria” na medida em que elabora conhecimentos sistematizados e explica a sociedade e o mundo (CHAUÍ, 1997, p. 26-27). A filosofia positivista também é ideológica, assim como as concepções de Durkheim, que afirmou que a sociologia é uma ciência a partir do momento em que a “objetividade científica” ocorre da

separação entre “sujeito do conhecimento e objeto do conhecimento”. Dar-se-ia a partir dessa separação da garantia da denominada “neutralidade científica” (CHAUÍ, 1997, p. 29).

As ideias defendidas por pesquisadores, pensadores, filósofos, entre outros, expressam conjuntos de pensamentos de um determinado contexto histórico. Tecendo crítica a Durkheim, atualmente se sabe que a defendida neutralidade nos estudos de ciências sociais não poderia existir, justamente pelo fato de que, ao se delimitar um objeto de estudo, em um ato de escolha de uma pesquisa, já se deixa de ser neutro. Os estudos que remontam os séculos XIX e XX influenciaram gerações, daí a importância de compreendê-los para entender a ideologia.

A filósofa salienta que, dentro de uma concepção marxista, a ideologia pode ser um meio, um modo, um instrumento para dominar determinada “classe” social. O filósofo Karl Marx desenvolveu o conceito de “classe”, no sentido de se referir à sociedade, especificamente ao processo histórico, como uma luta constante entre as classes sociais, por exemplo, burguesia X operariado. Nessa divisão, os burgueses detentores dos meios de produção, aqueles que detêm o poder e acumulam as riquezas materiais, dominam a classe social menos favorecida e despossuída de bens materiais, o proletariado, impõem seu modo de pensar, de agir, de se relacionar etc. e impedem que a realidade dos conflitos sociais seja mostrada. Para chegar à ideia de “dominação de classe”, a filósofa salienta que

As principais determinações que constituem o fenômeno da ideologia são: 1) a ideologia é resultado da divisão social do trabalho e, em particular, da separação entre trabalho material/manual e trabalho espiritual/intelectual; 2) essa separação dos trabalhadores estabelece a aparente autonomia do trabalho intelectual face ao trabalho material; 3) essa autonomia aparente do trabalho intelectual aparece como autonomia dos produtores desse trabalho, isto é, dos pensadores; 4) essa autonomia dos produtores do trabalho intelectual aparece como autonomia dos produtos desse trabalho, isto é, das ideias; 5) essas ideias autonomizadas são as ideias da classe dominante de uma época e tal autonomia é produzida no momento em que se faz uma separação entre os indivíduos que dominam e as ideias que dominam, de tal modo que a dominação de homens sobre homens não seja percebida [...]; 6) a ideologia é, pois, um instrumento de dominação de classe [...] (CHAUÍ, 1997, p. 101-102).

A autora demonstra que os fenômenos ideológicos são mais complexos do que imaginamos. A ideologia criada por uma elite dominante, em determinada sociedade, trabalha de forma a aliviar ou esconder as tensões sociais, atua no pensamento e influencia no modo de agir, faz a população acreditar em ideias “invertidas” sobre a realidade, colabora para a perpetuação da divisão de classes, para o aumento das riquezas da uma elite burguesa e o aumento da exploração sobre as classes mais pobres (camponeses, operários etc.).

A filósofa conclui que a “ideologia é uma das formas da práxis social: aquela que, partindo da experiência imediata dos dados da vida social, constrói abstratamente um sistema de ideias ou representações sobre a realidade” (CHAUÍ, 1997, p. 106). Assim, a ideologia tem a tarefa de substituir o “real pelo imaginário” (CHAUÍ, 1997, p. 108).

A partir dessa análise filosófica, retomemos a questão polêmica: a relação ideologia e discurso. Com base nos aportes teóricos trabalhados aqui, observa-se que a sociedade tem culturas carregadas de ideologias. O sujeito, ao expor seu “discurso”, expressa ideologias. Com essa perspectiva, não queremos explicar todas as problemáticas que envolvem a ideologia, muito menos o discurso. Nosso objetivo se resume em estabelecer um debate que se apresenta e que está longe de ser concluído, mostrar que muitos avanços foram realizados nas últimas décadas para um entendimento profícuo sobre discurso e ideologia.

Um autor que colabora para esse debate é Miotello (2007). Em seu artigo *Ideologia*, escrito com base na corrente bakhtiniana, explica como as ideologias perpassam, influenciam, interagem com os discursos existentes no contexto social.

O autor observa que, para Bakhtin, a questão da ideologia deve ser tratada não como algo acabado, pronto, estabelecido especificamente na consciência particular, individual, do homem. A ideologia deve ser analisada dentro de um conjunto de discussões filosóficas, debatidas de forma dialética, relacionada à constituição e à compreensão dos “signos”, ou da “subjatividade”. O pensador marxista (Bakhtin) entende a ideologia como um conceito em “movimento”, que ocorre dentro de uma estabilidade e instabilidade, ou seja, deve ser trabalhado “na concretude do acontecimento, e não na perspectiva idealista” (MIOTELLO, 2007, p. 168). Nesse sentido, cabe a crítica à concepção marxista oficial que defende que a ideologia é a tentativa de “camuflar” a verdade, “ocultar” a realidade, articulada por forças da classe dominante.

Dois conceitos são expostos pelo autor no artigo: “ideologia oficial” e “ideologia do cotidiano”. Retomando Bakhtin, o autor expõe que,

De um lado, a ideologia oficial, como estrutura ou conteúdo, relativamente estável; de outro, a ideologia do cotidiano, como acontecimento, relativamente instável; e ambas formando o contexto ideológico completo e único, em relação recíproca, sem perder de vista o processo global de produção e reprodução social (MIOTELLO, 2007, p. 169).

Miotello menciona que Bakhtin estuda a ideologia em perspectiva dialética, porém de forma abrangente, constituída em “movimento”, interligando sujeitos, grupos sociais, ideias “instáveis” e “estáveis” geradas em um contexto sócio-histórico, em uma relação dialógica.

Bakhtin partiu da concepção marxista para estudar os fenômenos ideológicos, porém sua contribuição extrapola seu tempo e o resultado é um entendimento mais amplo, mais completo sobre o assunto.

Se ideologia não pode ser considerada exclusivamente uma “inversão ou imaginação” do real, ela se caracteriza como regulação das relações materiais e históricas entre os homens, um sistema atual de representações da sociedade e do mundo, criado a partir de referências constituídas nas trocas, nas interações de determinados grupos sociais e, a partir disso, é que se poderia dizer o modo de ser, pensar e agir de determinado indivíduo, ou de um grupo social e de suas respectivas linhas ideológicas (MIOTELLO, 2007, p. 171-176).

Uma autora que também desenvolve questões que nos auxiliam a entender com mais clareza a relação entre ideologia e discurso é Dresch. Em seu artigo *Ideologia: um conceito fundante na/da Análise do Discurso* (DRESCH, 2007, p. 91-98), em que analisa alguns textos de Pêcheux<sup>4</sup>, a autora retoma a concepção marxista, já trabalhada em nossa abordagem, de que a ideologia é um mecanismo que oculta a realidade (DRESCH, 2007, p. 92). Esse ocultamento da realidade poderia trazer consequências para determinada sociedade que seria levada a acreditar em coisas que, de fato, não existem, ou acreditar em discursos políticos que estariam mais preocupados em defender os interesses de seus partidos que dar assistência devida à sociedade, ou ainda acreditar em “doutrinas” que resolveriam problemas sociais, econômicos, ou religiosos, relacionados a um determinado país.

Pêcheux, que teve influência de seu professor Louis Althusser, converge em alguns aspectos com os posicionamentos desse seu mestre. Um desses posicionamentos está no fato de que, para Pêcheux, a ciência pode não ser influenciada pela ideologia, ou melhor, a ciência tem um “status não ideológico” (DRESCH, 2007, p. 92). Essas ideias resultaram em diversas críticas direcionadas a Althusser. Entretanto não se pode reduzir o entendimento sobre ideologia apenas com essas colocações. Segundo a autora, quem “se depara com a necessidade de definir ideologia, embora o conceito faça parte dos fundamentos que sustentam o marxismo, toma contato com um dos temas mais controversos em ciências humanas” (DRESCH, 2007, p. 93).

Segundo ela, de forma geral, existem duas linhas conceituais que procuram explicar o que é ideologia. A primeira, definida por Karl Marx e Friedrich Engels, tem tom negativo e acredita que ideologia é sinônimo de “ilusão”, “inversão da realidade” ou “falsa consciência”, distorce as contradições existentes na sociedade e camufla o que Marx chama de luta de

---

<sup>4</sup> Considerado um dos fundadores da AD (Análise do Discurso), a partir da década de 1960, solidifica essa área de conhecimento, criando conceitos fundamentais para analisar o discurso.

classes. A segunda, que tem seus maiores expoentes em Lênin, Lukács e Gramsci, apresenta um sentido positivo, observa a ideologia como qualquer “doutrina” relacionada a uma determinada “posição de classe” (DRESCH, 2007, p. 93-94). Estabelecendo uma ligação entre a última afirmação com o posicionamento teórico de Pêcheux, a autora afirma que é impossível conceber ideologia como “consciência” de determinado grupo. Ela afirma que

Pensar as ideologias como um bloco impossibilita que se entenda o que é próprio da estrutura social, ou seja, sua contradição, seus mecanismos de dominação e de resistência; no terreno do **discurso**, ainda que se desenhem fronteiras, que mais tarde Pêcheux vai identificar como **formações discursivas**, uma das formas materiais de existência da ideologia, a linha é tênue e se redefine nos movimentos do dizer (DRESCH, 2007, p. 94, grifo nosso).

Essa citação confirma a relação existente entre ideologia e discurso, a partir do momento que a autora, analisando Pêcheux, afirma que as **formações discursivas** (FDs) podem ser consideradas uma das formas de materialização da ideologia. Nesse aspecto, todo discurso é ideológico. Dresch complementa, retomando Pêcheux e Fuchs, que “as FDs são componentes das **formações ideológicas** (FI), pois a ideologia tem sua manifestação concreta no discurso. Dito de outra forma, pode-se dizer que as FDs materializam o ideológico presente nas formações sociais [...]” (DRESCH, 2007, p. 95, grifo do autor).

A autora conclui que

O conceito de ideologia tem maior ou menor importância, dependendo da capacidade da teoria suportar a relação do discurso com os pressupostos do materialismo histórico; estender essa relação a ponto de entendê-la como fundante do discurso, como o faz a AD, é uma opção teórico-política. Como qualquer outra, de orientação ideológica (DRESCH, 2007, p. 97).

Nessa perspectiva, por exemplo, poderíamos afirmar que as bases teóricas utilizadas em nossa pesquisa têm cunho ideológico, a partir do momento que reconhecemos nossos aportes teóricos: vertente bakhtiniana e foucaultiana.

Em Hartmann (2007), há uma abordagem de tendência psicanalítica, que relaciona “ideologia” ao “desejo”. A ideologia se manifestaria por meio do “sujeito”, que tem desejos, apesar de ser um “sujeito inconsciente”. Seria no “sujeito”, que busca um espaço, um “lugar ao sol”, ou seja, que busca reconhecimento, que ocorreriam às manifestações dos “desejos”. O autor questiona de que forma o sujeito se apega à ideologia se ele é inconsciente. Retomando Pêcheux, conclui que o sujeito liga-se à ideologia por meio do “desejo”. E complementa

levantando outro problema: “por que cada um nós defende uma determinada posição política ou, para ser o mais próximo, uma determinada teoria frente a outras? Ora, é que nosso desejo aí está empenhado” (HARTMANN, 2007, p. 174). Observam-se, nessa passagem, as relações entre o “contexto histórico”, que alguns autores de AD chamam de “exterioridade”, com o “sujeito”.

O fato é que a ideologia liga-se com os “sujeitos” que compõem determinada sociedade e, ao mesmo tempo, se transforma acompanhando as mudanças que ocorrem na sociedade. E o indivíduo, ao se posicionar política ou religiosamente, ou se identificar com alguma teoria, tem um posicionamento ideológico. Para Hartmann (2007, p. 174-175), “o que nós temos de fato é que o sujeito se liga à ideologia pelo desejo, e aí está toda dificuldade de mudarmos algumas relações sociais”.

Observa-se, na abordagem de Hartmann, que estudar o discurso, a ideologia – o autor estende seus estudos para o sujeito – é desafiador, pois temos diferentes áreas do conhecimento, com conceitos variados. A psicanálise seria a prova disso.

Retomando Orlandi (2007, p. 45), a autora traz uma “definição discursiva de ideologia”. Observa, como citado anteriormente, que a ideologia está relacionada ao discurso, ao sujeito. Ela estende sua abordagem para a definição de “interdiscurso” e “palavra”. Para entender a fala, os dizeres, é preciso levar em consideração esse conjunto de conceitos que são interligados.

O “interdiscurso”, para a autora, é considerado sinônimo de “memória”, “determinação do real”, “memória constitutiva” ou “efeitos de memória”. O entendimento de interdiscurso está ligado à história. A autora também faz menção à importância da “interpretação”, que atesta a presença da própria ideologia, é determinada, mas não imóvel, pelo contexto social (ORLANDI, 2007, p. 45-48). O sujeito, ao interpretar um texto, uma obra, ao ler um artigo de jornal, ou interpretar o mundo à sua volta, sofre influência da sociedade. Essa sociedade, por sua vez, tem ideologias que influenciam na interpretação que o sujeito faz sobre os objetos simbólicos e o mundo.

Para Orlandi (2007, p. 46), a função da ideologia é produzir evidências, ligar a imaginação do homem à sua realidade. A ideologia “é a condição para a constituição do sujeito e dos sentidos”. Se a ideologia atua de forma a “assujeitar” o sujeito, constituindo seu pensamento, suas atitudes, suas opiniões políticas, então, tudo que seria dito, a palavra, é ideológico. Cabe aqui a definição de “palavra” que, segundo a autora, as “palavras recebem seus sentidos de formações discursivas em suas relações. Esse é o efeito da determinação do interdiscurso (da memória)” (ORLANDI, 2007, p. 46).

Talvez se pudesse afirmar que o poder da ideologia seria tal que o discurso, ao ser proferido, ao ocorrer o processo de enunciação, é gerado por meio de conteúdos ideológicos. Não há um sujeito “independente” em relação à ideologia, pois ela regula seus dizeres. Não há discurso sem sujeito e, automaticamente, não existe sujeito sem ideologia (ORLANDI, 2007, p. 47).

A autora complementa que

A ideologia, por sua vez, nesse modo de a conceber, não é vista como conjunto de representações, como visão de mundo ou como ocultação da realidade. **Não há, aliás, realidade sem ideologia.** Enquanto prática significativa, a ideologia aparece como efeito da relação necessária do sujeito com a língua e com a história para que haja sentido (ORLANDI, 2007, p. 48, grifo nosso).

A respeito do que foi abordado até aqui, pode-se afirmar que a ideologia pode ser considerada um conjunto de ideias e concepções sobre a sociedade e o mundo que o sujeito tem em determinada época e localidade. Essas concepções variam conforme as transformações da própria sociedade e do sujeito no decorrer da história.

Diante das problemáticas levantadas, consideramos importante explorar a relação entre “ideologia” e “sujeito”, no caso da AD, do “sujeito discursivo”.

### 1.3 SUJEITO DISCURSIVO

O “sujeito” é dotado de contradições das quais nossa breve apresentação não pode dar conta de abordar sua amplitude. Concentramos nossas energias em analisar o sujeito em alguns aspectos filosóficos, interligando-o à AD, ao “sujeito discursivo”. Anteriormente, tanto no estudo de discurso quanto no de ideologia, demos indícios de como esses conceitos estão interligados. Nossa intenção é dar maior enfoque, a partir de agora, ao “sujeito”.

O conceito de “sujeito”, em Foucault, é muito complexo de ser compreendido. Esse autor foi considerado historiador, linguista, pensador, filósofo. Daí se observa seu grau de erudição. Em seu ciclo de aulas entre 1981-1982, Foucault (1997)<sup>5</sup> trouxe indícios para responder: quem é este “sujeito”? O que são “cuidado de si”, “técnicas de si”? Essas questões fizeram parte das preocupações do pensador. Para respondê-las, ele retornou a Antiguidade.

---

<sup>5</sup> Em Foucault (1997), estudamos, especificamente, o curso intitulado *A hermenêutica do sujeito*.

O autor afirma que, desde tempos antigos, o homem preocupou-se com o “cuidado de si” com o objetivo de conhecer a si mesmo. Foucault trouxe uma abordagem filosófica do “sujeito”, porém essencial, porque se o “sujeito” é fruto de um contexto social, histórico, compreendendo-o, entende-se seu discurso.

Ao estudar o filósofo Sócrates, Foucault afirma que foi condenado a tomar *cicuta*<sup>6</sup> porque seu objetivo durante a vida foi reconhecer que a divindade está sempre perto do homem até seu último suspiro. Sócrates também ajudou a formar a juventude ateniense. Segundo Foucault, o filósofo grego se considerava um “mestre” do cuidado de si mesmo. Interpelava as pessoas dizendo: “vos ocupais de vossas riquezas, e de vossa reputação e de vossas honras, mas não vos ocupais com vossa virtude e vossa alma” (FOUCAULT, 1997, p. 119). Com essa tarefa de autorreflexão, Sócrates a ensinava, desinteressadamente, não pedia retribuição, não almejava condecoração, mas realizava por benevolência. O autor salienta que os juízes de Sócrates não deveriam condená-lo, mas recompensá-lo “por ter ensinado aos outros a cuidarem de si mesmos” (FOUCAULT, 1997, p. 120). Com essa postura, Sócrates colaborou para a emancipação, para a busca da consciência, da juventude ateniense, mas essa atitude ocasionou sua própria morte.

Em Atenas, havia uma estrutura de poder em que apenas uma parcela da população era beneficiada. Essa pequena parcela, composta por cidadãos atenienses, era formada pela elite. A escravidão e as guerras traziam enriquecimento para a cidade. Quem não fosse nascido em Atenas não poderia ser cidadão, ou seja, não tinha voz na praça pública, na Àgora. Sócrates deveria observar o privilégio desses poucos cidadãos, os abusos de poder, a corrupção latente, por isso era seu dever enquanto filósofo e professor despertar a juventude para a reflexão de seus próprios atos, para o cuidado de si, de sua moral e ética. Entretanto, no decorrer do processo histórico, sabe-se qual é o desfecho daqueles que buscam o resgate da consciência. Sócrates incomodava muitos “poderosos” e não restou alternativa senão a de silenciar seu discurso.

Foucault nos leva a indagar questões contraditórias que podem ser consideradas exemplos atuais. O problema, já citado, da seleção e da interdição do discurso existente hoje nas instituições, na sociedade, na família vem de séculos. Comprova que o “sujeito” pode ser influenciado pelo contexto que se insere e que, ao buscar um entendimento maior sobre os discursos que o cerca, sobre a economia, a política, a ciência, as instituições jurídicas, a

---

<sup>6</sup> Planta venenosa que era encontrada na Antiguidade em regiões como o Oriente Médio e a Europa. Foi utilizada para envenenar o filósofo grego Sócrates.

sociedade, corre-se o risco de sua fala ser “excluída”, ser “desqualificada”, ser considerada “louca”, porque pode abalar estruturas de poder consolidadas, organizadas por indivíduos que não querem perder seus privilégios econômicos, seu *status* social.

Retomando Sócrates, Gregório de Nícia e outros filósofos da Antiguidade, Foucault (1997, p. 121-122) diz que o

[...] cuidado de si constituiu não somente um princípio, mas uma **prática constante**. [...] Será preciso, então, compreender quando os filósofos e moralistas recomendarão o cuidado de si (*epimeleisthai heautô*), não aconselhando simplesmente prestar atenção em si mesmo, evitar as faltas ou os perigos ou se proteger. Referem-se a um campo de atividades complexas e reguladas. Pode-se dizer que, em toda filosofia antiga, o cuidado de si foi considerado, ao mesmo tempo, como um dever e como uma **técnica**, uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos cuidadosamente elaborados (grifo nosso).

O sujeito tem a função de cuidar mais de seu “interior”, de suas ideias e representações sobre o mundo, do que para a materialidade. Para atingir esse estado de introspecção, o sujeito deve utilizar-se de técnicas: “meditatio”, “exercitatio” (FOUCAULT, 1997, p. 132). Na meditação, na reflexão, na atenção dos pensamentos, nas representações que a mente produz, devem-se observar os pensamentos como soldado em estado de guerra, meditar sobre as atitudes. Isso leva à autorreflexão e à busca de ações corretas. Não se deve deixar influenciar por acontecimentos “exteriores”. Deve-se aprender a não se deixar afetar por problemas, acontecimentos que ocorrem no dia a dia. Mas como conseguir atingir tal estágio de plenitude?

Foucault (1997, p. 127), na tentativa de entender os filósofos antigos, conclui que “Precisamos de ‘discurso’: de *logoi*, entendidos como discursos verdadeiros e discursos racionais. [...] São eles que permitem afrontar o real”. Decifrar o que o pensador entende como “discurso verdadeiro” não é tarefa para iniciantes. Arriscamos a dizer que esses discursos podem ser uma retomada íntima da consciência do homem, perdida em um emaranhado de teorias, de explicações sobre o mundo, entretidos em sua autoimportância, em seu ego de querer transformar o mundo tendo como mola secreta da ação humana a inveja e a cobiça. Mas Foucault (1997, p. 130) diz que esses “discursos verdadeiros” não ajudam a decifrar os desejos e as representações:

Trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer dessa verdade aprendida, memorizada,

progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos.

Como o texto *A hermenêutica do sujeito* é um dos mais difíceis que o pensador francês escreveu, achamos relevante nos reportar à análise de Revel (2005). Segundo ela, o que Foucault intentava era um resgate a um “ideal ético” do sujeito, por isso estudava a Antiguidade (REVEL, 2005, p. 33). Ou seja, ao retomar a Antiguidade Clássica, Foucault relaciona o “cuidado de si” com o cuidado dos outros. O “sujeito” deve saber se autogovernar primeiro para depois governar a comunidade. O homem deve se preparar para governar sua casa, sua mulher, seus filhos e, para uma “boa conduta” em sociedade, uma conduta ética, buscar princípios que colaborem para o seu desenvolvimento pessoal e da sociedade. A autora expõe que o “cuidado de si” é “igualmente uma arte de governar os outros” (REVEL, 2005, p. 34).

Avançando em suas análises, salienta que, para Foucault, “se o sujeito se constitui, não é sobre o fundo de uma identidade psicológica, mas por meio de práticas que podem ser de poder ou de conhecimento, ou ainda por técnicas de si” (REVEL, 2005, p. 85). E conclui que o “sujeito” não é um indivíduo livre, autoconstituído:

O pensamento de Foucault apresenta-se, desde o início, como uma crítica radical do sujeito tal como ele é entendido pela filosofia ‘de Descartes a Sartre’, isto é, como consciência solipsista e a-histórica, autoconstituída e absolutamente livre. [...] Trata-se, portanto, de **pensar o sujeito como um objeto historicamente constituído** sobre a base de determinações que lhe são exteriores. (REVEL, 2005, p. 84, grifo nosso)

O sujeito é fruto de um processo histórico que o influencia, que o constitui, que o determina. Esse debate fez com que surgissem inúmeras polêmicas. Como não é nosso foco de pesquisa aprofundar somente os aspectos filosóficos do “sujeito”, retomaremos os debates sobre “sujeito discursivo”, que vai além do sujeito individual, único, do “indivíduo livre”, já citado.

Segundo Fernandes (2008, p. 34-35), o “sujeito discursivo” é plural, heterogêneo, fruto de um contexto sócio-histórico e ideológico formado por diferentes vozes sociais. Os aspectos ideológicos influenciam diretamente na formação do discurso e do sujeito, sendo a ideologia inerente ao “sujeito discursivo”.

Em toda e qualquer formação discursiva, as contradições representam uma coerência visto que desvelam elementos exteriores à materialidade linguística, mas inerentes à constitutividade dos discursos e dos sujeitos. Os

sujeitos são marcados por inscrições ideológicas e são atravessados por discursos de outros sujeitos, com os quais se unem, e dos quais se diferenciam. (FERNANDES, 2008, p. 56)

Considerando o que analisamos até aqui, talvez possamos estabelecer uma convergência entre Bakhtin e Foucault. No primeiro, observa-se que o “sujeito” se constitui em decorrência do dialogismo. O sujeito é constituído socialmente. No segundo, observa-se a importância da história. O sujeito é formado por determinações históricas. Parece que, para os dois pensadores, o sujeito sofre a influência da “exterioridade”, onde é gerado o discurso. Nesse sentido, o “sujeito discursivo” é influenciado por um contexto ideológico e social, interligado às formações discursivas e aos discursos de outros sujeitos em um processo de criação, recriação, deslocamento, aproximação, articulação e desarticulação do discurso.

Possenti (2009) traz problemáticas em relação ao “sujeito” utilizando autores como Foucault, em abordagem fundamentada e crítica à AD, e observa questões que parte dos analistas parece não considerar:

A leitura de **O uso dos prazeres** (Foucault 1984) me mostrou que Foucault também abandonara seu posto antigo, e visava agora a um sujeito das práticas do cotidiano, cercado de circunstâncias que certamente não o deixam livre, mas que não o subjagam. O sistema é frouxo, digamos assim, e obriga a escolhas, a uma estética – um estilo, por que não? – da existência. **Estamos longe do sujeito assujeitado.** (POSSENTI, 2009, p. 87, grifo nosso)

Essa colocação traz a dificuldade não só em conceituar o “sujeito” (sujeito discursivo), mas também de relacioná-lo a outros conceitos, como o de “ideologia”. Esse movimento realizado pela AD dá base e fundamentação para as suas pesquisas.

Possenti concorda, em alguns aspectos, com a AD, como a importância da história, da psicanálise e da linguística para os estudos. Entre essas três áreas do conhecimento, parece tender mais para a última.

Em relação às problematizações que envolvem o “sujeito”, o autor salienta que

A questão do **sujeito** é uma questão aberta. Para analistas do discurso afetados de alguma forma pelo ‘ar do tempo’ da época heroica da fundação da disciplina, só há um consenso absoluto: o fim do sujeito cartesiano. [...] trata-se fundamentalmente de aceitar que o sujeito é segundo em relação a seu entorno – social, linguageiro, ideológico, cultural, até mesmo biológico. Ou seja, nos termos mais ou menos correntes da AD: o sujeito é efeito [...]. Dito de outra forma, também corrente, o sujeito não é origem (do sentido, da história etc.). [...] Assinalaria, por isso, que, se, em seguida, passei a não aceitar a tese corrente em AD segundo a qual o sujeito é assujeitado, não foi

por desconhecê-la. Foi exatamente porque eu a conhecia bastante bem e a tinha anteriormente aceito (POSSENTI, 2009, p. 82-83, grifo nosso)

O autor primeiro critica o sujeito “uno e consciente” para, em seguida, dizer que o sujeito é “efeito” e que não é a origem do sentido, da história etc. Finaliza criticando a ideia de que o sujeito é assujeitado. O autor acreditava nessa última, porém justifica que mudou de opinião por razões empíricas e teóricas.

Diante de tantas polêmicas, interpretações e debates sobre o sujeito/sujeito discursivo, não arriscamos fazer definições. Há autores que entendem o sujeito discursivo como fruto de um processo de determinações históricas. Outros afirmam que o sujeito é uma construção ideológica e, por isso, tudo que diz é ideológico, constituindo-se dialogicamente no contexto social etc. Outros afirmam que o sujeito não pode ser “assujeitado”, ou melhor, o que o sujeito diz, pensa, suas atitudes extrapola, talvez, o assujeitamento. Enfim, são polêmicas longe de serem resolvidas.

## 2 O PE. ANTÔNIO VIEIRA E OS DISCURSOS SOBRE O ÍNDIO

A partir de agora, fazemos uma breve exposição sobre o contexto histórico em que Antonio Vieira se insere, antes de analisar seus discursos. Em seguida, tomamos por base alguns textos vieirianos acreditando que, por serem escritos no século XVII e expressarem ideias, pensamentos de um personagem histórico de tal envergadura, poderíamos ter um melhor entendimento dos discursos que permeavam sobre o índio do período colonial brasileiro. Mesmo reconhecendo a importância da história, por uma questão metodológica, optamos avançar as análises considerando também os aspectos linguísticos.

A prática econômica das nações europeias da época moderna, incluindo Portugal, era o mercantilismo<sup>7</sup>. O período que engloba os séculos XV ao XVII pode ser considerado um momento de consolidação das monarquias europeias, que buscavam legitimar o absolutismo monárquico. Uma fase da história europeia caracterizada por buscar alternativas econômicas para sair da crise da Idade Média que ocorreu entre os séculos XIV e XV. Com o advento da expansão marítima, o mundo se transforma e, por consequência, tem-se o início do comércio global.

No que diz respeito à questão religiosa, ocorreu a Reforma Protestante, que desestruturou a hegemonia da igreja católica no continente europeu, colaborando para o surgimento do “protestantismo”. Foi nesse contexto de transformações políticas, econômicas, culturais e religiosas que houve a consolidação do Antigo Regime<sup>8</sup>, sendo o sistema colonial instalado na América, uma “via”, um “canal” para o enriquecimento das monarquias europeias.

---

<sup>7</sup> Sobre este tema, ver Deyon (1969).

<sup>8</sup> Na história da Europa Ocidental, entre os séculos XVI e XVIII, caracteriza-se por Antigo Regime: absolutismo monárquico, mercantilismo, colonialismo, escravidão, entre outros.

No decorrer do século XVII, observa-se o término da União Ibérica (1580-1640) e a restauração portuguesa. Espanha e Portugal haviam se desgastado econômica e politicamente, porém a última sai mais enfraquecida. Segundo Furtado (2001), devido às perdas do comércio do açúcar com a Holanda e das colônias orientais, Portugal, a partir da segunda metade do século XVII, encontra-se debilitado. Também existia a ameaça latente do império espanhol.

Diante desse contexto, a Coroa portuguesa acabou se unindo à Inglaterra em acordos firmados em 1642-54-61, que marcaram de forma significativa “a vida política e econômica de Portugal e do Brasil durante os dois séculos seguintes” (FURTADO, 2001, p. 32). Portugal intentava a recuperação econômica após o término da União Ibérica e, por isso, buscou alternativas com o intuito de se tornar uma potência colonial. Ocorriam disputas imperialistas em torno de Colônias da América e do Oriente (Ásia), sendo o Brasil alvo desses conflitos. O século XVII foi palco de transformações políticas, conflitos religiosos, problemas econômicos e sociais, característicos do Brasil Colonial.

Um autor que debate questões relevantes sobre o Brasil colonial é Sérgio Buarque de Holanda (1995). Segundo ele, devido às origens ibéricas, a sociedade colonial brasileira não se pautou em um “princípio de hierarquia” tradicionalmente conhecido na Europa medieval. Ao contrário, as bases históricas estariam solidificadas em uma “hierarquia” que mais buscava reafirmar privilégios individuais, “privilégios hereditários”, “prestígio pessoal”.

A ideia de “coletividade” e de organização de grupos distintos entre os antigos servos X senhores feudais parece não ter influenciado, de forma significativa, a cultura ibérica e talvez tivesse perdido força no final da Idade Média. Além disso, há o fato de certa adaptabilidade que os povos ibéricos tinham às “novas formas de existência” (HOLANDA, 1995, p. 35-36). Essas características colaboraram para que o “ibérico”, especificamente, o português, conseguisse implantar a “empresa colonial” no Brasil. Sua adaptabilidade facilitou as relações com os índios e com os escravos vindos da África. Por causa desse individualismo exacerbado, da busca pelo prestígio pessoal, podem-se observar consequências como a falta de responsabilidade social que, em certa medida, persiste no Brasil atual.

Outra característica importante que Holanda observa é o fato de que, na cultura ibérica, há uma disposição para “mandar” e “obedecer”. Isso colaborou para que Espanha e Portugal sofressem um processo de centralização do poder. Nesse sentido, Portugal, além de centralizar o poder nas mãos do rei de forma prematura em relação aos outros países da Europa, realizou a revolução burguesa liderada pela Dinastia de Avis (1383-85), que preparou o país para a expansão marítima, vindo a descobrir o Brasil e a consolidar sua expansão colonial.

Retomando a questão da disciplina e da obediência inerentes à cultura ibérica e estendendo-a para o aspecto religioso, o autor complementa que

Foram ainda os jesuítas que representaram, melhor de que ninguém, esse princípio da **disciplina** pela **obediência**. Mesmo em nossa América do Sul, deixaram disso exemplo memorável com suas reduções e doutrinas. Nenhuma tirania moderna, nenhum teórico da ditadura do proletariado ou do Estado totalitário, chegou sequer a vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que conseguiram os padres da Companhia de Jesus em suas missões. (HOLANDA, 1995, p. 39, grifo nosso)

Vale lembrar que Portugal era um país de predominância católica. Com a já citada Reforma Protestante, houve necessidade de amenizar as perdas de fieis católicos em territórios europeus. Por isso surgiu a Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola. O autor menciona que as principais características da Companhia eram a questão da “disciplina” e da “obediência”. Se atualmente podemos observar que a obediência perdeu força na sociedade brasileira, ao contrário, no período colonial, encontramos suas manifestações mais marcantes. O autor salienta ainda que a simpatia e a comunicação realizada pelos padres jesuítas, unidas à ideia de universalismo, propiciaram o avanço do catolicismo no Brasil Colonial, em detrimento do protestantismo (HOLANDA, 1995, p. 65).

Seria nesse contexto histórico, especificamente no século XVII, que surgiu o Pe. Antônio Vieira. Utilizando termos em latim, autores clássicos como Santo Agostinho, metáforas, passagens bíblicas, o discurso de Antônio Vieira usava uma variedade de informações e temas que dificultavam sua compreensão. Para um entendimento mais profícuo de seus sermões, expomos algumas ideias de Alcir Pécora, um linguista, considerado um dos maiores estudiosos dos sermões vieirianos.

Segundo Pécora (2008, p. 35), os sermões têm certa “impregnação do divino”, tendo por característica essencial a “sacramentalidade”. O autor acredita que existe, nos sermões, certa unidade retórica, política e teológica. Nesse sentido, recuar diante de aspectos teológicos que dariam suporte para elaboração dos sermões não seria uma atitude recomendável. Ou seja, “sem a irremovível teologia simplesmente não é possível investigar com um mínimo de responsabilidade histórica o sentido das colocações mais fundamentais de Antônio Vieira” (PÉCORA, 2008, p. 36).

O autor procura compreender Vieira em sua diversidade: um padre jesuíta, um hábil orador, um missionário de destaque na Companhia de Jesus do século XVII, que refletem o contexto barroco no qual estava inserido. Os sermões metafóricos, rebuscados, cheios de

“invenções” têm por objetivo persuadir os ouvintes e refletem certa necessidade de combate ao protestantismo, de fazer apologias aos reis de Portugal, transformando-os em representantes da vontade divina, de solidificar a fé católica para conversão dos gentios, dos pagãos etc.

Pécora (2008, p. 37-38) observa que

Não é propósito meu apontar qualquer determinante teológica exclusiva para as manifestações do Barroco ibérico: trata-se apenas de levar a sério as formulações de base que articulam as significações discursivas da época, e, especialmente, as que forneciam a Antônio Vieira os lugares comuns de sua **invenção**. Trata-se, portanto, em termos metodológicos da análise do discurso, de investigar os parâmetros de significação prévia presentes nas condições de produção dos sermões (grifo do autor).

A citação anterior elucida a importância dos aspectos históricos para a compreensão dos sermões de Vieira, além de reconhecer suas “condições de produção”<sup>9</sup>. Segundo o autor, Vieira foi fruto de um período histórico em que a arte barroca se fazia presente na cultura portuguesa. O autor observa que, no decorrer da história, várias foram as imagens criadas de Antônio Vieira. Essas imagens parecem ofuscar uma melhor compreensão do jesuíta, o que dificulta a análise de seus textos. Entre essas imagens, está a de “grande orador”, de político “maquiavélico e oportunista”, de “apóstolo do Brasil”, de “abolicionista precoce”, de “Judas do Brasil”, de “Vieira judaizante” (PÉCORA, 2008, p. 38-44).

Parece que todas essas faces criadas de Vieira, se estudadas de forma inflexível, com uma imagem preconcebida, limitaria o entendimento dos sermões. Interessante que Pécora não somente critica os problemas de abordagens dos estudos vieirianos, como também expõe as múltiplas circunstâncias que foram produzidas seus textos:

Para entrar um pouco mais nas **circunstâncias múltiplas** em que esses sermões se deram, seria preciso lembrar, ao menos, que elas vão desde aquelas tocantes aos trabalhos padecidos pelos escravos no ordinário da vida na colônia, ou aquelas relativas ao permanente estado de alerta contra o invasor holandês, ou relativas ainda aos preparativos de uma entrada de redução indígena, até aquelas que remeteriam basicamente para a comemoração de uma data sacra. (PÉCORA, 2008, p. 48, grifo nosso)

Isso comprova a diversidade de condições, de determinantes sociais, políticos, religiosos, que envolveriam a complexa produção de textos, dos discursos vieirianos. Além

---

<sup>9</sup> Segundo Pécora (2008), esse termo foi extraído originalmente de M. Pêcheux, da obra *Analyse automatique du discours*.

disso, o autor admite que há certa influência das ideias de Santo Tomás de Aquino e de Santo Inácio na obra do padre jesuíta.

O autor também critica Azevedo, um biógrafo de Vieira que estudou sua vida e obra repartindo-as em etapas definidas e irreconciliáveis (PÉCORA, 2008, p. 53). E a partir das críticas de autores que estudaram Vieira, Pécora avança seus estudos em busca de uma “hipótese de unidade” retórica, política e teológica entre os sermões:

Antonio Vieira é um visionário, certamente. Mas ele nunca o foi fora de um forte senso político, e, mais do que isso, jurídico-instucional; também nunca o foi fora de uma referência básica às concepções da teologia ortodoxa, notadamente tomista e neotomista; principalmente, nunca o foi como uma espécie de gênio em combustão consigo próprio, fora de contexto e de história. (PÉCORA, 2008, p. 59)

Outra questão relevante desenvolvida pelo autor é o fato de observar, nos sermões vieirianos, a ideia de “humanismo”. Os séculos XVI e XVII foram influenciados pela cultura greco-romana no que diz respeito às manifestações culturais de renascença. Talvez, Pécora não direcione o entendimento dos sermões trilhando por essa influência renascentista. Porém, quando o assunto é analisar o “humanismo” em Vieira, o autor parece dar indícios de que, de uma forma ou de outra, ocorreria uma retomada do passado grego, relacionando-o à influência tomista e inaciana:

Há muito dessa posição humanista (aristotélico-tomista e inaciana) em Antonio Vieira, expressa em termos memoráveis em tantos de seus sermões. Lembra-me, de imediato, daquele do Espírito Santo ou do celeberrimo da Sexagésima, nos quais afirma, retomando a interminável polêmica da Graça e do livre-arbítrio, que a primeira certamente não faltará a quem se dispuser a alcançá-la, o que incluiria não apenas **vontade**, mas **ação** efetiva do homem sobre o seu meio natural e político de modo a submetê-lo à lei cristã. (PÉCORA, 2008, p. 68, grifo do autor)

Comprovamos, nessa passagem, um Vieira “humanista”, preocupado, em seus sermões, com a conversão das almas, com a presença do divino incorporado ao homem que, por meio da “vontade” e da “ação”, estaria se unindo a Deus. E essa “união mística” que o autor observa em Vieira parece ter um objetivo maior: a persuasão. Para Pécora (2008, p. 74-79), Vieira teria o intuito de transformar a “mística” em um lugar privilegiado de “invenção retórica”, que estaria comprometida com a persuasão e o convencimento e não com a afirmação da prática espiritual contemplativa que constitui a própria “mística”. Parece existir

em Vieira a necessidade de um elo entre o “Providencial” e a “Igreja”, sendo a última, expressão também do “Estado”.

Essas relações são complexas, mas Pécora salienta que, estabelecendo essas ligações, Vieira procura identificar o papel tanto da Igreja quanto do Estado português. Seria uma espécie de missão divina, em que o Rei, principal representante de Portugal, expressaria sua vontade, que, em verdade, seria a “vontade” de Deus. Essa análise é muito delicada de realizar, considerando que Pécora (2008, p. 117) utiliza-se de fortes argumentos para solidificar sua tese, como “interpretando já o sacramental como um modo privilegiado de toda comunhão humano-divina, aplica-o, de imediato, à vida religiosa no seio da Igreja”. E avança afirmando que existe um mistério da prática sacramental, uma “presença divina”, que poderia existir no “humano”, porém que essa presença deve-se ao papel da Igreja e do Estado. Nesse sentido, afirma que

[...] o Estado cristão pensado por Vieira não é jamais objeto autônomo de política, mas objeto de teologia política; não é resultado de uma laicização do pensamento sobre as formas de organização do poder entre os homens, mas o resultado de uma **transferência** – projeções, rebatimentos – da fundamentação sacra do **poder da Igreja para a monarquia nacional** (PÉCORA, 2008, p. 122-123, grifo nosso).

Observamos que o autor parece confirmar o elo entre a Igreja e o Estado português. Entre eles, existiria uma união no sentido de empreender um papel “evangelizador”, um destino alicerçado na “vontade de Deus”. Talvez esse fosse o papel “providencial” da Igreja e do Estado ao qual Vieira se refere. Ou seja, para Vieira existe um “Estado Providencial” que poderia dar suporte ao processo de expansão da cristandade católica (PÉCORA, 2008, p. 190-199).

Vieira se consolida no decorrer da história como uma das figuras mais enigmáticas do cenário luso-brasileiro durante o século XVII. Nasceu em Lisboa, em 1608, e morreu na Bahia, em 1697. Dotado de retórica, defendeu seus ideais com tenacidade. Vindo ao Brasil, teve posicionamento em defesa dos índios. Entre as décadas de 50 e 60 do século XVII, especificamente entre 1653 e 1661, Vieira foi superior das missões jesuíticas no Maranhão e no Pará, tendo o índio como centro de suas reflexões nas cartas, nos sermões e nos pareceres, em que concentraremos nossas análises.

Antes de debruçar, mais especificamente, sobre os discursos vieirianos que envolvem o indígena, analisaremos um sermão considerado um dos mais importantes feitos por Antônio Vieira: *Sermão da Sexagésima*. Nesse texto, o autor demonstra sua preocupação com o modo

como os padres jesuítas evangelizavam. Observamos o grau de importância que os jesuítas davam para o processo de conversão ao cristianismo, cujo objetivo era levar as “boas novas”. Vieira utiliza-se de metáforas para detalhar como o padre deveria se portar diante do púlpito, quais temas utilizar, a postura diante dos fieis, entre outros pontos.

Segundo Vieira, o padre jesuíta deveria ter uma postura semelhante a Cristo e aos apóstolos, seguindo seus exemplos. O padre deveria “sair” e “semear” o evangelho cristão, (VIEIRA, 1959, p. 4). Nesse sentido, existem aqueles que se lançam, que têm missões fora da pátria, e aqueles que pregam dentro da pátria. Vieira difere os padres que ficavam em Portugal daqueles que iam em busca das “Índias” e de outros continentes e salienta que cada um tinha suas especificidades, sua importância, para a proliferação da fé. O “semeador”, o pregador, teria o objetivo de levar o ensinamento cristão para todos os povos.

Fazendo um estudo mais detalhado sobre as pregações de Cristo e dos apóstolos, Vieira afirma que, para os pregadores, é relevante observar a existência de quatro tipos de criaturas: “criaturas racionais, como os homens; criaturas sensitivas, como os animais; criaturas vegetativas, como as plantas; criaturas insensíveis, como as pedras” (VIEIRA, 1959, p. 5-6). Em linguagem metafórica, faz comparações e explica quais seriam os tipos de homens que os padres teriam de se preparar para lidar com o intuito de convertê-los ao cristianismo. O padre jesuíta deveria ser persistente, ponderado em suas análises, mas tenaz em suas atitudes.

Quando achasse que perderia toda “colheita”, de fato lograria, mesmo que uma pequena parte. As sementes que dessem fruto seriam os alicerces da santa igreja católica. Assim, Vieira explica a atuação que o padre deveria ter para obter uma conversão maior de fieis a partir de seus sermões. E assevera: “O trigo que semeou o pregador evangélico, diz Cristo, que é a palavra de Deus. Os espinhos, as pedras, o caminho e a terra boa, em que o trigo caiu, são os diversos corações dos homens” (VIEIRA, 1959, p. 8). Ou seja, os homens podem ser brutos, ou agir como se fossem “pedras”, sem sentimentos, faltando-lhes afeição ou respeito a Deus, mas cabe ao pregador liberar a chispa divina adormecida em cada coração humano aproximando-o de seu Criador.

O processo de evangelização é focado de forma crítica, pois Vieira acredita que a palavra divina não chega aos homens por falta de “pregação”. Os padres são os responsáveis por não conseguirem mais frutos para a “Santa Igreja”. Em uma passagem, Vieira afirma que a falta da compreensão do evangelho não poderia ser culpa de Deus: “deixar de frutificar a semente da palavra de Deus, nunca é por falta do Céu, sempre é por culpa nossa” (VIEIRA, 1959, p. 11). O advérbio de negação “nunca” enfatiza que o erro é humano e não divino, quando a questão é a conversão dos pagãos. O autor afirma que, se os cristãos não recebem

frutos da “palavra de Deus”, os culpados são os pregadores, nesse caso, os padres. Fica evidente que havia grande preocupação, por parte dos padres da Companhia de Jesus, entre eles Vieira, com a questão da catequese.

Até que ponto a igreja católica buscava a evangelização de fieis para salvar suas almas? Afinal, a reforma protestante abalou as estruturas da igreja entre os séculos XV e XVI. Levando em consideração esse contexto histórico, as polêmicas e os debates se acaloram. Não é nosso objetivo, neste estudo, aprofundá-los. É importante frisar que a igreja estava preocupada, pois concorria com outras religiões, como o islamismo e a protestantismo, na Europa.

Não podemos deixar de levar em consideração a formação do padre jesuíta, que passava por seminários, processos cotidianos de liturgias, estudava latim, artes, filosofia, retórica, analisava constantemente a bíblia e tinha verdadeira adoração e convicção de sua missão evangelizadora. Os padres jesuítas poderiam se embrenhar mundo afora para pregar as “boas novas”, seguindo o exemplo de Cristo. Para eles, era uma missão nobre. Mesmo com toda essa formação religiosa, Vieira acreditava que os padres se equivocavam quando o assunto era “pregação”. Como corrigir esse erro?

Se o erro da conversão ao cristianismo estava nos padres jesuítas, para superá-lo, os padres deveriam tomar alguns procedimentos importantes. Havia no pregador jesuíta cinco importantes circunstâncias a serem consideradas: a pessoa, a ciência, a matéria, o estilo e a voz:

A pessoa que é, a ciência que tem, a matéria que trata, o estilo que segue, a voz com que fala. Todas estas circunstâncias temos no Evangelho. [...] Será porventura o não fazer fruto hoje a palavra de Deus, pela circunstância da pessoa? Será porque antigamente os pregadores eram santos, eram varões apostólicos e exemplares, e hoje os pregadores são eu e outros como eu? Boa razão é esta. A definição do pregador é a vida e o exemplo. (VIEIRA, 1959, p. 14).

O autor explica todas elas para justificar os erros que estavam presentes nos padres e dá indícios para corrigi-los. Primeiro, critica a atuação dos padres, afirmando que suas pregações são para os “ouvidos” dos fieis, mas não para os “olhos”. Atuando dessa forma, os padres erram ao ministrar o evangelho porque Cristo e João Batista, por exemplo, não pregavam os ensinamentos de Deus sem a práxis. Ao pregador cabe falar dos ensinamentos bíblicos e praticá-los também. Os padres devem ser exemplos para suas comunidades.

Vieira afirma que antigamente se convertiam muitas pessoas porque pregavam “palavras e obras”, e os padres do século XVII estavam pregando “palavras e pensamentos”, ou melhor, muitos não realizavam boas obras e boas ações que ensinavam no púlpito. No caso da missa, o autor afirma que os padres falavam, mas não faziam as pessoas visualizarem a situação. A teatralização era importante para que as pessoas vissem o que ocorreu em determinadas passagens do evangelho (VIEIRA, 1959, p. 14-16).

Vieira foi um crítico quanto à postura dos padres jesuítas em púlpito. Essa atitude poderia ser compreendida pelo fato de observar condutas errôneas realizadas pelos padres da época e, como era o responsável pela catequese e pela conversão dos índios na Capitania do Grão-Pará, sentia-se na obrigação de corrigir os erros. Na sequência, o autor afirma que o “sermão há de ter um só assunto e uma só matéria” (VIEIRA, 1959, p. 21). Essa colocação leva em consideração o fato de o padre, ao pregar, estar dispersando, ou até saindo, do assunto principal proposto na missa. Ao iniciar um assunto, um tema, por mais que citasse exemplos em seu discurso, o pregador não poderia sair do assunto a que se propôs desenvolver. Se o fizesse, isso geraria desentendimentos por parte dos ouvintes, o que dificultaria a evangelização. Após todas essas colocações, o autor expõe que

Em conclusão que a causa de não fazerem hoje fruto os pregadores com a palavra de Deus, nem é a circunstância da pessoa: **Qui semināt**; nem a do estilo: **seminare**; nem a da matéria: **sēmen**; nem a da ciência: **suun**; nem a da voz: **Clamabat**. [...] Pois se nenhuma destas razões que discorremos, nem todas elas juntas são a causa principal nem bastante do pouco fruto que hoje faz a palavra de Deus, qual diremos, finalmente, que é a verdadeira causa? (VIEIRA, 1959, p. 29, grifo do autor)

Diante dessa indagação, o autor afirma que a “verdadeira causa” de tanto insucesso na conversão dos cristãos e na disseminação do evangelho estava no fato de que as palavras utilizadas pelos pregadores não eram de Deus, mas da interpretação que tiveram de Deus. Analisa que o pregador deveria ser mais prudente e cauteloso e não poderia pregar as palavras de Deus no sentido que desejava, porém no sentido em que Deus as dissesse (VIEIRA, 1959, p.30). Citando um exemplo, o autor salienta que,

Quando Cristo disse que em três dias reedificaria o Templo, falava o Senhor do templo místico de seu corpo, o qual os Judeus destruíram pela morte, e o Senhor o reedificou pela ressurreição; e como Cristo falava do Templo material de Jerusalém, ainda que as palavras eram verdadeiras, as testemunhas eram falsas (VIEIRA, 1959, p. 32).

O autor afirma que ocorriam erros na interpretação do evangelho. O exemplo faz uma comparação entre os termos “templo místico” e “templo material”. Nessa passagem da bíblia, acreditavam que Cristo faria uma revolução no templo material, limpando todos os pecados. Segundo Vieira, essa interpretação estava errada, pois o verdadeiro templo o qual Cristo se refere seria o seu próprio corpo. Assim, a revolução espiritual à qual o Cristo se refere seria interna, dentro do homem, e não externa, dentro de templos materiais, ou igrejas. Dando sequência à sua análise, o autor afirma que os pregadores faziam dos sermões realizados nos púlpitos das igrejas um local de “comédia”. Essa adjetivação trazia à tona a indignação de Vieira em relação à compreensão errônea, por parte dos padres jesuítas, da palavra de Deus: “há pregadores que vêm ao púlpito como comediante” (VIEIRA, 1959, p. 33).

Vieira observa que os padres deveriam reverter essa situação. O evangelho não podia ser tratado com desrespeito. Os pregadores precisariam fazer um sermão diferente, levar os ouvintes refletirem sobre suas condutas e não realizar um sermão bajulador cujo intuito seria agradar às pessoas. O pregador deveria contentar a Deus e não ao homem que tinha pecados, vícios, soberba, cobiça etc.:

Semeadores do Evangelho, eis aqui o que devemos pretender nos nossos sermões, não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si; não que lhes pareçam bem os nossos conceitos, mas que lhes pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições, e enfim, todos os seus pecados. [...] Preguemos, e armemo-nos todos contra os pecados, contra as soberbas, contra os ódios, contra as ambições, contra as invejas, contra as cobiças, contra as sensualidades. (VIEIRA, 1959, p. 37-38).

No *Sermão do Espírito Santo*, observamos uma abordagem mais direcionada aos problemas que envolviam os índios da região amazônica. Vieira traz à tona questões como a conversão dos índios, a falta de intuição e perspicácia de lidar com a região “das amazonas”, o problema da extensão do rio e das inúmeras línguas indígenas que dificultavam o processo de catequização, a falta de responsabilidade do “senhor” que tinha a incumbência do batismo de seus escravos, a importância da mulher no processo de expansão da fé. Enfim, são vários os assuntos que trabalha.

Esse sermão, que foi pregado na igreja na Companhia de Jesus na cidade de São Luís do Maranhão, em meados do século XVII, entrou para a história como um dos sermões mais importantes de Vieira proferido em terras brasileiras.

Vieira (2000, p. 125) inicia esclarecendo a seguinte questão: “Os sermões, as verdades, a doutrina que pregamos não é nossa, é de Cristo”. Essa passagem demonstra a

credibilidade a qual Vieira embasa seu discurso. Ocorre um dialogismo e um interdiscurso nas argumentações do padre Vieira de tal forma que solidifica suas opiniões. Deus é o Criador do mundo, da natureza, das águas, entre outros e tem a sabedoria para compreender o homem, separar o certo do errado, o bom do ruim. Se Vieira refere-se a Cristo, o Filho do Criador (Deus), que morreu na cruz para curar nossos pecados, para nos salvar, quem seria capaz de levantar algum questionamento? A base fundamental dos sermões, dos discursos de Vieira é a Bíblia. Então, quem poderia questioná-lo? O autor consegue incorporar em seus discursos os princípios cristãos de tal forma que deixa sua plateia e seus adversários desarmados. Esses questionamentos iniciais são pertinentes, pois Vieira, como representante da Companhia de Jesus, necessitava ter bons posicionamentos para conciliar os interesses da igreja.

Sua exposição continua tendo preocupações semelhantes ao do *Sermão da Sexagésima*, retomando o tema da pregação, da salvação das almas, do batismo. Essa preocupação é constante, pois a eficácia no processo de conversão do gentio, do índio, depende de como os padres jesuítas desenvolviam seus trabalhos nas aldeias, no interior das matas. Argumenta que,

[...] para aprender não basta só ouvir por fora, é necessário entender por dentro. Se a luz de dentro é muita, aprende-se muito; se pouca, pouco; se nenhuma, nada. [...] Para converter almas, não bastam só palavras; são necessárias palavras e luz. Se quando o pregador fala por fora, o Espírito Santo alumia por dentro; se quando nossas vozes vão aos ouvidos, os raios da sua luz entram no coração, logo se converte o Mundo. [...] Diz Cristo aos apóstolos que o **Espírito Santo os ensinará** (VIEIRA, 2000, p. 126-127, grifo nosso).

O autor tem justificativas para dar atenção à catequese, pois era a base para a expansão da fé e a salvação das almas. Essa lógica, a nosso ver, norteava os trabalhos dos padres evangelizadores. A ideia era salvar quem não conhecia a “palavra”. Isso parece ter ficado claro. Porém observamos que, se a igreja não se expandisse, ela desmoronava, ela se acabava. Não queremos concluir que todos os padres jesuítas iam pregar, evangelizar, somente com o intuito da expansão da igreja. Observamos que, apesar de almejarem salvar as “pobres almas”, havia como consequência a expansão da Igreja Católica no Brasil Colônia.

Na Santíssima Trindade, Cristo representa a “sabedoria” e o Espírito Santo, o “amor”. Observa que, para doutrinar os homens “bárbaros”, “incultos”, “brutos”, “insensíveis como os troncos”, “estúpidos como as pedras”, era necessário ter mais amor (VIEIRA, 2000, p. 127-130). Difícil entender os adjetivos de Vieira. Temos a impressão de que eles soam de forma preconceituosa em relação aos índios.

A partir da teoria bakhtiniana, o discurso de Vieira deve ser estudado sob o contexto sócio-histórico e ideológico em que foi criado; deve ser lido levando em consideração à qual instituição o jesuíta pertence e em qual período histórico que seus escritos foram elaborados. Devemos lembrar que Vieira desenvolve seus discursos utilizando muitas metáforas. Compara os termos “pedras” e “troncos” com índios que não eram batizados, que não tinham conhecimento do evangelho.

Além disso, Vieira tinha um grande problema: como unir forças, tanto da igreja, como dos leigos para a expansão da fé? A conversão dos índios poderia colaborar para resolver o problema. A domesticação dos indígenas fazia com que se batizassem e a igreja se beneficiava pelos trabalhos que prestava. Isso poderia ajudar a expansão da fé. Os índios dos “brasis” diferiam de habitantes de outras regiões. O autor foi montando um panorama sobre problemáticas que envolviam os tratos com os índios da região amazônica. Justifica que eram diferentes de outras partes do mundo em decorrência da “qualidade das gentes” e da “dificuldade das línguas”. Explica que os índios brasileiros tinham facilidade em absorver os ensinamentos cristãos, no entanto com a mesma facilidade esqueciam o que lhes era ensinado (VIEIRA, 2000, p. 130-132).

Nesse sentido, o trabalho do padre jesuíta devia ser constante, devia trabalhar arduamente e ensinar com o amor do Espírito Santo, para que os índios não se esquecessem da fé católica, dos ensinamentos de Cristo e dos apóstolos:

Tal é no espiritual a condição desta nova parte do Mundo, e tal o empenho dos que têm à sua conta a conversão e reformação dela. Para criar basta que trabalhem poucos dias; mas para conservar, é necessário que assistam e continuem e trabalhem, não só muitos dias e muitos anos, mas sempre. (VIEIRA, 2000, p. 135)

O autor mostra que o trabalho de catequização deveria ser contínuo. Defende que os padres jesuítas tinham de ficar eternamente cuidando de suas “ovelhas”. De forma direta ou indireta, esse procedimento colaborava para permanência, na Colônia, da Companhia de Jesus? Vieira parece defender a permanência constante dos padres jesuítas na Colônia. Interessante observar que Vieira não desenvolve, nesse sermão, a ideia de “resistência” dos índios.

A história revela que ocorreram conflitos entre índios e colonos, como também entre índios e religiosos. Temos muitos textos escritos relatando conflitos com os colonos portugueses, entretanto isso não se aplica na mesma proporção quando nos referimos à igreja. Talvez, seja pelo fato dos jesuítas serem seus “defensores”, por lutarem por sua “liberdade” e

negarem o cativo. Talvez sim. Mas até que ponto a igreja defendia os interesses dos índios? Tirava a sua língua, o seu modo de vida e a sua cultura. Lembramos que os educadores da Colônia brasileira, entre os séculos XVI e XVIII, em grande parte, foram os jesuítas. Mesmo considerando que, em determinados momentos, foram expulsos da Colônia por questões políticas, econômicas, religiosas etc., não podemos negar a influência que os jesuítas exerceram no Brasil. Eram eles que dominavam a escrita, a arte, a música, a filosofia, o latim, não os senhores de engenho.

Não temos condições de precisar o impacto das resistências dos índios em relação à catequização, pois os documentos históricos que chegaram até nós foram escritos pelo “branco”. Poderíamos utilizar as fontes indígenas, mas a tradição indígena é passar os ensinamentos por meio da oralidade e não da escrita, o que dificulta as pesquisas dos historiadores que têm como base a análise de textos, os documentos, os arquivos históricos. Como os indígenas foram muito influenciados pela cultura do “branco”, o que sobrou foram índios mais velhos e documentos isolados (alguns até de Vieira), mas boa parte dos documentos foi registrada por europeus que vinham pesquisar ou passear no Brasil.

Apesar disso, frisamos que existem trabalhos consistentes que objetivam compreender o índio sob o ponto de vista dele próprio. Esse tipo de estudo é muito mais trabalhoso e difícil de realizar, justamente pela falta de documentos, de arquivos. Nosso trabalho, por exemplo, tem como base documentos escritos por “brancos” e não por “índios”. Os estudos históricos têm suas limitações. Por isso buscamos, na análise do discurso, subsídios para analisar os discursos “não ditos”, como diria Foucault. Diante de tantas polêmicas, talvez os conflitos entre igreja e os índios fossem maiores do que a história clássica, tradicional e positivista demonstra.

Retomando Vieira, observamos que, em algumas passagens, se remete ao índio como “bárbaro”, uma espécie de selvagem, por isso poderia até “comer” os padres jesuítas, mas parece que essa ideia não está relacionada à de “resistência”, pelo menos não no *Sermão do Espírito Santo*. E termina dizendo que esse sermão não é somente para os padres, é para todos, porque todos têm a função de evangelizar e salvar as almas dos que não foram batizados. As mulheres, os padres, os soldados, os senhores donos de escravos, todos devem trabalhar em prol da “salvação” e buscar o “amor” do Espírito Santo:

Pois também os soldados concorrem para a formação da Igreja? – Sim; porque muitas vezes é necessário que os soldados com suas armas abram e franqueiem a porta, para que por essa porta aberta e franqueada se comunique o sangue da redenção e a água do batismo. [...] Para nos ensinar

Cristo que assim homens como mulheres todos podem salvar almas, os homens no campo com o cajado e as mulheres em casa com a candeia; os homens no campo, entrando pelos matos com as armas, e as mulheres em casa alumando e ensinando a doutrina. (VIEIRA, 2000, p. 141-152).

No período colonial, os conflitos entre a igreja e os colonizadores portugueses, como já citados, foram constantes. Para os últimos, os índios eram vistos como mão de obra escrava. A igreja, por meio da Companhia de Jesus, tentava organizar a catequização e a defesa dos índios. Para que isso ocorresse, era importante o apoio da Coroa portuguesa. No decorrer da década de 1650, o rei de Portugal era D. João IV, da Dinastia de Bragança, e Vieira buscou apoio para realizar sua empreitada: a evangelização dos índios das capitanias do Grão-Pará e Maranhão, pelas quais ficou responsável. As relações do padre Vieira com a realeza eram contraditórias, assim como seus sermões, no entanto buscava defender seus argumentos com propriedade e conhecimento, o que dificultava as críticas por parte de seus opositores.

No *Parecer sobre a conversão e governo dos Índios e Gentios*, Vieira expõe como eram tratados os índios do século XVII, quais problemas que os envolviam, além de expor a relação das ordens religiosas com a Coroa. O autor adverte que, para aumentar e conservar as capitanias do Maranhão e do Grão-Pará, era fundamental que se guardassem as leis de “Sua Majestade”:

E antes de tudo advirto que o remédio último que há para a conservação e aumento das capitanias do Grão-Pará e Estado do Maranhão, consiste em que inviolavelmente se guarde a lei e ordens de Sua Majestade e se não admita meio algum que mude a substância de algum seu fundamento. (VIEIRA, 1951c, p. 3)

Essa posição de Vieira poderia ser interpretada como uma espécie de aliança que a igreja fazia com o rei. Podemos dizer que, se a igreja católica expandisse para novas regiões, com o apoio da Coroa, poderia ser mais fácil obter mais fieis católicos e aumentar o poder econômico e político da metrópole. A igreja era, de certa forma, parte do Estado português.

Entretanto o colonizador português precisava do trabalho indígena para a produção nas fazendas. A questão para os colonizadores era mais econômica, vinculada à produção mercantil. Levando em consideração a política mercantilista de Portugal, observamos que os colonizadores eram parceiros da Coroa quando o assunto era a produção, existia, inclusive, o “exclusivismo metropolitano”, ou mais conhecido “pacto colonial”. O fato é que Vieira sabia

que tinha de reafirmar as regras de convívio entre os colonos e os indígenas, senão a igreja perderia a conversão destes últimos. Em relação a isso, salienta que

A cabeça nas aldeias é o índio principal de cada uma, e de haver outro superior nelas (tirado o seu pároco, na forma das ordens de Sua Majestade) resulta maior carga e danos irreparáveis aos Índios; porque estes miseráveis não tiveram até o presente maiores inimigos, nem mais comuns, que os mesmos capitães (VIEIRA, 1951c, p. 4).

Na citação anterior, observa-se que a palavra “cabeça” significa “líder”, o que administra a aldeia. Nesse caso, Vieira aconselha que as lideranças das aldeias sejam assumidas por algum índio de respeito, um cacique, por exemplo. A administração das aldeias não poderia ficar a cargo dos colonos portugueses porque, segundo o jesuíta, resultaria prejuízos para os religiosos e para a Coroa, e isso está presente na citação quando diz “maiores inimigos”. Esse líder da aldeia poderia ser um padre, por estar mais preparado para esse tipo de trabalho, pois era mais paciente, evangelizava, empenhava-se em compreender as línguas dos índios, entre outros pontos.

O termo mais interessante que achamos na citação anterior é a adjetivação que Vieira utiliza para chamar os índios de “miseráveis”. O autor parece criticar a situação que os índios se encontravam. O índio, durante o período pré-colonial, foi a principal mão de obra utilizada pelos estrangeiros para extrair o pau-brasil. Desde aquele período, eram caçados no interior das matas para suprir os trabalhos da região costeira do Brasil colonial. O autor demonstra, no termo “miseráveis”, a situação em que o índio vivia naquele momento, sendo tratado com desdém pelos colonizadores portugueses que o utilizavam como escravo.

Como já citamos, Vieira tinha contradições. Em outra passagem afirma que, apesar de defender os índios, era necessário o “castigo” nas aldeias. As aldeias deveriam ter o seu “meirinho”, o seu “tronco” para punir índios que cometiam crimes:

8. Os Índios nas aldeias guardam as leis dos Portugueses; [...] 9. Supõe que os Índios se não castigam, o que é errado; porque todas as aldeias têm seu tronco, ouvidor e meirinho; e se o crime é grave, pertence às justiças das cidades, a que são sujeitas as aldeias. (VIEIRA, 1951c, p. 6)

Poderíamos estranhar essas afirmações proferidas por um padre que representava um dos braços da Igreja Católica, que era a Companhia de Jesus, na Colônia portuguesa. Ao analisar o contexto sócio-histórico, não podemos esquecer que estamos pesquisando o século XVII. As relações sociais, políticas, religiosas e culturais eram diferentes de nossa atualidade.

Talvez, Vieira estivesse querendo manter a ordem nas aldeias porque, se não a fizesse, seria mais difícil “disciplinar” os índios.

A disciplina era fundamental para o processo de catequização. Sobre esse processo, Vieira defende que os padres jesuítas seriam os mais preparados para realizar tal empreitada, apesar de todos os problemas que envolviam a capitania do Maranhão e Grão Pará, e salienta que, ao visitar as aldeias da Companhia de Jesus no Brasil, viu que os padres tratavam bem os índios, dando boa alimentação e cuidando dos enfermos (VIEIRA, 1951c, p. 9). Os padres jesuítas tinham boa formação e muita fé, além do amor para pregar as “boas novas” de Cristo com o intuito de converter os índios para obterem a salvação por meio do batismo.

Podemos pensar nos padres que realmente se embrenhavam na mata e tentavam “maquiavelicamente” conquistar um povo e explorá-lo. Documentos históricos, como os de Vieira, nos mostram algo diferente, pois comprovam que os padres acreditavam que aquela empreitada tinha o objetivo de “salvar vidas”, de trazer o evangelho aos pagãos. Essa questão é muito complexa de debater. Se considerarmos que o poder está pulverizado, disseminado, nas estruturas da sociedade, nas instituições, segundo Foucault, poderíamos dizer que os padres, apesar de toda devoção à religião, tinham poder, mesmo que menor que o alto clero, porém tinham. Então por que trabalhar para realizar as reduções? Para a aculturação do gentio? Porque acreditavam que a conversão do índio era o caminho correto, afinal estavam salvando-os, livrando-os do inferno e trazendo o amor de Deus.

Mas os índios, segundo Vieira, eram utilizados para outros fins que não a da catequese. Vieira critica o modo como se realizaram as “entradas”<sup>10</sup> na Colônia, afirmando que traziam dano incalculável aos índios e causavam ruínas das capitanias. As “entradas” deveriam ser feitas por meio dos rios, que seriam as vias de condução para o interior do Brasil. Salienta que se precisava deixar o índio “descer livre” para chegar à determinada região, antes que fosse persuadido a descer:

7. Não tem lugar em os sertões do rio das Amazonas, que todo é povoado e fértil, e as entradas são em canoas, por mares de água doce e não por terra. E somente quando houver de descer o gentio livre, que for conveniente persuadirem a descer, lhes terão no sítio para onde os trouxerem e mudarem (é ponto importantíssimo) prantado de antemão mantimentos necessários para seu sustento, enquanto cultivam outros. (VIEIRA, 1951c, p. 11-12)

---

<sup>10</sup> As “entradas” eram expedições realizadas no período colonial, normalmente, sob a autorização da Coroa portuguesa. Aqui, Vieira dá um significado mais abrangente do termo, estendendo sua realização até aos “particulares”, que seriam homens ricos em busca de ouro e escravos indígenas, ou negros.

Nessa última passagem, observamos a utilização do termo “persuadirem”. Os índios precisavam ser persuadidos, convencidos, doutrinados para auxiliar os “brancos”, nesse caso, os jesuítas. A passagem comprova que os índios daquele período eram utilizados como guias no interior da Colônia, além de ajudantes na expansão da “fé católica” e na extração das drogas do sertão na região amazônica.

Os indígenas também eram importantes para a defesa da Colônia. É isso que Vieira comprova em *Responde-se ao segundo papel que tem título de Breve notícia do gentio do Brasil e de quanto importa sua redução, e por quem, e como se hão-de governar*. Aqui, o autor salienta o papel estratégico que os índios tinham para a proteção, o aumento e a conservação da Colônia portuguesa:

E as preocupações dos Índios, o tempo que têm de suas aldeias, são as que os fazem capazes de poderem melhor prestar nas **ocasiões de guerra**; e sendo as aldeias bem governadas, têm todos os oficiais de milícias e armas, e sabem o que hão de seguir nas ocasiões que se oferecerem. E perguntem aos moradores da capitania do Maranhão, quem lhes **ajudou a expulsar os holandeses** dela com tanta fidelidade, senão os índios das aldeias, sem embargo de estarem tão atenuados pela tirania dos governadores do Estado. (VIEIRA, 1951f, p. 23, grifo nosso)

Nessa passagem, Vieira afirma que, apesar da tirania dos governantes do Estado do Maranhão, os índios ajudaram na preservação das terras portuguesas durante os conflitos com outras potências europeias, como é o caso da Holanda, que desejava possuir algumas regiões do Nordeste brasileiro, com o objetivo de obter o monopólio da produção do açúcar. Os termos “ocasiões” e “guerra” revelam que, eventualmente, os índios, além de servir como trabalho braçal e como guias no interior da Colônia, também davam apoio estratégico militar sendo utilizados em épocas de guerra para combater os inimigos de Portugal. Ou seja, parece que o apoio do índio era vital para a permanência e a expansão do império português na Colônia.

O autor retorna ao tema “administração” em relação aos índios. Afirma que os indígenas deveriam ser bem tratados e critica o tratamento dado por colonos que exploravam o trabalho indígena. Retoma, com propriedade, a importância a ser dada às leis do rei de Portugal, que tinha determinado leis para tentar regular o trato dos “gentios”, dos indígenas. Salienta que se deveria conservar “os índios para conservar o Estado” (VIEIRA, 1951f, p. 15-24). Nesse caso, o Estado a que se refere é a antiga capitania do Maranhão, que o autor denomina como capitania do Grão-Pará e Maranhão.

Segundo as informações extraídas dos textos de Vieira, observamos que o índio do período colonial teve grande utilidade tanto para os colonos portugueses, quanto para os jesuítas, porque serviu de escravo e de guia na defesa militar, na expansão da igreja católica, na extração das drogas do sertão<sup>11</sup> etc. A partir dessas informações, podemos observar a importância do índio na formação do Brasil atual, na solidificação da cultura nacional e no aumento do território brasileiro.

Em *Direções a respeito da forma que se deve ter no julgamento dos índios do Maranhão*, Vieira (1951a) fala sobre a polêmica da guerra “justa” ou “injusta”. Esses lexemas levantam contradições sobre a questão do cativo dos índios. Até que ponto poderia ser considerada a guerra “justa” para efetuar o cativo de índios no período colonial? A guerra “justa” parece, em um primeiro momento, justificar o cativo dos índios, porém Vieira os defende. A ideia que temos é que o autor esclarece esses termos para combater o aumento da escravidão indígena na capitania do Maranhão.

O autor afirma, ao julgar casos de índios cativos em guerra “injusta”, que poderão ser soltos conforme a lei do Rei – “Sua Majestade” –, mas teriam de servir no mínimo por cinco anos para depois serem libertos. No caso de guerra “justa”, Vieira adverte algumas causas. Primeiro, em guerra defensiva entre aldeias, se a aldeia atacada fizesse prisioneiros, seria justo que os últimos se tornassem cativos. Segundo, no caso de guerra ofensiva, somente seria legítima, se houvesse consentimento da nação ou da aldeia; ou ainda realizada por autoridade, quando observasse “legítima causa”, ou “injúria grave”. Sendo assim, “no caso que, feitas as diligências, não constar claramente da justiça da guerra, *in dubio*<sup>12</sup> se deve presumir que foi guerra injusta” (VIEIRA, 1951a, p. 30).

No texto *Informação sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655*, Vieira (1951b) observa que muitos índios, em torno de dois mil, foram feitos cativos de forma indiscriminada e houve desrespeito às leis que Sua Majestade havia criado – a Lei de 1652 e a nova Lei de 1654 – e que os colonos moradores da capitania do Maranhão não respeitaram. O resultado foi, segundo o autor, um verdadeiro desastre para os índios. Daí a necessidade de combater abusos. Nesse sentido, Vieira retoma a questão da guerra “justa”, ou “injusta”.

Fez-se consulta a Sua Majestade, lançada pelo Dr. Marçal Casado, e conformando-se Sua Majestade com o parecer da Junta, mandou fazer uma nova e última lei, na qual pelas causas nela alegadas, resolve Sua Majestade

<sup>11</sup> As drogas do sertão eram produtos extraídos da Amazônia: pimentas, cacau, castanhas, urucum, guaraná etc.

<sup>12</sup> *In dubio* = na dúvida.

que no Estado do Maranhão se não possam cativar Índios, salvo nos quatro casos seguintes: Primeiro, em guerra defensiva ou ofensiva que nós dermos aos ditos índios; Segundo, se eles impedirem a pregação do sagrado Evangelho; Terceiro, se estiverem presos à corda para ser comidos; Quarto, se forem tomados em **guerra justa**, que uns tiverem com os outros. E quando constasse que foram tomados em **guerra injusta** os ditos índios, ainda no tal caso concede Sua Majestade que se possam resgatar e comprar aos Gentios que os tiverem por escravos, não para ficarem cativos, mas para servirem cinco anos em satisfação do preço que se tiver dado por eles. (VIEIRA, 1951b, p. 37-38, grifo nosso)

O autor comenta as leis criadas pelo rei. Elas deveriam ser cumpridas na Colônia, mas não foram; por isso, os julgamentos deveriam fazer jus ao problema de se obter índios para o trabalho escravo de forma ilegal. Apesar de criticar os processos, nos itens segundo e terceiro da citação anterior, Vieira afirma, segundo as leis de Sua Majestade, que deverá ser justa a guerra contra os índios que “impedirem a pregação do sagrado Evangelho”. Essa colocação remete à defesa da igreja católica. Durante o século XVII, o conflito entre católicos e protestantes estavam acirrados. A igreja precisava se reorganizar, conquistar novas áreas, além da Europa. Essa medida, de uma forma ou de outra, deu apoio à expansão do catolicismo. Como os reis portugueses eram católicos, a expansão da igreja tinha como consequência a expansão do império português.

O terceiro item citado informa que será justo manter cativos os índios que “estiverem presos à corda para ser comidos”. Essa passagem comprova certa tolerância ao cativo, especificamente, em relação aos índios que estivessem para ser mortos. O cativo era uma espécie de situação não tão ruim, já que iriam morrer. O cativo fazia com que a maioria dos índios trabalhasse o máximo que pudesse, sendo o resultado a morte, mesmo que tardia, pois a prática econômica do Estado absolutista português era o mercantilismo.

Nesse contexto histórico, Vieira faz relatos detalhados sobre o modo que se realizavam as “entradas” na capitania do Maranhão. Critica as formas utilizadas, citando personagens como Pe. Fr. Antônio Nolasco, adjetivando-o de “religioso mercenário”. Traz informações precisas da situação em que os índios eram submetidos, criados em carnificina e sangue, sofrendo crueldades por parte de seus senhores, vítimas de perpétuas tiranias. Condena as atuações de Antônio Lameira por não respeitar as leis régias:

Primeiramente, mandava a lei que as **entradas** que se fizessem ao sertão, levassem um cabo que as governasse, e que esse fosse eleito pelos capitães-mores, pelas câmaras, pelo prelado do eclesiástico e pelos das religiões. [...] bem se deixa ver a nulidade clara de tudo o que nestas entradas se obrou, pois feito e executado por pessoas inábeis e proibidas na lei, e contra toda a forma de disposição dela. A segunda cláusula era que, para o exame dos cativos,

fossem em companhia das tropas os religiosos que vão à conversão dos Gentios; e também esta se não guardou, porque todas as canoas e pessoas particulares acima ditas foram sem religiosos. [...] Só com o Capitão João de Betancor foi o **Pe. Fr. Antônio Nolasco**, o qual, sendo religioso mercenário, cuja profissão, é remir cativos, ia nesta tropa a fazer, como fez, grande quantidade de escravos; [...] Assim que toda a verdade e justiça destes cativeiros ficou na fé dos línguas ou pombeiros, os quais todos são mamelucos, mulatos, gente vilíssima e sem alma nem consciência, criados nesta **carniçaria de sangue** e liberdades [...] que a cobiça dos maiores tem executado naquele rio [...] E depois de se conhecer notoriamente a liberdade dos ditos índios, sendo perguntados da causa por que tinham dito ser cativos e estar presos à corda para ser comidos, sendo uma e outra cousa falsa, responderam que o disseram assim, porque o dito **Lameira** os ensinara e induzira, e os ameaçara que os havia de matar a açoutes, se assim o não dissessem. (VIEIRA, 1951b, p. 39-59, grifo nosso)

No decorrer do julgamento dos casos, Vieira, mais uma vez, se encontra em situação delicada, pois observa que alguns “pares” interpretam as leis de forma a beneficiar mais “brancos” do que “índios”. Podemos relacionar tal consideração com a polêmica foucaultina em torno da “qualificação do discurso”, ou a questão da “autoria”, já citadas. Quem seriam esses “pares”? Quem poderia avaliar tais casos? A credibilidade do discurso exposta no texto de Vieira expressa o que Foucault entendeu como a “ordem do discurso”. Os indivíduos qualificados sobre assuntos relacionados aos índios cativos seriam os que teriam condições de julgar tais casos. Entre os “qualificados”, inclui-se o próprio Vieira.

[...] e juntos em casa do Governador, o Capitão-General André Vidal de Negreiros; o Ouvidor e Provedor Antônio Coelho Gasco, o Vigário da Matriz, [...] o Pe. Antônio Vieira, da Companhia de Jesus, Superior das missões deste Estado; o Pe. Estevão da Natividade, Provincial do Carmo, o Pe. Bartolmeu Ramos, Comissário das Mercês, o Pe. Fr. Francisco de Alcântara, Custódio de Santo Antônio [...]. (VIEIRA, 1951b, p. 56)

Todos seriam, no dizer de Foucault, os autores<sup>13</sup>, os que têm o reconhecimento de seus pares para discursar. Essa “autoria”, nesse caso a autoridade em assuntos religiosos, parece dar aos padres jesuítas o direito de reivindicar a catequização dos índios, unida à criação de reduções, tendo como consequência a expansão da fé católica sob as leis do Rei, que por sua vez poderia resultar na expansão dos territórios coloniais.

Para compreender a expansão da fé católica, analisemos os relatos de Vieira (1951e) em *Relação da Missão da Serra de Ibiapaba*. Nesse texto, o autor descreve as experiências de missionários e as dificuldades que encontravam no interior das matas ao se dirigir às aldeias

<sup>13</sup> Sobre as polêmicas que envolvem ‘autoria’, recomenda-se a leitura do capítulo *Enunciação, autoria e estilo*, de Possenti (2009).

para o empreendimento da evangelização dos índios. O autor relata a importância dos padres Francisco Pinto, Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, faz uma espécie de apologia aos trabalhos desenvolvidos por eles e suas lutas contra o “demônio”, além de trazer informações sobre a cultura indígena, a dificuldade que índios passavam para sobreviver na selva, o tipo de alimentação, a luta entre as tribos etc.

Segundo Vieira, o Pe. Francisco Pinto foi um dos primeiros missionários da Companhia de Jesus que passou pela região da capitania do Grão-Pará e Maranhão. Dotado de “grandes virtudes e muito exercitado e eloquente na língua da terra” (VIEIRA, 1951e, p. 73), padre Francisco foi responsável pelos primeiros contatos com os índios no início do século XVII. Era bem aceito nas comunidades porque sabia contentar os indígenas. No decorrer do século XVII, os padres jesuítas encontraram muitos empecilhos no processo de evangelização. Eles enfrentaram, a partir de 1612/1615, a influência da “França Equinocial” do Maranhão, Colônia que tinha o objetivo de expandir os territórios do império francês e que fez contato com os índios no sentido de tê-los como aliados.

Entre as décadas de 1620 e 1650, observamos a influência flamenga no Nordeste, pois a Holanda fez incursões sobre a região monopolizando a produção do açúcar e estabeleceu contatos com os índios influenciando seu modo de vida, sua cultura. Vale lembrar que a Holanda era protestante. O Pe. Francisco, assim como outros missionários, encontrou grande dificuldade em catequizar os índios que tiveram contato com os franceses e holandeses <sup>14</sup>.

Na serra de Ibiapaba, o jesuíta Francisco foi morto por índios da tribo Tocarijus, mesmo após ter promovido a paz entre índios das nações bárbaras de Tapuias, a qual parecia fazer parte os próprios Tocarijus. Além deste missionário, outros padres, como Luís Figueira, foram mortos por índios (VIEIRA, 1951e, p. 75-76). Sobre a morte de Figueira e dos outros padres, Vieira (19951e, p. 76) faz as seguintes observações:

[...] e levando-o o mesmo zelo a Portugal, a buscar um grande socorro de companheiros, que o ajudassem a trabalhar nesta grande seara, partindo de Lisboa e chegando à barra do Grão-Pará no ano de 1643, com onze ou quinze religiosos, que trazia consigo, foi cair nas mãos dos tapuias Aroãs, da boca do rio das Amazonas, onde ele e os mais foram primeiro mortos com grande crueldade, e depois assados e comidos daqueles bárbaros.

A passagem anterior refere-se ao retorno do padre Figueira à capitania do Maranhão, junto com o reforço de outros padres que iriam ajudar na catequese dos índios. A “grande seara”, à qual o autor se remete, seria a região da serra de Ibiapaba. Existem outros termos

---

<sup>14</sup> Ler o capítulo *O ciclo do trato de índios*, de Alencastro (2000. p. 190-199).

que se destacam na fala do padre Vieira, como “grande crueldade” e a referência a “bárbaros”. No primeiro, Vieira parece dar ênfase ao fato de missionários se prontificarem a levar as “boas novas”, a “salvar” os índios e serem recebidos com violência. O autor valoriza a missão dos padres jesuítas que tinham o objetivo de realizar o “batismo”, a “salvação” dos índios, porém foram mortos nesse empreendimento.

O segundo termo salienta o grau de barbárie a que os padres foram submetidos: foram comidos pelos índios. Não saberíamos dizer se essa atitude dos índios pode ser identificada como uma forma de rebeldia em relação à catequese. Talvez, devêssemos reconhecer que, em algumas tribos do período colonial, o chamado “ritual antropofágico”<sup>15</sup> era uma espécie de manifestação cultural. A polêmica a ser levantada é a seguinte: até que ponto a Companhia de Jesus utilizava-se de argumentos para combater esses “rituais” com o intuito de justificar a catequese, ou as reduções indígenas?

Vieira, após analisar o fracasso de algumas missões, observa que uma nova missão deveria ser enviada para a serra de Ibiapaba, localizada no interior da Colônia entre o Maranhão e o Ceará. E assim tal empreendimento foi realizado no período em que era o responsável da Companhia de Jesus das missões jesuíticas na capitania do Grão-Pará e Maranhão, a partir de 1655. Os missionários enviados foram os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, já citados. Tiveram a incumbência de conciliar os conflitos entre as tribos, aplicar as leis estabelecidas pelo Rei de Portugal, além de converter os índios ao cristianismo. Chegaram à região “aos 4 de julho de 1656, em que se contaram trinta e cinco de viagem” (VIEIRA, 1951e, p. 95). Enfrentaram traições de toda espécie, intempéries, desconfiança dos índios, racionamento de comida. O autor salienta que os índios de Ibiapaba viviam de forma bem precária, alimentavam-se de ratos, lagartixas, cobras etc.

[...] há tantos anos de muitas nações de Tapuias, que sem casa nem lavoura vivem da ponta da frecha, matando para se sustentar, não só tudo o que tem nome de animal, mas ratos, cobras, sapos, lagartixas, e de todas as outras imundícias da terra. (VIEIRA, 1951e, p. 97).

Os meses se passaram e os padres depararam-se com inúmeras adversidades para converter os índios.

No discurso de Vieira, encontramos um propósito que deveria nortear os trabalhos dos missionários: a luta contra o “demônio”. Ele se utilizaria dos índios, confundindo-os, gerando

---

<sup>15</sup> Ritual realizado por algumas tribos do período colonial em que era consumido carne humana. Os índios acreditavam que, ao consumir a carne do indivíduo morto, poderiam adquirir suas virtudes.

desconfianças, induzindo ao delito, arquitetando traições: “Foi mais festejada a vinda do Pe. Antônio Ribeiro, quando o viram entrar pela principal aldeia só e sem os exércitos imaginados que o **Demônio** lhes tinha formado nas fantasias” (VIEIRA, 1951e, p. 109, grifo nosso). Nessa passagem, é relatado um retorno que o Pe. Antônio Ribeiro faz as aldeias de Ibiapaba e encontrou os índios com medo de os portugueses trazerem exércitos que poderiam gerar conflitos nas aldeias. Na realidade, não foi o que ocorreu, pois o missionário chegou sozinho na aldeia principal. Assim, podemos concluir que a luta a que Vieira se refere é uma luta interna e não externa ao homem, pois o “demônio” se desenvolve no pensamento dos índios, desviando-os do batismo, da conversão.

Outro dado importante a ser considerado é a visão que Vieira traz do próprio índio em relação ao processo de catequização e à sua “terra”. O Pe. Pedro Pedrosa recebeu orientações e considerou que deveriam, tanto índios quanto padres, sair das distantes “terras” de Ibiapaba e mudar para o Maranhão, afastando-se do Ceará. Entretanto os índios não concordaram:

– Eis aqui como era verdade o que atègora todos cuidávamos; e como os padres não tiveram nunca outro intento, senão de nos arrancar de **nossas terras** para nos fazerem escravos de seus parentes, os Brancos. [...] – Se por sermos vassalos de El-rei, quereis que vamos para o Maranhão, estas terras também são de El-Rei; e se por sermos christãos e filhos de Deus, Deus está em toda parte. (VIEIRA, 1951e, p. 110, grifo nosso)

É difícil ter registros de discursos dos índios do período colonial. Apesar de passar pelo crivo de Vieira, os discursos revelam que os índios tinham consciência do cativo e que eram contra. Além disso, a passagem anterior parece expressar o zelo, o cuidado que os índios tinham por suas “terras”. Indagam qual seria a função dos padres naquelas aldeias. Os termos “nunca” e “intento” podem ser entendidos como um questionamento sobre a catequese: queriam evangelizar, ou escravizar?

No segundo relato, feito por um índio considerado “maior principal” da aldeia, reconhece-se que os indígenas eram “vassalos” que serviam ao Rei, porém se consideram “cristãos”. O termo “cristãos” daria suporte para defender seus argumentos. Seria como se perguntasse: se os índios são “cristãos” por que mudar de região? “Deus está em toda parte”, afirma o índio que não quer sair de suas “terras”. Esse índio acaba utilizando os ensinamentos contidos no evangelho, na bíblia, para se defender: a ideia de um Deus universal que está em todos os lugares ao mesmo tempo, pois é um Deus “onipresente”. Por isso, não se justifica a mudança das tribos. Comprovamos, com essa passagem, o que Bakhtin defendia: os discursos

são formados por discursos anteriores, já proferidos. No entanto, Vieira parece considerar que os índios teriam essas opiniões porque o “demônio” intenta tirá-los do caminho da salvação.

E com estas esperanças fantásticas e soberbas os traz o Demônio tão cegos, tão desatinados e tão devotos seus, que chegou lhes pedir adoração, e eles a lha darem. Não há muitos anos que um velho dos de Pernambuco, feiticeiro, levantou uma ermida ao Diabo nos arrebaldes da povoação, e pôs nela um ídolo composto de penas, e pregou que fossem todos a venerá-lo, para que tivessem boas novidades, porque aquele era o que tinha poder sobre as sementeiras. (VIEIRA, 1951e, p. 112-116)

Em abordagem crítica, o antropólogo Darcy Ribeiro contrapõe-se à visão de Vieira em relação à catequese, às “reduções” e às leis régias criadas naquele período. Segundo Ribeiro (1995), o índio tinha atrativos porque era considerado um “trabalhador ideal” para o transporte de pessoas ou de cargas, tanto por rios quanto por terras, para a caça e a pesca, no preparo de alimentos, entre outros. Ribeiro salienta que, apesar de existir uma legislação que garantisse a liberdade de índios, na prática, ocorria a escravidão. Observa que o índio cativo foi convertido no “escravo dos pobres”, pois seu preço era em média um quinto do valor de um escravo negro importado. E complementa que

A legislação que regula a matéria é a mais contraditória e hipócrita que se possa encontrar. Decreta dezenas de vezes guerra justa contra índios tidos como culpados de grandes agravos ou simplesmente hostis para, a seguir, coibi-las e, depois, tornar a autorizá-las, num ciclo sem fim de iniquidade e falsidade. [...] o processo de apresamento como forma de recrutar a mão de obra nativa para a colonização constituiu um genocídio de proporções gigantescas. [...] A própria redução jesuítica só pode ser tida como uma forma de cativo. As missões eram aldeamentos permanentes de índios apresados em guerras ou atraídos pelos missionários para lá viverem permanentemente, sob a direção dos padres (RIBEIRO, 1995, p. 101-103).

Para o antropólogo, apesar de reconhecer até certo ponto que os jesuítas tratavam os índios melhor que o colonizador português, a redução jesuítica seria uma “forma de cativo”. Jamais poderíamos observar tal opinião nos discursos de Vieira. Ao contrário, o padre jesuíta reconhece que as reduções ajudavam na administração da Colônia portuguesa.

A questão dos preços dos índios é polêmica. Vieira (1951g), na carta *Resposta ao Senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos Índios do sertão*, destaca o problema da escassez de mão de obra na capitania do Maranhão e Grão-Pará. A carta, escrita em 12 de fevereiro de 1661, período em que Portugal foi obrigado a fechar vários acordos comerciais com a Inglaterra para não perder a posição de metrópole colonial, expõe o problema dos

resgates que as missões deveriam fazer com o intuito de amenizar a falta de cativos. Vieira observa que várias missões foram realizadas no interior da Colônia, mas que os índios capturados não foram distribuídos de forma proporcional (*pro rata*) na região do Pará. Os índios cativos não foram vendidos para essa capitania, senão enviados para outros lugares. Em resposta ao governador D. Pedro de Melo, que estava preocupado com o modo que os escravos poderiam ser levados a todos, Pe. Vieira (1951g, p. 138) diz:

[...] eu lhe respondi foi que os escravos se repartissem *pro rata*, por todas as capitanias do Estado, conforme o número de seus moradores, e que o preço por que lhos dessem fosse o mesmo que custam no sertão, que na maior carestia do ferro não chega a quatro mil réis; [...].

Estamos na Idade Moderna (séculos XV-XVIII), época em que a prática econômica do Estado absolutista, como já citado, era o mercantilismo. Nesse contexto econômico, a regulação dos preços sofria influência da demanda de mercadorias. Para os colonos portugueses, os índios eram vistos como “peças” a ser compradas e usadas em seus empreendimentos. Se houvesse abundância de mão de obra escrava, o preço abaixava; caso houvesse escassez, o preço subia. Vieira demonstra preocupação em relação à carestia dos colonos. O que chama atenção nessa carta é certa complacência que o jesuíta demonstra aos colonos.

Algumas vezes, Vieira tinha de conciliar situações diversas. Em um cenário de disputa colonial, havia problemas com a mão de obra, a catequização dos índios, a defesa da colônia etc. Como lidar com as disparidades? É por isso que existem autores que atribuem a Vieira o título de “político”<sup>16</sup>. Em momentos de crise como esse, o padre parece ter sensibilidade em relação aos portugueses. Mas devemos salientar que Vieira compreende que os “braços” e as “pernas”, os que faziam o trabalho braçal na Colônia, eram os escravos. A carta assinala certa mudança no discurso de Vieira: defende que, nesse momento, seria importante organizar a distribuição dos cativos na capitania do Pará. A crítica em relação ao cativo parece ter sido deixada de lado. Entretanto afirmamos que Vieira foi um defensor nato da liberdade dos índios. O papel de diplomata e político serviu para resolver questões que lhe foram delegadas.

A defesa que os jesuítas faziam sobre os índios acabou gerando descontentamento na população da capitania do Maranhão e do Pará. Os colonos, revoltados com a falta de escravos, resolveram expulsar os jesuítas da região. Em protesto, Vieira (1951d) descreve outra carta intitulada *Protesto perante a câmara de S. Luís do Maranhão, para não serem*

<sup>16</sup> Encontra-se um importante estudo sobre a biografia de Antônio Vieira em Azevedo (2008).

*expulsos daquela conquista os padres missionários da Companhia de Jesus*, datada em 18 de agosto de 1661. Nessa carta, Vieira procura defender-se de acusações que os colonos portugueses faziam, como, por exemplo, dizer que traia Portugal unindo-se à Holanda (VIEIRA, 1951d, p. 162). Com prontidão, o padre Vieira resolve expor a importância dos padres para a capitania:

Lembro a V.M.cês que não há nação no Mundo que mais necessite da assistência dos párocos que os Índios naturais desta terra, por sua natural inconstância e rudeza; [...] Lembro V.M.cês que, além dos cristãos antigos, têm os padres missionários de presente à sua conta as nações dos Tupinambás, Poquiguaras, Catingas, Bocas, Mapuás, Anajás, Mamaianas, Aroans, Paricis, Tapajós, Murucurus, Mariás, Juruúnas, Nonhunas, e os Pocujus, Aroaquis e outros, em que se começa a introduzir a prática da nossa santa Fé; [...] Lembro a V.M.cês, que somos missionários do Sumo Pontífice, e pregadores da Fé, e ministros da propagação dela, e quão grande mácula e afronta será do nome português dizer-se no Mundo que os que têm dilatado a Fé por todo ele, são agora os que prendem e desterram os pregadores da mesma Fé [...]. (VIEIRA, 1951d, p. 155-158)

O discurso que Vieira usa na defesa de seus pares demonstra a forte tensão que existia, em 1661, entre os colonos e os jesuítas. Os primeiros acusavam os padres de utilizar mão de obra indígena para os seus empreendimentos. Isso teria consequência para os colonos que tinham o objetivo de aumentar seus lucros e não possuíam cativos suficientes. Pode-se dizer que existia uma disputa econômica por trás desse conflito.

Na citação anterior, observa-se a importante inserção dos jesuítas na catequese dos índios, quando Vieira afirma: “Tupinambás, Poquiguaras, Catingas...” realçando a vital presença dos padres nas comunidades indígenas<sup>17</sup>. Em outra passagem da mesma citação, o termo “pregadores” parece identificar a função dos padres jesuítas: são propagadores do evangelho, das “boas novas” de Cristo, da fé católica. Diante disso, como os colonos poderiam se opor aos jesuítas? Mas o esforço de Vieira, pelo menos nessa situação, não deu certo. Os jesuítas foram expulsos do Maranhão e enviados a Portugal.

Um fator interessante é que Vieira defendia a liberdade dos índios, porém era a favor da escravidão dos negros. Comprovamos isso em um texto escrito entre 1668 e 1669, com o título de *Reposta a uma consulta. Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e Missões dos Índios*, na seguinte passagem:

Desta primeira resolução (cuja necessidade é precisa e indubitável) se segue que não podem haver ao presente outros meios mais certos e efectivos, que os

<sup>17</sup> Para aprofundar sobre os aspectos históricos das etnias indígenas do Brasil, recomenda-se Cunha (1992).

de meter no dito Estado **escravos de Angola**, e procurar descer dos sertões todos os **índios livres** que for possível, aplicando-se uns e outros ao trabalho e serviço de que, segundo seu natural, são mais capazes. (VIEIRA, 1951h, p. 318, grifo nosso)

Segundo Menezes (2000, p. 103), o “que de fato ocorre é que Vieira tem consciência da necessidade da escravidão para movimentar a produção colonial. Assim, [...] sucumbe a consciência de que a produção colonial só pode manter-se com base na escravidão”. E complementa afirmando que Vieira, apesar de aceitar a escravidão do negro, não aceita a escravidão indígena.

O “grande padre” deveria sobreviver ante um contexto que estava em jogo os interesses da Coroa, dos colonos e dos jesuítas. O índio, que estaria sendo alvo de “disputa” por esses grupos, foi mais subjugado, mais explorado, do que compreendido. Era um indivíduo que vivia da caça, da pesca e de conflitos entre as tribos também, mas que vivia livre nas matas. E com a chegada do homem branco ocorre o genocídio do período colonial.

Levando em consideração algumas colocações de Peloso (2006), podemos dizer que os discursos de Vieira têm por base um “paradigma bíblico”, uma “literatura bíblica sapiencial”, em que parecem ser utilizados como “arma ideológica”, ao levar em consideração o contexto histórico em que foram produzidos: a Reforma protestante e as conseqüentes disputas religiosas da Idade Moderna.

Diante do estudado até aqui, partiremos para uma comparação que, de início, nos propomos a fazer: observar as mudanças e as permanências dos discursos sobre o indígena brasileiro. Se no período colonial o índio era visto como uma “peça”, uma “mercadoria” pelo colonizador europeu, ou um “bárbaro”, um “bruto”, um “selvagem” que deveria ser convertido ao cristianismo pelo padre jesuíta, como o indígena seria visto em nossa atualidade? Uma análise sobre a interdiscursividade entre o Pe. Antônio Vieira e o que está presente na mídia atual em relação ao índio deverão ser o foco de nossas preocupações no próximo capítulo.

### 3 O ÍNDIO BRASILEIRO NA ATUALIDADE

Estudar o índio brasileiro na atualidade é algo desafiador porque existem vários assuntos a serem tratados, inúmeros debates, polêmicas etc. Intelectuais, políticos, empresários, opinião pública debruçam-se sobre a questão. Diante dessa infinidade de informações e pontos de vista, a dificuldade de estudar o assunto é crescente. Resolvemos delimitá-lo: analisaremos o conflito de terras da reserva indígena Raposa Serra do Sol, localizada no estado de Roraima. Um dos motivos da escolha do tema foi sua repercussão nacional. Ocorreram debates sobre as comunidades indígenas realizados pelos índios, por ministros, antropólogos, mídia, universidades. Outra razão foi o fato de muitos estudiosos, jornalistas, políticos de influência nacional terem considerado o conflito como um marco do governo atual no que diz respeito à questão indígena. Para facilitar nossas pesquisas, escolhemos um jornalista que levantou polêmicas sobre o assunto em jornal *on-line* de circulação nacional: Roldão Oliveira Arruda.

Roldão Arruda, repórter do Estado de São Paulo (O Estadão), é um jornalista crítico que escreve e realiza entrevistas polêmicas sobre temas políticos, sociais, econômicos, entre outros. Foi um dos jornalistas que deu suporte ao jornal O Estadão escrevendo artigos dos conflitos sobre a demarcação de terras da reserva Raposa Serra do Sol. Entre suas publicações, encontramos o livro *Soldados não choram*, no qual levanta a questão da homofobia no exército brasileiro. A escolha desse autor ocorreu por tratar-se de um jornalista que levanta problemáticas sobre assuntos de grande relevância, como direitos humanos, homossexualidade, religião, política etc. Nascido em Jaguapitã, norte do Paraná, trabalhou nas revistas Exame, Veja, Isto é, além de vários jornais <sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> As informações extraídas sobre a biografia do jornalista Roldão Oliveira Arruda foram obtidas em pesquisas na internet, principalmente nos sites <www.uol.com.br> e <www.google.com.br>.

Para analisar os textos escritos por Arruda, partimos do pressuposto de que os discursos que se apresentam na mídia têm conteúdos ideológicos e defendem determinadas posições políticas.

Utilizando-se da vertente foucaultiana, Gregolin (2003, p. 11) afirma que a mídia adota uma “cultura do espetáculo”, em que, do “ponto de vista da Análise do Discurso, focalizamos os acontecimentos discursivos a partir do pressuposto de que há um real da língua e um real da história, e o trabalho do analista de discurso é entender a relação entre essas duas ordens”. Nesse sentido, devemos observar que a produção dos sentidos dos textos pode ocorrer a partir de significados que os sujeitos e a sociedade constroem no decorrer do processo histórico. A autora salienta que a língua e a história são fundamentais para o entendimento do discurso midiático, e que a mídia pode agir também “como vendedora de ilusões”.

Após essa prévia sobre as problemáticas que envolvem o discurso midiático, concentraremos nossos esforços na análise dos artigos jornalísticos do repórter Roldão Arruda do O Estadão.

Arruda procura, no artigo *Saiba onde é a reserva Raposa Serra do Sol e entenda o conflito*, esclarecer ao leitor os aspectos básicos que envolvem as disputas das terras indígenas na região do Estado de Roraima, onde se localiza a reserva Raposa Serra do Sol. Após uma breve introdução sobre o tema, o autor utiliza-se da figura, exposta a seguir, para situar o conflito dentro do contexto geográfico da Amazônia.



Figura 1 – Localização da reserva Raposa Serra do Sol

Disponível em: <[http://www.estadao.com.br/nacional/not\\_nac159391,0.htm](http://www.estadao.com.br/nacional/not_nac159391,0.htm)>. Acesso em: 13 maio 2009.

Como se pode observar na figura 1, a reserva Raposa Serra do Sol é uma região que faz fronteira com a Venezuela e com Guiana. Segundo Arruda (2008d), está localizada em uma extensão de 1,7 milhão de hectares, onde moram cerca de 20 mil índios. Desde 2005, quando o presidente Luiz Inácio Lula da Silva assinou o decreto de homologação da área, a reserva tornou-se alvo de disputas e objeto de inúmeras polêmicas.

O autor esclarece as divergências que existem entre grupos em torno da reserva. De um lado, está a etnia de maior número, a macuxi, e outras como taurepangs, ingaricós, uapixanas e patamonas, que defendem a demarcação “contínua” da reserva Raposa Serra do Sol; do outro lado, temos o grupo dos “arrozeiros”, que, junto com uma parcela da população de Roraima, denominados “não índios”, defendem a demarcação “descontínua”.

Os lexemas utilizados por Arruda, como “contínua” e “descontínua”, têm posicionamentos políticos e ideológicos. Quando retomamos a palavra “contínua”, estamos nos referindo ao grupo que apoia a demarcação da reserva sem fragmentar a área em pedaços de terras, nesse caso as etnias indígenas que moram na região. Os que defendem a demarcação “descontínua” da reserva, uma demarcação fragmentada, aproveitando os espaços cultivados das terras, de forma geral, são fazendeiros.

O autor salienta que a situação desse grupo seria complexa porque representaria um dos setores mais importantes da economia do Estado, apesar de começar a ocupar a região a partir de 1970, “não possuem títulos de propriedade – e não têm direito a indenização por elas, só pelas feitorias” (ARRUDA, 2008d, s/p). Essa situação faz com que os arroteiros enrijeçam suas atitudes em defender a posse da terra, pelo fato de, juridicamente, não terem direito à indenização sobre ela.

A questão do latifúndio no Brasil e os problemas que estão relacionados com propriedade das “terras” remontam o período colonial. No caso específico de Roraima, observamos que os fazendeiros, ao perderem na justiça o litígio, tiveram prejuízos econômicos que afetaram a economia do Estado.

Diante dessa conjuntura, Arruda (2008d, s/p) esclarece o posicionamento do governo federal, expressado na figura do presidente: “O presidente Luiz Inácio Lula da Silva indicou ministros para formar uma comissão que vai, junto com os líderes do movimento indígena, conversar com integrantes do Supremo”. O peso da opinião de um estadista, dentro das relações de poder é fator que chama nossa atenção. Seu discurso é o resultado da vontade da maioria dos eleitores do país. Analisemos o verbo “indicou”, utilizado no texto do jornalista. Esse verbo que, em um primeiro momento, passa despercebido tem importância, pois seria

um presidente que indica ministros e se organiza para conversar com membros do Supremo Tribunal Federal (STF), um dos órgãos mais respeitados do Brasil, quando o assunto é lei.

Essa situação levaria a problematizar: como essas indicações foram realizadas? Quais foram os critérios adotados? Existem, nessa situação, “relações de poder” entre o governo e os ministros do Supremo? Poderíamos afirmar que as indicações de cargos não ocorrem por acaso. Longe de julgar as atitudes dos estadistas, mas, reportando-nos à experiência histórica do Brasil, devemos estar atentos às forças, aos conflitos, aos interesses que envolvem determinada situação, determinado contexto social e político. Se o poder está disseminado, pulverizado na sociedade como afirma Foucault, não poderíamos descartar as possibilidades das “relações de poder”<sup>19</sup> estabelecidas entre os pares.

Arruda (2008d) afirma que o governo, a favor da demarcação “contínua” da reserva, defende os “interesses dos índios”, pois sofre pressão de órgãos como a ONU<sup>20</sup>, a OEA<sup>21</sup>, a Advocacia Geral da União, além das próprias comunidades indígenas da reserva, todos a favor da demarcação “contínua” das terras da reserva. É nesse cenário onde ocorrem disputas por poder que os discursos se enfrentam.

Temos também o posicionamento do exército na figura do general Augusto Heleno que critica a política indigenista do governo. Segundo o general, a política indigenista do Brasil é ruim e adverte que, caso a demarcação das terras da reserva seja feita de forma “contínua”, a soberania nacional estará ameaçada. Conforme Arruda (2008d), esse argumento acabou gerando certo mal-estar em Brasília, entretanto não mudou o posicionamento do presidente Lula.

Em 16 de abril, as declarações do general Augusto Heleno, comandante militar da Amazônia, geraram mal-estar em Brasília. Ele afirmou que a política indigenista no País é ‘caótica’ e ‘lamentável’. Para Heleno, a demarcação contínua de terras indígenas na região de fronteira é uma ameaça à soberania nacional. Após as críticas, Lula cobrou explicações do general e voltou a dizer que vai manter a demarcação de forma contínua da reserva Raposa Serra do Sol. (ARRUDA, 2008d, s/p)

Ao comparar o discurso do general Heleno com o do padre Antônio Vieira, encontramos certa mudança. Observamos, no capítulo anterior, que Vieira expõe a

---

<sup>19</sup> Recomenda-se a leitura de Foucault (1979), em que explica como o poder atua na sociedade moderna.

<sup>20</sup> Organização das Nações Unidas (ONU): foi criada, em 1945, com o intuito de defender a paz mundial. Seu intento fracassou, pois dezenas de guerras foram deflagradas após sua criação, como a guerra da Coreia, Vietnã, ditaduras na América Latina, guerras na África, entre outros.

<sup>21</sup> Organização dos Estados Americanos (OEA): foi criada, em 1948, com o objetivo de defender os interesses sociais, econômicos, políticos e culturais do continente americano e buscar sempre a via pacífica para solucionar problemas.

importância do índio para a preservação e o aumento da Colônia, o combate dos holandeses, a defesa dos territórios coloniais portugueses. Já, no discurso do general, observamos que existe a preocupação em alertar para a seguinte questão: os índios não são aptos para defender as fronteiras brasileiras.

Os conflitos que existem no Brasil envolvendo as comunidades indígenas vão desde a falta de demarcações das terras, conflitos com latifundiários, interesses econômicos, até a falta de assistência médica. Nos últimos cinquenta anos, o Brasil começou a dar mais atenção para essas comunidades. Os números demonstram que, de um processo de extermínio, algumas comunidades estão voltando a resgatar suas origens, culturas e aumentando sua população. Apesar desse avanço, os prejuízos causados aos índios foram irreparáveis. Dos quatro ou sete milhões de índios que pesquisadores afirmam que existia em solo brasileiro no início da colonização, algo entre 350 a 450 mil foram os que sobraram do genocídio inicial.

Não queremos dizer que, na atualidade, não ocorram erros tanto por parte de instituições, do governo quanto por parte das comunidades indígenas. De fato ocorreram e, em alguns casos, os equívocos persistem. Essas questões afetam diretamente a sociedade brasileira e geram, no senso comum, a ideia de que os índios são “preguiçosos”, “oportunistas”, ou que tenham determinados privilégios que outros grupos da sociedade não têm.

Existem questões delicadas que envolvem os índios, como é o caso atual do debate sobre “cotas” que descendentes de índios teriam para entrar em universidades, por exemplo. Estamos longe de um entendimento sobre o assunto, porém observamos que medidas políticas paliativas não resolvem problemas sociais, étnicos, econômicos, ou quaisquer outros, cujas origens são seculares. A falta de inclusão da população indígena deve ser levada de forma séria pelas autoridades públicas. Importante salientar que, quando o assunto é o trato com os indígenas, muitas tribos e etnias atuais almejam mais ser reconhecidas e respeitadas por sua cultura, do que obter inclusão social. Isso é um fato.

Diante do avanço do capitalismo, insistimos em indagar: quando teremos políticas educacionais que incluam, na prática, desde o ensino fundamental, os grupos excluídos socialmente no Brasil? Ou melhor, se os governantes que administraram o Brasil durante o século XX tivessem criado políticas educacionais que, na prática, fizessem “brancos”, “negros” e “índios” terem igualmente acesso a uma educação de qualidade no ensino fundamental e médio, precisaríamos atualmente de “cotas”? Somente números para agradar à ONU, ou para fins eleitorais etc., não trarão melhoras ao Brasil. As “cotas” se consolidaram, a nosso ver, porque, em décadas anteriores, não realizaram, ou não quiseram realizar, a inclusão

dos “marginais” da sociedade brasileira, e que agora os governantes se deparam com uma realidade difícil de contornar. Não aprofundaremos nesse debate, pois não é nosso objetivo.

Partindo do pressuposto de Foucault de que o “poder” está disseminado na sociedade, como já citado, podemos afirmar que as etnias indígenas, ao se organizarem nas últimas décadas, conquistaram espaço na sociedade brasileira, mesmo com todos os conflitos, mortes, perseguições, derrotas e vitórias também, como é o caso da reserva indígena Raposa Serra do Sol, pois conseguiram a demarcação “contínua” das terras. Comprovamos que os índios, ao se unirem, obtiveram “poder”.

Como estamos inseridos em um contexto global, de mercado, uma parcela das comunidades indígenas não se contenta em obter unicamente “terras”. Existem etnias que almejam ter acesso às tecnologias do campo, querem tornar membros de suas tribos advogados, profissionais liberais, formadores de opinião que conquistem respeito em relação à comunidade “branca”. Mas esse movimento realizado não tem necessariamente o intuito de “ganhar dinheiro”, porque a maioria dos índios não almeja aproximar-se tanto da comunidade “branca”. Talvez queira se adaptar à nova realidade com o objetivo de se defender dos “brancos”, dos “não índios”, para se preservar melhor, ou para tornar menos tensa a relação com o homem branco, ou até para sobreviver melhor ante a expansão da sociedade capitalista. As etnias têm tratos diferentes em relação aos “brancos”. A maioria dos índios não acredita nas promessas dos “brancos” e procura criar condições para se defender.

Compreender esse contexto, as relações políticas, de poder, os interesses econômicos, a preservação das culturas indígenas e da natureza, a inserção do índio no modo de vida do homem branco é muito complexo. Como poderíamos julgar as comunidades indígenas a ferro e fogo? Devemos reconhecer que oportunismos de ambas as partes (brancos X índios) podem ocorrer, porém não podemos generalizar. Acreditamos que o trauma do genocídio realizado no período colonial ainda está presente, direta ou indiretamente, nas comunidades indígenas do Brasil.

Retornando as polêmicas sobre as demarcações de terras da reserva Raposa Serra do Sol, durante os conflitos entre índios e não índios, a decisão do Supremo Tribunal Federal deu ganho às demarcações “contínuas”, como já citado. Isso gerou uma reação por parte dos não índios. Nesse sentido, ocorreram consequências.

No artigo *Índios fazem ato contra acordo em RR*, Arruda (2009d) afirma que as lideranças indígenas, no decorrer do conflito não obtiveram assistência médica e não confiavam nos serviços da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), localizada em Boa Vista, capital de Roraima. Segundo o autor, os índios ficaram sem tratamento de saúde

adequado. No entanto o governo do Estado se defende e diz que o convênio foi assinado com a FUNASA porque foram detectadas deficiências nos serviços prestados por ONGs nas comunidades indígenas.

No final da tarde, os diretores regionais da Funasa receberam os representantes indígenas para discutir o assunto. De acordo com assessores da fundação, a entidade optou por firmar o convênio com o governo estadual após constatar deficiências nos serviços prestados por organizações não-governamentais às comunidades indígenas. Ainda segundo os assessores, com o novo esquema os serviços apresentam um grau de eficiência maior e são menos dispendiosos. (ARRUDA, 2009d, s/p)

No artigo *RR prevê forte abalo na economia*, Arruda (2008c) analisa os impactos da demarcação das terras contínuas da reserva Raposa Serra do Sol sobre a economia do Estado de Roraima, expondo consequências a curto, médio e longo prazo. Explica que

A **curto prazo** [...], haverá perdas de empregos, redução de oferta de arroz em três Estados – Amazonas, Pará e Roraima -, queda nas atividades industriais e comerciais em Boa Vista, diminuição de impostos. [...] o impacto a **médio prazo**: a expulsão dos arrozeiros tem o efeito de uma bomba no meio de uma classe média rural moderna, do ponto de vista capitalista, que está começando a se formar no Estado [...]. Sobre as questões a **longo prazo** [...] Dos R\$ 3,4 bilhões do PIB do Estado, só 7% são decorrentes de atividades agrícolas e 9% da indústria. O restante é ligado ao setor de serviços e 48% vêm de atividades pública – federal, estadual e municipal (ARRUDA, 2008c, s/p, grifo nosso).

Primeiro, se os agricultores pararem de produzir, seria o fim de mais ou menos mil empregos diretos, fora os indiretos. Entretanto Arruda diz que existem opções para plantio em regiões fora das reservas indígenas.

Segundo, existem índios que incorporaram o sistema de produção capitalista, inserindo-se nos trabalhos das fazendas e ganhando salários. Prova disso é o relato que Arruda (2008c, s/p) traz do índio uapixana Lourenço Gomes da Silva, que afirma receber dois salários mínimos mais três refeições diárias por seus serviços. Silva tem família com cinco filhos e estaria preocupado, pois, se sair do serviço, do trabalho na fazenda, não terá para onde ir: “Onde vou achar quem me pague isso? Não tenho para onde ir”. Existe no relato do índio Silva um termo que se destaca: “onde”. O “onde” da primeira frase relaciona-se com a questão financeira. O “onde” da segunda frase, com determinado local, nesse caso, o local que gostaria de ficar é “onde” tem condições de sobreviver. Parece que o índio Silva já se considera um trabalhador com emprego e salário.

Não estamos falando mais daquele índio que vive da caça, da pesca e da coleta de raízes e frutos. Isso comprova a presença de um sistema que releva uma dinâmica, que vem de um processo histórico que está incorporando as comunidades indígenas: o capitalismo<sup>22</sup>. Observamos que Silva identifica-se com seu emprego, com o modo de sobreviver por meio de seu trabalho e, ao compreender que poderá perdê-lo, fica preocupado, entende que seu lugar é trabalhando na fazenda, pois aprecia seu serviço, a natureza que o cerca, gosta do modo de vida que leva, sente-se seguro naquele ambiente. Porém, ao entrar no sistema capitalista, Silva depara-se com a seguinte realidade: o capitalismo tem natureza complexa e contraditória, ao mesmo tempo, que incorpora o sujeito também pode excluí-lo.

De fato, somos “peças” de uma engrenagem econômica, e “peças” eventualmente podem ser descartadas. Parece que, para Silva, a fazenda é o lugar dele, onde trabalha, onde cria os filhos, onde mora e recebe seu salário. Nesse sentido, concluímos que o avanço do capitalismo tem impactos sobre as etnias indígenas. Dentro de uma análise foucaultiana, diríamos que esse “sujeito” (nesse caso, o índio) transformou-se, sofreu “assujeitamento”, talvez um processo de “deslocamento” que aos poucos pudesse levá-lo à incorporação de valores da sociedade capitalista contemporânea. Nesse caso, o índio do século XXI não seria o mesmo do século XVII.

Terceiro, com a diminuição da produção agrícola, o Estado de Roraima torna-se mais dependente do poder público, dificultando investimentos agrícolas e industriais. O setor privado, que poderia se consolidar melhor na região, fica mais dependente da União, do Estado e do município.

Os problemas que envolvem Raposa Serra do Sol são, em parte, os mesmos de outras reservas indígenas. Arruda (2008a), no artigo intitulado *Em RR, problema é queda de braço com União*, traz um debate crítico em relação ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), levantando polêmicas sobre a regularização de terras. O autor utiliza-se de “vozes” (Bakhtin), discursos de outras pessoas, para explicar os problemas em torno das disputas de terras entre União e Estado. Cita enunciados da deputada estadual de Roraima Aurelina Medeiros, uma especialista em planejamento agrícola, e da senadora Marluce Pinto, autora da “Lei 10.304, que determinava a transferência das terras para Roraima” (ARRUDA, 2008a, s/p).

Segundo a deputada, existe uma verdadeira “queda de braço” entre os governos, estadual e federal, que buscam controlar as terras não tituladas. A questão das disputas de

---

<sup>22</sup> Encontra-se um estudo importante sobre a sociedade capitalista em Dobb (1977).

terras no Brasil é um espinho a ser resolvido (ou não resolvido), tanto para governo estadual, como para federal.

A população brasileira elege seus representantes na esperança de obter um retorno social, econômico, entre outros. Mas se os políticos são eleitos para representar a população, por que ficam disputando “terras”? As reservas, ao serem entregues às etnias indígenas, não deveriam se desvincular da União? Na prática, isso não ocorre. No caso da Raposa Serra do Sol, as terras estão sob a proteção da União, ou seja, os índios têm o usufruto, mas as terras pertencem à União que, inclusive, impôs normas que os índios tiveram de cumprir. Uma vez que o governo federal e o estadual estão nas mãos de grupos políticos, em grande parte representando a elite nacional, e que em sua maioria é composta por latifundiários, até que ponto as terras das reservas brasileiras beneficiam os índios? Outro problema: sabe-se que, no Brasil, uma forma eficaz de “esquentar” o dinheiro desviado dos cofres públicos é comprando terras, adquirindo latifúndios. Esse procedimento ocorre, mas é óbvio que não existem provas cabíveis para comprovar o desvio. Ou não querem que existam tais provas. O lema talvez fosse: “Não deve haver vestígio!”

Enfim, isso faz com que a questão latifundiária e muitos problemas de disputas de terras sejam deixados de lado por muitos políticos que se dizem “representantes do povo”, mas que, na realidade, estão na “máquina” para desviar recursos públicos. E a população brasileira reconhece que essas práticas ilícitas ocorrem. Esses “desvios” de dinheiro colaboram ainda mais para o aumento da desigualdade social no Brasil, acumulando riquezas “nas mãos” de uma elite que se considera privilegiada e intocável. Como viver de forma democrática dentro de uma estrutura socioeconômica configurada dessa forma? Não queremos, com esse posicionamento, desmerecer o esforço de pessoas honestas que realmente trabalharam para conquistar seu patrimônio. É importante realçar que o problema da corrupção agrava a economia e afeta o desenvolvimento da sociedade brasileira<sup>23</sup>.

Retornando a Arruda (2008a, s/p), a deputada Aurelina afirma que todas as tentativas de fazer um bom trabalho no sentido de viabilizar a distribuição das terras, tanto para índios, como para título de reforma agrária, fracassaram. Sobre essa última expõe que “vende-se muita ilusão”. O discurso da deputada, citado por Arruda, mostra que existe falta de organização e de um trabalho contínuo por parte da União. Segundo as colocações do autor, “Aurelina vê também incompetência do governo federal para administrar as áreas que mantém sob tutela, alegando que são verdadeiros ‘depósitos de terras improdutivas’”

---

<sup>23</sup> Sobre a exclusão social e o acúmulo das riquezas materiais no Brasil, ler *Atlas da exclusão social no Brasil*, organizado por Pochmann et al. (2005).

(ARRUDA, 2008a, s/p). Talvez o termo “incompetência” expresse a insatisfação da deputada em relação à administração do governo federal que parece realizar uma pseudorreforma agrária no país.

Já a senadora Marluce comenta o problema que o INCRA traz para a regularização das terras que deveriam ser transferidas aos Estados brasileiros:

Na opinião de Marluce, o principal foco de resistência está no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que prefere estocar terras para **possíveis assentamentos**, e em instituições ligadas à defesa dos interesses indígenas. (ARRUDA, 2008a, s/p, grifo nosso)

No termo “possíveis assentamentos”, a senadora observa que existe a possibilidade de assentar famílias, ou talvez de regularizar terras para as etnias indígenas, mas que, na prática, estaria longe de ocorrer. Concluimos que, nesse artigo, Arruda (2008a) parece demonstrar que o que faltaria é vontade política para efetivar tais empreendimentos, tais mudanças. Existem muitos discursos, muitas promessas, mas a realidade é outra. Nesse sentido, seria oportuno reconhecer os estudos de Foucault que deu importância à história, às relações de poder, ao político. Teríamos de dar mais atenção a esses assuntos com o intuito de estar mais preparados para não cair em “enganações” que, às vezes, são apresentadas na mídia e nos discursos políticos.

No artigo *Preconceito contra índios está voltando em onda conservadora*, o autor estende sua análise sobre a Raposa Serra do Sol e traz um debate mais abrangente sobre os problemas que envolvem os índios do Brasil. Faz uma entrevista, expondo as principais ideias do historiador e presidente da FUNAI, Márcio Meira, cujo tema principal é o preconceito contra os índios. Seria relevante observar o órgão que Meira representa:

**A Fundação Nacional do Índio - FUNAI** é o órgão do governo brasileiro que estabelece e executa a Política Indigenista no Brasil, dando cumprimento ao que determina a Constituição de 1988. Na prática, significa que compete à **FUNAI** promover a educação básica aos índios, demarcar, assegurar e proteger as terras por eles tradicionalmente ocupadas, estimular o desenvolvimento de estudos e levantamentos sobre os grupos indígenas. A Fundação tem, ainda, a responsabilidade de defender as Comunidades Indígenas, de despertar o interesse da sociedade nacional pelos índios e suas causas, gerir o seu patrimônio e fiscalizar as suas terras, impedindo as ações predatórias de garimpeiros, posseiros, madeireiros e quaisquer outras que ocorram dentro de seus limites e que representem um risco à vida e à preservação desses povos.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Extraído do site oficial do governo: <www.funai.gov.br>, seção *Quem somos*.

Essa passagem fornece o seguinte dado: Meira é representante de um órgão cujo objetivo principal é defender os interesses das comunidades indígenas. Arruda (2008b) faz uma série de perguntas para Meira que responde a elas com conhecimento de causa, pois, além de ser especialista em história da Amazônia, foi diretor do Arquivo Histórico do Pará. Segundo Arruda (2008b, s/p), Meira acredita que a expansão do agronegócio, a ideia defendida pelos “brancos” de um país que caminha para o “progresso”, unida ao fato dos “índios terem assumido o papel de protagonistas na luta por seus direitos” colaboram para o aumento do preconceito racial contra os indígenas.

Meira traz informações sobre as conquistas dos índios realizadas nas últimas décadas: projeto da criação do Conselho Nacional de Política Indigenista, realizado pelo governo Lula; progresso da educação indígena; aumento da população indígena que era 250 mil na década de 1970 e que, em 2001, passou a ser de 750 mil, devido à assistência médica e aos acessos a vacinas; o espírito de cooperação entre os índios e o exército no combate à extração de madeira, ou na defesa das fronteiras. Ao observar o discurso de Meira, podemos compará-lo ao de Antônio Vieira. Levando em consideração a interdiscursividade, destacamos que Vieira, como citado, dizia que os índios ajudavam na defesa da Colônia portuguesa contra as invasões estrangeiras. Em Meira, parece ocorrer o mesmo posicionamento, adaptado à realidade atual: os índios colaboram com brancos na defesa das terras brasileiras, na defesa das fronteiras.

Meira também expõe alguns problemas: a situação anacrônica entre a legislação ambiental brasileira, considerada uma das melhores do mundo, e a pressão de setores que buscam somente o lucro avançando sobre as reservas indígenas; a reivindicação de um novo Estatuto do Índio, porque o atual é de 1973, ou seja, já está defasado; a ideia de demarcar as reservas de forma “descontínua”, em “ilhas”, sendo que, no Brasil, “toda terra indígena é contínua” (ARRUDA, 2008b, s/p). Observamos, nessa última colocação de Meira, a utilização do já citado lexema “contínua”. Podemos identificar mais uma vez o posicionamento político-ideológico, nesse caso específico, de Meira que salienta que não caberia demarcar de forma “descontínua” as reservas brasileiras. Seu posicionamento em defesa dos índios está mais que comprovado.

Sobre o caso da Raposa Serra do Sol, Arruda traz questões polêmicas para o presidente da FUNAI responder. Uma delas está relacionada aos 1,7 milhões de hectares que os índios teriam direito, em que questiona o fato de os índios serem civilizados e de não precisarem de tanta terra, que já estariam “aculturados”. Meira responde que o conceito de aculturação utilizado hoje remonta o século XIX, por isso é ultrapassado e, quando se trata de cultura humana, fala-se de um processo “inter-relacional”, ou melhor, quando uma cultura

entra em contato com outra, ambas influenciam e são influenciadas. Foi assim que o Brasil foi influenciado, tanto por brancos europeus quanto por negros africanos e pelos índios. Porém, para Meira, “o indígena continua indígena, mesmo que use terno e gravata e tenha máquina fotográfica digital” (ARRUDA, 2008b, s/p).

Outra questão que Arruda faz a Meira está relacionada à diferença cultural. E o especialista responde:

Em Boa Vista, capital de Roraima, Estado onde os índios reivindicam a criação do território Raposa Serra do Sol, é comum ouvir manifestações contra eles. São quase sempre qualificados como **preguiçosos**. Ainda persiste um preconceito muito grande contra os índios. É possível perceber uma visão racista e uma intolerância cultural, principalmente nas cidades onde a presença indígena é maior e mais próxima. (ARRUDA, 2008b, s/p, grifo nosso)

O adjetivo “preguiçosos” reforça a conotação preconceituosa de que os índios ainda são vítimas. Esse sentimento parece estar presente em boa parte da população brasileira que tem uma visão, o senso comum, de que os índios não são trabalhadores. Essa ideia tem sua origem no período colonial, pois argumentavam que os índios não se adaptaram ao cativeiro porque eram “preguiçosos”. Estudos recentes comprovam que inúmeros fatores levaram, em certa medida, a gradual substituição do trabalho do escravo indígena pelo escravo negro (atual afrodescendente): o tráfico de escravos negros era extremamente lucrativo para a Coroa portuguesa; os índios conheciam melhor o terreno porque moravam aqui e, se fugissem, era mais complicado capturá-los; os padres jesuítas eram contra a escravidão indígena e isso gerou um conflito com os colonos portugueses. Apesar das mudanças que começam a ocorrer a partir do século XVII, a mão de obra indígena continuou sendo explorada em guerras, no artesanato, no transporte de cargas etc.<sup>25</sup>

No presente artigo de Arruda (2008b), observamos, mais uma vez, a utilização do discurso do “outro”. Apesar de explícita a diferença entre as falas do “emissor” e do “receptor”, suas opiniões parecem convergir. Não podemos deixar de lado o fato de o jornalista, ao elaborar suas perguntas, de uma forma ou de outra, fazer um direcionamento de temas a ser debatidos, e isso poderia resultar em certas interpretações, sentidos e polêmicas que o autor almejava levantar. Retomando Bakhtin, podemos concluir que as perguntas têm uma tonalidade ideológica. Em relação à Foucault, expomos que os discursos podem ser selecionados. Comprova-se isso em Gregolin (2003, p. 97):

---

<sup>25</sup> Sobre o trabalho indígena, ler Ribeiro (1995, p. 98-105).

O sujeito pode interpretar apenas alguns fios que se destacam das teias de sentidos que invadem o campo do real social. O efeito de coerência e unidade do sentido é construído por agenciamentos discursivos dos enunciadores que **controlam, delimitam, classificam, ordenam** e distribuem os acontecimentos discursivos em dispersão. (grifo nosso)

No artigo *Arrozeiros ainda resistem a deixar a reserva indígena*, Arruda (2009a) retoma as polêmicas que envolvem a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) a favor das demarcações contínuas da reserva. A situação dos “não indígenas” começa a complicar porque o governo federal, que deveria dar condições viáveis para a retirada ou para a redistribuição de terras para os fazendeiros, não consegue solucionar os problemas.

Fazendeiros como Paulo Cezar Quartiero, maior produtor de arroz da região, e Ivo Barili criticam a falta de suporte que a União faz para a retirada do gado, no término da colheita do arroz, pois o prazo dado foi insuficiente, tendo os fazendeiros pouco mais de um mês para sair da reserva, além do fato de estar sendo tratados como intrusos. Arruda (2009a, s/p) salienta que, para o fazendeiro Barili, “os arrozeiros estão sendo tratados como bandidos”. O termo “bandido” reflete o grau de indignação em que os arrozeiros se encontram. A questão é que as terras que foram colonizadas, principalmente a partir das décadas de 1960 e 1970, na região, não foram regularizadas. Ou seja, os arrozeiros entraram na reserva, porém não tinham os títulos das terras. Talvez, por isso, fossem vistos como “invasores”.

O jornalista expõe outra situação que envolve os arrozeiros:

O encarregado legal de conduzir a desocupação, o juiz Jair Meguerian, presidente do Tribunal Federal da primeira Região, negocia com o governo novas acomodações para os pequenos produtores, que se enquadram nos moldes de assentamentos de reforma agrária. Para os grandes, porém, não foi encontrada nenhuma solução. (ARRUDA, 2009a, s/p)

O problema acirrou-se para o lado dos “grandes” proprietários de terras. A falta de opção em remanejar os fazendeiros gerou transtornos. Arruda informa que foi criada uma comissão parlamentar para solucionar os impasses da reversa.

Os discursos dos fazendeiros podem ser entendidos como um “contradiscurso”, uma “resistência”, que empreenderam pelo fato de ter perdido os “seus bens”, pois, como já citado, não têm direito de indenização sobre as terras e somente sobre as benfeitorias. Isso levou a uma radicalização por parte do fazendeiro Cezar Quartiero. Essa radicalização foi alvo de análise do jornalista do Estadão em *Arrozeiro destrói tudo antes de sair*. Nesse artigo, Arruda

(2009b) descreve a “terra arrasada”, a política adotada por Quartiero, um arroteiro que tinha fazendas onde se localiza a reserva Raposa Serra do Sol.

Ontem à tarde, na Fazenda Depósito, que fica a cerca de 170 quilômetros da capital, Boa Vista, a movimentação era intensa. De tempo em tempo, carretas enormes e fechadas, apropriadas para o transporte de gado, deixavam a fazenda, levantando nuvens de poeira. Levavam aos poucos o rebanho da raça canchim que Quartiero possui, com quase cinco mil cabeças. Em outra parte, grupos de peões retiravam telhas, portas, esquadrias, estruturas metálicas, enfim, todo o material, que pode ser aproveitado em outra obra. Logo atrás deles, vinha uma enorme retroescavadeira, derrubando paredes e revolvendo os pisos. (ARRUDA, 2009b, s/p)

Segundo o autor, Quartiero revoltado com a decisão do STF, decide derrubar casas, galpões, currais e todas as benfeitorias existentes em suas, agora, antigas propriedades que somadas dariam um “total de quase 9 mil hectares” (ARRUDA 2009b, s/p). O autor, referindo-se às colocações do fazendeiro, traz outra polêmica:

[...] indagado sobre a possibilidade de mais atritos com as autoridades federais, ele disse que preferia não comentar o assunto. Em outro momento, comentando a saída, disse: “Perdemos. Mas vamos sair de cabeça erguida. Quem vai ficar aqui são os **fundamentalistas da igreja Católica** (numa referência ao Conselho Indigenista Missionário), a serviço dos interesses internacionais.” (ARRUDA, 2009b, s/p, grifo nosso)

Quartiero faz referência à Igreja Católica. No segundo capítulo desta pesquisa, demonstramos que as bases da catequização jesuítica foram os aldeamentos indígenas. Se levarmos em conta o que o fazendeiro afirma, podemos concluir que a influência da igreja na região de Roraima é relevante. Considerando o processo histórico, não podemos descartar aleatoriamente o discurso, mesmo que de revolta, do fazendeiro. Até que ponto é verdadeiro o que afirma sobre o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)? Existe, de fato, influência estrangeira na reserva?

Neste momento, não poderíamos dizer que sim ou não. Devemos lembrar que a Amazônia foi alvo de grandes investidas da Companhia de Jesus no decorrer do período colonial, como assinalamos anteriormente. Mensurar o grau de importância, o impacto positivo ou negativo que os missionários atuais têm sobre os índios e quais as consequências dessa aproximação, tanto cultural quanto política, econômica ou religiosa seria uma incógnita. Quartiero poderia estar efetuando um discurso apelativo, desesperado talvez, na tentativa de

denegrir instituições que apoiaram a decisão da União. Mas até que ponto podemos julgar que sim?

Estabelecendo uma comparação entre os discursos do Pe. Antônio Vieira e o que defende o arroteiro Quartiero, considerando o contexto sócio-histórico de cada um, podemos dizer que, para o primeiro, seria de fundamental importância a presença de padres nas aldeias, pois teriam a missão de “salvar” as almas dos “bárbaros”. Já o segundo acredita que a igreja estaria privilegiando interesses econômicos de outros países. Segundo Vieira, os padres ajudavam na organização e na administração das tribos, no processo de catequização e na conversão dos índios, na organização dos trabalhos das aldeias etc. A experiência histórica demonstrou que a investida dos jesuítas no período colonial, responsáveis pela religiosidade, transformou o Brasil em um dos países mais católicos do mundo.

Nesse sentido, poderíamos concluir que os jesuítas lograram sucesso no processo de expansão da fé. Na atualidade, poderíamos concluir que a presença da igreja católica nas comunidades indígenas é secular e que parece influenciar a organização das aldeias e o modo de vida dos índios. Diante desse contexto, Quartiero afirma que o CIMI defende interesses estrangeiros e isso comprovaria a verdadeira função do catolicismo nas aldeias. Levando em consideração o discurso de Quartiero, parece possível reconhecer que, desde o período colonial, o que estaria por trás do processo de aproximação entre “brancos” e “índios” seria a defesa dos interesses estrangeiros. As polêmicas persistem.

Após a pressão feita pelos arroteiros que se retiraram da reserva, o governo federal encaminhou para o local uma comissão parlamentar que colheu dados sobre a real situação das desocupações. Esse é o assunto a ser tratado em *Deputados pedem ao STF regras para a saída*.

A disputa pela reserva entre índios e não índios entra em uma fase que os embates políticos se acirram. A tensão parece tomar conta da reserva. Segundo Arruda (2009c), em 25 de março de 2009, após julgamento que decidiu por demarcar as terras de forma contínua, os protestos dos arroteiros foram se intensificando.

Deputados como Fernando Gabeira (PV-RJ), Márcio Junqueira (DEM-RR), entre outras autoridades, se deslocaram até a região do conflito para fazer uma análise de como estão sendo realizadas as atividades da Polícia Federal, responsável por acompanhar a retirada dos arroteiros. O autor salienta que, após o término do prazo estipulado pela justiça, os não indígenas “poderiam ser retirados de maneira forçada” (ARRUDA, 2009c, s/p). O termo “forçada” pode identificar a determinação da justiça em cumprir o que foi solicitado pelo STF. Porém os deputados reconhecem que a retirada apresenta inúmeras falhas:

Gabeira observou que os produtores rurais não se prepararam para sair porque, até o último momento, acreditavam que poderiam vencer o julgamento no STF. Do outro lado, o governo também aguardou até a última hora para começar a tomar providências que facilitassem a retirada dos não-indígenas. (ARRUDA, 2009c, s/p)

Diante desse contexto, Arruda (2009e) expõe o lado dos “não índios” que nasceram na reserva e sempre se relacionaram bem com os índios e agora são obrigados por determinação da lei a sair de suas casas. Seria o caso do pecuarista Adolfo Esbell. Segundo o autor, pessoas, como Esbell, saíram prejudicadas após a decisão dos ministros do Supremo. O pecuarista nasceu na região em uma casa à margem do igarapé Inamará ao Norte de Roraima e ali viveu toda sua vida, constituiu família, criou 16 filhos, cultivou arroz e gado e fincou suas raízes. Agora aos 82 anos, Esbell não pensa em sair da região, apesar de seu nome figurar na “lista dos expulsos”.

Casos como o de Esbell são difíceis de julgar. Os índios de Raposa Serra do Sol pertencentes a cinco etnias, que moram na reserva, defendem-se no sentido de manter sua cultura. Como lidar com pessoas que viveram na reserva a vida inteira trabalhando e que precisam ir para outro local? Esbell considera que o seu lugar é ali, em sua fazenda. Devido à idade, seria difícil uma pessoa se deslocar para outra região e recomeçar toda uma vida. Não queremos defender o posicionamento de Esbell, entretanto quem teria forças aos 82 anos para recomeçar uma vida? De fato, os problemas que envolvem as demarcações das reservas indígenas no Brasil estão longe de ser solucionados de forma que as comunidades indígenas e não indígenas sejam ambas respeitadas.

Arruda (2009e, s/p) afirma que o lugar onde a família do pecuarista Esbell deverá ser remanejada é “um lugar de difícil acesso, estradas precárias, sem luz elétrica”. Uma das premissas para a sobrevivência de uma propriedade rural é a energia e o acesso. A energia para os trabalhos diários e o acesso para o escoamento da produção. Se os produtores não têm direito a isso, a situação se agrava.

Observamos nos discursos de Arruda algumas problemáticas em torno do indígena brasileiro na atualidade. Talvez se pesquisássemos mais conflitos e seus desdobramentos, problemas diferentes poderiam surgir. Parece que Arruda procura mostrar, em seus escritos, os “dois lados” de uma moeda: tanto dos “índios”, como dos “não índios”. Em um primeiro momento, poderíamos pensar que nosso foco de pesquisa fosse deslocado. Mas devemos reconhecer que, quando o assunto é a demarcação de reservas indígenas no Brasil, falamos de conflitos entre dois grupos: “brancos” e “índios”.

Para compreender seus discursos, teríamos de analisá-los em um processo de inter-relação discursiva, em que um “discurso” gera um “contradiscurso”, criando uma espécie de “batalha discursiva”, em que cada grupo com sua respectiva “formação discursiva” defenderá posicionamentos políticos, culturais, ou religiosos etc., dentro de um contexto, ou seja, “o discurso é determinado pelo tecido histórico-social que o constitui” (GREGOLIN; BARONAS, 2007, p. 6).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A situação de exclusão social do índio no Brasil existe pelo fato de, no período colonial, as etnias indígenas sofrerem um processo de exploração por meio do trabalho compulsório e da desvalorização cultural. A partir da segunda metade do século XX, o país iniciava uma tentativa de “valorizar”, ou talvez de “aceitar” a cultura indígena como formadora e integradora da sociedade brasileira.

Houve iniciativas de demarcação e regularização das reservas indígenas. Muitos estudos foram realizados com o intuito de resgatar a cultura indígena. Mas os prejuízos causados aos povos indígenas são incalculáveis. Situações, como as disputas pela demarcação de terras na reserva Raposa Serra do Sol, são apenas pontas de *icebergs*. Nosso problema é bem mais profundo, envolve questões políticas e econômicas, interesses internacionais, negociações sobre riquezas em subsolos, falhas de administração pública, falta de vontade política, corrupção, entre outros.

Além disso, temos problemas como a polêmica “aculturação” dos índios que, em várias tribos, falam mais português do que sua língua materna. Os índios de hoje vivem em estreita relação com os “brancos” e, muitas vezes, essas relações são de extrema dependência. Encontram-se índios que querem o conforto da sociedade moderna. O “branco” conseguiu, pelo menos em parte, convencer o índio ou forçá-lo a acreditar que o mundo capitalista, consumista, é a melhor ou a única opção. Isso ocorreu desde o processo de catequização do período colonial, em que o índio era persuadido a acreditar nos valores, nos costumes e nas tradições da sociedade europeia, que tinham, como prática econômica, o mercantilismo e, como doutrina religiosa, o catolicismo.

Porém as relações entre “brancos” e “índios” têm contradições. Atualmente, sabemos que o movimento indígena, a cada ano, obtém mais força no Brasil, e os índios, de forma organizada, buscam defender seus direitos, sua cultura, sua “terra”. Em nossos estudos, observamos algo que de início estava um pouco ofuscado, mas que agora se torna mais nítido. Ao comparar os discursos de Vieira e Arruda, concluímos que, desde o período colonial até nossos dias, o termo “terra” para o branco significa *matérias-primas, riquezas materiais, dinheiro, lucros*; já para o índio está relacionada à *espiritualidade, às divindades que habitam as matas, à vida*. Essa questão está implícita nos discursos analisados neste trabalho. É oportuno salientar que a sociedade contemporânea é plural, que as culturas se interagem e

acabam surgindo variadas interpretações sobre o mundo e a sociedade. As diversidades culturais existiram na história e persistem até a atualidade. Cabe a nós, contemporâneos, respeitar essa diversidade para que o enriquecimento cultural possa ser perpetuado às gerações futuras.

Outro dado relevante é que o índio do período colonial, por exemplo, estava subjugado aos interesses religiosos, ou aos fins mercantis do processo de colonização. O índio em Arruda está subjugado aos interesses do capitalismo neoliberal. A questão é que, diante dessas estruturas, a “voz” do índio não teria eco. Retomando Foucault, poder-se-ia dizer que, em determinados momentos da história, os “dizeres” indígenas podem receber certa “desqualificação”, principalmente se envolver interesses religiosos, políticos, ou econômicos dos brancos. É o que observamos nesta pesquisa.

Em Vieira, quando o índio, considerado como “maior principal”, se recusa a sair de sua terra para ir até o Maranhão, utiliza uma justificativa religiosa. Mas por que não se poderia pensar que esse índio estaria tentando defender, ou zelar sua “terra”? Pois, como se viu, terra é vital para os índios. Ali existem suas divindades, dali extraem seus alimentos, por isso precisam preservá-la.

Em Arruda, o índio tem posturas diferentes de seus ancestrais, porém não totalmente. No relato do índio uapixana Lourenço Gomes da Silva, reconhece-se que se preocupa com seu futuro, pois teme a perda de seu emprego, de seu modo de vida na fazenda. Esse índio estaria inserido no sistema de produção capitalista. Entretanto se destaca que, no conflito de terras ocorrido na reserva Raposa Serra do Sol, a questão da demarcação contínua, unida à questão da conservação das terras, tem importância. Para as principais tribos envolvidas no conflito, a “natureza” deve ser preservada. Assim, a “terra” continua sendo algo relacionado à vida, e o índio deve defendê-la, nem que precise se armar e ir à luta. O “branco” devastou as matas, avançou sobre as terras antes habitadas pelos índios. Com o mercantilismo colonial e seu desdobramento, o capitalismo, acabamos por destruir tudo o que está à nossa frente, diga-se à frente do “homem branco”. E isso gerou consequências.

Os discursos políticos, as campanhas da mídia, a “melhora” de vida do índio na atualidade, o aumento das populações indígenas, todos os números “positivos” não podem servir para mascarar a realidade em que certas comunidades se encontram: sem a devida assistência médica e odontológica, ou vítimas do avanço da mineração, do alcoolismo, da pobreza etc.

Em nossos estudos, observamos permanências em relação ao discurso sobre os indígenas, como a questão generalizada de não servirem ao trabalho, no caso do período

colonial, ao cativo, por “não se adaptarem”, o que consolidou na adjetivação atual de “preguiçosos”. Vieira, ao contrário, comprova que os índios tinham inúmeras incumbências: auxiliavam na navegação dos rios, nos trabalhos com a agricultura, na pesca, na caça, como guias, na extração das valiosas “drogas do sertão” da região amazônica, nas guerras contra estrangeiros, entre outras atividades. Além disso, o jesuíta analisa o avanço do “português colonizador” sedento por conquistar novas terras e aumentar os lucros utilizando o trabalho do índio cativo. Diante desses dados, como considerar o índio um “preguiçoso”?

No caso de Arruda, apesar de analisar um conflito de terras, expõe problemas como a falta de assistência médica dada aos índios, além de levantar questões econômicas, como a dos fazendeiros que buscavam preservar suas propriedades para continuar obtendo seus rendimentos. Encontramos o caso do arroteiro César Quartiero que, por não concordar com a decisão judicial, resolve destruir toda estrutura física de suas propriedades. Quartiero chega a afirmar que as terras ficariam sob o comando de ONGs e do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) presente nas reservas indígenas. Estabelecendo uma comparação entre os discursos de Vieira e Arruda, comprovamos que o catolicismo continua atuando, sob nova roupagem, nas comunidades indígenas.

Entre o passado colonial e a atualidade brasileira, concluímos que, em Vieira, o índio era visto como um “selvagem”, um “bruto” a ser convertido ao cristianismo, mas não somente isso, pois o “selvagem” colaborou para a proteção e o aumento dos territórios coloniais, o que, de certa forma, levou à expansão do império português e à consolidação da igreja católica em terras brasileiras. Em contraposição, Arruda observa que o “índio” atual busca seu reconhecimento enquanto etnia, mesmo sofrendo com o genocídio inicial advindo do processo de colonização e sendo, séculos depois, em alguns casos, incorporado pelo sistema capitalista. Parece que, em Arruda, encontramos um “índio” que tenta sobreviver, ante o avanço da sociedade de consumo. Mesmo sendo um sobrevivente, o indígena colaborou para a formação cultural e econômica do Brasil.

Com os problemas comprovados cientificamente por meio do avanço tecnológico contemporâneo, como a questão do aquecimento global ou do desmatamento, talvez fosse o momento de combater os preconceitos em relação ao índio, seja de ordem linguística ou cultural, de reconhecer nossas origens, de aprender com o indígena a viver de forma mais equilibrada com a natureza e reconhecer que ele pertence a uma cultura diferente.

O indígena tem conhecimento e experiência no trato com alimentos, na relação com animais e plantas, no preparo de ervas naturais que curam doenças, na simplicidade do trato com as pessoas, no respeito e no convívio harmonioso com os rios, na relação com os filhos,

porque busca conversar para solucionar as dificuldades e procura evitar a violência física. Também observamos que o índio, na interação com seus pares, quando tem problemas de qualquer ordem que precisam ser resolvidos, busca apoio da comunidade, da tribo a que pertence. Na sociedade dos “brancos”, quando encontramos dificuldades, temos a tendência de não levar os problemas para os outros devido ao nosso individualismo.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

VIEIRA, Antônio. Direções a respeito da forma que se deve ter no julgamento dos índios do Maranhão. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951a. v. 5. p. 28-32.

\_\_\_\_\_. Informação sobre o modo com que foram tomados e sentenciados por cativos os índios do ano de 1655. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951b. v. 5. p. 33-71.

\_\_\_\_\_. Parecer sobre a conversão e governo dos índios e gentios. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951c. v. 5. p. 1-20.

\_\_\_\_\_. Protesto perante a câmara de S. Luís do Maranhão, para não serem expulsos daquela conquista os padres missionários da Companhia de Jesus. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951d. v. 5. p. 151-164.

\_\_\_\_\_. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951e. v. 5. p. 72-134.

\_\_\_\_\_. Responde-se ao segundo papel que tem título de breve notícia do gentio do Brasil e de quanto importa sua redução, e por quem, e como se hão-de governar. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951f. v. 5. p. 21-27.

\_\_\_\_\_. Resposta ao Senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos índios do sertão. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951g. v. 5. p. 135-139.

\_\_\_\_\_. Reposta a uma consulta. Parecer ao Príncipe Regente sobre o aumento do Estado do Maranhão e Missões dos Índios. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951h. v. 5. p. 316-323.

\_\_\_\_\_. Sermão do Espírito Santo. In: \_\_\_\_\_. **Sermões**: problemas sociais e políticos do Brasil. São Paulo: Cultrix, 2000. p. 125-153. Seleção de textos, apresentação, introduções e notas por Antônio Soares Amora.

\_\_\_\_\_. Sermão da Sexagésima. In: \_\_\_\_\_. **Sermões**. Porto: Lello & Irmão, 1959. v. 4. p. 3-38.

### SITES

ARRUDA, Roldão. **Arrozeiros ainda resistem a deixar reserva indígena**. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br>>. Publicado em 26 de abril de 2009a. Acesso em: 16 jul. 2009.

\_\_\_\_\_. **Arrozeiro destrói tudo antes de sair.** Disponível em: <<http://www.estadao.com.br>>. Publicado em 27 de abril de 2009b. Acesso em: 16 jul. 2009.

\_\_\_\_\_. **Deputados pedem ao STF regras para saída.** Disponível em: <<http://www.estadao.com.br>>. Publicado em 28 de abril de 2009c. Acesso em: 16 jul. 2009.

\_\_\_\_\_. **Em RR, problema é queda de braço com União.** Disponível em: <<http://www.estadao.com.br>>. Publicado em 15 de dezembro de 2008a. Acesso em: 16 jul. 2009.

ARRUDA, Roldão. **Índios fazem ato contra acordo em RR.** Disponível em: <<http://www.estadao.com.br>>. Publicado em 3 de julho de 2009d. Acesso em: 16 jul. 2009.

\_\_\_\_\_. **Preconceito contra índios está voltando em onda conservadora.** Disponível em: <<http://www.estadao.com.br>>. Publicado em 20 de abril de 2008b. Acesso em: 16 jul. 2009.

\_\_\_\_\_. **Reserva corta “raízes” de casal.** Disponível em: <<http://www.estadao.com.br>>. Publicado em 29 de abril de 2009e. Acesso em: 16/07/2009.

\_\_\_\_\_. **RR prevê forte abalo na economia.** Disponível em: <<http://www.estadao.com.br>>. Publicado em 14 de dezembro de 2008c. Acesso em: 13 maio 2009.

\_\_\_\_\_. **Saiba onde é a reserva Raposa Serra do Sol e entenda o conflito.** Disponível em: <<http://www.estadao.com.br>>. Publicado em 18 de abril de 2008d. Acesso em: 13 maio 2009.

## BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira:** tomo I / II. São Paulo: Alameda, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal.** Tradução feita a partir do francês por Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. (Voloshinov). **Marxismo e filosofia da linguagem:** problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1979.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Contribuições de Bakhtin às teorias do texto e do discurso. In: FARACO, Carlos Alberto et al. **Diálogos com Bakhtin.** 3. ed. Curitiba: UFPR, 2001.

BEZERRA, Paulo. Polifonia: In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin:** conceitos-chaves. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin:** conceitos-chave. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

\_\_\_\_\_. Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. Campinas: Unicamp, 1997.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **O que é ideologia**. 43. ed. São Paulo: Brasiliense, 1997.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DEYON, Peirre. **O mercantilismo**. São Paulo: Perspectiva, 1969.

DOBB, Maurice. **A evolução do capitalismo**. 6. ed. Rio do Janeiro: Zahar Editores, 1977.

DRESCH, Márcia. Ideologia: um conceito fundante na/da Análise do Discurso – considerações a partir do texto. Observações para uma teoria geral das ideologias de Thomas Herbert. In: INDURSKY, Freda; Ferreira, Maria Cristina Leandro (Org.). **Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar**. São Carlos: Claraluz, 2007.

DUBOIS, Jean (Org.). **Dicionário de Linguística**. São Paulo: Cultrix, 2004.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso: reflexões introdutórias**. São Carlos: Claraluz, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. 16. ed. São Paulo: Loyola, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. 18. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. 30. ed. São Paulo: Companhia Nacional, 2001.

GREGOLIN, Maria do Rosário V. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos & duelos**. São Paulo: Claraluz, 2007.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Discurso e mídia: a cultura do espetáculo**. São Carlos: Claraluz, 2003.

\_\_\_\_\_.; BARONAS, Roberto (Org.). **Análise do discurso: as materialidades do sentido**. 3. ed. São Carlos: Claraluz, 2007.

HARTMANN, Fernando. Ideologia e desejo. In: INDURSKY, Freda; Ferreira, Maria Cristina Leandro (Org.). **Michel Pêcheux e a análise do discurso: uma relação de nunca acabar**. São Carlos: Claraluz, 2007.

HOBBSAWM, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MENEZES, Sezinando Luiz. **O padre Antônio Vieira, a cruz e a espada**. Maringá: Eduem, 2000.

MIOTELLO, Valdemir. Ideologia. In: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin: conceitos-chaves**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 7. ed. Campinas: Pontes, 2007.

PÉCORA, Alcir. **Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira**. 2. ed. Campinas: Unicamp; São Paulo: USP, 2008.

PELOSO, Silvano. História e profecia no pensamento de Antônio Vieira. In: JOBIM, José Luís et al. (Org.). **Lugares dos discursos literários e culturais: o local, o regional, o nacional, o internacional, o planetário**. Niterói: EdUFF, 2006.

POCHMANN, Márcio et al. (Org.). **Atlas da exclusão social no Brasil: os ricos no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2005. v. 3.

POSSENTI, Sírio. **Questões para analistas do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

REVEL, Juditn. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.

VASCONCELLOS, Jorge. Foucault, pensador do presente. In: Queiroz, André; CRUZ, Nina Velasco (Org.). **Foucault hoje?** Rio de Janeiro: Letras, 2007.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)