

Resenha:

REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS NOS 30 ANOS DE *TERRA À VISTA*: DOMESTICAÇÃO E PROTEÇÃO¹

Ariceneide Oliveira da Silva²

Marilene Aparecida Lemos³

Patrícia Helena Nero⁴

A escrita da obra *Terra à vista* foi iniciada em 1982 e ela foi publicada em 1990. Após 30 anos, ainda permanece como objeto de constante debate, tanto pelo cenário político da década de 1980 do século XX quanto sobre a discussão que propõe, cujo conteúdo é atemporal. Segundo a autora, o objetivo inicial era tratar da retórica do contato entre “índios”⁵ e ocidentais. Ela questiona como seria observar a relação entre “seres tão radicalmente diferentes” ao tomar o gesto de leitura discursivo (2008, p. 11)⁶.

Nesse contexto histórico-político, o Brasil caminhava para um processo de mudança no cenário político – saindo do regime militar e passando a Estado democrático de direito. Lutava-se pela redemocratização do Brasil, pela participação do povo para escolha de seu governante, pelo restabelecimento da República, processo esse que iniciou em 1983.

Dois anos mais tarde, a “Emenda das Diretas” garantiu as eleições que ocorreram não com a participação da população, mas por meio de um acordo entre os partidos. Nasceu ali a Aliança Democrática – o que levou Tancredo Neves à presidência da República Federativa do

¹ Esta resenha está alinhada às reflexões teóricas desenvolvidas na disciplina Tópicos em Análise do Discurso, ministrada no Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal do Rio Grande Sul (UFRGS), pelo professor doutor Fábio Ramos Barbosa Filho, durante o segundo semestre de 2020, a quem registramos um especial agradecimento.

² Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande Sul (UFRGS). E-mail: ariceneideo@gmail.com.

³ Professora adjunta do curso de graduação em Letras: Português e Espanhol – licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *campus* Realeza. Membro do grupo de pesquisa O Cotidiano na História das Ideias Linguísticas, IEL/Unicamp. E-mail: marilene.lemos@uffs.edu.br.

⁴ Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: phnero@usp.br.

⁵ De acordo com Souza (2018, p. 53), “Os povos que aqui viviam receberam o nome de ‘índios’ – *Indigenus* –, termo genérico empregado pelos invasores europeus, que significa ‘gente do lugar’.

⁶ Esclarecemos que, doravante, as citações de Orlandi sem ANO referem-se à obra resenhada.

Brasil. No dia 5 de outubro de 1988 foi promulgada a nova Carta Magna do Brasil, a Constituição de 1988.

A Constituição pode ser considerada um divisor de águas para os indígenas, pois os Artigos 231 e 232 lhes garantem alguns direitos. Tais artigos foram conquistados com muita luta pelos referidos povos. Eles acompanharam todo o processo na Assembleia Constituinte e tiveram como representante o indígena Ailton Krenak. A fala dele foi de suma importância para garantir esses artigos na Constituição, segundo Munduruku (2012).

Terra à vista não deixa de ser um divisor de águas para os estudos discursivos por tratar de questões historicamente cristalizadas, nos efeitos de sentido sobre o sujeito indígena. Parte da obra aqui resenhada propõe uma reflexão de fôlego na proposta analítico-discursiva considerando as duas décadas e meia de um regime autoritário. Está estruturada da seguinte forma: um texto “Pré-liminar”, uma introdução subdividida em dois subtítulos: “Terra à vista!” e “Um percurso de sentidos”, e mais três partes. A primeira parte contém quatro subtítulos que tratam do “Em torno do método e do objeto”. A segunda parte apresenta “Os relatos”, organizada em quatro subtítulos. A terceira traz discussões sobre “Situações” e, por fim, a conclusão: “Falando a torto e a direito”, também organizada em quatro subtítulos.

No texto “Pré-liminar”, a autora explica que chegar ao “tema” de sua pesquisa foi um processo de construção e escuta do arquivo e de suas condições de produção. Esse movimento a colocou, portanto, diante dos “discursos da construção do outro” (p. 11). Os estudos iniciais em suas reflexões tratavam de “discursos dos missionários sobre o Brasil”, porém, não suficientes para delimitação de seu recorte de pesquisa. Assim, chegou ao “discurso francês sobre o Brasil”. Contudo, o “ver” alçou-se em seu sentido dominante, encaminhando seu gesto de leitura para outro título, “O olhar francês sobre o Brasil”. Por fim, chegou ao “O discurso da colonização” (p. 11). Dessa maneira, o arquivo montado para esse estudo incide sobre os “relatos dos capuchinhos franceses [...] no registro do discurso das descobertas” (p. 19).

Orlandi relata sempre ter sido tocada pelo parentesco confuso entre “descobrir e conquistar”. Para a pesquisadora, ambas palavras evocam vários sentidos, dentre eles “a viagem como descoberta, a viagem como posse, a viagem como administração, a viagem como missão, a viagem como diário íntimo, a viagem como possível, a viagem como turismo” (p. 12).

A introdução lança luz sobre o significado do título da obra, *Terra à vista*. Nas palavras da autora, “esse é o enunciado inaugural do Brasil”. Em seguida, ela questiona: “de que natureza seria: de júbilo, de surpresa, de alívio, de apreensão, de curiosidade?” Para ela, o “ver” do “Terra à vista” de Caminha pode ser uma forma de apropriação do Novo Mundo pelo que é “visível” (o descoberto) (p. 18).

Na primeira parte, “Em torno do método e do objeto”, é importante destacar que “a análise de discurso visa construir um método de compreensão dos objetos de linguagem. Para isso, não trabalha a linguagem enquanto dado, mas como *fato*”, ressalta Orlandi (p. 31, grifo da autora). Em seguida, aborda o percurso da constituição da teoria da análise de discurso, desde a AAD/69. Traz teorizações importantes como a concepção de história e historicidade, ideologia, interdiscurso e intradiscurso, pré-construído, silêncio, sentido e outras. Além disso, apresenta sucintamente a noção de heterogeneidade segundo Authier-Revuz (1984).

Na segunda parte, “Os Relatos”, a autora apresenta discussão sobre domesticação, esta tomada como constituição da identidade nacional, imposta pelo poder do não indígena ao silenciar o “índio”. Esse processo se instala por meio da ciência, da religião e da política social. A partir do processo de assimilação e domesticação do “índio”, por imposição de uma religião, o não indígena e o Estado⁷ cumprem o papel ideológico de não só silenciar, mas de um silenciamento que funciona como efeito de apagamento.

A domesticação é a representação do processo de controle sobre “o outro”. “O inimigo” está aqui dentro das terras brasileiras e o descobridor é a vítima, o sujeito prejudicado. Diante desse processo de domesticação, o Estado cria serviços de proteção ao “índio”. Nesse caso, o que deveria proteger se manifesta como ameaça, como controle.

Ao apagar o sujeito indígena, a colonização constitui um “outro”, interpela o indivíduo, uma vez que o apagamento é mecanismo da ideologia. Orlandi (p. 69) diz que “do apagamento ideológico se passa para o extermínio, que tem, por sua vez, formas mais ou menos diretas de violência: desde o assassinato puro e simples” até seu silenciamento. O indígena não é interlocutor nem autor dos relatos do século XVI, mas é significado enquanto objeto, em relatos tanto de viajantes quanto de missionários.

⁷ De acordo com Orlandi (2008, p. 68), “a necessária relação com o Estado faz com que os discursos científico, religioso e político se apresentem sob a modalidade do discurso liberal: o que se funda na igualdade jurídica de direitos e deveres. No entanto, tratar o índio como igual já é em si apagar a diferença que ele tem e que é o cerne de suas relações”.

Na terceira parte do livro, “Situações”, Orlandi dá ênfase à questão da língua dentro do “imaginário dos limites, agora internos, no Brasil, entre a língua indígena e a língua brasileira” (p. 175).

Nesta resenha nos deteremos, especialmente, no capítulo IV da segunda parte, “Domesticação e proteção: o discurso dos padres na raiz do latifúndio”. Ao apresentar o texto objeto de estudo “Relação Sincera e Sucinta de uma Missão no Rio São Francisco”, do Padre Martin de Nantes (capuchinho francês que foi missionário entre os “índios cariris”), e procurando “reatar a trama das falas” (p. 140) que se deram nos séculos XVI, XVII e XVIII no Brasil, Orlandi, ao se colocar na escuta desses textos, pontua questões importantes, as quais devemos considerar na montagem do arquivo em Análise de Discurso (AD): i. textos não são apenas documentos (interpretação dada da história, produtos da época), são a própria matéria de constituição dos sentidos; ii. deve-se fazer distinção entre a análise de conteúdo (o relato em si, o produto, a memória) e a análise discursiva (situada no processo, na prática discursiva, no lugar de constituição da memória); iii. fazer distinção entre discurso histórico e discurso da História.

Sobre essa última questão, a autora assevera que “[n]o discurso histórico, o homem elabora a sua relação com o tempo e com a memória”, e, por sua vez, “o discurso da História é um subproduto – com suas acentuadas características de instituição – do discurso histórico” (p. 141). Nesse ponto, no tocante aos silenciamentos, estes também constituem o discurso histórico sobre a formação do Brasil. São sentidos e, conseqüentemente, formações discursivas que se inscrevem de forma dominante em detrimento de outras. É a relação “com o tempo e com a memória” (p. 141). Segundo a autora, “há uma história particular porque *outra coisa* (o discurso etnográfico sobretudo) ocupa o seu lugar, produzindo efeitos de sentido” (p. 141, grifo da autora). A proposta de Orlandi é, portanto, considerar a história “não onde ela está construída (‘preenchida’), mas onde ela *falta*” (p. 141, grifo da autora).

Avançando na discussão, a autora pontua que os referidos textos em análise instalam um processo de significação no qual se inscrevem as relações de poder e os conflitos, assim como as relações de força no embate entre: i. o poder dos portugueses; ii. o poder eclesiástico cristão e sua relação com o governo português; iii. os índios: precedente para que o(s) embate(s) e a(s) disputa(s) sejam instaurados; iv. a propriedade: o direito (ou não) à posse e

administração da terra (quem tem capacidade para fazê-lo, quem tem o “direito” de fazê-lo, quem tem o “dever” de aceitar o que lhe é imposto – por quem? para quê?).

A partir dessas relações, a autora destaca que a “terra” é posta como objeto da disputa, representada sob a forma da colonização (o Estado) e da catequese (a Igreja). Isso nos fornece subsídios para indagarmos: a quem pertence a terra? A quem deve pertencer? Quem tem o direito à posse da terra (portugueses degredados, coroa portuguesa, Igreja)? Os sentidos “oficiais”, “legitimados” pela história do Brasil não põem em xeque o direito à terra por parte dos indígenas – significados comumente enquanto pagãos, não civilizados, gentios, indolentes.

Conforme a análise avança, vislumbram-se outras relações de sentido, outros modos de olhar o objeto de estudo. Nesse movimento, a *conversão*, defendida como o conceito básico para observar as referidas relações de disputa, permite à autora mobilizar algumas questões: i. do que se está falando quando se fala em conversão?; ii. o que significa conversão para o “índio”? e para o europeu?; iii. qual o sentido que a história oficializa para a conversão? (p. 142).

Dando consequência a esses questionamentos, a autora mostra como esse processo de significação faz ecoar sentidos que produzem seus efeitos em relações dicotomicamente instauradas, apontando para a ideologia positivista de “olhar” e “aceitar” o mundo e seus sujeitos:

- o convertido – o não convertido
- o “índio” selvagem – o “índio” aculturado
- o trabalhador rural assentado – o sem-terra invasor

Tomados discursivamente, os sentidos produzem efeitos de forma indefinida. É o “índio” aculturado, convertido, ou o “índio” não convertido, selvagem? É um paradigma produtivo para a luta pela posse da terra e para a administração da terra diante das lutas pela reforma agrária (haja vista os conflitos contemporâneos e de genocídio indígena, conflitos estes que não se esgotam desde nossa história como “nação brasileira”).

Orlandi ainda avança em reflexões sobre o discurso etnográfico, apontando um caminho para o futuro cientificismo do século XIX. Nesse discurso, emergem os efeitos de sentido que escancaram as relações de força no que tange o poder dos portugueses *versus* o

poder da Igreja (aqui na figura do Padre Martin de Nantes). O embate dos dois lados se configura como pretexto para lutar pela posse de terras – os primórdios do latifúndio e da reforma agrária. Os “índios” são assim constituídos discursivamente como objeto da disputa entre os dois grupos e, dessa maneira, passam a ser o pretexto para práticas (abusivas, violentas, sedimentadas de forma naturalizada) de proteção, conversão, catequese e, conseqüentemente, colonização.

O povo sem Deus precisa ser cristianizado? Quem é quem na discursividade? O que é de quem? O “progresso” é a “civilização” do pagão, insolente. Por meio da cristianização, os efeitos de sentido sobre o “índio” apontam para os sentidos da universalidade. Entretanto, apesar do caráter pacificador que as missões cristãs ganharam ao longo da história, Orlandi observa que os padres são tão violentos quanto os sesmeiros e, juntos com estes, produzem o estado de guerra, o que viria a ser o latifúndio.

O caráter assistencial e catequizador – como forma de libertar o “índio” (nativo) de sua “não civilidade e paganismo” – funciona como silenciamento do caráter empreendedor da missão cristã. O confronto com a cultura indígena já dá indícios de confrontos outros pela terra, pelo apagamento e extinção da cultura dos primeiros povos no Brasil. Cristalizar os sentidos sobre o indígena no fio discursivo sobre a pobreza estabelece a urgência do missionário em promover o contato do povo originário com o não indígena, “civilizado” e cristão (p. 144).

Tomando o sujeito discursivo como descentrado e sujeito do inconsciente, há o jogo discursivo entre história e ideologia. A violência do Estado depende da generosidade do missionário, em sentidos contraditórios entre o ser assistencial para tratar da subalternidade do indígena e desviar-se do confronto principal. Assim, o discurso sobre o indígena favorece as relações de poder e funciona produtivamente para colocá-lo como sujeito subalterno. É na circulação de sentidos sobre o indígena que se fossilizam efeitos de sentido funcionando na ordem do político e do científico (o que é verdadeiro e institucionalmente aceito). A função mediadora dos missionários favorece ainda a cristalização de sentidos – emprestando as palavras de Pêcheux – sobre o indígena (incapaz, a ser protegido, acolhido, sem capacidade de decisão, longe da “civilização”, a ser educado e cristianizado, longe da “luz” do progresso). O relato do Padre Martin de Nantes descreve o antes e o depois da conversão, sentidos que se deslocam para outros e que ousamos aqui pensar ainda se apresentam fossilizados na

circulação de sentidos sobre o indígena até hoje (p. 147): inimigo, sem fé, sem lei, opositor do bem do Estado, opositor às ordens do rei/da coroa, opositor às terras do rio, caído em todas as desordens.

Prosseguindo em sua análise, Orlandi enfatiza dois tipos de contexto: o “contexto imediato”, em que se inscreve a “etnografia”, e o “contexto amplo”, inscrito nos processos civilizatórios da cristianização. Enquanto o primeiro estabelece sentidos sobre o “índio” e suas características étnicas, na distinção do europeu e do colonizador português instalados em terras brasileiras, o segundo está inscrito incisivamente a partir de um discurso religioso, lugar este ocupado pelo capuchinho Martin de Nantes. Para a autora, “as palavras, sabe-se, não têm o sentido que a gente quer dar, mas o sentido que efetivamente tomam, dadas as condições de sua produção” (p. 150).

Avançando em reflexões sobre o plano temporal e o plano espiritual, Orlandi aponta certa dissimetria na discursividade da materialidade em questão. A partir dos excertos analisados pela autora, destacamos (p. 152):

Teve tanto êxito, com o *socorro da graça de Deus*, que eles se transformaram de todo, num raio de dez ou doze léguas [...]. Razão pela qual era muito estimado e muito querido nesse lugar [...].

Plano espiritual: sustenta o processo de significação.

[...] eles se transformaram de todo, num raio de dez ou doze léguas. Razão pela qual era muito estimado e muito querido nesse lugar [...].

Plano temporal: desencadeia a série de acontecimentos sustentados pela rede significativa do plano espiritual.

Assim, nos efeitos de sentido da trama discursiva, a Igreja – na forma-sujeito do Padre Martin de Nantes – coloca-se como discurso religioso de forma simétrica entre o plano espiritual e o plano temporal. Porém, como um dos Aparelhos Ideológicos de Estado, adota a “falsa neutralidade” ao apoiar o lado dominante da luta política. Em sua constante mediação religiosa, nas observações da pesquisadora, a Igreja sempre se colocou entre o poder dominante e os “revoltosos”. Como representante de ordens religiosas – em sua grande maioria jesuítas, capuchinhos e franciscanos tradutores na maioria das vezes – esteve ao lado de grupos contrários à chamada “ordem” sob a forma de “conciliadores”.

Orlandi salienta que “razão e fé, cidadão e cristão, já brincam de mãos dadas no início da colonização” (p. 156). Nas palavras da autora, há o “discurso da conversão, a imagem do habitante brasileiro” que é “montada pelo avesso, pela negação: o que ele não tem (em relação ao europeu)” (p. 157).

São os sentidos que, caleidoscopicamente, deslocam-se e, em paráfrases, acabam aparecendo em discursos outros que tanto culminam na contemporaneidade sobre o sujeito-brasileiro, como emergem em memória discursiva sobre o indígena, sua origem, sua historicidade na “Terra Brasilis”.

Destacamos discursos do “outro” de lá sobre “o outro” de cá – no espriamento de sentidos sobre o sujeito (não civilizado) a partir do olhar do europeu (civilizado). Salvatore observa que “os britânicos levaram à frente uma verdadeira ‘invasão’ do espaço epistemológico antes ocupado por estudiosos índios, apropriando-se e redefinindo o campo de estudo” (2007, p. 12). Daí estudos outros sobre o aspecto científico das longas viagens marítimas resultando em técnicas imperialistas, em territórios colonizados. A ciência impulsionou a expansão colonial em terras alhures e o desenvolvimento efetivo da ciência nas nações centrais. Terreno ideologicamente fértil para as definições dicotômicas entre civilização e barbarismo, o “eu” e o “outro” na percepção de estudos pós-coloniais.

No caso do Brasil, Orlandi aponta o avanço cristianizador na ação (conversão) de fato “entre” os índios e sua ação no Brasil, com os portugueses, sob a forma de mediadores de Deus e do europeu com o Novo Mundo. Dessa forma, a autora enfatiza a importância da escrita do Padre Martin de Nantes (p. 158) dirigida como:

- uma aula retórica;
- carta dirigida aos membros de sua ordem;
- carta endereçada ao Estado – como poder administrativo da colônia;
- forma hierárquica de se colocar em sua ordem;
- forma heroica e humilde de se colocar na história, no acontecimento da cristianização.

Nas tramas do discurso, a palavra age como arma (p. 164). Em nome de Deus se dá a intimidação, a legitimidade das palavras (discursivamente os sentidos sobre) e os efeitos de

sentido se dispersam em várias direções aos ouvidos de distintos destinatários. O Padre Martin de Nantes tem autoridade institucional para se colocar a favor dos “índios” e contra Francisco de Ávila, pois é a autoridade constitutiva da Igreja protetora dos “índios”, mesmo no papel dúbio entre “o bem e o mal”.

Na empreitada de civilizar o Novo Mundo, os valores ocidentais, tomados de forma universalizada, ganham caráter cristão. Portanto, ser cristão é ser “civilizado” e vice-versa. Tudo se volta ao nome de Deus. A cristianização, caminho para a libertação das almas pagãs, apresenta em seu fio discursivo a historicidade dos sentidos. Na terra do outro “estrangeiro” os significantes índio, cristão, cidadão, estrangeiro, liberdade ganham sentidos outros (ter terras, saber falar com o “índio”, lutar pela cristianização, conhecer a geografia local, ser indolente, não ser cristão, pagão, ter o direito de ir e vir, traduzir, etc.). Na formação discursiva da ideologia cristã, encontra-se uma miríade de várias outras capilaridades semânticas sobre o outro “índio”, o que emerge hoje na contemporaneidade em discursos sobre o indígena. Chegar à “civilização” – na esteira discursiva – é caminho para o êxito da colonização (p. 156) e hoje ainda traz em seu bojo sentidos evocados num Brasil colonial.

O “índio”, constituído ideologicamente pela falta, pelo que não era (é), de forma excludente nos efeitos de sentido do “não ser”, “não ter”, “não saber”, “não poder”, “não compreender” ecoa em sentidos no século XXI. Sob formas esmaecidas, trazem em sua cristalização semântica tempos coloniais que ainda se manifestam de forma colonizante (QUIJANO, 2002).

Orlandi (p. 161) explica que são efeitos de sentido constituintes de uma memória eterna(lizada). O discurso sobre “o outro” (índio) pelo “outro” (missionário: português, europeu, “sociedade civilizada”) assegurou a não visibilidade do país em formação e, principalmente, do seu sujeito (indígena), protagonista em embates, em lutas pelo poder, na disputa pela terra. O “enraizamento” nocivo do “outro” de alhures se instala na memória discursiva do que é ser “índio” no Brasil hoje. É o passado que se faz presente e o presente que se faz passado.

Orlandi diz “nas sendas abertas pelo *Terra à vista*, palavras se tensionam entre a estabilidade, a instabilidade, o vir a ser, o possível, a metáfora, o sujeito, o equívoco, o ainda não significado” (2021, *online*, grifo nosso). Ousamos tomar as reflexões da autora e pensar que sentidos sobre o outro-indígena ainda pulsam num ir e vir discursivo. É a latência do que

foi e se manifesta presente na discursividade contemporânea por ainda fazer “sentido” no discurso sobre o Brasil, no discurso sobre seu primeiro habitante.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. “Hétérogénéité(s) Énonciative(s)”. *Langages* v. 73, Paris, 1984.
- MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. *Terra à vista*. Discurso do confronto: velho e novo mundo. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. A latência dos sentidos na pulsação da história (conferência). In: *Colóquio 30 anos de Terra à vista: um percurso de sentidos*. Programa de Pós-Graduação em Letras. Pelotas: UFPEL, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=z8AiA_8BA9I. Acesso em: 14 jul. 2021.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, ano 17, n° 37, p. 4-28, 2002.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. (recurso eletrônico). Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 14 jul. 2021.
- SALVATORE, Ricardo D. Introducción. Los lugares del saber. In: SALVATORE, Ricardo D. (org.). *Los lugares del saber*. Contextos locales y redes transnacionales en la formación del conocimiento moderno. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 2007, p. 9-34.
- SOUZA, Ely Ribeiro. Literatura indígena e direitos autorais. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando. (org.). *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação, crítica e recepção* (recurso eletrônico). Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 51-73.

Recebido em: 30/07/2021; Aceito em: 24/08/2021.