

SOBRE A IRRUPÇÃO DO ACONTECIMENTO DISCURSIVO: O CASO DO DISCURSO DE RECUSA RADICAL AO COMPLEXO HIDRELÉTRICO DE BELO MONTE

*ON THE IRRUPTION OF THE DISCURSIVE EVENT: THE CASE OF THE RADICAL
REFUSAL SPEECH TO THE BELO MONTE HYDROELECTRIC COMPLEX*

Alessandro Nobre Galvão¹

RESUMO

Este artigo examina a conjuntura sócio-histórica que propiciou a emergência de um discurso novo na ordem dos discursos sobre a gestão dos recursos naturais na Amazônia brasileira: o discurso de recusa radical ao Complexo Hidrelétrico de Belo Monte (CHBM). O acontecimento discursivo que permitiu a emergência e circulação desse discurso foi o gesto fundador da índia Tuíra, que tocou com seu facão a face do ex-diretor da Eletronorte José Antônio Muniz Lopes durante o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu em Altamira-Pará, em 1989. O discurso de Tuíra foi inscrito em uma conjuntura de conflito entre formações sociais distintas: a formação social indígena Kayapó, que tem uma relação conservadora com os recursos naturais, e a formação social capitalista, que tem uma relação predatória com os recursos naturais. O gesto de Tuíra foi um modo de manifestar a recusa dos indígenas à destruição do meio ambiente causada pelo projeto Belo Monte.

Palavras-chave: *Complexo Hidrelétrico de Belo Monte, Discurso; Conflito entre formações sociais*

ABSTRACT

This article examines the socio-historical context that led to the emergence of a new discourse in the order of discourses on the management of natural resources in the Brazilian Amazon: the discourse of radical refusal to the Belo Monte Hydroelectric Complex (CHBM). The discursive event that allowed the emergence and circulation of this discourse was the founding gesture of the Tuíra indigenous woman, who touched the face of the former president of Eletronorte José Antônio Muniz Lopes with her machete during the First Meeting of the Indigenous Peoples of the Xingu in Altamira-Pará, in 1989. The Tuíra discourse was inscribed in a context of conflict between distinct social formations: the Kayapó indigenous social formation, which has a conservative relationship with natural resources, and the capitalist social formation, which has a predatory relationship with natural resources. Tuíra's gesture was a way of expressing the indigenous people's refusal of the environmental destruction caused by the Belo Monte project.

¹ Doutor em Linguística pela UFPA com Doutorado Sanduíche na UFRGS. Professor da UFPA. Projeto com apoio da Universidade Federal do Pará; Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Cnpq e Prof. Dra Freda Indursky.

Keywords: *Belo Monte Hydroelectric Complex, Discourse, Conflict between social formations*

Introdução

Este trabalho examina a conjuntura sócio-histórica que propiciou a emergência de um discurso novo na ordem dos discursos sobre a gestão dos recursos naturais na Amazônia brasileira – o discurso de recusa radical ao Complexo Hidrelétrico de Belo Monte (CHBM). Mais especificamente, objetivamos identificar o acontecimento que permitiu a emergência e circulação desse discurso.

O *corpus* discursivo é constituído por materialidades discursivas de natureza semiótica diferenciada, quais sejam, a célebre foto que capturou a cena histórica da índia Tuíra tocando com seu facão a face do ex-diretor da Eletronorte José Antônio Muniz Lopes e alguns recortes de matérias jornalísticas que tematizaram a cena enunciativa. Tais matérias pertencem às principais mídias impressas do Estado do Pará (O Liberal, O Diário do Pará) e nas de maior visibilidade e circulação no país à época (Folha de São Paulo, Jornal do Brasil). Também arrolamos recortes de matérias jornalísticas da mídia impressa internacional.

Nosso gesto analítico se inscreve no quadro teórico da Análise de discurso francesa de vezo pecheutiano (doravante AD) ao partirmos do pressuposto de que o discurso “efeito de sentido entre interlocutores” é um construto teórico em que se pode analisar a relação entre língua, história e ideologia (elemento que, pelas relações de forças instaladas no seio de uma dada formação social, produz a determinação histórica dos processos semânticos).

Condições sócio-históricas para irrupção e circulação do discurso de recusa radical ao CHBM

A compreensão do quadro conjuntural mais amplo no qual se localiza o acontecimento necessita um pequeno retrospecto histórico. Realizado em 1989, o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu em Altamira-Pará, organizado pelas principais lideranças indígenas Kaiapó da região do Xingu e com o apoio de organizações ativistas como o Centro Ecumênico de Documentação (Cedi)², ocorreu um ano após a decisão do Tribunal Federal de Recursos decidir pelo trancamento da ação penal³ movida pela Procuradoria Geral da República contra os líderes Indígenas Kaiapó Paulinho Paiakan Kube-I e um ano após a aprovação, pelo Departamento Nacional de Águas e Energia (DENAAE)⁴, do relatório final de inventário hidrelétrico da bacia hidrográfica do rio Xingu.

No evento, participaram cerca de três mil pessoas, dentre as quais figuraram, como ideologicamente alinhados à causa indígena, 650 indígenas do Brasil e de outras partes do mundo, 300 ambientalistas e uma personalidade artística internacional, o cantor *Sting*. Do lado oposto, participaram o então presidente da Eletronorte José Antônio Muniz Lopes, o então presidente do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis (IBAMA) Fernando César Mesquita. Ainda participaram um grupo de autoridades locais tais

² Organização que mais tarde originaria o Instituto Sócio Ambiental (ISA).

³ Em evento acadêmico ocorrido em duas universidades importantes dos EUA, os líderes indígenas denunciaram o projeto do governo federal brasileiro, com o apoio do Banco Mundial (BIRD), em promover o aproveitamento hidrográfico do rio Xingu, instalando uma grande hidrelétrica e pequenas centrais hidrelétricas, o que ocasionaria a inundação de sete milhões de hectares desalojando 13 grupos indígenas. Com base nesses relatos, a Procuradoria Geral da República formalizou denúncia contra os representantes indígenas enquadrando-os na lei dos estrangeiros.

⁴ Extinto órgão regulador do setor energético brasileiro.

como vereadores e o prefeito da cidade de Altamira, um grupo de deputados federais, bem como pessoal da imprensa nacional e internacional.

Considerando a implementação de barragens no rio Xingu, pelo governo federal, uma realidade iminente, os líderes indígenas exigiam dos principais representantes do governo presentes no encontro uma explicação sobre a não consulta aos povos indígenas sobre o destino do rio Xingu e mais, um esclarecimento sobre os contornos do projeto de construção do complexo hidrelétrico do Xingu.

A natureza do conflito: formações sociais em confronto e o desenho de formações discursivas antagônicas.

O acontecimento discursivo, cuja irrupção iremos examinar a partir do gesto fundador da índia Tuíra, remete a um conflito entre indígenas e brancos. Nosso gesto de compreensão demanda um percurso que parte do exame da formação social e cultural indígena Kayapó (o modo de existência dos sujeitos, suas relações sócio-econômicas de produção e a relação do humano com a natureza e o modo como aquele trabalha esta), passando pelo imaginado das práticas sociais que se representam na formação ideológica até chegarmos à constituição da formação discursiva cujos saberes recusam veementemente qualquer projeto de intervenção humana que redesenhe o meio ambiente.

Apoiamo-nos no trabalho de Sousa (2002) para afirmar que a organização social indígena kayapó deve ser caracterizada como um tipo de sociedade simples cuja economia não se separa do social, pois toda produção volta-se para a manutenção da sociedade de maneira igualitária. Seu modo de organização econômica se diferencia do modo capitalista, pois há uma proibição de tudo que possa produzir uma “brecha de heterogeneidade”, o que entendemos como a produção de excedentes e a conseqüente instituição de classes sociais diferenciadas. Em outras palavras, podemos afirmar que as práticas sociais dos sujeitos indígenas recusam a acumulação de produtos e coloca em seu lugar a partilha de tudo que é produzido pelo trabalho dos sujeitos.

Com isso, atentamos para o fato de que estamos lidando com uma formação social inteiramente distinta da formação social capitalista, pois esta ao contrário da primeira, se caracteriza por privilegiar o acúmulo de excedentes, o que favorece a riqueza individual (base fundadora de uma sociedade de classes). As manifestações culturais dos Kayapós também nos revelam um modo bastante peculiar de esses grupos lidarem com o meio ambiente e com seu próprio gentílico. Suas danças, seus rituais de agradecimento pela colheita, por exemplo, apontam para uma relação de respeito com o sobrenatural encarnado no animado e inanimado. Em consonância com as observações de Ferreira (2006), esses objetos e fatos culturais pertencem a uma ordem, a do cultural. Nessa ordem, entra, “o universal e o singular, os grupos sociais e o indivíduo na sua relação com eles” (p. 60). E mais,

Sua materialidade significativa poderia ser constituída de linguagens não restritas às formas de expressão verbal, da oralidade e da escrita, pois as culturas chegam a nós pelas imagens, movimentos corporais, gestos, olhar. A ordem da cultura e sua organização teriam um caráter dinâmico, não fixo nem fechado (p. 60).

Esta ordem impõe ao sujeito modos de ser e agir, podemos incluir aqui também modos de resistir. Os objetos culturais significam para os sujeitos porque estes se inscrevem em uma dada *formação cultural* (Ferreira, 2006) para interpretar. Nesse sentido, as manifestações de resistência indígena sejam contra a invasão de suas tribos pelos inimigos, seja contra a dominação do branco são puros objetos ideológicos forjados pela ordem cultural que, observados por outros sujeitos inscritos em outras ordens culturais, podem significar

diferentemente. Este ponto pode ser rapidamente exemplificado com a disputa que se verá mais adiante entre gestos de interpretação, significando diferentemente a ação da índia Tuíra durante o I encontro.

Considerando, portanto, as devidas diferenciações, os indígenas estão excluídos ou não têm lugar na formação social e cultural capitalista.

Apoiamo-nos nessa percepção para pensar numa primeira relação de confronto que se desenrola entre formações sociais diferentes no que tange à aceitação ou defesa do projeto Belo Monte. Se falamos em confronto, é porque consideramos o fato de que em ambas formações sociais os recursos naturais são tratados de forma diferenciada, havendo aí um marcante ruído. Essa é uma questão que precisa ser problematizada a partir do gesto de interpretação indígena sobre sua relação com esses recursos. Convocamos aqui o conceito althusseriano de ideologia e suas teses centrais que o ressignificam a partir dos textos de Marx. Tais teses esclarecem: 1) a ideologia “representa a relação imaginária do indivíduo com suas reais condições de existência” (Althusser, 1983, p. 77); 2) a ideologia é dotada de uma existência material.

Essas considerações nos permitem pensar que o modo de existência das sociedades Kayapós, marcado especificamente por práticas de subsistência e que constitui sua formação social-econômica não são acessíveis diretamente pelo sujeito indígena, mas sim que essas mesmas práticas e as relações que dela derivam são (re)produzidas como um imaginário que se representa na ideologia.

Com vistas à sustentação de nosso ponto de vista, trazemos aqui um recorte da “Declaração de Altamira” publicada em Ricardo (1981, p. 335), um texto produzido pelas lideranças indígenas presentes no I Encontro acima mencionado.

- a) **Nossos territórios são os sítios sagrados de nosso povo, morada de nosso criador que não podem ser violados.**

Na primeira sequência discursiva (SD), a violação de sítios sagrados (os rios e as florestas) profana o sagrado. Atestamos um entrelaçamento do discurso mítico indígena (que atribui aos elementos da natureza o *status* de entidades sagradas) com o discurso da subsistência indígena (que identifica nesses elementos a continuidade da vida de um povo). O resultado desse entrelaçamento discursivo se materializa no uso de termos como “violação” quando se trata das ações radicais de exploração que modificam a característica natural dos rios e das florestas, mas também na performatização de rituais como o que se verá capturado na foto da índia Tuíra.

Neste ponto de nossa reflexão, podemos resumir o que segue: o conflito que se desenrola entre a formação social indígena e a formação social capitalista, no que concerne ao problema da instalação do CHBM no rio Xingu, tem a ver com os modos distintos como os recursos naturais tem seu lugar no seio de cada formação. No primeiro caso, a demanda do sujeito indígena é pela subsistência do grupo coletivo a partir dos produtos que naturalmente o meio lhe proporciona. Trata-se de uma relação conservadora. Já no segundo caso, a demanda do sujeito branco é pela geração de riquezas a partir do aproveitamento dos recursos naturais de modo a constituir-los em mercadoria. Trata-se de uma relação transformadora. Esses modos distintos de relacionar-se com o meio são objetos produzidos na/pela relação imaginária dos sujeitos com suas reais condições de existência que se fazem perceber nas formações ideológicas dominantes em cada formação social. As ideologias materializam-se em FD também distintas. No caso do sujeito indígena, este tomará posição em uma FD cujos saberes significam o rio e a floresta como a morada do sagrado e a fonte de subsistência (portanto, a floresta, o rio é vida e precisam ser conservados em seu estado natural). Chamaremos essa FD de formação discursiva da subsistência indígena (FDSI). No caso do sujeito branco, este

tomará posição em uma FD cujos saberes significam, mais especificamente o rio, como fonte de geração de energia elétrica (portanto o rio é uma via estratégica para o desenvolvimento do país). Designaremos essa FD de formação discursiva desenvolvimentista do branco (FDDB).

Um lugar de memória: o gesto fundador do discurso de recusa radical ao CHBM

O inesperado pelos espectadores ocorreu no segundo dia do encontro, no exato momento em que Muniz Lopes estava com a palavra. Ele seguia apresentando as características do projeto, as vantagens e as medidas tomadas pelo governo no sentido de mitigar os impactos do empreendimento no rio Xingu. A jovem Tuíra, subitamente, se aproxima do engenheiro e, com seu facão, realiza movimentos cortando o ar, ao mesmo tempo em que produz um texto em sua língua materna⁵. Finaliza sua performance pressionando o terçado com força sobre a maçã do rosto do então diretor da Eletrobrás, que se manteve paralisado, com os olhos fechados e os braços cruzados sobre a bancada. Este momento é capturado pelas câmeras dos fotógrafos de diversos veículos de imprensa:

Fotografia 1 – Índia Tuíra toca o facão no rosto do presidente da Eletrobrás, Muniz Lopes



Fonte: Revista Manchete 1989.

Nosso olhar lançado sobre essa foto a converte em uma materialidade discursiva cuja natureza semiótica imagética é opaca e, portanto, passível de interpretação. Perguntamo-nos sobre os sentidos que essa foto pode produzir e para responder essa pergunta é necessário um exame detalhado do que é dado a ver nesta cena enunciativa.

Primeiramente, vamos refletir sobre os lugares sociais ocupados por esses sujeitos que se apresentam na cena enunciativa capturada pela foto. Como podemos perceber, estes sujeitos discursivos se identificam com lugares sociais inscritos na estrutura de formações sociais radicalmente diferentes. E se estamos entendendo desse modo, a interlocução entre os polos A e B resulta naquilo que Maingueneau (apud Indursky, 2000) chama de *zona de*

⁵ Para esta análise, não nos convém transcrever este texto verbal. Sabemos que seu conteúdo sustenta o rechaço à barragem tanto quanto o facão no rosto de Muniz Lopes.

interincompreensão constitutiva. Isto porque o processo da interlocução é marcado pelo desentendimento, que nos termos de Ranciere (1996) diz respeito a

um tipo determinado de situação de palavra: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro. O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura. (p11).

E por que há desentendimento na cena enunciativa em comento? Porque identificados a lugares sociais estruturados em formações sociais distintas, os sujeitos falam dos mesmos objetos, mas não entendem tratar-se das mesmas coisas. De maneira mais específica, os sujeitos se referem ao mesmo objeto, o rio Xingu, mas não compreendem que é o mesmo objeto figurando em suas falas, pois a interpretação do referente ou objeto discursivo não coincide. No tocante ao tipo de interlocução que se processa entre o sujeito discursivo que representa o poder constituído (o Estado) e o sujeito discursivo que representa o segmento indígena, podemos dizer tratar-se de uma interlocução discursiva simulada pois a cena enunciativa se constitui a partir do simulacro da visibilidade mútua entre as partes. Vejamos o porquê disso.

O artigo 231 da Constituição Federal de 1988 determina que os povos indígenas do Brasil detém a posse das terras que tradicionalmente habitam além, é claro, dos recursos que nelas estão presentes. Como está previsto no § 5^o deste mesmo artigo, salvo em casos excepcionais, o congresso nacional via “ad referendum” pode deliberar sobre a remoção desses povos, processo transitório tão logo o impeditivo da permanência dos indígenas se resolva. Portanto, o texto constitucional coloca barreiras claras para a exploração dos recursos naturais presentes nas terras tradicionalmente habitadas pelos povos indígenas, e, caso haja interesse do Estado em explorá-las, há que primeiramente obter-se a anuência formal desses povos, caso contrário tal ato constitui violação dos direitos constitucionalmente conquistados pelos indígenas.

No que se refere ao I Encontro de 88, o Estado brasileiro, representado pela figura do presidente da Eletrobrás Muniz Lopes, se vê obrigado a atender o chamado dos indígenas para dar explicações sobre o projeto de barrar o rio Xingu. De fato, todo o ritual formal do encontro é estabelecido, pois é dado um lugar de destaque para este presidente falar, mas o mesmo processo prevê que ele também escute os povos impactados pelo empreendimento. Aqui reside o aspecto que estamos problematizando: aos indígenas é conferido pelo Estado uma posição de escuta somente, pois apesar de o Encontro promover um processo de interlocução ativo entre este segmento e o representante do Estado, a cena enunciativa que se desenrola nos demonstra que há um apagamento de um dos polos, no caso o dos indígenas.

Sobre essa questão, os estudos de Cattaneo (2010), ao examinar discursivamente uma decisão judicial acerca da delimitação da Reserva Indígena Raposa Serra do Sol, pelo Supremo Tribunal Federal, pode nos dar uma luz. A autora constatou que na constituição imaginária do sujeito brasileiro, o índio nunca aparece como fazendo parte dela, mas sim como um elemento estrangeiro, ou, um “outro” do brasileiro. Isto tem implicações no modo como, por exemplo, nos discursos que circulam no social, produz-se o efeito de evidência de que o Estado do branco impõe a História, o poder, cabendo aos sujeitos indígenas acatar decisões. Há, nos termos de Cattaneo (2010) uma espécie de apagamento da cultura indígena. Os povos indígenas são constantemente discursivizados como sujeitos menores e incapazes cuja tutela legal pertence ao Estado brasileiro. Esse “pré-construído” sobre a minoridade

⁶ § 5^o É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

indígena historicizou-se como sentido socialmente possível atrelado ao Interdiscurso a partir da promulgação da Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916 - Código Civil – que, em seu artigo 6º, inciso IV, elenca os aborígenes como relativamente incapazes, sujeitando-os, em seu parágrafo único, ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua assimilação à cultura dominante do branco. Percebe-se como historicamente o Estado brasileiro silenciou os indígenas e suas culturas, apesar dos esforços da constituinte de 88 em reconhecer a especificidade das mesmas.

É este imaginário do índio como menor que funciona na base do processo de interlocução capturado pela foto em comento. Como dissemos, a cena enunciativa simula uma interlocução simétrica entre os polos A e B, visto que o texto constitucional assim o determina, no entanto, sabemos que o polo A que representa o poder de Estado não ouve o polo B. Podemos nesse passo trazer Ranciére (1996) para iluminar nossa reflexão. O autor nos esclarece sobre os lugares determinados para cada grupo de sujeitos no social, o que ele chama de a partilha do sensível:

Há distribuição simbólica dos corpos, que os divide em duas categorias: aqueles a quem se vê, os de quem há um *logos* – uma palavra memorial, uma contagem a manter – e, aqueles acerca dos quais não há *logos*, os que falam oralmente e aqueles cuja voz, para exprimir prazer e dor, apenas imita a voz articulada. Há política porque o *logos* nunca é apenas a palavra: a contagem pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é apenas percebida como barulho que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta (p.36).

Esta passagem nos ajuda a pensar na razão pela qual a cena enunciativa se processa na base da simulação, pois o sujeito índio não apresenta um *logos* e uma contagem na *partilha do sensível*. Esta condição de invisibilidade indígena não é a que o texto constitucional prevê, entretanto, na prática, o Estado do branco opera com o imaginário do sujeito índio menor, incapaz, selvagem e fadado ao desaparecimento caso não se misture à cultura do branco. Tanto é assim que, mais uma vez, retornando ao trabalho de Cattaneo (2010) sobre a decisão judicial que examinou, constatou-se que os indígenas não constavam no processo com algum poder de decisão, apenas como partes interessadas. Ou seja, em termos rancierianos, os indígenas não representam uma contagem pois de suas bocas só é possível ouvir ruídos.

De tudo quanto foi exposto, cabe-nos uma reflexão sobre o que o gesto da índia, naquela foto, pode significar, levando-se em consideração o aspecto já discutido sobre a não contagem dos sujeitos indígenas pelo Estado do branco. Para tanto, vamos convocar aqui as considerações de Zizek (1999) sobre o sintoma social:

O ‘sintoma’ estritamente falando é um elemento particular que subverte seu próprio fundamento universal, uma espécie que subverte seu gênero. Nesse sentido, podemos dizer que o método marxista elementar da crítica da ideologia já é sintomático: ele consiste em detectar um ponto de ruptura heterogêneo para um dado campo ideológico e, ao mesmo tempo, necessário para que esse campo consiga seu fechamento, na forma acabada (p. 306).

E o que é sintomático no gesto indígena do facão roçando o rosto de uma autoridade designada pelo Estado para defender um mega projeto de barragem do rio Xingu? Ora, este gesto só pode indicar *um ponto de ruptura heterogêneo para um dado campo ideológico*, isto é, a tão propalada garantia constitucional do direito indígena à diferença (reconhecimento de sua especificidade cultural), do direito indígena à voz e poder de decisão em instâncias jurídicas não passa de um engodo. Do mesmo modo como Zizek (1999) nos mostra em sua reflexão sobre o modo como o universalismo dos direitos e deveres burgueses, a ideia de que

todos são livres, quando de fato permanece recalcada as relações de dominação e servidão entre os homens (sintoma social), podemos dizer que o gesto indígena do facão aponta para um sintoma social: o aspecto heterogêneo do tratamento que o Estado dá aos grupos indígenas que os converte em menores e necessitados de tutela estatal. Como menores, sua voz não é ouvida, sua cultura é menor e desprezada. O toque do facão é também um sintoma de que aquela interlocução só pode ser entendida como um simulacro, pois toda ela é atravessada pelo desentendimento, dado que desde a gênese o Estado do branco não escuta o índio porque não o enxerga como capacitado para a interlocução, não entende de que objetos fala. Aquele facão institui um *dano*, isto é, um enfrentamento que subverte a contradição de dois mundos alojados num só (Ranciere, 1996).

Esta contradição e o que dela resulta (desentendimento entre interlocutores determinados por formações sociais e culturais radicalmente opostas) que se mostra na materialidade fotográfica em exame nos permite dizer que há nela a captura de dois discursos em relação de confronto. Desse modo, compreendemos o gesto da índia como uma materialidade ritual que toma corpo na/pela formação ideológica que domina a formação social indígena. Pelo processo da interpelação ideológica, o sujeito é conduzido a ocupar seu lugar, neste caso, de defensor aguerrido da mata e do rio. Portanto, o sujeito ergue seu facão e afronta o inimigo, este que segue tentando profanar a morada do sagrado com a proposição de um complexo hidrelétrico.

Dito de outro modo, este sujeito se identifica com uma posição de sujeito alinhada a uma formação discursiva cujos saberes apontam para o rio Xingu como fonte da vida. Consideramos o toque do facão como a materialidade discursiva do rechaço indígena a qualquer tentativa de barrar o rio Xingu. Se considerarmos que o toque do facão é dotado de espessura simbólica oferecendo lugar à interpretação, também o é a postura de Muniz Lopes quando permanece sentado com os braços cruzados sobre a bancada e não “arreda pé”, não recua um milímetro diante da afronta a que é submetido. Pensamos também que este sujeito interpelado ideologicamente é conduzido a ocupar seu lugar de defensor do empreendimento porque ele crê no papel estratégico do projeto para o desenvolvimento do país. Este sujeito vai insistir e não vai se intimidar com a ação ofensiva do outro.

Este sujeito, portanto, identifica-se com uma posição de sujeito alinhada a uma FD cujos saberes apontam para o rio Xingu como um potencial gerador de energia hidrelétrica. Esta postura incisiva materializa o discurso de superioridade do Estado do branco e reafirma o desejo de extrair energia do rio. Tanto o gesto da índia como a postura de Muniz Lopes são compreendidos por nós como materialidades resultantes do ritual de interpelação cujo abrigo são, respectivamente, a formação ideológica do índio e a formação ideológica do branco. Ambas FI que derivam de formações sociais distintas e constituem FD com saberes diversificados entram em choque na cena enunciativa que se representa na foto em comento e, por causa disso, a interlocução só pode se constituir na base do desentendimento.

Trabalho dos sentidos na imprensa brasileira sobre o inusitado

A análise da materialidade fotográfica que capturou os discursos em relação de confronto nos permite agora avançar um pouco mais em nossas observações, desta vez, pensando mais detidamente sobre o trabalho dos sentidos na imprensa brasileira de referência para conter a irrupção do acontecimento discursivo que, nos termos de Pêcheux (1990), diz respeito ao ponto em que a atualidade encontra a memória, instituindo um novo sítio de significância: a resistência indígena Kayapó à apropriação indevida das riquezas do Xingu e a

luta pela preservação do meio ambiente⁷. Em outras palavras, propomos nesta subseção compreender como a irrupção desse acontecimento é um processo que se faz na resistência ao apagamento de sentidos outros que o discurso midiático visa conter.

Vamos examinar recortes de matérias jornalísticas dos principais representantes da mídia tradicional impressa que versavam, à época, sobre a cena inusitada do facão. Estamos nos referindo aos recortes de reportagens da folha de São Paulo (F.S.P), Jornal do Brasil (J.B), Diário do Pará (D.P) e O liberal (LB) que constituem as sequências discursivas de referência⁸ (Sdr) por meio das quais pudemos flagrar discursos em tensão no que concerne à significação do gesto da índia. Não podemos deixar de salientar que a seleção deste material implica um trabalho com uma dupla discursiva, a saber, o discurso de e o discurso sobre que já foi objeto de inúmeros trabalhos de Indursky sobre o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra. O *discurso de* é identificável nos fragmentos de discurso relatado indireto que marcam uma posição de sujeito abrigada na FD da subsistência indígena. Os *discursos sobre*, nos termos de Mariani (1996), “são discursos intermediários, pois, ao falarem sobre um discurso, situam-se entre este e o interlocutor, qualquer que seja ele”. O discurso jornalístico é classificado por esta autora como uma modalidade de discurso sobre. Ele pode ser pensado como uma modalidade em que o locutor se auto-institui como intermediário pretensamente parcial⁹ entre, no nosso caso, os sujeitos do dissenso e a opinião pública.

Retornando à questão do inusitado, vamos considerar que do lado dos expectadores que testemunharam o gesto súbito da índia, instalou-se uma inquietação muito forte, pois aquilo reclamava sentidos.

Nas considerações de Indursky (2003), o acontecimento histórico reclama sentidos, precisa ser discursivizado, mas antes que os sentidos sejam formulados é preciso haver intervalos, dando lugar ao silêncio, cujo “contínuo significante” será preenchido pouco a pouco pela palavra. É com este silêncio que estamos compreendendo a (falta de) reação dos participantes, o olhar surpreso e atento ao fato novo: mas o que é isto que está ocorrendo?

Nessa pesquisa, trabalhamos com a hipótese de que a irrupção do acontecimento não ocorreu sem um trabalho das FD numa espécie de disputa de sentidos sobre o evento, disputa essa dada a ver especialmente a partir das narrativas da imprensa escrita tradicional. Há que pensarmos no papel da memória que conduziu hegemonicamente, a partir dessas narrativas, a leitura do evento inusitado. O que estamos dizendo é que a memória discursiva determina as leituras possíveis para a imagem da índia com seu facão, isto é, institui o processo discursivo que determina a direção dos sentidos a serem lidos. Consideramos, pois, em consonância com o estudo de Souza¹⁰ (2001) que essas narrativas jornalísticas indicam para o leitor “em que posição ele deve se colocar na ordem simbólica social e política em meio a outros leitores e leituras possíveis” (p. 4). Nosso intento, a partir desta premissa teórica, é mostrar o esforço do discurso midiático no sentido de estancar sentidos diferentes que poderiam perturbar a memória social do branco e conseqüentemente irromper no acontecimento discursivo. Como veremos nas análises subsequentes, os sujeitos jornalistas conferem pouco espaço em suas matérias à voz indígena, o que nos leva a constatar que estes sujeitos se identificam com a posição de sujeito dominante na FDDB fazendo funcionar a memória discursiva do branco

⁷ A irrupção desse discurso como fundador será objeto de discussão nas próximas seções.

⁸ Esta é uma noção forjada por Courtine (1981) que tem por função representar o fato discursivo que se alastra no corpus discursivo do analista. É, portanto, uma noção metodológica que visa tornar operacionalizável o trabalho com uma série de outras Sdr que repetem o mesmo fato discursivo em exame.

⁹ Como veremos mais à frente nas Sdr recortadas, há um desequilíbrio se compararmos o pouco espaço dado à versão indígena sobre o significado do gesto de Tuíra e o amplo espaço dado à versão do branco sobre o significado deste mesmo gesto.

¹⁰ Souza nos explica que as legendas cumprem esse papel de indicar ao leitor a posição que ele deve se colocar na ordem simbólica social e política para ler as imagens a que tais legendas se referem. Diríamos, pois, que as narrativas jornalísticas também conduzem o gesto de interpretação do leitor.

que abriga sentidos pré-estabelecidos sobre a conduta histórica do índio: não há nada de novo sob o sol.

Versões para o fato histórico: uma disputa de sentidos

Indursky (2003) compreende a estrutura em duas dimensões, a saber, a vertical e a horizontal. A primeira comporta o conjunto dos saberes preexistentes ao discurso do sujeito. Esses saberes, como já dissemos, são entendidos como enunciados pré-construídos cuja morada é uma FD e antes dela o interdiscurso, que fazem retorno no/sobre o dizer do sujeito. Vale a pena reforçar com o que a autora sistematiza:

(...) ao inscrever seu discurso na ordem da repetibilidade, o sujeito produz um duplo movimento. Inicialmente retira seu discurso de uma rede de formulações pré-existent (COURTINE, 1981) e, ato contínuo, re-inscreve seu dizer nesta mesma rede de formulações. Ou seja: os saberes originam-se na rede de formulações e a ela retornam, instituindo uma espécie de moto perpétuo ou, se preferirmos, um ciclo de repetibilidade. (Indursky, 2003, p. 103)

A segunda estrutura corresponde à rede de formulações ou intradiscurso. A formulação retira o enunciado de lá da estrutura vertical em sua condição *de-sintagmatizada* para linearizá-lo ou atualizá-lo, o que poderá, nesse “ponto de encontro” entre as duas dimensões inter e intradiscurso, incorrer na repetição do mesmo ou na irrupção do diferente, tudo isso regido pelo *efeito de memória* (pela atualização, os sentidos podem ser repetidos ou re-significados).

Diante do exposto, não podemos negar o estatuto do discurso como estrutura, uma vez que a formulação do sujeito faz retorno no já-la dos sentidos, no enunciado pré-construído, permitindo que *o moto-contínuo* da repetibilidade se instale. Ao mesmo tempo, pelo fato de a estrutura abrigar a equivocidade, de o efeito de memória “ser fortemente lacunar permitindo que os sentidos deslizem, derivem, se transformem, se re-signifiquem” (Indursky 2003, p. 104), o discurso é acontecimento. Em suma,

(...) a memória tende a absorver o acontecimento, como uma série matemática, e prolonga-se, conjecturando o termo seguinte, em vista do começo da série, mas o acontecimento discursivo, provocando interrupção, pode desmanchar essa regularização e produzir retrospectivamente uma outra série que não estava, enquanto tal, e que é assim o produto do acontecimento; o acontecimento, no caso, desloca e desregula os implícitos associados ao sistema de regularização anterior (Pêcheux, 1999, p.52).

Retornemos ao fato histórico sob análise, capturado pelas lentes das câmeras fotográficas presentes no I Encontro. Uma grande quantidade de espectadores fixou a atenção mais sobre o que a índia fazia, menos sobre o que falava. De pronto, o gesto de interpretar a *performance* da índia, descolando-o do texto verbal, por falta, de inteligibilidade, potencializou a equivocidade do acontecimento.

Por mais equivocado que se constitua o acontecimento histórico, há sempre um trabalho de negação que busca atá-lo à rede dos enunciados já estabilizados, buscando sufocar os sentidos que respiram à margem. A imprensa tradicional brasileira, assumindo o papel enunciativo de narradora do fato ocorrido durante o I Encontro de 88, demonstra-nos a posição de sujeito que assume no tocante ao litígio estabelecido entre o branco e o índio. Há uma clara inscrição dos locutores das narrativas jornalísticas na FDDB, uma vez que estes sujeitos trabalham no discursivo reafirmando os sentidos pré-significados na memória sobre a ação indígena. Vejamos as Sdr e a análises subsequentes:

(SD1) O LIBERAL – 22/02/1989 – reportagem/narrativa dos fatos ocorridos no I encontro dos povos indígenas de 1989: como autoridades de governo, é possível que Fernando César Mesquita, presidente do Instituto de Meio Ambiente, representando o presidente Sarney, e José Antônio Muniz Lopes, diretor de planejamento e operações da Eletronorte, jamais tenham passado por **um momento tão constrangedor, e perigoso, quanto o vivido ontem de manhã no Centro Comunitário de Altamira. O representante da Eletronorte dava explicações sobre o projeto da barragem Kararaô, quando a índia Tu-Ira, do alto Xingu, levantou do meio do salão e cortou a palestra ao meio quase cortando as orelhas das duas autoridades.** “Mentira, sua história não vale nada. Porque não vai dizer a verdade lá na nossa aldeia?” esbravejou Tu-Ira na língua dos Kaiapó. Ato contínuo, suspendeu o facão que tinha nas mãos e começou a passá-lo a poucos centímetros das cabeças de Muniz representante de Sarney. Durante um longo minuto a lâmina ia e vinha abanando os pescoços e cabeças oficiais. **Apreensão, perplexidade e medo estiveram presentes naquele momento.** Da arquibancada do Centro Comunitário vinham gritos “corta, corta”.

(SD2) FOLHA DE SÃO PAULO – 22/02/1989 - reportagem/narrativa dos fatos ocorridos no I encontro dos povos indígenas de 1989: com a presença do cantor Sting e do cacique Raoni, o 1º Encontro das Nações Indígenas do Xingu, que se realiza em Altamira (...) até o próximo sábado, *ganhou uma dimensão dramática com o choque cultural ocorrido na manhã de ontem, quando a índia caiapó Tuira levantou-se da plateia e colocou um imenso facão no rosto do diretor da Eletronorte José Antônio Muniz Lopes,* que tentava justificar a construção da barragem cararaô. *Tanto o diretor da Eletronorte como o representante do governo federal, Fernando César Mesquita, ficaram lívidos no momento em que o facão cruzou o ar a poucos centímetros do rosto de Muniz Lopes.*

(SD3) DIÁRIO DO PARÁ – 30/04/1989 – Cobertura da visita dos prefeitos da Transamazônica ao Palácio do Planalto-governo Sarney: na Eletronorte, os prefeitos foram recebidos pelo presidente da empresa, Miguel Nunes e pelo diretor de Planejamento, José Antônio. Lá o presidente da Associação (dos prefeitos da Transamazônica) Francisco Aguiar, explicou ao presidente o motivo da audiência. (...) *Francisco se solidarizou com o diretor José Antônio em nome da Associação, por causa atitude da índia Tuíra, fato ocorrido em Altamira, dizendo que não concordava com aquele ato da indígena.*

(SD4) O LIBERAL– 01/04/1989 –opinião sobre a “internacionalização da Amazônia”: o Projeto atual de internacionalização da Amazônia, além do endividamento proposital do país, da defesa da ecologia, dos direitos humanos e da dívida externa, envolve principalmente a comunidade indígena. (...) Exemplo mais flagrante da orquestração internacional sobre a preservação da Amazônia foi dado no final de fevereiro em Altamira (...), no coração da floresta Amazônica, durante o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, que se transformou numa assembleia de representantes de exótica e estranha fauna (...) **num festival surrealista no qual não faltou sequer a agressão da índia caiapó Tuíra ao diretor da Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes.**

(SD5) JORNAL DO BRASIL– 16/08/1989 – reportagem sobre a mostra “Brasil com Z” do Rio cine festival: só agora nossas telinhas, ainda com timidez, começam a mostrar em documentários as mazelas de nosso país, as Tvs americanas e europeias há alguns anos reservam horários nobres para os conflitos de terra em Rondônia ou a resistência dos indígenas caiapós no Xingu. (...) Um dos filmes exibidos ontem mostra em detalhes e cores

vivas a luta da nação caiapó contra a construção da barragem de Kararaô pela Eletronorte. Kaiapó II, uma produção da TV granada, da Grã-Bretanha, tem 52 minutos e abriga cenas do encontro dos povos indígenas realizado este ano em Altamira, no Pará. **O momento tenso em que uma índia caiapó ameaça com um facão o engenheiro José Antônio Muniz, da Eletronorte**, é um dos pontos altos do documentário.

Uma análise global das Sdr nos permite compreender o processo de discursivização do “real” pelo olhar da grande *mass media*. Quer dizer, o recorte de parte do “real” agora transformado em uma realidade cujos objetos de saber encontram lugar num universo discursivo logicamente estabilizado: o que se pode esperar do índio senão sua incapacidade de dialogar e sua disposição para agredir? Reparemos que o corte no real produzido e dado a circular em seu aspecto discursivo pelas narrativas da imprensa permite que se enxergue o evento por duas perspectivas tratadas pelo filtro ideológico da Fddb: a cena enunciativa focada nos sujeitos Muniz Lopes – Tuira e a cena discursiva focada na ação da índia. É sob a égide dessas duas perspectivas que podemos organizar as paráfrases oriundas das SD em foco:

Quadro 1 – gestos de interpretação determinados pela Fddb

A cena enunciativa	A cena discursiva
Momento de constrangimento e perigo.	A índia quase corta as orelhas do diretor
Momento de apreensão, perplexidade e medo.	A índia foi rude com o diretor
Momento do choque cultural	A índia agrediu o diretor
Momento surrealista	A índia ameaçou o diretor com um facão
Momento de tensão	

Fonte: elaboração própria.

Os dizeres da imprensa sobre o fato contingente contornam parte do “impossível”, a parte que dá a ver o sentimento e a avaliação do branco sobre a cena que se processa entre os *sujeitos do dissenso*. Os locutores das Sdr em comentário deslocam o foco do discurso para a sensação experimentada pelas autoridades diante da ação e do gesto de Tuira. Do lado das autoridades, mais particularmente do de Muniz-Lopes, imperou o constrangimento e o medo pela iminente possibilidade de ser golpeado. Em entrevista concedida à revista Manchete (1989, p. 113), este sujeito afirma o que segue: “Tenho contato com os indígenas desde 1979 e já vivi situações piores. Mas **se dissesse que não tive medo estaria mentindo**”.

Perguntamo-nos sobre o que sustenta este gesto de interpretar o toque do facão como algo de selvagem e temeroso. Reformulando a questão: que pré-construídos abrigados na memória discursiva foram acionados pela Fddb (que determina o discurso desse sujeito e da mídia impressa) quando do trabalho de absorção/apagamento do acontecimento discursivo?

Esse gesto de interpretação do sujeito que experienciou o toque do facão indígena faz retorno sobre a memória que sedimentou no imaginário do brasileiro os saberes relativos aos primeiros contatos do homem branco colonizador com os indígenas que aqui habitavam. Muitos sujeitos indígenas se deixaram dominar (escravizar), mas todo o processo de expansão e colonização/exploração do Brasil também se fez com focos de resistência indígena. Sabe-se, por exemplo, que na Bahia, mais especificamente em Ilhéus, a tribo dos Aimorés castigou duramente os colonos portugueses. Houve aliança desses indígenas com os franceses, o que dificultou o processo de expansão da colonização portuguesa do Brasil. Há relatos de que uma das etnias mais resistentes, os Tapuias, eram bastante aguerridos o que levou os portugueses a conferir-lhes fama de sanguinários.

Há também o caso de tribos que praticavam o ritual do antropofagismo como os tupinambás. Eles capturavam o inimigo e serviam sua carne como forma ritual de adquirir a força do mesmo. Todos esses fatos discursivizaram o corpo indígena como selvagem e hostil

desprovido de racionalidade e, também, objeto de grande temor. É esse o pré-construído que se agarrou à memória histórica que remonta o tempo da colonização e até hoje habita o imaginário do brasileiro sobre o indígena e a potencial ameaça que ele representa.

Orlandi (1990) se ocupou em investigar os processos de sentido emergentes nas relações de contato entre diferentes culturas. Uma parte dessa pesquisa enfoca justamente o contato do branco europeu com o índio e a constituição da identidade brasileira que apaga o sujeito índio como seu *outro*. A autora observa processos de silenciamento e apagamento do índio pelo Estado brasileiro do branco. Esse apagamento se instala de diversas maneiras, a começar pelo próprio imaginário de como se deu a chegada dos exploradores portugueses: eles “descobriram” o Brasil ou encontraram uma porção de terra exuberante e exótica com o detalhe insignificante de haver selvagens “arredios” que precisavam ter seus corpos domesticados e suas almas salvas.

Um longo processo de “pacificação” foi levado a cabo pelas autoridades brasileiras no sentido de resolver a “questão” indígena vista como um problema para o avanço e a colonização do interior brasileiro. À medida que esse processo avança para o interior, o índio luta com a força física/resiste e na FD do branco, segundo Orlandi (1990), a resistência indígena significa crime assim como seu autor é considerado criminoso. Produz-se no interior dessa FD uma divisão categorial dos indígenas em dois grupos, a saber, os indígenas tratáveis ou “civilizáveis” e os indígenas resistentes ou selvagens. Era preciso pacificar o índio, pois não havia remédio: ou era assimilado e aculturado/ “branqueado” ou era extinto/extirpado.

Quando voltamos nosso olhar para a história da colonização do Brasil, observamos, portanto, que os indígenas sempre resistiram à dominação do branco, à tomada de seus territórios. O gesto da índia se inscreve como um verdadeiro ritual de resistência, um ritual de interpelação ideológica sem falhas cujo efeito final é a defesa aguerrida do rio Xingu, este rio que cuja existência é condição *sine qua non* para a vida. Mas como se constata nas Sdr em análise, o discurso da mídia escrita tradicional trata de significar esse gesto a partir dos saberes que conformam o imaginário dominante na formação social do branco, a saber, como uma demonstração de selvageria e de incapacidade indígena para o diálogo. Compreendemos que os locutores dessas narrativas jornalísticas, ao interpretar o gesto da índia, o fazem a partir de um lugar social inscrito na formação social capitalista e na formação cultural do branco que dá a ver o ritual da índia como produto de sua cultura menor, subdesenvolvida. Desta feita, esses sujeitos nunca entenderão esse ritual como resistência, dado que os indígenas, nessa perspectiva, como animais sem *logos*, não são capazes de resistência política. Aqui, mais uma vez, Ranciére (1996) nos ajuda a pensar que o gesto midiático de interpretar a cena do facão aponta para o *desentendimento*, ou, o enxergar a resistência política da índia como algo da ordem do não ser, do impossível.

Este *desentendimento* que se processa pelo gesto de interpretação midiático abre sobre a imagem do índio selvagem e agressivo, do índio “não gente”, do índio não tratável materializando-se na forma de enunciados que retornam sobre um conjunto de saberes já estabilizados na estrutura vertical. Desse modo, entendemos que as formulações que dão conta de significar o acontecimento histórico do I Encontro pela cena do gesto de Tuíra se inscrevem na ordem da repetibilidade, pois o discursivo retorna sobre e atualiza uma rede de enunciados pré-construídos que deram a ver o acontecimento pelo ângulo “transparente” da (re)ação indígena naturalmente agressiva e selvagem.

Esse recorte do real com seu gesto de interpretação pelo viés da mídia escrita concorre para desqualificar a figura da índia, alçando-a *ao status* de vilã ou a agente de ações moralmente repreensíveis e até mesmo criminosas significadas pelas expressões “quase cortando”, “a agressão da índia”, “índia Caiapó ameaça com um facão”. Até mesmo quando a referência ao gesto se faz por meio de expressões como “atitude” ou “ato indígena” que, à primeira vista, têm matizes axiologicamente neutras, significam, na tomada de posição do

sujeito discursivo, determinado pela FDDDB pró-barragem, ato da característica selvageria indígena. Não por acaso, na Sdr3, um dos sujeitos que visitou as instalações da Eletronorte demonstrou sua solidariedade a Muniz Lopes.

Ao mesmo tempo em que desqualifica a índia, o discurso da mídia escrita alça as autoridades ao *status* de vítimas ou os pacientes que experimentaram o sentimento de constrangimento pela “ação abusiva” de Tuíra e de medo pelo iminente golpe certo da selvagem, tudo isso materializado por expressões como “apreensão”, “perplexidade”, “ficaram lívidos”.

Em suma, podemos afirmar que tomado o acontecimento por esse ângulo, os sentidos apagaram qualquer possibilidade de inscrição da resistência indígena, a que diz respeito à luta dos indígenas pela conservação/preservação de seus territórios e de seu *modus vivendi*. Dizendo diferentemente, esse gesto de interpretar a cena enunciativa como “choque cultural”, expõe justamente a incapacidade de o locutor da narrativa jornalística enxergar o mesmo objeto (o ritual da índia) como ato de resistência, pois a ordem na estrutura de dominação do branco sobre o índio não permite que estes últimos sejam dotados de palavra. Diríamos que nesta formação imaginária em que se inscrevem os locutores, só é possível ler que o branco civilizado sabe exatamente o que é bom para todos, inclusive para os indígenas. Este gesto de interpretação coloca o branco como estando culturalmente inclinado ao diálogo democrático, como o que tem uma paciência didática para explicar o projeto que é a “salvação para a crise energética brasileira”, enquanto o índio está culturalmente inclinado à guerra, ao choque corpo a corpo e à intransigência como sintoma de sua incapacidade intelectual para o diálogo, daí a tensão que se estabelece na relação entre dois sujeitos pertencentes a formações sociais e culturais intrinsecamente distintas.

Um dado nos chamou atenção durante nossa pesquisa no acervo da hemeroteca digital da Biblioteca Nacional onde conseguimos as reportagens sobre o evento do I Encontro. Apenas a Folha de São Paulo e O liberal abriram espaço para uma versão diferente que encerra um gesto de interpretar ação de Tuíra atado a uma outra rede de memória bastante distinta da do branco. Estamos nos reportando à versão que o cacique Payakan deu a alguns veículos da mídia impressa sobre o que foi aquela atitude indígena. Por sinal, a fala desse sujeito aparece formulada como discurso relatado¹¹. Muito possivelmente, esse parco espaço dado ao cacique seja uma tentativa de demonstrar a isenção desses veículos na tomada de posição sobre o litígio. Ora, não há como negar que os locutores das reportagens anteriormente analisadas, ao narrar os fatos ocorridos durante o evento, assumiram a posição de sujeito identificado com a FDDDB, pois são esses locutores que qualificam como selvagem a performance da índia. Quando esses locutores abrem espaço para o contraditório, demonstram claramente sua necessidade de se afastar da versão outra dos fatos, valendo-se do discurso relatado indireto. Mesmo contando com esse minúsculo espaço, essa voz indígena (objeto de reformulação e quiçá de deturpação) torna visível o diferente, entenda-se aqui este diferente se tomarmos a formação social capitalista do branco como ponto de referência. Vejamos as Sdr:

(SD6) FOLHA DE SÃO PAULO– 22/02/1989 - reportagem/narrativa dos fatos ocorridos no I encontro dos povos indígenas de 1989: o cacique Paiakan explicou, imediatamente, que **aquilo não era uma guerra, mas apenas uma maneira ritual, através da qual as mulheres Kaiapó expressam sua indignação**. Logo em seguida, **os próprios indígenas explicaram aos jornalistas internacionais que iria prosseguir o ritual de descontentamento, mas que não deviam tomar aquilo como agressividade**.

¹¹ Nota sobre discurso relatado e as possíveis deturpações em seu conteúdo.

(SD7) O LIBERAL- 22/02/1989 - reportagem/narrativa dos fatos ocorridos no I encontro dos povos indígenas de 1989: logo a seguir, o cacique Payakan teve o cuidado de explicar que **a índia não tinha a intenção de cortar ninguém ou ferir as autoridades** e que a proximidade do facão era apenas **uma forma de demonstrar publicamente a disposição dos Kaiapó, tribo sabidamente guerreira, de lutar até o fim em favor de suas terras ameaçadas pela barragem.**

Uma análise global das SD nos permite formular paráfrases que significam a cena enunciativa e a cena discursiva tal como nos faz ver a interpretação do sujeito discursivo:

Quadro 2 – gestos de interpretação determinados pela FDPI

A cena enunciativa	A cena discursiva
Ritual indígena.	Indignação, descontentamento, disposição para a luta.

Fonte: elaboração própria.

Pelo que se vê nessas Sdr, o sujeito indígena, mesmo sendo falado pelo discurso da imprensa, portanto um discurso sobre, permite que se instale o efeito de restituição da equivocidade da materialidade simbólica do facão tocando o rosto do diretor da Eletrobrás. Em outros termos, o espaço concedido por grandes veículos da mídia impressa ao cacique Payakan permite que, um sujeito discursivo, inscrito em outra posição de sujeito, identificada à FDSI cujos saberes materializam o discurso da subsistência indígena resistente à dominação branca, trabalhe o diferente¹². Diríamos, pois, que a resistência indígena apresenta uma peculiaridade: ela se faz a partir do contato fronteiro entre formações sociais distintas. Pêcheux (1990b) nos explica que “toda genealogia das formas do discurso revolucionário supõe primeiramente que se faça retorno aos pontos de resistência e de revolta que se encubam sob a dominação ideológica” (p. 17). Este autor está tratando de pontos de resistência que se produzem no interior de uma mesma formação social, onde os rituais da interpelação da ideologia dominante sofrem fissuras, rompendo-se e dando origem a novas relações de dominação ideológica.

Em nosso caso, há uma disputa entre duas formações ideológicas dominantes cada qual em sua respectiva formação social. A cena enunciativa do confronto entre a índia e o branco e o gesto de interpretação do sujeito indígena nos dá uma mostra dessa tensão entre dois mundos ideologicamente distintos. Para este sujeito, o gesto da índia só pode ser entendido como um ritual que significa como parte exemplar da interpelação ideológica, isto é, um ritual que converte aquele indivíduo índio (Tuíra) em sujeito de uma recusa, de uma negação veemente a tudo que pode implicar a destruição do rio Xingu, objeto que dá a vida. Esse modo de significar o gesto da índia torna visível algo que na formação social capitalista é da ordem do impossível, do *non sense*.

É por isso que afirmamos que ambas as versões fazem parte de domínios de memória diferenciados, a saber, na memória social indígena o gesto da índia representa uma pequena parte de um ritual de descontentamento, de rechaço, já na memória social do branco o mesmo gesto significa uma mostra da selvageria indígena, reafirmando a condição de animalidade social do índio e sua necessidade de tutela. De tudo quanto precede, compreendemos que nas SD em foco, estabelece-se um confronto entre pontos de vista oriundos de posições de sujeitos determinadas por FD antagônicas. O sujeito discursivo se relaciona com a FD externa

¹² Cumpre salientar aqui que estamos tomando como ponto de referência a formação social do branco para pensar a versão indígena como diferente, isto porque esta versão ressoa como um já-lá na memória social do índio.

que, no caso em análise, diz respeito à FDDDB, de maneira polêmica e/ou tensa, contraditando os seus saberes, impondo-lhes outros, abrigados em sua FD interna. Nas formulações do sujeito discursivo que foram objeto das paráfrases nas SD em análise, os enunciados se constituem numa divisão de saberes que se em uma FD são afirmados, na outra são negados. Podemos representar esse jogo tenso pelo esquema a seguir:

Quadro 3 – sentidos em disputa

FDBD	Aquilo é uma guerra Aquilo é uma agressão
FDIP	Aquilo é uma mostra de indignação Aquilo é um ritual de descontentamento

Fonte: elaboração própria.

A constituição dos sentidos fundantes do discurso de recusa radical ao CHBM

O percurso de análise que empreendemos até este ponto nos levou a perceber que a imprensa de referência brasileira buscou sufocar os sentidos que poderiam registrar o diferente, isto é, o gesto da índia como sendo a materialidade significativa da resistência indígena à construção das barragens no rio Xingu. Consideramos, pois, que a narrativa dominante na mídia brasileira é a que significa o gesto de Tuira como ato de selvageria. Este gesto, dotado de espessura simbólica, é o objeto do *dano* e o resultado do *desentendimento* entre duas posições de sujeito abrigadas em FD em relação antagônica que, por sua vez, são radicadas em formações sociais radicalmente distintas. Nesse passo cabe uma pergunta: o que nos leva a crer na instituição de um novo lugar de memória que funda semanticamente sobre o ato inusitado da índia o acontecimento do discurso de recusa radical ao CHBM? E que memória é essa que sofre o abalo de modo que novos sentidos possam nela inscrever o diferente?

Para responder essa pergunta precisamos considerar alguns elementos que também fizeram parte do acontecimento histórico do I Encontro. Estamos nos referindo à presença de um grupo considerável de ecologistas e indigenistas, bem como da de repórteres da imprensa internacional cobrindo o evento. Expliquemos o impacto da presença desses sujeitos.

Já na década de 80, houve um crescimento exponencial e global (a nível de ocidente) de movimentos sociais que levantavam a bandeira do ambientalismo¹³ e, logo depois, do ecologismo. Havia uma grande preocupação com a degradação do meio ambiente e o possível esgotamento dos recursos naturais em função da massificação industrial e do consumo desenfreado. O discurso dos ecologistas apontava para a necessidade premente de aliar a conservação/preservação do meio ambiente ao desenvolvimento social/técnico-científico do homem. Em outras palavras, os ecologistas demonstram uma preocupação com o meio ambiente sem perder de vista as necessidades sociais dos sujeitos, independente dos grupos a que pertencem. Soma-se ao advento desse discurso ecologista a irrupção de novos saberes agregados a sua FD que constituem, consideramos, uma vertente filosófica, a saber, o desenvolvimento sustentável. Benincá (2011) nos explica que o texto produzido pela comissão Brundtland – *Our common future*- que no Brasil foi lançado com o título de *Nosso*

¹³ Este movimento marcou-se na história pelo radicalismo político com que defende o meio ambiente sem se preocupar com o ser humano. Todas as ações giram em torno de conservar o estado natural do meio independente das demandas de sobrevivência do homem.

futuro comum (1987) definiu desenvolvimento sustentável como “aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem as suas próprias necessidades” (p. 149). Como podemos notar, o discurso ecologista, na “crista da onda mundial”, fazia-se presente no I Encontro de 1989.

Os correspondentes internacionais registraram todo o evento ocorrido naquele ano e fizeram circular fora das fronteiras do Brasil outras narrativas que em nada coincidiam com aquelas cujo gesto de interpretação apontou para a selvageria indígena. Sobre o potencial dos veículos internacionais em permitir a circulação do discurso indígena de resistência às barragens no rio Xingu, podemos citar um trecho publicado num artigo de 1989 do “The Associated Press”. Este dizer é conferido pelo jornal às lideranças indígenas: “We do not want the construction of dams on the Xingu River and on other rivers in the Amazon, because they threaten Indian nations.”¹⁴ Em seu artigo, Sasagawa (2014) nos explica que a mídia estrangeira exerceu grande influência sobre decisões políticas especialmente porque concentrou o foco de sua cobertura midiática na resistência indígena e no impacto ao meio ambiente que a construção da hidrelétrica causaria. Vejamos, por exemplo, o que nos é dado a ler nesta Sdr extraída de um jornal americano de grande circulação, o “Wisconsin State Journal”:

(SDR 8) Wisconsin State Journal – 1989 – reportagem/narrativa dos fatos ocorridos no I encontro dos povos indígenas de 1989: Antropólogos e ativistas descreveram a apresentação extravagante (as danças, os rituais dos indígenas) como uma exibição triunfal do conhecimento midiático que tem os Kayapó, **uma medida impressionante de sua capacidade de usar os instrumentos da sociedade “civilizada” na defesa de seus direitos e cultura**¹⁵.

Observemos que no trecho em destaque, o sujeito discursivo interpreta as ações, os rituais e as danças performatizadas pelos indígenas como resultado de sua habilidade em usar o poder da mídia, uma ferramenta da cultura do branco, a seu favor. É, para ele, uma forma de chamar a atenção dos brasileiros e do mundo para o perigo que representa Kararaô para a continuidade da vida indígena. Esta narrativa, portanto, encerra um gesto de interpretação que significa as ações indígenas como um sofisticado ritual de resistência, tanto é que o título da reportagem ora analisada é “Tribos amazônicas lutam contra barragem com sofisticação”. Vejamos que a FD que determina os dizeres do locutor da matéria em tela em nada coincide com os dizeres dos jornais anteriormente analisados que encerram seu gesto de interpretação na incapacidade política do índio para dialogar. O “sofisticado” aí diz justamente o contrário, que os indígenas são sujeitos políticos habilitados para a disputa sem atos de selvageria.

O “sofisticado” também anula a tão propalada inferioridade cultural dos indígenas, pois eles são sim capazes de política tanto quanto os brancos. E aí poderemos colocar o toque do facão da índia Tuíra. Aliás, alguns órgãos de proteção ao meio ambiente como o International Rivers fizeram circular uma versão traduzida para a língua inglesa do dizer da índia no momento em que esta tocava a face de Muniz Lopes com seu facão: “You are a liar - We do not need electricity. Electricity is not going to give us our food. We need our rivers to flow freely: our future depends on it. We need our jungles for hunting and gathering. We do

¹⁴ Nós não precisamos da construção de barragens no rio Xingu, nem em outros rios da Amazônia, pois elas ameaçam as nações indígenas (tradução nossa). Trecho reproduzido em Sasagawa (2014).

¹⁵ Anthropologists and activists described the publicity extravaganza as a triumphal display of media savvy by the Kayapo, a striking measure of their ability to use the tools of “civilized” society in the defense of their rights and culture.

not need your dam”¹⁶. Aqui vamos considerar a partir das observações de Souza (2001) que a tradução desse dizer, ainda que seja ele uma versão sujeita a distorções, produz um efeito de sentido de resistência que ata a foto a um novo sítio de significância na memória do branco ocidental. O que estamos dizendo é que esta tradução atua como uma espécie de legenda para a foto que circulou o mundo e, desse modo, institui um novo lugar de memória. É esse lugar que deve conduzir a leitura dos sujeitos, que indica para eles a posição em que eles devem se inscrever na ordem simbólica social e política para ler os fatos ocorridos durante o I Encontro.

Considerando o até aqui exposto, a foto que capturou a cena do facão e o registro traduzido do dizer da índia circularam na mídia internacional instituindo outros gestos de interpretação que abriram para o diferente. Mais especificamente, o toque do facão em toda sua espessura simbólica, assim como as danças e os demais rituais indígenas performatizados durante o I Encontro foram pouco a pouco sendo significados na mídia estrangeira como um verdadeiro ato de resistência indígena, mas temos que fazer uma ressalva aí: não se trata de pensarmos nesse gesto de interpretação como coincidindo com gesto do cacique Payakan a partir do discurso relatado que circulou na Folha e no Liberal. Aí nós vimos um gesto de interpretação filiado à rede de memória do índio, abrigada no seio de sua formação social. O que estamos sustentando aqui é que a mídia internacional trabalhou semanticamente o *non sense* do gesto de Tuíra a partir do atravessamento do discurso dos ecologistas e dos antropólogos que significa as ações indígenas como atos políticos de preservação do meio ambiente. Vamos, mais uma vez, trazer um recorte da “Declaração de Altamira” para ilustrar nosso ponto de vista:

- b) As nações indígenas do Xingu, junto com parentes de muitas regiões do Brasil e do mundo afirmam que **é preciso respeitar a mãe natureza.**
- c) Nossos territórios **são os sítios sagrados de nosso povo, morada de nosso criador que não podem ser violados.**

Não temos dúvida que este texto materializa uma amálgama discursiva entre elementos de saber do discurso ecologista e elementos de saber do discurso de subsistência indígena. No discurso dos ecologistas, a mãe natureza ou mãe terra significa a fertilidade, a possibilidade de prover a vida a todos os seres que nela habitam, por isso ela precisa ser cuidada. No discurso dos indígenas, os elementos naturais são a morada do sagrado. Diríamos, pois, que um elemento de saber da memória social do índio (os indígenas são capazes de resistência no que concerne à defesa do seu modo de vida) se desloca e rompe a membrana da formação social do branco e aí é ressignificada a partir de outros saberes pré-construídos (esses do discurso ecologista). E é neste ponto que estamos considerando o gesto da índia como a materialidade que provocou um chacoalho na memória do branco a ponto de irromper o novo cuja base enunciável poderia ser materializada nesses termos: “os indígenas estão lutando para defender a mãe natureza contra a destruição provocada pelo desenvolvimento capitalista desenfreado, eles são símbolo da preservação do meio ambiente”. Esta é a “verdade” dada a ver/ler e que circulou o globo nas manchetes dos principais jornais internacionais: institui-se a foto da índia Tuíra como o símbolo do ativismo indígena ambiental e ela funda um novo discurso na ordem dos discursos sociais abrigados no seio da memória do branco: o discurso de recusa radical ao CHBM e a FD preservacionista é que

¹⁶ Você é um mentiroso – Nós não precisamos de eletricidade. Eletricidade não nos dará nosso alimento. Nós precisamos que nossos rios fluam livremente: nosso futuro depende deles. Precisamos de nossas florestas para caçar e coletar. Não precisamos de sua barragem. (publicado em 2008 no site <http://www.internationalrivers.org/blogs/232/a-knife-in-the-water>).

organiza seus saberes. Estamos convencidos de que a foto da índia se constituiu como lugar de memória marcando a irrupção do discurso fundador. Nos termos de Orlandi (2003)

O discurso fundador se caracteriza em relação à historicidade por promover uma ruptura que cria uma filiação de memória, com uma tradição de sentidos e estabelece um novo sítio de significância, o discurso fundador se faz em uma relação de conflito com o processo de produção dominante de sentidos, aí produzindo uma ruptura, um deslocamento (p.24)

Vejamos aí que a memória discursiva abrigada no seio da formação capitalista do branco, em nível internacional trabalhou diferentemente o inusitado, permitindo que novos sentidos aflorassem para recobri-lo semanticamente. A inscrição do gesto de Tuíra como significando a recusa radical a uma barragem que visa destruir o meio ambiente repercutiu tão fortemente que o banco mundial (BIRD) que iria financiar o empreendimento voltou atrás de sua decisão. O governo brasileiro ficou a ver navios, como bem mostra o trecho dessa reportagem retirada de uma matéria “Uma guerra equivocada” publicada no site da revista Época:

(SDR8) Site revista Época – S/D – Reportagem sobre os acontecimentos do II Encontro dos povos indígenas 2008: A cena da semana passada¹⁷ é a reprise piorada do episódio ocorrido em 1989, quando a índia caiapó Tuíra encostou seu facão no rosto do então diretor da Eletronorte e atual presidente da Eletrobrás, José Antônio Muniz Lopes. Ela protestava contra a construção da mesma usina, na época chamada Cararaô. **Depois da repercussão negativa do episódio, o plano de construção foi arquivado. O Banco Mundial desistiu de financiar a hidrelétrica.**

Com a desistência do BIRD, a foto ainda representa no imaginário internacional o epitáfio da barragem Kararaô e a índia foi alçada à condição de guerreira intransigente no que concerne à defesa do meio ambiente¹⁸. Esta foto é o que ela representa, a coragem de uma guerreira, produziu um lugar de memória que mais tarde, no Encontro Xingu Vivo para Sempre, será recuperada como a marca do discurso fundador.

REFERÊNCIAS

DORNELES, E. F. O discurso do MST: um acontecimento na estrutura agrária brasileira. In: INDURSKY, F.; FERREIRA, M. C. *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre: Ed. Sagra Luzzatto, 1999. p. 158-161.

FERREIRA, Maria C.L. O lugar do social e da cultura numa dimensão discursiva. In: INDURSKY, Freda; MITTMAN, Solange; FERREIRA, Maria C.L. *Memória e história na/da análise do discurso*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2011.

¹⁷ A reportagem se refere ao momento tenso no II Encontro dos povos indígenas em Altamira, quando o engenheiro da Eletrobrás Paulo Fernando Rezende estava discursando sobre a necessidade da construção da Usina Belo Monte. Os indígenas cercaram o mesmo com suas bordunas e facões e efetuaram golpes ferindo o braço do engenheiro.

¹⁸ Este imaginário se inscreve materialmente na canção entoada pelos porta-vozes do Movimento Xingu Vivo para Sempre:

INDURSKY, Freda. Polêmica e denegação: dois funcionamentos discursivos da negação. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, 19, jul./dez, Campinas: Editora da UNICAMP, 1990, p. 117-122.

_____. O entrelaçamento entre o político, o jurídico e a ética no discurso sobre o MST. *Revista Alea*, vol. 2. n. 2. Rio de Janeiro, PPG em Letras neolatinas, UFRJ, 2000.

_____. Lula lá: estrutura e acontecimento. *Organon* (UFRGS), Porto Alegre, vol 17 n. 35, 2003, p. 101-121.

MARIANI, B.S.C. O comunismo imaginário; práticas discursivas da imprensa sobre o PCB. Campinas, IEL, UNICAMP, 1996, p.64. Tese de doutorado.

ORLANDI, E. L. P. *Terra à vista. Discurso do confronto: Velho e novo mundo*. Campinas: Editora da Unicampi, 1990.

_____. Vão surgindo sentidos. In *Discurso Fundador*. Campinas, SP: Pontes, 3º edição, 2003.

PÊCHEUX, Michel. *Discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes, 1990a.

_____. Delimitações, inversões, deslocamentos. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, n. 19, p. 724, jul./dez. 1990b

_____. Papel da memória. In ACHARD, Peirre et alii. *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 2007.

RANCIERE, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo, Ed. 34, 1996.

SILVEIRA, Cristina Cattaneo da. Interpretação e decisão: uma análise discursiva do julgamento sobre a delimitação da reserva indígena Raposa do Sol. Porto Alegre, 2010. 191f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

SOUZA, Pedro de. Acidente ou ataque? Leitura de imagens e imagens de leitura. *Signos*, ano 22, p. 7-20, 2001.

ZIZEK, S. Como Marx Inventou o Sintoma?. In: Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.