

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

Francisco Humberto Bernardes de Oliveira

O índio e seu duplo, Brasil:
Nação e povos indígenas nos discursos presidenciais de posse (1985 – 2015)

Belo Horizonte

2021

Francisco Humberto Bernardes de Oliveira

O índio e seu duplo, Brasil:
Nação e povos indígenas nos discursos presidenciais de posse (1985 – 2015)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do departamento de Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre.

Área de Concentração: Organização do espaço

Orientadora: Rogata Soares Del Gaudio

Belo Horizonte

2021

O48i
2021 Oliveira, Francisco Humberto Bernardes de.
O índio e seu duplo, Brasil [manuscrito] : nação e povos indígenas nos discursos presidenciais de posse (1985 – 2015) / Francisco Humberto Bernardes de Oliveira. – 2021.
231 f., enc.: il.

Orientadora: Rogata Soares Del Gaudio.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Geografia, 2021.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Bibliografia: f. 221-228.

Inclui apêndice.

1. Índios da América do Sul – Brasil – Teses. 2. Análise do discurso – Teses. I. Del Gaudio, Rogata Soares. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Geografia. III. Título.

CDU: 39(81)(=98):801.563.1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

O índio e seu duplo, Brasil: Nação e povos indígenas nos discursos presidenciais de posse (1985 – 2015)

FRANCISCO HUMBERTO BERNARDES DE OLIVEIRA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em GEOGRAFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em GEOGRAFIA, área de concentração ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO.

Aprovada em 22 de outubro de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Ana Flávia Moreira Santos
FAFICH/UFMG

Profa. Doralice Barros Pereira
IGC/UFMG

Profa. Rogata Soares Del Gaudio - Orientadora
IGC/UFMG

Belo Horizonte, 22 de outubro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Rogata Soares Del Gaudio, Professora do Magistério Superior**, em 22/10/2021, às 15:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Doralice Barros Pereira, Professora Magistério Superior - Voluntária**, em 22/10/2021, às 17:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Ana Flavia Moreira Santos, Membro**, em 27/10/2021, às



16:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1033109** e o código CRC **CA14D8C8**.

Dedico este trabalho à minha família. A meu pai e minha mãe: por me ensinarem, cada um à sua maneira, a ser generoso, gentil e presente ao estar no mundo. Ao meu irmão, por estar comigo desde o começo. Eu sou muito de vocês naquilo que tenho de bom.

AGRADECIMENTOS

Como ficou claro na dedicatória, nada disso seria possível sem minha família. Assim, antes de qualquer outra coisa, dobro os agradecimentos à minha mãe, Geralda, meu pai, Enirson, e a meu irmão, João. Por tudo que me ensinaram, me mostraram e me permitiram. Obrigado por sempre estarem aqui por mim e principalmente durante anos tão esquisitos e que demandam mais esforço do que o comum.

Gostaria também de agradecer à Carol, por tudo em todos os momentos desde que a gente se conheceu. Muito provavelmente eu não teria tido a determinação e dedicação nem mesmo para conseguir entrar no mestrado se não fosse você, que dirá seguir tentando outras coisas. Fico muito feliz de você fazer parte disso.

Agradeço aos amigos que também estiveram aqui durante esse período, um bom pedaço do tempo à distância; àqueles que dividiram momentos de pesquisa, os que dividiram dias de cansaço e conversa, dúvida, felicidade, ansiedade e tristeza; àqueles com quem os laços se estreitaram e também àqueles que esses anos podem ter afastado. Começar a citar nomes é cair numa cilada interminável, mas saibam que me lembro de vocês. Obrigado.

Agradeço também à professora Rogata, pela orientação e toda a ajuda, além do incentivo constante para que eu fizesse dessa pesquisa *minha* e de mais ninguém. Ainda lá no começo, nossas primeiras conversas foram fundamentais para que a pesquisa acontecesse. Sem elas eu estaria tentando achar o melhor caminho até hoje.

Às professoras Doralice e Ana Flávia, tanto pelas aulas e diálogos quanto pela participação no seminário de qualificação, e pelo trato sempre generoso que tiveram comigo. Todos os toques, críticas e apontamentos foram muito importantes para dar seguimento ao trabalho e para abrir meus olhos para uma porção de coisas.

Agradeço também o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Obrigado a todos.

Todo governo atual é em parte um governo da palavra e da imagem.¹

Marc Augé, Por uma antropologia
do mundo contemporâneo.

1 Adaptado do espanhol. Cf. AUGÉ, Marc (1998, p. 107).

RESUMO

O objetivo dessa pesquisa foi analisar especificamente a representação do “índio” construída nos discursos presidenciais de posse do período da redemocratização brasileira, de 1985 a 2015. Interessou-nos, nesse percurso, identificar o “lugar” dos povos indígenas no processo de construção de ideologia nacional no Brasil no contexto pós-ditadura militar. Essa modalidade – ou subtipo – do discurso político foi escolhida por duas temáticas encontradas nos pronunciamentos, e que servem de material para investigar a (re)construção da ideia de nação articulada a “questão dos povos indígenas”. Em primeiro lugar, nos discursos de posse encontramos ideais imaginados para o futuro do país, vocalizados pelos então presidentes. Em segundo, a rememoração, e constante (re)imaginação, de um passado em comum enquanto nação (ANDERSON, 2008; THIESSE, 2014). São características presentes em todos os pronunciamentos de posse do período (LUZ, 2014). Interessou-nos identificar a forma como o índio é inserido (e se o é), bem como qual ou quais representações de “índio” e quais “índios” se fizeram presentes/ausentes na construção dos pronunciamentos de posse, levando sempre em consideração os direitos conquistados e ameaçados durante o período recortado. Com a intenção de examinar o contexto político e social quando tratarmos do discurso, nosso aporte teórico, num marco geral, consistiu na crítica da ideologia e na análise do discurso (THERBORN, 1980; ORLANDI, 1990, 2007a, 2007b, 2008, 2012). Para o entendimento das questões a respeito da ideologia nacional, utilizarmos aqui como aporte teórico principal as noções encontradas em Almeida (1995, 2014). Para pensar os povos indígenas nos fiamos principalmente em estudos provenientes da antropologia e do indigenismo, como os de Pacheco de Oliveira (1993, 1998, 2006, 2016), Cunha (1993, 2009, 2018) e Cardoso de Oliveira (1976), além de outros autores da área. Entendemos que trabalhar com o discurso político, em especial com o discurso dos presidentes da república, é oportuno pela dimensão institucional desses pronunciamentos e a legitimação de seus enunciadores como porta-vozes da nação.

Palavras-chave: povos indígenas; índios; ideologia nacional; nação; análise do discurso.

ABSTRACT

The objective of this research was to specifically analyze the representation of the “Índio” constructed in presidential inaugural speeches during the period of Brazilian redemocratization, from 1985 to 2015. We were interested in identifying the “place” of indigenous peoples in the process of construction of national ideology in Brazil in the post-military dictatorship context. This modality – or subtype – of political discourse was chosen for two themes found in the speeches which serve as material to investigate the (re)construction of the idea of nation articulated with the “questão indígena”. First, in the inaugural speeches we find imagined ideals for the future of the country, voiced by the then presidents. Second, the remembrance, and constant (re)imagination, of a common past as a nation. These characteristics are present in all the inaugural pronouncements of the period (LUZ, 2014). We were also interested in identifying how the “índio” is inserted (and if so), as well as which or which representations of the “índio” and which “índios” were present/absent in the construction of the inaugural pronouncements, always taking into account the rights conquered and threatened during the cut-out period. In order to examine the political and social context when dealing with discourse, our theoretical contribution, in a general framework, consisted of the critique of ideology and discourse analysis (THERBORN, 1980; ORLANDI, 1990, 2007a, 2007b, 2008, 2012). In order to understand the issues regarding national ideology, we use the notions found in Almeida (1995, 2014) as the main theoretical support. To think about indigenous peoples, we relied mainly on studies from anthropology and indigenism, such as those by Pacheco de Oliveira (1993, 1998, 2006, 2016), Cunha (1993, 2009, 2018) and Cardoso de Oliveira (1976), in addition to other authors in the field. We understand that working with the political discourse, especially with the speech of the presidents of the republic, is opportune due to the institutional dimension of these pronouncements and the legitimacy of their enunciators as spokespersons for the nation.

Keywords: indigenous people; “índios”; national ideology; nation; discourse analysis

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E ACRÔNIMOS

ANC – Assembleia Nacional Constituinte

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNV – Comissão Nacional da Verdade

CNUMAD – Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento

CPMI – Comissão Parlamentar Mista de Inquérito

Creden – Câmara de Relações Exteriores de Defesa Nacional

ECO - Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento

Funai – Fundação Nacional do Índio

ISA – Instituto Socioambiental

MDB – Movimento Democrático Brasileiro

ONG – Organização Não Governamental

PAC – Programa de Aceleração de Crescimento

PCN – Projeto Calha Norte

PEC – Projeto de Emenda Constitucional

PIB – Programa Povos Indígenas no Brasil

PL – Projeto de Lei

PLP – Projeto de Lei Complementar

PRN – Partido da Reconstrução Nacional

PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira

PT – Partido dos Trabalhadores

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

SGCSN – Secretária-geral do Conselho de Segurança Nacional

SNI – Serviço Nacional de Informações

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TIs – Terras Indígenas

UNI – União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO	18
PRIMEIRA PARTE: UM ENTENDIMENTO NACIONAL	43
Capítulo 1	50
Nação e povos indígenas nos pronunciamentos de posse.....	50
Capítulo 2	118
Primeiro esboço para compreender a redemocratização e seus vínculos com a ideologia nacional.....	118
Capítulo 3	127
Pequeno perfil do “índio” nos pronunciamentos de posse, pt. I.....	127
SEGUNDA PARTE: A NAÇÃO, OU SEJA, O PROGRESSO.....	136
Capítulo 1	141
O “compromisso pelo progresso” nos pronunciamentos de posse	141
Capítulo 2	198
Segundo esboço para compreender a redemocratização e seus vínculos com a ideologia nacional.....	198
Capítulo 3	202
Pequeno perfil do “índio” nos pronunciamentos de posse, pt. II	202
CONSIDERAÇÕES FINAIS	210
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	221
APENDICE I.....	229
Quadro de observações gerais sobre os Presidentes da República.....	229

APRESENTAÇÃO

Há tempos me interesseo pela discussão do *duplo*¹. De onde vejo, o duplo é nada mais que o outro – e o outro, *quem*, se não nosso duplo – ou seja, nós mesmos? Causando estranhamento pela profunda semelhança. Então, é justo dizer que há tempos me interesseo pelo *outro*.

O primeiro impulso para formalizar esse fascínio tornou-se *pré-pré-projeto* de TCC, ainda em 2014. Como trabalho da disciplina Metodologia da Pesquisa em Geografia, arrisquei apresentar uma proposta algo nas linhas de: “*A condição egoísta do pertencimento: pensando a relação eu/não-eu na construção do lugar geográfico*”. Misturava um pouco de psicologia (área da qual não sabia nada a respeito) e de geografia. Como não poderia deixar de ser, o texto era inaugurado com uma questão nos termos de: “O que tornará um lugar – comungando com o mundo, influenciado por sua própria capacidade de refletir, e se projetar neste/este mundo – detentor de uma realidade particular que o *diferencia* dos demais lugares”. E buscava, como objetivos gerais, segundo eu mesmo na época, “analisar a construção da noção de pertencimento – que permite enxergar um local como lugar ou não –, sua constituição e perceber se há, nesse processo, uma presença significativa de egoísmo/alteridade/*relação eu e não-eu*”. Os grifos são de agora, e servem para circular dois elementos que já ali incomodavam e movimentavam o pensamento: a questão da *diferença*, e a questão da *relação entre o eu e um outro*, que chamei de não-eu. O trabalho não foi para frente. Descobrir como investigar essas questões acabou virando uma tarefa que me pareceu incontornável – eu não

¹ Para elencar alguns exemplos, recorro a um autor que se valeu do duplo em várias de suas histórias, Jorge Luís Borges. Em forma de verbete, assim ele escreve sobre o duplo: “sugerido ou estimulado pelos espelhos, as águas e os irmãos gêmeos, o conceito de duplo é comum a muitas nações. É plausível supor que expressões como **Um amigo é um outro eu** de Pitágoras ou o **Conhece-te a ti mesmo** platônico se inspiraram nele. Na Alemanha chamam-no **Döppelgänger**; na Escócia **Fetch**, porque vem buscar (fetch) os homens para levá-los à morte. Encontrar-se consigo mesmo é, por conseguinte, funesto; a trágica balada **Ticonderoga**, de Robert Louis Stevenson, conta uma lenda sobre esse tema. Recordemos também o estranho quadro **How they met themselves**, de Rossetti: dois amantes se encontram consigo mesmos, no crepúsculo do bosque. Caberia citar exemplos análogos de Hawthorne, de Dostoiewski e de Alfred de Musset. Para os judeus, pelo contrário, a aparição do duplo não era presságio de morte próxima. Era a certeza de haver alcançado o estado profético. Assim o explica Gershom Scholem. Uma lenda recolhida pelo Talmude narra o caso de um homem em busca de Deus, que se encontrou consigo mesmo. No conto Willian Wilson, de Poe, o duplo é a consciência do herói. Ele o mata e morre. Na poesia de Yeats, o duplo é nosso anverso, nosso contrário, o que nos complementa, o que não somos nem seremos. Plutarco escreve que os gregos deram o nome de **outro eu** ao embaixador de um rei.” (BORGES, J. L.; GUERRERO, M., 1989, p. 153, grifo do autor).

saberia nem por onde começar. Seria um trabalho 100% teórico? Era possível que assim fosse, quando se tratava de questões tão íntimas quanto pertencimento, egoísmo? Será que deveria entrar com os dois pés no campo da fenomenologia, da psicologia, da topofilia? Era melhor trabalhar com relatos, entrevistas, histórias de pessoas reais, de um lugar específico²? Em todo caso, abandonei essa proposta. Quando, cerca de dois anos depois, tive que enfrentar pra valer a definição de um tema para o TCC nem pensei em retomá-lo. O que, no entanto, não impediu que algumas coisas se infiltrassem no novo projeto.

A monografia que finalmente apresentei para a conclusão do curso, em 2017, chegou lá com o nome de “*Tornar-se bárbaro nos prolongamentos da razão: ensaios sobre a barbárie, civilização e linguagem*” e, no fundo, tratava exatamente dos mesmos temas da proposta anterior (coisa que só fui parar para pensar recentemente): ambos eram trabalhos sobre a diferença e sobre a relação eu/não-eu, atualizada no TCC para a composição *nós/eles*. Nessa altura, o interesse pela área da antropologia já ocupava uma boa parte das minhas leituras e discussões, e um pouco disso acabou transparecendo no texto, apesar das tentativas de mantê-lo em maior sintonia com a geografia. Os capítulos da monografia iam e vinham na tentativa de formular, organizar, elaborar e desfazer formas de se pensar a relação barbárie e civilização para experimentar maneiras de se entender a questão da diferença e da nossa relação com o que chamamos de *outro*. Lá, na apresentação, eu falava do trabalho da seguinte maneira: “é, basicamente, a busca por um modo de usar da barbárie para pensarmos, de uma forma geral, o mundo, a vida cotidiana, o espaço que praticamos em conjunto tanto quanto atravessados com e por ela (a barbárie) e (re)pensarmos, ainda, qualquer coisa que acabe por, nessas práticas, receber a alcunha de nova ou evoluída ou civilizada; ou diferente, outra, violenta ou bárbara”. Uma das definições que apontava, já de início, era a importância de entender como surgem essas diferenças. São orgânicas? Quem as inventa, imagina, produz? A *que* e a *quem* servem? Entrava aí, sem estar muito preparado, também no campo das interpelações ideológicas.

Num dos capítulos, em uma aventura que irresponsavelmente tentava amarrar geografia, sociologia, psicanálise e literatura, trouxe o entendimento freudiano de

² Na época, ainda estava começando a me envolver com autores e leituras da antropologia e ir por esse caminho nem passou pela cabeça. Hoje, talvez, eu me arriscasse pela etnologia para tentar responder essas questões, o que poderia funcionar.

estranhamento para pensar a questão do duplo – o outro que é nosso igual, ainda que não seja, e que nos causa temor, estranhamento – e do medo do outro. Abria esse capítulo específico com uma citação de George Bataille, que dizia uma coisa como “aquilo que mais violentamente nos revolta está em nós”, o que, para mim, resume como é geralmente que acontece a relação com nossos duplos. O estranhamento que eu tratava dizia daquilo que “deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu”, isto é, sem meias palavras: a diferença. A partir daí, o duplo entrou na corrente dos meus pensamentos como ferramenta para tentar, também, elaborar as questões relativas à diferença, ao outro, ao nós e eles. Além disso, um entendimento geral que sublinhou o trabalho do início ao fim foi a conclusão de que *bárbaros são sempre os outros*, ou seja, bárbaro é um substantivo antes de tudo relacional e extremamente negociável. Buscando naquele texto, outra vez: “quem aponta os bárbaros são sempre os outros e assim o civilizado (o não-bárbaro, o não-violento, o não-rústico: aqui cabe a qualquer um a opção pela negação opositiva que mais lhe seja cara) se torna o outro do outro – nesse caso, *o civilizado é o outro do bárbaro*”. Estavam aí, sem saber, quase bem delineadas, as questões da diferença, da relação nós-eles, e de suas funções ideológicas. Coisas que permeiam nossa pesquisa atual. Todavia, entre as múltiplas falhas, erros e interpretações não muito acertadas, hoje o que sinto falta ao pensar naquele texto é de não ter lidado com um objeto “real”, um estudo de caso, pessoas e coisas “de verdade”, aspas e mais aspas, um contraponto empírico para minha discussão absurdamente teórica. Se bem me recordo, foi uma decisão consciente – movida mais por medo e insegurança, por achar que não daria conta de trabalhar com essa realidade *presente*. Em algum momento naquele texto, chamei de *barbárie-vizinha* – a que acontecia bem do lado de fora de nossa porta – justamente as mortes, o extermínio dos povos nativos, durante a colonização e até o presente pela disputa das terras – mas não fui mais longe que isso no que diz respeito a essas questões. Nas discussões com o orientador, foram ventiladas muitas possibilidades para se trabalhar a relação barbárie/civilização, entre elas a relação dos povos indígenas com o Brasil não-indígena. A insegurança, no entanto, venceu a curiosidade, e o trabalho acabou elaborado como foi.

Quando decidi escrever o projeto de mestrado, em 2018, fatídico ano de eleição presidencial, comecei pensando em escrever sobre a “liberdade de expressão”, e que dessa vez eu não me recusaria a construir minha pesquisa em torno de um “objeto” específico, e mais

“real”. A coisa da liberdade expressão era algo que vinha sendo recorrentemente acionada, de forma por vezes alucinada e (eu acreditava seriamente) equivocada, por todos os lados – na faculdade, na internet, entre pessoas de meu convívio, na boca de políticos. Resolvi então tentar entender o que essas pessoas, que se apoiavam na liberdade de expressão como muleta para *dizer* e, eventualmente, acabando até mesmo por *fazer* coisas terríveis, entendiam por “liberdade”. E, como já não me era possível escapar das *coisas do outro* e da questão da diferença em qualquer coisa que eu me atrevesse a pensar, tentei articular as ideias para que todos esses elementos, amontoados, unidos pela cola irregular da redação apressada do projeto, funcionassem com o mínimo de coerência. Com a ideia de escalar um “problema real” para campo, a opção por investigar a relação desses elementos com os povos indígenas surgiu de forma inevitável. Naquela altura, já fazia parte de meu dia a dia e do movimento do pensamento acompanhar notícias, discussões, debates e aproximações sobre a “questão indígena”, no que diz respeito a relação desses povos com o Estado e sociedade brasileiros – mas também sobre os povos indígenas por eles mesmos, suas histórias, sua pluralidade e seu modo de pensar o mundo, através das falas e da literatura produzida por alguns de seus “expoentes”, que não raro dialogavam com os “aliados” da antropologia, como Ailton Krenak, Davi Kopenawa e Daniel Munduruku, por exemplo.

Assim, o projeto que enviei para tentar o mestrado na área de Organização do Espaço continha uma proposta para pensar, em resumo, a liberdade de expressão ligada a análises do discurso *contra* o diferente, contra um Outro que eram os povos indígenas – discursos que se apoiavam, eu conspirava, nessa insensata liberdade. Entre outras coisas, o projeto previa também investigações sobre a questão da terra, proletarianização do indivíduo, a legitimidade da democracia liberal. Obviamente, depois de aprovado, foi preciso operar uma redução. Nessa “contenção de gastos” do projeto, cortei aquelas coisas que pareceram grandes demais para serem tratadas durante os dois anos de mestrado e outras que não estavam muito claras. Havia, inclusive, a possibilidade de ir a campo, mas percebi esse como o passo maior do que a perna do momento – parecido com o que eu havia considerado como passo maior do que a perna no TCC, ao evitar trabalhar com um caso e objetos específicos. Para além de minha experiência de ir a campo pela geografia, um trabalho de campo para me relacionar com uma comunidade ou grupo de pessoas indígenas demandaria bagagem e acúmulos que eu não tinha

para que a pesquisa fosse executada da forma como deveria ser, e com todo o preparo e cuidados necessários. Isso me fez voltar alguns passos e decidir pelo trabalho documental.

Ao me aproximar da professora Rogata para que me orientasse durante a pesquisa, contava com sua contribuição, principalmente, no que dizia respeito às questões da análise do discurso. Acontece que, enquanto repensava e revia o projeto, inclinei-me, sem me dar conta, a tentar achar um “meio de campo” mais em comum entre nós dois, e de maneira não anunciada as questões da ideologia nacional, de construção de “nação” e do “lugar” dos povos indígenas nisso tudo, deslizaram para o pensamento como forma fecunda de amarrar os elementos que queria trabalhar. Afinal, como escreve o cientista político Lúcio Flávio de Almeida, o que é a nação, no plano ideológico, se não essencialmente um processo de reprodução social de um “nós” autodeterminado, “grupos potencialmente antagônicos participantes de comunidades de iguais”³. No mesmo ano, as disciplinas que cursei no Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFMG serviram de base e incentivo maior para continuar no mesmo caminho e dar seguimento em minha pesquisa tendo sempre os povos indígenas e a contribuição para suas lutas em mente. Mantendo ainda o interesse do projeto de recortar o período da redemocratização, optei por estudar o discurso dos presidentes da república por representarem uma “prática do político” – dimensão essa que retém o poder de dizer e decidir tanto sobre as nossas coisas e sobre as coisas desses outros.

O título de “O índio e seu duplo, Brasil” tem a ver com as questões da produção do outro, da “invenção” de si necessária nos fundamentos da ideia de nação e com a relação entre as duas coisas. Poderia ter ido pelo caminho mais imediato, e me utilizado de “Brasil e seu duplo, o índio”, mas optei pela inversão me valendo da prioridade em colocar o “índio” em primeiro lugar e também da questão cronológica de quem estava aqui primeiro. O duplo dos povos indígenas pode não ser o Brasil, exatamente, mas um duplo dos primeiros com certeza constitui parte fundamental da construção do segundo. Empurrando a vírgula do título para fora dele, também poderíamos experimentar “O índio e seu duplo Brasil”, o que também não seria de todo mal – poderia dizer sobre os povos indígenas e sua relação com, pelo menos, dois brasis: o “Brasil pré-Brasil”, anterior ao violento processo de colonização inaugurado em 1500 e que se estende até hoje, e com o “Brasil pós-Brasil”, aquele que essas pessoas,

3 (ALMEIDA, L. F., 2014, p. 66)

coletivos, comunidades e povos tiveram que aprender a enfrentar, entender e se relacionar para poder continuar existindo.

Antes de avançarmos para nossa introdução, consideramos necessário aqui o registro e o reconhecimento, além da breve contextualização, da atual situação dos povos indígenas no Brasil em relação aos governos mais recentes. Estima-se, desde diferentes fontes, que no Brasil do século XVI, ou no que viria a se tornar Brasil, viviam cerca de mil povos distintos quando da chegada dos portugueses (AZEVEDO, 2008). Uma população entre 2 milhões e 5 milhões de pessoas. Considerados de maneira oficial até recentemente – a saber, até o Estatuto do Índio, estabelecido na década de 1970 – como uma “categoria social transitória” que necessitava de ser integrada ao “nacional” (a partir de diferentes materializações do processo de “integração”: catequização, escravização, colonização), o número total desses povos e populações foi radicalmente reduzido. Tendo por base o último censo demográfico no Brasil, realizado em 2010, as 896.917 pessoas identificadas como “indígenas”, ou “índios”, constituem hoje 256 povos distintos, falantes de mais de 150 idiomas indígenas (IBGE, 2010). Correspondem, atualmente, apenas a 0,47% da população total do país e estão, em sua maior parte, distribuídos por milhares de aldeias situadas dentro de 726 terras Indígenas (TI). Delimitações territoriais estas que, não raro, não coincidem com a ocupação indígena do espaço, ou com sua ocupação “original” quando da chegada portuguesa.

Enquanto era finalizada essa dissertação, uma imensa mobilização de indígenas, movimentos indigenistas, ambientalistas e demais apoiadores acampava na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, em protesto contra o novo adiamento da votação do chamado “marco temporal” para a demarcação de terras. O marco temporal, em linhas gerais, prevê que indígenas podem reivindicar somente terras ocupadas por eles antes da promulgação da Constituição de 1988 – o que desconsidera grupos historicamente expulsos de suas terras. A demarcação de terras indígenas, faz-se necessário esclarecer, é um direito garantido pelo texto de 1988, que estabelece a esses povos o chamado “direito originário” sobre suas terras. Ou seja, são considerados, por lei, os primeiros a ter direito sobre esse território, o que faz com seja obrigação da União a demarcação de todas as terras ocupadas originalmente. Como não poderia deixar de ser, a aprovação do marco temporal é defendida, principalmente, pelos

“ruralistas” – esta frente que atua em defesa dos interesses dos grandes proprietários rurais. E conta, ainda, com o apoio do atual governo federal, liderado pelo presidente Jair Bolsonaro, que, desde sua campanha para a presidência, em 2018, prometia “acabar com reserva indígena no Brasil” e que, com políticas de governo, vem tentando cumprir com sua promessa¹.

Vê-se, portanto, uma intensificação na ofensiva contra os povos indígenas no Brasil na forma do atual governo federal. No entanto, esse período, que pode ser alongado para abarcar ainda o governo de Michel Temer (2016-2019), não fará parte do recorte de nosso trabalho, que procura identificar o discurso sobre o “índio” nos pronunciamentos dos presidentes da república entre 1985 e 2015. Entendemos que essas duas figuras presidenciais, Michel Temer e Jair Bolsonaro, e seus respectivos discursos, demandam um processo de análise, estudo e aprofundamento à parte, assim como outros referenciais teóricos e bibliográficos. Assim, ausentes neste momento, potencialmente estarão presente nos desdobramentos posteriores desta pesquisa.

¹ <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-08-20/nem-um-centimetro-a-mais-para-os-indigenas-e-para-a-biodiversidade-no-brasil-de-bolsonaro.html>

INTRODUÇÃO

O objetivo inicial dessa pesquisa foi analisar especificamente a representação do “índio” construída nos discursos presidenciais do período da redemocratização brasileira, de 1985 a 2015. Interessava-nos, nesse percurso, identificar o “lugar” dos povos indígenas no processo de construção da ideologia nacional no Brasil no contexto pós-ditadura militar. Para isso, dentre o profuso corpo de discursos, pronunciamentos e mensagens diversas à “nação” acumulados ao longo desses quase trinta anos, optamos pela investigação sobre um tipo em particular do discurso presidencial: aqueles pronunciamentos de posse dos presidentes da República.

Essa modalidade – ou subtipo – do discurso político nos é cara, entre outras coisas, por duas temáticas encontradas nos pronunciamentos, e que servem de material para investigar a (re)construção da ideia de nação⁵ articulada a “questão dos povos indígenas”⁶. Estabelecemos, de início, que são características presentes em todos os pronunciamentos de posse do período (LUZ, 2014), em primeiro lugar, ideais imaginados para o futuro do país, vocalizados pelos então presidentes (legitimados geralmente pelo pleito eleitoral, ou seja, por uma maioria votante dos habitantes do país). Em segundo, a rememoração, e constante (re)fabricação, de um passado em comum enquanto nação. A fim de investigar a representação construída do “índio” nesses discursos, pautamo-nos, então, tanto pela identificação do que poderia ser entendido como um discurso abertamente *sobre*⁷ os povos indígenas – em que são usados objetivamente termos que historicamente fazem referência a esses povos, como índio, indígenas, povos indígenas, nativos ou originários, por exemplo –, quanto por aqueles trechos em que, não dizendo diretamente sobre o índio, evocam sua existência. Pois, segundo Eni

5 Entendemos o conceito de “nação”, assim como a “questão nacional”, como *semióforo*, de acordo com Chauí (2000). Isto é, “um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica” (p. 8-9). E de onde “não cessam de brotar efeitos de significação” (Ibid., p. 9).

6 A “questão do índio” se fez presente desde que a “questão nacional” aparece, ambos conceitos reconstruídos e recompostos de acordo com o tempo e com os grupos no poder.

7 A respeito do *discurso sobre*, ver discussão de Mariani (1996). Mais à frente nessa introdução, detemo-nos novamente sobre o conceito.

Orlandi, consideramos que “em todo texto pode-se perceber a presença de um outro excluído, mas que o constitui” (ORLANDI, 2007a, p. 138).

Encontrar essa “evocação da existência” do “índio” nesses pronunciamentos de posse implicou, principalmente, em perscrutar sua relação com sentidos diversos de nação e povo – e também de passado e futuro. Além de, sobretudo, a relação da construção da imagem, ou de imagens várias, do “índio” com a construção da ideologia nacional brasileira e a articulação entre essas dimensões. Antes de entrarmos mais profundamente na questão específica da ideologia nacional, anotamos, aqui, nosso entendimento a respeito de ideologia a partir de Goran Therborn (1980), sociólogo sueco, para quem “as ideologias não funcionam como ideias ou interpelações imateriais” e sim

são produzidas, transmitidas e recebidas em situações sociais concretas, materialmente circunscritas, e através de meios e práticas de comunicação especiais, cuja especificidade material pesa sobre a eficácia da ideologia em questão (THERBORN, 1980, p. 65, tradução nossa).⁸

Therborn, na obra citada, desenvolve a noção dos *três modos fundamentais de interpelação ideológica*⁹, com os quais as ideologias sujeitam e qualificam os sujeitos “dizendo-lhes, relacionando-os com, e fazendo-os se reconhecerem” (p. 15). Os três modos consistem na relação entre, primeiro, “o que existe, e seu corolário, o que não existe” (Ibid.), ou seja, quem somos, o que é o mundo, a natureza, a sociedade, homens, mulheres. De acordo com o autor, é o que nos ajuda a adquirir um sentido de identidade, tornando-nos conscientes do que é real e verdadeiro. Segundo, a diferenciação entre “o que é bom, certo, justo, bonito, atraente, agradável e seus opostos” (Ibid., p. 16), a partir de que se estruturam e são normatizados nossos desejos; e o terceiro modo, aquilo “que é possível e impossível”, o

8 Do original: “Además, las ideologías no funcionan como ideas o interpelaciones inmateriales. Siempre son producidas, transmitidas y recibidas en situaciones sociales concretas, materialmente circunscritas, y a través de medios y prácticas de comunicación especiales, cuya especificidad material pesa sobre la eficacia de la ideología en cuestión.” (THERBORN, 1980, p. 65)

9 Do original “El funcionamiento social básico del proceso de sometimiento-cualificación comprende tres modos fundamentales de interpelación ideológica. Las ideologías someten y cualifican a los sujetos diciéndoles, haciéndoles reconocer y relacionándolos con: 1. Lo que existe, y su corolario, lo que no existe; es decir, quiénes somos, qué es el mundo y cómo son la naturaleza, la sociedad, los hombres y las mujeres. Adquirimos de esta forma un sentido de identidad y nos hacemos conscientes de lo que es verdadero y cierto; con ello la visibilidad del mundo queda estructurada mediante la distribución de claros, sombras y oscuridades. 2. Lo que es bueno, correcto, justo, hermoso, atractivo, agradable, y todos sus contrarios. De esta forma se estructuran y normalizan nuestros deseos. 3. Lo que es posible e imposible; con ello se modelan nuestro sentido de la mutabilidad de nuestro ser-en-el-mundo y las consecuencias del cambio, y se configuran nuestras esperanzas, ambiciones y temores.” (THERBORN, 1980, p. 15- 16).

“nosso sentido de mutabilidade de nosso ser-no-mundo e as consequências das mudanças são modelados e se confirmam nossas esperanças, ambições e medos” (Ibid.). Para Therborn, o que é possível pode abranger “desde a infinidade do meramente conceptível à realidade presente” (Ibid.).

A partir disso, entendemos que as ideologias nacionais (em sua articulação do que representa e do que constitui o “nacional”), especificamente, podem também ser interpretadas como processos sociais de “interpelação” do sujeito, uma vez que estão articuladas à compreensão do mundo em graus diversos e, simultânea e contraditoriamente, podem levar à construção de um “outro” que não se enquadraria como nacional – ou, em nosso caso específico, aqueles outros que não se enquadrariam como brasileiros. Em outros termos, a construção do “nacional” instituiria, simultânea e contraditoriamente, o “não nacional”, ainda que dentro de uma mesma fronteira. Pois, segundo Lúcio Flávio de Almeida, “a identidade de nação tende a apagar totalmente ou a situar, em um plano secundário, outras identidades, como fundamentalmente a de classe social. Para isso, privilegia o plano da igualdade, que é articulado a um outro, o da comunidade” (ALMEIDA, L. F., 2014, p. 67). Ao escrever sobre a dimensão ideológica da comunidade nacional, o autor retoma o historiador francês Ernest Renan, quando este diz que “para que uma nação sobreviva é necessário que nos lembremos de muitas coisas, mas também que esqueçamos de muitas outras” (RENAN *apud* ALMEIDA, L. F., 2014, p. 70). Almeida complementa que

para se construir e reconstruir uma nação, para que os nacionais vivam e comunguem o pertencimento a um coletivo que é tido como fundamental, é preciso que a memória histórica oculte certos eventos passados e eleja outros para serem continuamente lembrados. (ALMEIDA, L. F., 2014, p. 70)

A comunidade nacional, para este autor, constitui-se, assim, em uma sociedade marcada por clivagens, contradições e mesmo antagonismos que, de algum modo, devem ser ocultados, “ao passo que outros, que demonstram a ‘união’, a ‘comunidade de iguais’ devem ser destacados” (Ibid.). O que nos traz de volta à questão da forma como o “índio” é representado em pronunciamentos presidenciais de posse que, invariavelmente, estabelecem ideais de nação (LUZ, 2014). E que, assim, marcariam uma determinada representação dos povos indígenas – esta exógena – sem ser preciso falar diretamente sobre o índio – ou a partir de compreensões próprias desses indivíduos e grupos.

Nos próximos tópicos desta introdução, falaremos brevemente a respeito da relação dos povos indígenas e o Estado brasileiro, desde a participação indígena na construção da Assembleia Nacional Constituinte de 1987, além das alterações relativas a esses povos no texto constitucional de 1988. Além disso, esperamos contextualizar nossa investigação, cobrir a apresentação das questões que serão abordadas, os objetivos traçados para a pesquisa e a metodologia utilizada. Cabe às próximas páginas, também, nossa justificativa pelo método, corpus e recorte temporal escolhidos. Vários dos argumentos, intenções e articulações estão apresentados de modo breve e, jus ao nome, introdutório; alguns estão somente apontados, outras concepções são mencionadas de passagem, alguns autores acionados de maneira imediata. O aprofundamento desses tópicos e questões foi feito, de acordo com o desenvolvimento da pesquisa, nos próximos capítulos da dissertação.

I. “Dos índios”: os povos indígenas, a Constituinte e a Constituição

Em 1988, pela primeira vez no texto constitucional, os direitos dos povos indígenas passavam a fazer parte de um capítulo específico, “Dos índios”¹⁰, além de figurar em outros artigos e dispositivos presentes ao longo do texto (CUNHA, 2018, p. 429). Mas antes da promulgação da nova Constituição, no contexto político de abertura¹¹, a mobilização indígena se organizou em favor de eleger, para a Assembleia Nacional Constituinte (1986-1988), ANC, representantes que considerassem seus direitos, seus modos de vida, sua existência. Durante o processo constituinte, o que procuravam era garantir a abordagem de suas questões e a instauração dos direitos constitucionais das sociedades tradicionais – principalmente sua capacidade jurídica e a definição de terra indígena (Ibid., p. 436).

A movimentação de grupos indígenas na luta organizada pelo reconhecimento de seus direitos começa ainda nos anos de Ditadura Militar, tendo como marco a criação da União das Nações Indígenas (UNI), em 1980. Naquela altura, a demarcação de terras indígenas era entendida como ameaça de fragmentação e expropriação do território nacional – e que poderia levar ao surgimento de “países indígenas” ou governos autônomos (BASTOS LOPES, 2014,

10 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

11 Entre os anos de 1964 e 1985, o Brasil esteve sob regime militar. O momento de “abertura política” a que nos referimos diz respeito aos dois últimos mandatos militares, em que as ações políticas e mobilizações sociais iniciavam a transição que levaria o país novamente a democracia.

2015, 2017)¹². Foi por meio da UNI que se consolidou a articulação dos movimentos indígenas nacionais – que se viam sob contínua violação de direitos, mesmo após o fim do regime militar, nos primeiros anos do governo Sarney – com o cenário de lutas internacionais, e também com outros movimentos sociais em território nacional. Como escreve Fernandes,

A UNI coordenou em 1986 a realização de um “Programa Mínimo dos Direitos Indígenas na Constituinte” prevendo o “reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas como primeiros habitantes do Brasil”, a “demarcação e garantia das terras indígenas”, o “usufruto exclusivo, pelos povos indígenas, das riquezas naturais existentes no solo e subsolo dos seus territórios” e o “reconhecimento e respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas com seus projetos de futuro, além as garantias de plena cidadania” (UNI, 1987). O primeiro ponto decorre da natureza dos direitos originários, que não são criados ou concedidos pela Constituição, mas antecedem o próprio Estado brasileiro. O Programa foi assinado por várias entidades, como a CPI-SP, o CIMI, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e a ABA, mas também o Movimento dos Sem Terra (MST) e a Central Única dos Trabalhadores (CUT), que não eram indigenistas, mas, naquele momento histórico, apoiavam os povos indígenas como forma de oposição à ditadura. (FERNANDES, 2015, p. 150)

Uma das propostas da União das Nações Indígenas era a de que os povos indígenas pudessem apresentar uma “bancada própria” à Constituinte, o que não foi aprovado. Somado ao fato de não ter nenhum candidato indígena eleito para a ANC, coube aos movimentos indígenas se articularem com outras entidades para que conseguissem expressar suas reivindicações no texto constitucional. Entre as principais reivindicações dos movimentos indígenas e indigenistas para a elaboração do novo texto destacava-se o reconhecimento constitucional dos direitos originários às terras, o que, em contramão, representaria um impeditivo para a exploração de suas “riquezas” por outros que não os povos indígenas. Assim, em intensa movimentação, a UNI acirrou as preocupações do Estado, junto às Forças

12 Segundo Cunha (2009), em 1981, foi divulgado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) um parecer do Serviço Nacional de Informações (SNI) com instruções para impedir as iniciativas de organização dos povos indígenas, considerados uma potencial ameaça para a segurança nacional.

Armadas, com a “segurança nacional”, renovando também a retórica militar que situava os povos indígenas como obstáculos ao desenvolvimento nacional (Ibid.).

Entre 1986 e 1988, houve tentativas diversas de reduzir os direitos dos povos indígenas – na antemão do texto final de 88. Por exemplo, pressões, continuadas desde a Ditadura, para a liberação de mineração privada em terras indígenas, além de emendas e propostas que atendiam interesses de latifundiários e madeireiras. Como aponta Pádua Fernandes (2015), essa redução de direitos era fundamentada no caráter “técnico” da questão. Afinal, na retórica conservadora, escreve esse autor, o argumento da técnica, não raro, serve para mascarar uma *política* (p. 158). Ainda segundo Fernandes,

alguns grandes veículos de comunicação divulgaram notícias anti-indígenas contra o capítulo que estava sendo gestado na Constituinte. O jornal O Estado de S. Paulo divulgou documentos falsos, começando uma campanha na imprensa contra o CIMI, que estaria em meio a uma conspiração internacional para que os índios entregassem as riquezas do subsolo a estrangeiros. (2015, p. 160)

Foi necessária, a partir de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI), a verificação dos documentos divulgados pelo jornal para a constatação de falsificações, o que foi denunciado na Constituinte. Em 1987, na 23ª Reunião Extraordinária da Comissão de Sistematização, o coordenador da campanha dos índios na constituição, Ailton Krenak, sustentou em um discurso histórico as emendas populares propostas pela UNI, consideradas “politicamente controvertidas” – a saber, o “reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas como primeiros habitantes do Brasil”, a “demarcação e garantia das terras indígenas”, o “usufruto exclusivo, pelos povos indígenas, das riquezas naturais existentes no solo e subsolo dos seus territórios” e o “reconhecimento e respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas com seus projetos de futuro, além as garantias de plena cidadania” (UNI, 1987). Apesar da repercussão internacional da fala, ainda não haviam sido votados dois importantes capítulos para a Constituição: aquele da “Comunicação” e o “Dos índios”. Não é senão diante de forte trabalho e pressão da UNI e das organizações indigenistas que a situação se reverte para, finalmente, em 30 de agosto, o capítulo “Dos índios”, com algumas modificações, ser submetido ao 2º turno das votações no Plenário.

Assim, os direitos finalmente instaurados na forma da lei, em 1988, são capitaneados por pelo menos duas importantes inovações conceituais em relação às Constituições anteriores e ao Estatuto do Índio¹³ (CUNHA, 2018, p. 430). A primeira dessas inovações foi a renúncia à perspectiva assimilacionista, que considerava os índios destinados ao desaparecimento e a incorporação à uma comunhão nacional, tratando-os como uma categoria social transitória. O abandono dessa perspectiva garantiu a proteção e o reconhecimento da cultura e do modo de vida e de reprodução da vida social dos povos indígenas. “O índio adquire o direito à alteridade (...) o direito de ser e de permanecer índio”, de acordo com Colaço (2003, p. 88). A segunda inovação é uma definição de “direitos originários”, ou seja, anteriores à criação do próprio Estado, para os direitos dos indígenas sobre suas terras, reconhecendo-os como os primeiros ocupantes do território. Dessa forma, estava construída a base legal para as reivindicações fundamentais dos índios no Brasil nos anos que se seguiram: sua identidade e suas terras. Atualmente, é assim determinado na Constituição de 1988:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (BRASIL, 2019, p. 180)

Desta forma, o “índio” passaria a ser entendido como sujeitos coletivos. No entanto, o que, de maneira otimista, poderia ter sido imaginado como um futuro harmonioso e de cumprimento de justiça na relação entre os povos indígenas, o Estado e a sociedade brasileira não se realizou por completo. Ana Valéria Araújo afirma que, com os avanços constitucionais, “também fizeram crescer, pelo menos em algumas regiões do país, o clima de reação e animosidade contra os índios” (ARAÚJO, A. V., 2006, p. 78). Ainda de acordo com esta autora, apenas inicialmente a quebra de paradigmas da Constituição Federal de 1988 se traduziu em um aumento da demarcação de terras indígenas (ocorrendo especialmente na região amazônica) e em uma maior presença dos índios nas esferas públicas para a discussão e reivindicação de seus direitos e interesses (Ibid., p. 38). Nos últimos 30 anos, o texto constitucional por muitas vezes esteve longe de ser cumprido e, mais recentemente, as

13 Como ficou conhecida lei promulgada em 1973 e que dispõe sobre as relações do Estado e da sociedade brasileira com os índios. O Estatuto segue princípios estabelecidos no Código Civil brasileiro (1916) que entende os índios como “relativamente incapazes” devendo ser tutelados por um órgão indigenista estatal e “integrados” ao restante da sociedade. (https://pib.socioambiental.org/pt/Estatuto_do_%C3%8Dndio)

conquistas da constituição “cidadã” encontram-se abertamente ameaçadas (ARAÚJO, 2006; FILHO e SOUZA, 2009; CUNHA, 2018). Conforme Araújo,

o Legislativo tem repetidamente se omitido de regulamentar alguns dos direitos criados e demonstra hoje uma tendência a limitá-los e a minimizar a sua aplicação por meio de emendas constitucionais e projetos de lei ora em trâmite no Congresso Nacional. Por outro lado, o Executivo insiste em revisitar paradigmas revogados de integração, incitando polêmicas desnecessárias que pouco permitem avançar na direção da concretização da concepção contemporânea de igualdade. Por fim, tão pouco o Judiciário tem sido unânime na interpretação inovadora e justa dos preceitos constitucionais, chegando ao absurdo de entender, como diz Carlos Marés, mas sem obviamente dizê-lo claramente, que “a Constituição admite também a possibilidade de um direito constitucionalmente estabelecido não ser realizado” (ARAÚJO, 2006, p. 77)

Historicamente, o avanço sobre as terras tradicionalmente ocupadas remonta à colonização, que foi marcada pela expulsão dos povos indígenas de seu território. Esse procedimento continua no presente¹⁴, impulsionado pela valorização dos imóveis rurais no mercado e pelo crescimento das fronteiras do agronegócio [e das *commodities* minerais], conforme afirma Marés (2013, p. 169, acréscimo nosso). Principalmente no que diz respeito ao direito indígena à terra, o cumprimento das determinações sempre encontrou lentidão. A Constituição previa como prazo específico para a demarcação de todas as Terras Indígenas (TIs) o dia 5 de outubro de 1993. Hoje, quase três décadas depois do vencimento do prazo, as TIs no Brasil, envolvidas em diferentes situações jurídicas, encontram-se longe de estarem todas demarcadas. Segundo painel do Instituto Socioambiental (ISA) sobre a atual situação das Terras Indígenas no Brasil, 724 terras ainda estão em diferentes fases do procedimento demarcatório¹⁵, fora as que ainda estão em processo de identificação. Nesse meio tempo, além dos impactos diretos da implementação de estradas, linhas de transmissão e inundações

14 No modo de produção capitalista, o que se busca é a acumulação ampliada do capital e, nesse caso, a tomada das terras nativas, não-capitalistas, seria o “algo fora de si mesmo [do capitalismo]” (HARVEY, 2004, p. 118) necessário para que se realize a acumulação primitiva. José de Souza Martins (1995) identifica nesse processo o que ele chama de superexploração; um modo de exploração que compromete a própria sobrevivência da população. É de tal modo que “o território capitalista brasileiro foi produto da conquista e destruição do território indígena”, além de que “espaço e tempo do universo cultural índio foram sendo moldados ao espaço e tempo do capital” (OLIVEIRA, 1996, p. 15).

15 <https://terrasindigenas.org.br/>

causadas pela instalação de usinas hidrelétricas, inúmeras Terras Indígenas no Brasil sofrem também com empreitadas do garimpo¹⁶, invasões de pescadores, madeireiras e posseiros. Com frequência, os índios são atingidos com o que acontece mesmo fora de suas terras, na forma da poluição de rios por agrotóxicos e desmatamento, entre outras.

Um artigo do programa Povos Indígenas no Brasil (PIB), ligado ao ISA, elenca pelo menos sete medidas, entre emendas constitucionais, decretos, portarias e projetos de lei, no período de 2000 a 2015 que atentam diretamente contra a manutenção dos direitos dos povos indígenas¹⁷. Duas delas estão atualmente arquivadas, outras, no entanto, ainda tramitam no congresso e permanecem em discussão em esferas governamentais, visando modificar, e assim dificultar, o processo de reconhecimento das terras, somando ataques diretos aos povos indígenas capitaneados pelos interesses de latifundiários, empresas e confederações do agronegócio.

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, em artigo de 2018, chama a atenção para o quadro mais recente de ameaças aos direitos indígenas. No texto submetido para publicação às vésperas do 2º turno das eleições presidenciais, entre as ofensivas diversas contra esses povos, a autora levanta as ameaças diretas do então candidato, e favorito na época a vencer as eleições, Jair Bolsonaro. As declarações do atual presidente da república, enquanto candidato, eram de que não haveria mais nem um centímetro de terra demarcada para índios e quilombolas, e que haveria uma revisão das terras indígenas já demarcadas. Posicionamentos que reafirmou após eleito¹⁸. Ele também afirmou, na época, que pretendia acabar com o que chamou de “indústria de demarcação de terras indígenas”¹⁹.

Quero fundir os ministérios da Agricultura e do Meio Ambiente. Não pode ter ambientalismo xiita no Brasil. Vamos acabar com a indústria de demarcação de terras indígenas. Índio não quer ser latifundiário. Índio quer poder arrendar a terra, quer poder fazer negócio, quer energia elétrica, quer dentista para

16 <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/02/bolsonaro-assina-projeto-que-autoriza-garimpo-em-terras-indigenas.shtml>

17 Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Lista_de_ataques_ao_direito_ind%C3%Adgena_%C3%A0_terra. Acesso em 04/08/2020.

18 <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>

19 <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/bolsonaro-diz-que-pretende-acabar-com-ativismo-ambiental-xiita-se-for-presidente.shtml>. Acesso em 02/08/2020.

arrancar toco da boca. O índio é ser humano como a gente. Não quer ser usado para políticas. (Jair Bolsonaro, em entrevista à TV Bandeirantes, 09/10/2018)

Para além do que se descortina em relação às ameaças diretas aos direitos dos povos indígenas sobre suas terras, nessa declaração já é possível perceber alguns apontamentos a respeito do discurso que foi – e ainda é – construído *sobre* os povos indígenas no Brasil. Nota-se uma reprodução comum na utilização do termo índio e sua aplicação no singular para construir afirmações genéricas. “Índio não quer ser latifundiário”. “Índio quer poder arrendar a terra”. “O índio é ser humano como a gente”. Como se, ao se referir ao “índio”, no singular, fizesse referência a todos os indivíduos que compõem as comunidades e etnias indígenas, a todos “os índios”, genericamente. Entrementes, atendo-nos a menção de “indústria de demarcação de terras”, “latifundiário”, “arrendar”, fica evidente a questão que atravessa um discurso que, em superfície, fala sobre as vontades, desejos “do índio”. A questão da propriedade da terra se liga diretamente a construção histórica do discurso sobre os povos indígenas no Brasil, elaborado diretamente contra essas populações, e seus direitos, como assinalado no exemplo anterior, um “meia volta, volver” ligado essencialmente à questão da propriedade da terra.

II. O discurso sobre o índio e o índio no discurso

O silenciamento do índio como sujeito²⁰, a expropriação de sua identidade e sua transformação em figura antes imagética e mítica do que real no âmbito do discurso pode acontecer de várias formas – e, parafraseando Orlandi (2008), esse silenciamento não produziria um vazio, e sim um silêncio prenhe de sentidos.

Os sujeitos indígenas, enquanto indivíduos reais, resultam do processo de formação de identidades de sua cultura, etnia, comunidade, povo, de dinâmicas entre o indivíduo e o social.

20 Quanto ao uso da palavra sujeito, cabe um esclarecimento. Optamos por sua utilização a partir da proposta de Therborn (1980) de formação dos seres humanos, entendendo dois sentidos opostos para sujeito: no primeiro, o de pessoas subjugadas, “sujeitadas” a uma força ou ordem particular; no segundo, o sujeito qualificado para assumir e desempenhar (uma determinada parte de) papéis na sociedade em que nasceram, inclusive papéis de mudanças sociais, em que são criadores, realizadores de alguma coisa (p. 14, tradução nossa). No caso, de acordo com o que escrevemos, é impossibilitado aos povos indígenas que sejam “sujeitos da própria história”, capazes de iniciativas inclusive no sentido de garantirem seus próprios direitos.

A eliminação da possibilidade de que o índio exista como sujeito nesses termos, em suas individualidades e coletividades, acontece de forma institucional e social. Inicia-se a partir de seu apagamento e exclusão do processo histórico de construção da nação, da versão “canônica” (SCHWARCZ; STARLING, 2015) da história do Brasil, e se cristaliza quando de sua transformação em “figura folclórica”, “mítica”, levando-o a ser idolatrado ou odiado nesse percurso, atravessado pelo discurso técnico, religioso e social. Conforme Eni Orlandi (1990), o apagamento do índio existe como pressuposto na “consciência nacional”. Levando em conta aquilo que é de caráter institucional, a autora afirma que a ciência, a política social e a religião, legitimadas pelo Estado, mostram-se como formas de invalidar a identidade indígena como parte constitutiva da identidade nacional.

Um parêntese se faz necessário para circunscrever nosso entendimento de “identidade”. Em primeiro lugar, não a pensamos como desvinculada à materialidade do mundo. A identidade, no sentido com que trabalhamos não é entendida como exterior às determinações materiais da vida social; pelo contrário, só é possível se pensar a identidade e experimentar compreendê-la enquanto prática material. Como a própria concepção de ideologia no pensamento thornbourniano, a identidade existe como resultado de relações sociais concretas, manifestando-se através de ações que estão inseridas em práticas (ALMEIDA, S. L., 2019, sem página). A produção de identidades, a transformação de indivíduos em “categorias” (branco, negro, índio), é um processo contínuo de construção de subjetividades que se apoia em estruturas políticas, ideológicas e econômicas. Nesse cenário, a defesa de uma identidade nacional se coloca sempre em oposição à identidades outras (como a identidade indígena, objeto de atenção em nosso estudo). Muitas vezes associada a uma “identidade branca”, a identidade nacional pode, portanto, se mostrar ao mesmo tempo uma oposição a não brancos (Ibid.). A construção do coletivo nação, implica, simultaneamente, a construção do não nacional. Assim, buscando Orlandi, “qualquer discurso que refira à identidade da cultura nacional já tem inscrita a exclusão do índio, necessariamente, como um princípio” (ORLANDI, 1990, p. 59). Retomando as origens históricas dessa exclusão, escreve esta autora:

“Os portugueses descobriram o Brasil”. Daí se infere que nossos antepassados são os portugueses e o Brasil era apenas uma extensão de terra. “Havia” selvagens arredios que faziam parte da terra e que, “descobertos”, foram o

objeto da catequese. São, desde o começo, o alvo de um apagamento, não constituem nada em si. Esse é o seu estatuto histórico transparente: não constam. Há uma ruptura histórica pela qual se passa do índio para o brasileiro através de um “salto”. (Ibid., p. 56)

Esses “selvagens arredios”, uma vez “descobertos” foram entendidos e categorizados, em um viés etapista, evolucionário, como um degrau anterior ao civilizado²¹. Aos índios foi atribuída a *falta* como característica principal. Faltava-lhes a civilidade, um Deus, leis. Essa falta atribuída significou, ela mesma, motivo suficiente para que esses indivíduos fossem submetidos então ao governo, religião e administração portuguesas. Em outras palavras, o colonizador europeu fabricou a doença como justificativa para o uso do remédio. Como a declaração do atual presidente, citada anteriormente explicita, o apagamento da existência do índio enquanto indivíduo se faz, também, ao falarem *por* ele, transformando diferentes pessoas e povos com diferentes trajetórias, línguas e modos de vida em uma generalização exclusiva e que acaba por servir exatamente para “ser usado para políticas” – inclusive contra essas próprias pessoas, povos, coletivos. Identificamos que o *falar por* compõe juntamente com o falar sobre uma dimensão de discurso intermediário²² – também presente de maneira significativa no discurso político – que coloca o mundo, aquilo do que se fala, como objeto, a partir de um lugar de autoridade (MARIANI, 1996, p. 64). O discurso sobre, nesse sentido, “contribui na constituição do imaginário social e na cristalização da memória do passado bem como na constituição da memória do futuro” (Ibid.). Ao longo dos séculos, o discurso que fala *por* e *sobre* o índio o elimina socialmente e se materializa no emprego contínuo da violência, física ou simbólica, tendo como um dos principais objetivos a apropriação de suas terras.

Como afirma Neves (2018, p. 44), a invisibilidade e os estereótipos “se perpetuaram na historiografia produzida nos séculos seguintes”. A autora admite que talvez seja esse o motivo para que o sujeito indígena tenha sido abordado de forma tão distorcida tanto nas

21 Pensamento que se estende, em maior ou menor medida, até hoje – em alguns períodos, inclusive de forma institucional. Ver João Pacheco de Oliveira sobre o regime tutelar dos índios no Brasil (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016) e Carlos Frederico Marés sobre a relação dos povos indígenas e o Estado brasileiro pelas vias do Direito (MARÉS, C. F., 1998).

22 Conforme Mariani (1996), os *discursos sobre* são discursos intermediários pois “ao falarem sobre um discurso de (“discurso-origem”), situam-se entre este e o interlocutor, qualquer que seja. De modo geral, representam lugares de autoridade em que se efetua algum tipo de transmissão de conhecimento, já que o *falar sobre* transita na co-relação entre o narrar/descrever um acontecimento singular, estabelecendo sua relação com um campo de saberes já reconhecido pelo interlocutor (p. 67).

escolas quanto fora delas, “sendo recorrentemente retratado como índio genérico” (Ibid.) Como afirmamos de início, esta pesquisa se propõe a analisar a representação dos povos indígenas, “o índio”, nos pronunciamentos de posse presidenciais entre 1985 e 2015. E, com isso, temos a intenção de ampliar o entendimento da presença desses povos – e da construção de sua “imaginação” – na sociedade brasileira. A palavra índio, atrelada à identidade dos povos que significa, sobreviveu a várias mudanças de conotação e apropriações, revisitações ao longo dos séculos, nas letras, nas artes e mesmo no âmbito documental oficial. Todavia, sempre manteve o aspecto de representar, em suma, a relação entre os povos colonizados e seus colonizadores. Sobre o caráter relacional do “índio” enquanto categoria, Batalla escreve que

a categoria de índio, com efeito, é uma categoria supra-étnica que não denota nenhum conteúdo específico dos grupos que abarca, e sim uma relação particular entre eles e outros setores do sistema global de que os índios formam parte. A categoria de índio denota a condição de colonizado e faz referência necessária à condição colonial.²³(2019, p. 22, tradução nossa)

Ou seja: “índio”, genérico e nunca específico, pode ser entendido como uma categoria que diz respeito diretamente a uma *relação*. No caso, a relação entre esses povos e setores outros do sistema de que fazem parte. Quando nos referimos ao “índio” no discurso presidencial – nosso recorte de pesquisa –, mobilizamos ao redor do termo sua repercussão no imaginário social brasileiro e a dimensão ideológica e política de seu uso. Valendo-nos, também, de um exercício de generalização, o termo “índio” usado em nosso texto diz respeito a qualquer menção aos “índios”, “indígenas”, “povos indígenas”, povos “nativos” ou “originários” que se possa encontrar nos discursos presidenciais do período estudado. Assim, “o índio”, neste trabalho, faz as vezes de *representação* de “os povos indígenas”. Mantemos sempre em mente a distinção entre o índio enquanto figura “folclórica”, “mítica”, generalizada, como objeto mesmo do pensamento colonial, e produzido por ele, e os

23 Do original: “La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial.” (BATALLA, 2019, p. 22).

indivíduos reais, e suas etnias, que compõem a denominação de “povos indígenas”²⁴, aqueles mencionados no texto constitucional.

Fazemos coro ao antropólogo João Pacheco de Oliveira (2016, p. 105) que afirma que “as imagens e narrativas produzidas sobre os indígenas não são uniformes, nem remetem a uma representação única”. Tais representações não são “nunca fabricadas por eles, mas por um seu duplo,” (Ibid.) – esse duplo sendo um outro, “sempre mutável e distinto”, porque condicional, atado a uma relação, retomando Batalla (2019). Oliveira conclui que “[essas representações] propiciam discursos bastante diferenciados e até antagônicos entre si, bem como servem a finalidades que podem colidir mutuamente” (2016, p. 105). Em nota complementar, este autor aciona Edward Said e suas observações sobre o orientalismo para traçar uma comparação, afirmando que, assim como observou o intelectual palestino sobre a “invenção” do Oriente pelo Ocidente, “os sentidos de que se supõe o índio ser portador lhe foram atribuídos por outrem, e refletem primordialmente as formas de pensar e os interesses (variáveis) destes últimos” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.105). Na mesma medida em que o discurso é enunciado em um sentido de indexação, e de suposta descrição de uma “unidade indígena”, ele traz a reboque a própria chave normativa que define o objeto mesmo que está sendo elaborado. Assim não há saída para o indivíduo indígena, pois ou cumpre os requisitos de “indianidade” impostos pelo discurso hegemônico ou índio não é²⁵. E assim, não sendo índio *mesmo*, não está apto aos direitos constitucionais, ao direito a terra. Mas caso seja considerado índio, o problema é outro, pois ele precisa, a partir daí, ser “civilizado”, incluído no Estado, “desindianizado”, tornado brasileiro. Como lembra Gomes (1988), o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), “veio para *resolver* a questão indígena de uma vez por todas. Isso significaria, efetivamente, transformar os índios em brasileiros, integrá-los à nação e assimilá-los culturalmente ao seu povo”

24 Denominação que, apesar de suas limitações e insuficiências, mostra-se mais adequada por se abrir à possibilidade de existência de mais de um índio, de mais de um povo indígena e suas variadas organizações – em suma, por permitir e tornar visível sua pluralidade enquanto grupos sociais.

25 No contexto institucional, os “critérios de indianidade” servem como modo pelo qual o órgão “tutor” dos índios sob regime de tutela admite o reconhecimento da sua condição de índios e identificação de seu território, permitindo o acesso aos direitos constitucionais (SILVA, 2005). No nível das relações sociais, nota-se, também, uma recusa a admitir que são índios aqueles indivíduos que não cumprem o “check list” do estereótipo – ou de estereótipos vários – a que os povos indígenas foram condicionados (cocares, arco-e-flecha, casas de palha, “povos da floresta”, o não uso de roupas, para ficar entre alguns elementos de uma imensa lista). Assim, por vezes é visto como “corrompido”, ou mesmo como não sendo indígena, o índio que se relaciona mais diretamente com a “cultura branca”, ou que é visto nos contextos urbanos, fazendo uso de roupas, celulares, automóveis, frequentando universidades, entre outros.

(GOMES, 1988, p.89, grifo nosso). Como categoria normativa, “índio” impõe uma condição: a de “ser índio”. E, ao mesmo tempo, pretende-se descritiva, mas não é. Pois, como observou Batalla (2019, p. 22), tal categoria não denota “qualquer conteúdo específico dos grupos que abarca”, mas uma relação particular entre eles e seus Outros. “Índio” faz, diretamente, referência a quem índio não é.

III. Do corpus, de nossas questões, objetivos e metodologias

O corpus de análise deste estudo é composto especificamente pelos pronunciamentos de posse dos Presidentes da República Federativa do Brasil no período 1985 a 2015. Trabalhar com o discurso político, em especial com o discurso dos presidentes da república, pareceu-nos oportuno pela dimensão institucional desses pronunciamentos e a legitimação de seus enunciadores como porta-vozes da nação. Entendemos que membros de grupos e instituições mais poderosos, como é o caso de quem ocupa o cargo presidencial, possuem maior acesso e controle sobre o discurso público, em comparação com a maioria das outras pessoas – estas que possuem um controle ativo apenas quase exclusivamente sobre suas conversas cotidianas, entre seus pares. Concordamos com Luz (2014), quando este autor afirma que, ao analisarmos tais pronunciamentos, os presidentes da república não podem ser tomados como “indivíduos no mundo, mas como posições representativas do poder a eles atribuídos pelos eleitores para que fossem seus representantes legais, em condições de produção desse discurso específicas, ou seja, o ritual de posse presidencial” (Ibid., p. 112).

Foram tomados, ao todo, dez pronunciamentos dos presidentes Tancredo Neves (1985), José Sarney (1985), Fernando Collor (1990), Itamar Franco (1992), Fernando Henrique Cardoso (1994, 1999), Luís Inácio Lula da Silva (2003, 2007) e Dilma Rousseff (2011, 2015). Estes pronunciamentos foram coletados primariamente em duas fontes. Esse recorte temporal, com seu início marcado na esteira da chamada “reabertura democrática”, foi escolhido, em especial, por dois motivos já anteriormente mencionados em nossa introdução: a participação ativa dos movimentos indígenas e indigenistas no movimento constituinte, a singularidade no que diz respeito à forma como são mencionados os grupos étnicos (em específico, os povos indígenas) e os direitos a eles atribuídos no texto constitucional e a intensificação de processos de organização e a ação de movimentos pelos direitos dos povos

indígenas do Brasil²⁶. A articulação entre nosso recorte temporal e o corpus selecionado é construída, também, por um *efeito de sentido*²⁷. Este foi identificado nos pronunciamentos de posse por Luz (2014) como o comprometimento acionado pelos presidentes para com a sociedade de um modo geral, sem preterimento a classes ou nichos políticos, tendendo assim, a criar “um efeito de homogeneidade em relação à composição social” (Ibid., p. 113). O compromisso assumido pelo presidente da república em sua posse torna-se, portanto, um compromisso firmado com *a sociedade como um todo*, não apenas com determinadas parcelas que a constituem. Interessa-nos identificar a forma como o índio é inserido (e se o é), bem como qual ou quais representações de “índio” e quais “índios” se fizeram presentes/ausentes na construção dessa composição social homogênea nos pronunciamentos de posse, levando sempre em consideração os direitos conquistados e ameaçados durante o período 1985-2015. Quanto ao ano escolhido como fechamento desse ciclo, a instabilidade que caiu sobre a manutenção do regime democrático do Estado brasileiro e sobre o cargo presidencial a partir de 2015 influenciou nossa opção por definir tal ano como data final de nosso recorte.

Em um período que cobre 30 anos e seis ocupantes do cargo, não há escassez de material no que diz respeito a discursos e posicionamentos oficiais dos presidentes da república. Muito pelo contrário; disponibilizados em forma transcrita no site oficial da Biblioteca da Presidência²⁸ estão pronunciamentos oficiais, discursos diversos e entrevistas dos ex-presidentes, além de monografias, periódicos e normas inferiores (portarias, atos, circulares, entre outros) relativos ao governo federal. Luz (2012; 2014), que se dedicou a investigar os sentidos de povo e os efeitos de *auctoridade* nesses pronunciamentos, defende o pronunciamento de posse como um gênero específico de discurso, algo como um “rito de passagem” (p. 45). Escreve este autor que uma característica em comum aos pronunciamentos de posse do período por ele analisado (1985-2011) é a sua “subdivisão temática, de modo que contemplassem agradecimentos, lembranças do passado pessoal e do *passado da nação*,

26 Não escapa à nossa atenção a capacidade de organização desses movimentos, sua articulação através de ações concretas e a capacidade dos povos indígenas, nesse período, de formularem propostas de políticas públicas, em especial a partir das experiências de suas comunidades, organizações e entidades aliadas.

27 A noção de *efeitos de sentido* na enunciação oral ou escrita diz respeito ao sentido de um discurso que não se constitui somente nas palavras ou enunciados, e nem é determinado tão somente pelo locutor ou interlocutor, mas também naquilo que está *implícito* no discurso, aquilo que não é dito diretamente, e pelo “não-dito”, que ainda assim, produz efeitos em seu interlocutor. Pois, segundo Orlandi (2007a), “os sentidos não se fecham, não são evidentes, embora pareçam ser. Além disso, eles jogam com a ausência, com os sentidos do não-sentido” (2007a, p. 9).

28 <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes>

discussões sobre a *situação atual* do país e projeções para *futuras* melhorias” (Ibid., p. 46, grifo nosso). Vimos nas páginas anteriores dessa introdução que, historicamente, os povos indígenas – o “índio” – são reiteradamente relacionados ao passado, seja como parte de uma “origem mítica” (TOLLER, 2007), ou na forma de “testemunhos de etapas rudimentares da humanidade”, “objeto de uma história que antecedeu o Brasil e lhe é visceralmente estranha” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016), representando um atraso que precisa urgente e constantemente ser superado (RAMOS, 2012; BORGES, J. C., 2014) para que a nação possa se lançar ao futuro – futuro esse em que, raramente, o índio é imaginado ou cogitado – ao menos, não como indivíduos e coletivos com suas particularidades reais. Sendo assim, um gênero de discurso político que invariavelmente se remete ao passado, presente e futuro da nação nos possibilita pensar o “lugar” do índio nos entendimentos, imaginários e “visões” sociais, políticas, históricas e ideológicas acerca “do Brasil” contidas nesses pronunciamentos. Afinal, como escreve Charaudeau, “toda palavra pronunciada no campo político deve ser tomada ao mesmo tempo pelo que ela diz e não diz” (2018, s.p.).

Assim, analisaremos os pronunciamentos para identificar, antes de outras coisas, se os povos indígenas estão presentes, e se estiverem, o que se diz a respeito deles. Nosso objetivo geral é entender a representação dos povos indígenas nos discursos presidenciais (sintetizados na forma do pronunciamento presidencial de posse) do período da redemocratização brasileira, entre os anos de 1985 e 2015, bem como sua relação com a construção da ideologia nacional e seus elos com a chamada “questão nacional”. De modo que formulamos, a princípio, uma questão central para guiar nossas investigações:

- Qual o “lugar” dos povos indígenas no processo de construção de ideologia nacional no Brasil no contexto pós-ditadura militar presente nos discursos de posse dos presidentes da república no período entre 1985 e 2015?

A partir daí, outras questões já de início se derivam: seria possível identificar elementos afeitos à ideologia nacional nesses discursos, atrelados ao papel “idílico” e “histórico oficial” atribuído aos “índios”? Quais os entrelaçamentos possíveis entre o discurso sobre os índios e a construção da ideologia nacional que ainda se fazem presentes nesses pronunciamentos? Eles se fazem presentes ou isso já é “parte do passado”? Num quadro mais amplo, o material com que trabalhamos – discursos de posse em que o principal interlocutor é o “povo brasileiro” – abre a possibilidade até mesmo de pensarmos como a ideia de “índio” se

articula, no período analisado, com noções específicas de “povo” empregadas nos pronunciamentos. Lado a isso, estivemos, também, atentos às questões que eventualmente surgiram durante o trabalho de análise do corpus.

Em linhas gerais, a intensa relação desse gênero de discurso – o pronunciamento de posse – com a reafirmação da nacionalidade e exaltação dos “valores da nação” (LUZ, 2014, p. 48) é o que nos leva a formular as questões principais que nos movem em direção aos objetivos dessa pesquisa. Consideramos a investigação e a busca pelo entendimento das questões apresentadas como importante por mobilizar determinadas categorias, conceitos e termos que, recentemente, voltaram a ser acionados politicamente e no nível do discurso popular, e que podem ser instrumentalizados (como foram no passado; alguns nunca deixando de ser) tanto contra grupos étnicos e minorias quanto contra o próprio Estado democrático retomado em 1985. São categorias, conceitos e entendimentos tais como “nação”, “nacionalismo”, “pátria”, “território”, além de tentativas de se identificar o que é “ser brasileiro”, discursos em defesa de um “verdadeiro Brasil” e seu “verdadeiro povo”, e os supostos “valores da nação”, entre outros. Pois, como escreve Sílvio de Almeida (2019, s.p.), a defesa da identidade nacional está presente em especial durante os tempos de crise do capitalismo, e pode rapidamente servir ao autoritarismo, e mesmo “virar a chave para o fascismo”. Um de nossos objetivos é contribuir, portanto, para um maior entendimento a respeito de como a identidade nacional e as noções de Brasil e nação foram (re)construídas no período da redemocratização, após duas décadas sob o governo de uma ditadura militar, e quais os vínculos com a construção – imaginada – do território brasileiro, de sua natureza, de seu povo e dos “índios”.

Para atualizar a investigação a respeito da relação entre as representações dos povos indígenas – “os índios” – e a formação da identidade nacional brasileira, retomamos mais adiante, em nosso texto, as categorias geográficas de “natureza” e “território”. Fundamentalmente importantes para a consolidação dessa identidade durante o processo colonial e republicano (MORAES, 2002), é possível que *ainda* sejam peças relevantes no contínuo processo de construção do nacional nos discursos presidenciais pós-85? Temos como outro objetivo, portanto, alargar a contribuição do pensamento geográfico para o entendimento das questões sociais, políticas, históricas e ideológicas da formação do Brasil,

bem como evidenciar a pertinência da geografia na leitura e análise crítica dos acontecimentos que complexificam o período da redemocratização brasileira.

Por último, em 2020-2021 – anos de feitura deste texto –, não só os direitos, mas a capacidade imediata de sobrevivência dos grupos étnicos, comunidades tradicionais e minorias sociais se encontram diretamente ameaçadas. Em um contexto de pandemia e emergência sanitária, em que o acesso a vacinas, materiais de limpeza e higiene – e também aos grandes centros de saúde ou atendimento médico domiciliar – é ainda mais limitado, esses grupos continuam a ser a porção do “povo” brasileiro mais afetada²⁹. Somado às questões do desmatamento, das queimadas, do avanço do agronegócio e do garimpo, o alastramento do vírus da COVID-19 é ameaça direta às comunidades indígenas, tanto as que mantêm relação próxima com os centros urbanos quanto àqueles grupos denominados “isolados”³⁰. Aprofundar o entendimento das bases da relação Estado/povos indígenas no Brasil, identificar como essas relações se encadeiam, legitimadas ou não pelos discursos das autoridades executivas do país, ou até mesmo por eles engatilhadas, é também uma das frentes de contribuição – em defesa e apoio a esses grupos – contidas em nossa pesquisa.

Quando pensamos a linguagem como materialidade específica do discurso, e que o discurso se apresenta como “a materialidade específica da ideologia” (ORLANDI, 2012, p. 83), é preciso estar atento aos sujeitos que constroem o discurso e as narrativas sobre os indígenas no Brasil, e também nos atentar a suas ideologias. Entendemos assim que a pretensão de uma “unidade indígena”, e uma identidade do índio (um índio pasteurizado, genérico) – a elaboração de um sujeito Outro não submetido ao Estado (seja ele colonial ou nacional) e, portanto, não-brasileiro, ou melhor, não brasileiro *ainda* –, é imprescindível à constituição da própria narrativa de uma “identidade nacional” que serve a fabricação da ideologia nacional. Pois a identidade nacional “pressupõe a relação com o diferente” (CHAUÍ, 2000, p. 22).

29 <https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2020/07/13/vetos-auxilio-coronavirus-indigenas-quilombolas.htm>

30 <https://g1.globo.com/ro/rondonia/natureza/amazonia/noticia/2020/08/04/entidades-temem-risco-de-genocidio-entre-indigenas-isolados-com-avanco-da-covid-19-e-grileiros.ghtml>

Entendemos também que o poder sempre se exerce acompanhado do silêncio (ORLANDI, 2007a, p. 101). O silêncio, como política, e o silenciamento, como prática, fazem parte da história dos povos indígenas, e dos grupos étnicos em geral no Brasil, em dois sentidos. No primeiro deles, o silenciamento em termos de apagamento de sua história na memória organizada, “canônica”. O quase completo banimento de sua história e sua substituição por narrativas gestadas por aqueles que constituem e detêm o poder. E em outro sentido, o silêncio como esquecimento algo performático, provisório, o escanteamento de hábitos, costumes e tradições como método de sobrevivência. Mesmo a própria noção de “etnias” é resultado de um processo colonizador que opera pelo esquecimento e apagamento de particularidades – tornando-as dessemelhantes e inferiores, por contrapeso³¹.

De modo que construir as observações a partir dos pronunciamentos de posse feitas nas próximas páginas se torna possível, antes de tudo, quando nos apoiamos na leitura dos estudos de Orlandi (2007b) sobre as formas do silêncio. Em um primeiro momento, ao trabalharmos com discursos em que às vezes muito é dito em poucas palavras – e em que poucas palavras podem significar muitas coisas –, há o risco de se tomar algumas conclusões sobre o não-dito como pertencentes ao domínio do implícito. O não-dito sobre o índio, o não-dito a respeito da ditadura militar, por exemplo. No entanto, defendemos que aquilo que no pronunciamento pode ser lido a respeito do destes elementos pertence a outro tipo de significação: a significação do silêncio. Ainda que ambos pertençam a dimensão do não-dito, implícito e silêncio não são equivalentes. Orlandi vai buscar em O. Ducrot a definição de que “a significação implícita ‘aparece – e algumas vezes se dá – como sobreposta a uma outra significação” (ORLANDI, 2007b, p. 12). Em contrapartida, o silêncio é um “fator essencial como condição de significar” (Idem), ou seja, não se trata de um resíduo ou excrescência da linguagem – não é sobreposto pela intenção do locutor. O silêncio no discurso é necessário para a significação (para a atribuição de sentido) daquilo que é dito; um não se faz sem o outro. Afinal, “todo dizer é uma relação fundamental com o não-dizer” (Idem). Entendemos desta maneira, que o dito pode ser produzido sem o implícito, mas não sem o silêncio. Nesse

31 O antropólogo Jean-Loup Amselle escreve que a gênese das etnias está na ação do colonizador que objetivava a territorialização do continente “e por isso dividiu as entidades étnicas, posteriormente reapropriadas pelas populações” (AMSELLE, 2017, p. 33). A posterior reapropriação e ressignificação de termos são também pontos de contato entre a memória “oficial” e a memória subterrânea (POLLAK, 1989).

caminho, o silêncio (ou o sentido do silêncio) é tão ou mais importante para entendermos os sentidos do dito no discurso dos presidentes quanto os sentidos que não estão silenciados.

Os estudos do silêncio de Orlandi podem ajudar a pensar as questões relativas ao índio diante do nacional e da nação no pronunciamento dos presidentes. Na obra supracitada, *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*, a autora escreve que

O sentido não para; ele muda de caminho. (...) O silêncio é assim a “respiração” (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. Reduto do possível, do múltiplo, o silêncio abre espaço para o que não é “um”, para o que permite o movimento do sujeito [da linguagem]” (ORLANDI, 2007b, p. 13, adição nossa)

Para Orlandi, a significação do dito (o seu sentido) demanda que exista o silêncio. Sem ele (e concluímos que, para a autora, é impossível que dessa forma aconteça) não haveria sentido no dito. Em outras palavras, o sentido do silêncio *dá sentido* ao sentido do dito. Em nossa leitura, entendemos que o silêncio não é, para tanto, uma contraparte diretamente oposta ao dito, ou seja, não é seu perfeito oposto, e sim que o silêncio *contém a multiplicidade* que contrapõe a unidade do dito. O movimento do sujeito (da linguagem) só é possível pela existência da multiplicidade. O sujeito (da linguagem) não se movimenta pela unidade do “um”. Como bem aponta a autora, “o real da linguagem – o discreto, o um – encontra sua contraparte [na multiplicidade do] no silêncio” (Idem, adição nossa). Em linhas gerais, o silêncio (aquilo que está situado “fora” do dito), portanto, não é a inexistência de sentidos, mas a existência múltipla e síncrona de *outros* sentidos. Conjecturando a partir das considerações da autora, experimentamos dizer que os sentidos do silêncio compõem uma dimensão de sentidos que podem *vir a ser* os sentidos do dito, são sentidos “iminentes”; uma potencialidade. Essa seria, por conseguinte, a garantia de que o sentido da palavra “pode ser sempre outro” (Idem, p. 14). Em conclusão,

É nessa dimensão do significar, como jogo de palavras, em que importa mais a remissão das palavras para as palavras — desmontando a noção de linearidade e a que centra o sentido nos “conteúdos” —, que o silêncio faz sua entrada. *O não-um (os muitos sentidos), o efeito do um (o sentido literal) e o (in)definir-se na relação das muitas formações discursivas têm no silêncio o seu ponto de*

sustentação. Desse modo é que se pode considerar que *todo discurso já é uma fala que fala com outras palavras, através de outras palavras*. (Idem, grifos nossos)

Assim, exploramos a ideia de que é possível analisar o que é dito nos discursos presidenciais, ou nas formações discursivas desses pronunciamentos, a partir da atenção àquilo que pertenceria, respectivamente, às dimensões do não-um, do efeito do um e do (in)definir-se, referidos por Orlandi. Nossa intenção, e o exercício de nossa análise, é utilizar, de maneira esquemática, mas não-rígida, essa organização da linguagem apresentada por Orlandi em nossa leitura dos pronunciamentos de posse. Na análise dos trechos dos discursos mantivemos em mente o entrelaçamento desses três elementos:

- 1) Efeito do um, ou da unidade: o que pertence ao “um”, ao literal: o que foi dito (e pode conter o implícito ou não);
- 2) Não-um, ou da multiplicidade: o que é do múltiplo (pertencente ao silêncio, silenciado), sentidos outros – ou melhor, sentidos que “podem ser sempre outros”, a partir de Orlandi (2007b);
- 3) O (in)definido, ou o (in)definir-se na relação das formações discursivas.

Com isso em mente, trabalhamos junto aos entendimentos de nação e de Ideologia nacional da obra de Almeida (1995, 2014). Concordamos com este autor, quando observa que

(...) para se construir e reconstruir uma nação, para que os nacionais vivam e comunguem o pertencimento a um coletivo que é tido como fundamental, é preciso que a memória histórica oculte certos eventos passados e eleja outros para serem continuamente lembrados. (ALMEIDA, 2014, p. 70)

O trecho é uma reflexão do cientista político a respeito de uma frase da breve, porém logo tornada célebre, conferência do filósofo francês Ernest Renan. Proferida em 1882, a palestra conquistou, com os anos, o posto de um dos principais textos relativos a certa “teoria de nação”. A passagem a que remete o comentário de Almeida é a seguinte: “(...) para que uma nação sobreviva é necessário que nos lembremos de muitas coisas, mas também que esqueçamos de muitas outras” (RENAN apud ALMEIDA, 2014, p. 70). As palavras-chave desse trecho, esquecer e lembrar, devem ser lidas não somente pelo significado imediato que encerram. Nesse contexto, esquecer é lembrar; e lembrar é esquecer. Ou, de outra forma, se

esquecer é *se esquecer especificamente* de uma e outra coisa, de forma a fortalecer ou evitar que sejam causados danos ao sentimento nacional, *ao mesmo tempo* em que lembrar é *se lembrar especificamente* de uma e outra coisa, de forma a fortalecer ou evitar que sejam causados danos ao sentimento nacional. Esquecer e lembrar, nesse caso, são métodos de reinterpretção da memória histórica.

Assim, as passagens dos dois autores em diálogo nos colocam diante de um dos eventuais exemplos da dimensão ideológica da comunidade nacional. A ideologia nacional, emprestando ainda do pensamento de Almeida, é o *processo* mesmo de constituição de sujeitos humanos a partir de sua participação em uma comunidade de iguais (ALMEIDA, 2014, p. 66). O autor nos lembra, no entanto, que é momento decisivo aqui que esses sujeitos “*julguem-se, acima de tudo, participantes*” (Idem, grifo nosso) dessas comunidades de iguais, apesar de “*pertencendo a grupos potencialmente antagônicos*” (Idem). Ecoa a condição de “*plebiscito de todos os dias*” e de “*afirmação perpétua*³²” (não porque duradoura, mas antes porque crônica) que é atribuída à existência da nação por Renan na supracitada conferência (RENAN, 1882, p. 19).

De modo que, a partir da Ideologia Nacional, aquilo que supõe a nação é inseparável daquilo que a descreve. Para entender o que *supõe* uma nação, retornamos ao texto seminal de Renan. Apesar de que, em sua concepção, não há determinação precisa, uma das condições dorsais para se estabelecer uma nação ou comunidade nacional, como vimos, está no papel da memória, ou da imaginação coletiva daquilo que seria uma memória histórica nacional – fundada em um passado em comum. Interessa-nos, portanto, o entendimento da Ideologia Nacional como processo, constitutivo *do* e constituído *pelo* imaginário social coletivo.

O trabalho, daqui em diante, está estruturado da seguinte maneira:

Uma “**Primeira parte: Um entendimento nacional**”, a que se reserva a observação específica de sentidos de nação articulados aos sentidos atribuídos aos povos indígenas nos pronunciamentos presidenciais de posse, entre 1985 e 2015. Esta seção se divide em três capítulos. Ao primeiro, “**Capítulo 1: Nação e povos indígenas nos pronunciamentos de**

32 É importante notar que essa afirmação (esse julgar-se participante) é feita no/e para o presente da nação. E assim referenda, também, *um* projeto de futuro a partir de *um* entendimento do presente de nação. Falaremos mais sobre isso na próxima seção.

posse”, cabe a leitura e análise desses pronunciamentos, acompanhadas de breves contextualizações históricas, sociais e políticas. Ali, são trabalhados, além de sentidos de nação e povos indígenas, também sentidos relativos ao povo e a democracia no discurso dos Presidentes da República. Ao segundo capítulo, **“Capítulo 2: Primeiro esboço para compreender a redemocratização e seus vínculos com a ideologia nacional”**, dedicamos a elaborar aquilo que entrevimos relativo à ideologia nacional brasileira. É de nosso interesse, aqui, verificar o que há de específico na construção dessa ideologia nacional e da identidade brasileira no corpus analisado. Por fim, o **“Capítulo 3: Pequeno perfil do “índio” nos pronunciamentos de posse, pt. I”** cumpre a função de reunir os principais sentidos verificados no discurso dos presidentes a respeito dos povos indígenas, a fim de dar início a elaboração de um “pequeno perfil do índio” nos pronunciamentos de posse.

A segunda parte, a que chamamos **“Segunda parte: A Nação, ou seja, o progresso”**, está também dividida em três capítulos. O **“Capítulo 1: O ‘compromisso pelo progresso’ nos pronunciamentos presidenciais”** é aquele em que fazemos a leitura do que foi dito pelos ex-presidentes em sua posse, tentando simultaneamente identificar especificidades e inter-relações discursivas, ideológicas e políticas a partir de sentidos relativos ao progresso. No **“Capítulo 2: Segundo esboço para compreender a redemocratização e seus vínculos com a ideologia nacional”** é continuado o experimento de esboçar o que poderiam ser elementos de uma “ideologia nacional” identificada nesses pronunciamentos. Ao terceiro capítulo desta segunda parte, **“Capítulo 3: Pequeno perfil do “índio” nos pronunciamentos de posse, pt. II”** cabe continuar a traçar um apanhado dos sentidos a respeito dos povos indígenas verificados na pesquisa, e experimentar, mais uma vez, localizar o “índio” nesses pronunciamentos – agora com a ajuda de novos sentidos.

Finalmente, escolhemos construir a seção de **“Considerações finais”** não a partir de reminiscências de seções anteriores ou de um apanhado geral e discussão do que foi verificado até aqui, mas antes com a exposição de suspeitas, apontamentos e especulações – algumas já mais elaboradas, outras apenas sugestões, hipóteses – geradas durante momentos distintos da pesquisa e da produção do texto final, e que não puderam, ou não couberam, ser aprofundadas neste processo.

Por fim, nossa intenção foi – e tem sido – elaborar um texto que articule, em todo momento, as dimensões empírica e teórica da pesquisa. Para isso, a princípio, nossos esforços

são em não isolar em seções ou capítulos específicos o que seria nosso aporte teórico (a fundamentação e revisão de literatura – conceitos, autores e contextualização histórica) de nossa incursão empírica (a análise propriamente dita do corpus). Uma estruturação comum em trabalhos na área da análise do discurso é a organização de capítulos em que, aos primeiros, é reservado o momento de revisão bibliográfica, contextualização sobre os autores e metodologias de análise utilizadas, conceitos importantes a serem articulados, toda a base teórica preliminar, enquanto, em capítulos posteriores, é feita a análise do corpus selecionado e que se vale dessa base. Para subverter esse tipo de estruturação, nos lançaremos ao mesmo tempo à análise de nosso corpus e ao trabalho de “contextualização metodológica” à medida que ela se faz necessária.

PRIMEIRA PARTE: UM ENTENDIMENTO NACIONAL

E alçando os olhos ao céu, porque a portinhola do teto estava levantada, bradou com tristeza: "Eles ainda não possuem a terra e já estão brigando por causa dos limites. O que será quando vierem a Turquia e a Rússia?" E nenhum dos filhos de Noé pôde entender esta palavra de seu pai. A arca, porém, continuava a boiar sobre as águas do abismo.

Machado de Assis, Na Arca.

A meio caminho do fim de seu discurso de posse³³, Tancredo Neves dirige-se aos ministros pontuando que seu governo (constantemente reafirmado no discurso como “nosso” governo; dele, Tancredo, de seus ministros e também do “povo”, como “sociedade nacional integrada que somos”) pretendia êxito na busca pelo “grande entendimento nacional”. Ali, para Tancredo, o “grande entendimento” de que falava nada mais era que um consenso necessário à solução dos conflitos de interesse existentes no país, que se punham entre seu governo e o compromisso que este detinha com a democracia. Um entendimento necessário, assim, para que fossem alcançadas as “necessidades básicas” (leia-se: aspirações de consumo, lazer, recursos para que se melhorasse o padrão de vida) para o futuro que ele visualizava para a nação.

Em uma primeira leitura, não restam dúvidas de aquilo que Tancredo buscava com sua proposta de grande entendimento nacional era exatamente isso: o entendimento entre as várias partes que, naquele momento, compunham de forma mais ou menos equilibrada o país – o Brasil. O “entendimento” em suas palavras era percebido como um “acordo” ou um “trato” – um *compromisso pelo* nacional, por sua reconstrução, pelo seu avanço e pelo seu progresso³⁴. Por isso, não é ir longe demais pretender interpretar a palavra entendimento aqui como o equivalente a “negociação”. Saltando alguns anos e dois presidentes, encontramos no pronunciamento de posse de Fernando Collor o que este, ali, entendia por esse termo em específico – negociação – e que parece andar em par com o que Tancredo Neves esperava para seu governo – além de poder nos ajudar a pensá-lo como exatamente isso: um governo de negociação. Nos diz Collor, em seu pronunciamento de posse, que “negociar significa aceitar a diversidade de interesses e, ao mesmo tempo, admitir que existe um interesse maior: a chegada ao ponto de encontro que sirva a todas as partes”. Esse “ponto de encontro que sirva a todas as partes” de Fernando Collor parece estar próximo, em intenção, com “o grau de consenso necessário à solução dos conflitos de interesses” de Tancredo, permitindo que amarremos, assim, *entendimento* e *negociação* como ideias pares no discurso de dois presidentes que por pouco tempo ocuparam o cargo. O *grande entendimento nacional* de

33 Para ser mais exato, no parágrafo 19 dos 43 que o compõem. Este e os demais pronunciamentos presidenciais que constituem o corpus de nossa pesquisa estão disponíveis integralmente na seção “Anexos”, ao final do texto.

34 São inevitavelmente necessárias considerações a respeito de conceitos tais quais “reconstrução”, “avanço” e, talvez principalmente, “progresso”. Adiante em nosso texto, retomaremos esses termos explorando seus vários significados e usos de forma mais concentrada.

Tancredo pode ser lido, deste modo, portanto, a partir do entendimento como *acordo*, porque pretendia um compromisso entre partes, e sua pretensa importância como uma “grande” importância porque, para além de seu valor imediato, necessitava de lastro o suficiente para que alcançasse e encontrasse ressonância em todos aqueles que compunham o país e sua grande extensão. Essa, no entanto, pode ser considerada *uma* das maneiras de se interpretar o “grande entendimento nacional” mencionado por Tancredo Neves.

A segunda maneira de se compreender a expressão, e a maneira que propomos agora para abrir as discussões a respeito da reconstrução da nação, ou de um sentido de nação, nos anos de redemocratização, é a da busca por um “grande entendimento nacional” como a busca por uma *grande apreensão* do que é o “nacional”, seu reconhecimento, esmiuçamento. Não queremos, com isso, afirmar que eram outros os interesses e significados das palavras do presidente eleito em 1985 – nos interessa, a princípio, partir da compreensão de que, enquanto aquele sentido (o entendimento como acordo, como negociação) foi atribuído, outros sentidos possíveis estavam prontos e em posição de serem acionados pelas palavras do presidente³⁵.

Entendemos que era necessário, naquele momento de retomada democrática, colocar às claras o que é, e o que seria, dali para frente, o nacional – ou pelo menos, um entendimento específico (o de Tancredo, de seu governo, a princípio) do que significava o nacional para que pudessem almejar reconstruí-lo, reerguê-lo, “retomá-lo” a partir de princípios e valores que os guiassem. Não é completamente equivocado supor que, entremeado nesse entendimento específico do que é, e do que seria, o nacional, estava também a ideia de reconstrução, reerguimento e retomada que havia sido discutida e praticada no processo constituinte. Recolocar o país nos eixos da democracia demandaria, também, recolocar, ou colocar pela primeira vez, o entendimento do que se caracterizava como *nacional* em consonância com o que havia, de fato e se é que havia, de nacional no Brasil.

Esse processo implicaria em um grande esforço conjunto de *se entender* o nacional (para além de somente um *entendimento entre partes*), e reconstruí-lo, caso fosse, enquanto isso. Entendemos, é claro, que não é esse o sentido imediato das palavras de Tancredo – de

35 Pensando a partir das considerações colocadas por Eni Orlandi sobre a multiplicidade de sentidos que está contida no silêncio, e o papel fundamental do não-dizer na significação do dizer (2007b), propomos que ao atribuir a palavra “entendimento” um sentido específico, Tancredo põe em segundo plano sentidos outros que devem ser retomados quando da análise de seu pronunciamento. Afinal, “o sentido não para; ele muda de caminho” (ORLANDI, 2007b, p. 13).

acordo com o que mais foi dito em seu pronunciamento, o contexto em que este foi escrito e a trajetória intelectual e política do presidente. Em um pronunciamento de posse que, oficialmente, nunca chegou a pronunciar, Tancredo fala a seus ministros, e por conseguinte ao povo, de problemas, perigos e inimigos a serem enfrentados, dá razões éticas e políticas para as medidas que o governo tomará e saúda a pluralidade partidária que permitiu que fosse eleito um presidente civil. Mas, antes de tudo, não deixa nunca fugir de vista que o que está em jogo é, de alguma forma, a reconstrução de certa nação que parece ter se perdido, ou ter sido de alguma forma desconstruída nos anos anteriores.

Trata-se, se não de um subtexto, ao menos de uma *intenção* que transita em menor ou maior grau pelos pronunciamentos de posse do período analisado em nossa pesquisa: a necessidade de manutenção, quando não de resgate ou reconstrução, dos “valores nacionais” e da “nação” – em alguns momentos, inclusive, a necessidade pela descoberta mesma desses valores, admitindo seu ineditismo. Da “firme determinação de preservar os altos valores da nacionalidade” e defesa do “interesse maior da nação brasileira”, pontuados por Tancredo, à uma seção inteira no discurso de seu sucessor, José Sarney, dedicada à “identidade cultural” brasileira, em que se lamenta que “pouco a pouco o povo vai *perdendo sua identidade*, fica à mercê da colonização cultural e *a nação se descaracteriza*” (grifos nossos).³⁶ De Fernando Collor dando a seu projeto de governo o nome de “reconstrução nacional” – afirmando-o como um projeto que pretendia recolocar o Brasil nos rumos de sua “real vocação” –, passando pelo governo repentino de seu vice-presidente Itamar Franco e aos posteriores longos governos liderados pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) e pelo Partido dos Trabalhadores (PT), com suas diferentes concepções sobre *qual* Brasil precisava ser reconstruído, e *como* reconstruí-lo³⁷. Essa necessidade de manutenção ou resgate ou reconstrução dos “valores nacionais” e da “nação”, além da procura pela “verdadeira” identidade do povo brasileiro, é o que entendemos, em uma primeira leitura, como uma *intenção* em comum aos pronunciamentos analisados, do período 1985-2015.

36 A resposta a isso, Sarney aponta, é a preservação dos “valores espirituais” da nação, chegando a afirmar que o Brasil partia, dali, para um “renascimento cultural” determinado a encontrar o que seria a “nossa verdadeira identidade: a de brasileiros”. Em um trecho particularmente significativo, Sarney associa a “identidade nacional” a uma “unidade cultural”, ambas coisas pelas quais aquela geração deveria supostamente lutar.

37 Avançando rapidamente pelos mandatos presidenciais, encontramos alguns outros pontos de encontro dessas mesmas intenções. Ao longo desse capítulo e da dissertação, voltaremos a essas questões e sobre como elas se situam nos discursos dos demais presidentes do período analisado.

Outra dessas intenções, e que é também constantemente evocada e reafirmada, é o compromisso pelos direitos fundamentais que estruturariam o Estado Democrático de Direito. Mesmo antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, é possível encontrar no discurso de Tancredo Neves e José Sarney demonstrações claras do acordo firmado pela defesa e garantia de direitos que haviam sido, nas últimas duas décadas, negados, tolhidos ou impedidos de qualquer forma. Nos discursos de Fernando Collor, Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso, com o estabelecimento do texto constitucional, essas demonstrações se solidificam e passam a ser apresentadas de forma mais organizada, agora pautadas pela lei maior da nação. “A democracia é uma conquista definitiva”, pronuncia Fernando Henrique Cardoso, em 1995, na cerimônia de posse de seu primeiro mandato como presidente da república. Oito anos depois, seu sucessor, Luís Inácio Lula da Silva, já não apela diretamente aos termos “democracia” ou “direitos”, no entanto, a intenção ainda está lá, na evocação de questões de justiça social previstas constitucionalmente: a disposição pela garantia do direito a terra, pela democratização do acesso a saúde e pela segurança alimentar, e mesmo na defesa do “direito soberano do povo brasileiro de decidir sobre seu modelo de desenvolvimento”. Dilma Rousseff, que sucedeu a Lula e pelo mesmo Partido dos Trabalhadores, retoma o uso da palavra democracia positivada pelos mais diversos adjetivos: plena, justa, vibrante, moderna – além de requisitar o apoio para continuar desenvolvendo o país “aperfeiçoando nossas instituições e fortalecendo nossa democracia”.

Assim, temos o *compromisso pelo nacional* (a intenção geral de reconstrução ou renovação ou resgate da nação e dos valores nacionais) e o *compromisso pela democracia* (previsto na constituição e pelo Estado Democrático, pela garantia dos direitos fundamentais) como duas intenções condutoras do pronunciamentos dos presidentes da república nos anos de redemocratização. Esses dois elementos de alguma forma estão relacionados e interdependentes: é preciso reconstruir a nação para que a democracia prevaleça; é necessária a prevalência da democracia para que a nação possa ser reconstruída.

O ponto de contato entre essas duas *intenções*, como as chamamos, ou entre esses dois compromissos, pode se revelar de várias formas e desdobrar-se em inúmeras questões. Interessa-nos, no entanto, como se sabe, um recorte específico para esse período e que pode valer-se desse contato de intenções para ser escrutinado. Como descrito em nossa introdução, o objetivo dessa pesquisa é identificar a forma como os povos indígenas são inseridos nos

pronunciamentos de posse dos presidentes da república, entre 1985 e 2015, a fim de – aquela que seria a intenção de nossa pesquisa – observar qual o “lugar” dos povos indígenas no processo de construção de uma identidade nacional no Brasil no contexto pós-ditadura militar presente nesses discursos.

Agora, se por um lado, nos discursos analisados, temos a afirmação dos dois compromissos primários e por vezes indissociáveis (pela nação e pela democracia), por outro veremos uma ausência sensível de menções diretas aos povos indígenas e à garantia de seus direitos (alguns deles finalmente estabelecidos no texto constitucional de 1988). Não há, na superfície do discurso presidencial desses anos, um compromisso claro e específico pelo cumprimento desses direitos. É de nosso interesse ressaltar que, assim como a refundação da democracia, da retomada dos valores democráticos, e aquilo que se assomava no horizonte como um resgate da nação sequestrada em 1964 foram elementos fundamentais do processo constituinte, também o foi a participação dos povos indígenas e a mobilização de suas questões e reivindicações. Seja com a participação da UNI, a União das Nações Indígenas, seja na figura de indivíduos com papel de destaque no processo constituinte como Ailton Krenak, ou lideranças indígenas como Álvaro Tukano, entre outros – ou ainda nas mobilizações e organizações indigenistas, que reuniam, além de próprias pessoas indígenas, também um coro de cientistas e ativistas –, a presença *ativa* dos povos indígenas no processo de reabertura democrática e da formulação do novo texto constitucional não pode ser negada (CUNHA, 2018; LOPES, 2017). De modo que, ao analisarmos esses pronunciamentos, chama a atenção que estão lá em abundância o resgate dos valores democráticos; a reconstrução da nação; a descoberta do verdadeiro povo brasileiro; mas o mesmo não se pode dizer sobre o índio, sua luta ou seus direitos – ainda que estes tenham estado diretamente ligados no mesmo processo.

Sendo assim, esta “Primeira parte” se dedica a tentar localizar os povos indígenas nesses discursos (para além de sua menção direta ou superficial), mas especialmente em relação àquilo a que chamamos de compromisso pelo nacional – ou, em outras palavras, localizar o índio nesses discursos em relação a nação. Para isso, precisamos entender qual - ou quais -, sentido de nação está presente nos pronunciamentos de posse analisados – existem mitos fundadores que remetem à ideologia nacional brasileira específica do período da redemocratização? A partir daquilo que constitui o ideário geral de nação, e mais

especificamente o ideário de nação brasileira presente na fala dos presidentes da república, exploraremos a relação do índio e do Brasil do ponto de vista da ideologia nacional – e dos entrelaçamentos possíveis entre as duas partes. A seção está dividida em três capítulos, o primeiro reservado à análise específica dos pronunciamentos; o segundo, o esboço inicial do que pode ou não ser entendido como “mitos fundadores” articulados à ideologia nacional do período de reabertura/redemocratização; e o terceiro, uma primeira tentativa de traçar um “perfil” do índio localizado nesses discursos.

Capítulo 1

Nação e povos indígenas nos pronunciamentos de posse

Em seu discurso de posse, com “firme determinação de preservar os altos valores da nacionalidade”, Tancredo Neves convida a

(TN 39)³⁸ (...) visualizar, num *futuro* não muito distante, uma *nação* em que *haja sido abolida a insegurança gerada pela miséria, pela ignorância e pelo desemprego*; uma nação em que *todos os cidadãos possam almejar a melhores condições de vida e alcançá-las através de seu próprio esforço*; uma nação em que *os menos afortunados e os menos aptos não sejam condenados a permanecer à margem do corpo social, mas dele recebam apoio solidário com vistas a sua integração na coletividade*; uma nação que, seja em pequenas e médias cidades, nos campos ou nas grandes metrópoles, *tenha orgulho de haver sabido organizar-se de forma a melhor usufruir das riquezas geradas por sua iniciativa e por seu trabalho*; uma nação que, *tendo podido atender às necessidades básicas* de seus cidadãos, bem como a suas aspirações de consumo e lazer, *disponha ainda de recursos excedentes para investir na continuada melhoria de seu padrão de vida*.

Nessa altura, em seu pronunciamento, Tancredo já havia estabelecido, em duas oportunidades, que seu governo defenderia os “interesses maiores da Nação”. No parágrafo citado, todavia, podemos observar *qual* nação é esta de que fala o presidente. Em uma primeira leitura, a julgar pelo futuro que nos convida a visualizar, a nação do *presente*, recebida e percebida por Tancredo em 1985, pode ser entendida como:

- 1) Uma nação em que há um grau de miséria, insegurança e desemprego o suficiente para que seja instalado um clima geral de insegurança;

38 As citações diretas de trechos dos pronunciamentos estão sinalizadas com as iniciais do presidente em questão e o número referente ao parágrafo entre parênteses, seguindo a numeração da versão transcrita dos discursos disponibilizada na seção “Anexos”, ao final da dissertação. Ex.: “(TN 39)” diz respeito ao parágrafo nº 39 do pronunciamento de Tancredo Neves. No caso de Fernando Henrique Cardoso, Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, eleitos para dois mandatos, as iniciais virão acompanhadas de um número “1” ou “2” para identificação de 1º ou 2º mandato. Ex.: (FHC1 30), do discurso do primeiro mandato de FHC, parágrafo 30.

- 2) Uma nação em que a nem todos os cidadãos é possível almejar melhores condições de vida e tampouco alcançá-las por meio de seu próprio esforço – ou a somente uma parte mínima de cidadãos são concedidas essas possibilidades;
- 3) Uma nação em que os menos afortunados e menos aptos estão definitivamente condenados a permanecer à margem do corpo social e dele não recebem ajuda – ou incentivo ou apoio – que promova sua integração na coletividade;
- 4) Uma nação em que não há orgulho de ter sabido se organizar para usufruir das riquezas geradas por sua iniciativa de trabalho, ou 4.a) uma nação que não tenha nem chegado a organizar-se de fato para usufruir de tais riquezas, ou ainda que seja 4.b) uma nação em que a iniciativa de trabalho não tenha gerado riquezas de que possa se usufruir e, mesmo que houvesse, não estaria apta a organizar-se para tal;
5. Uma nação em que não foram atendidas as necessidades básicas de seus cidadãos e ainda disponha de recursos excedentes para investir na melhoria do padrão de vida.

Trabalhando o sentido das palavras ditas nas afirmações do presidente, é possível pensar segundo outros sentidos que estas poderiam conter. Observamos que se opera, ao mesmo tempo, a imaginação de *uma ou várias* possibilidades de *futuro* para a nação, a elaboração daquilo que estaria incluso em seu *passado* a partir de uma realidade específica de *presente*. Assim, temos nas palavras de Tancredo uma função reguladora reservada ao futuro e que cabe à “imaginação nacional” : é ele, o futuro, quem vai determinar o que permanecerá na condição nacional no presente e o que estará incluso ou não no passado fundante da nação, continuamente reconstruído, reinterpretado, esquecido e lembrado; em sua “memória histórica”. Já em um segundo momento da leitura, notamos que, por vezes, o sentido de nação como estado nacional (regido por leis e governos, como em “uma nação em que haja sido abolida [...]”) de Tancredo se mescla ao sentido de nação como povo ou corpo social, com a nação sendo o equivalente às pessoas que a compõem (a nação pela prosopopeia³⁹, como em “uma nação [...] que tenha orgulho”); ambas, ainda, estão junto a noção de nação como

39 Figura de linguagem pela qual se atribui qualidade ou sensibilidade humana (sentimentos, comportamentos, ideias) a animais ou seres inanimados e “se fazem falar as pessoas ausentes e até os mortos” (In: MICHAELIS moderno dicionário da língua portuguesa. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/prosopopeia>. Acesso em 10/12/2020).

espaço, mais especificamente como seu território. Ao dizer da “nação *em que* todos os cidadãos possam almejar a melhores condições de vida”, Tancredo a situa espacialmente.

Deste modo, temos ao longo do pronunciamento de Tancredo a construção de um ideal de futuro que ao mesmo tempo determina o presente e regula o passado – guiado pelo compromisso que o presidente firma a respeito da construção da nação, que por sua vez significa, simultaneamente, um Estado, um povo e um território. Seu sucessor, José Sarney, que leu o discurso escrito por Tancredo, traria, em junho do mesmo ano, uma contribuição sobre o entendimento de nação – e a relação desta com passado, presente e futuro. Naquele que o próprio considera como o *seu* pronunciamento de posse, nos diz Sarney que

(JS 79) Uma Nação se faz com políticos, historiadores e poetas. Políticos para lidarem com o *presente*, historiadores para pensarem o *passado*, mas poetas para que possa sonhar com o *futuro*.

A condição política de se lidar com o presente impõe, também, a de ser *responsável* por esse mesmo presente. Se compararmos com trecho de nossa análise do discurso de posse de Tancredo Neves, podemos sugerir, ainda, outro significado para o que Sarney diz sobre a responsabilidade de lidar com o presente: ser responsabilizado *pelo* presente é também ser responsabilizado pela determinação de *um* presente – assim como o fez Tancredo que, ao convidar todos a serem poetas e acompanhá-lo em sua visualização de um futuro, estabelece o que há no presente da nação, tempo a partir do qual fala.

Da mesma forma, essa passagem do discurso de José Sarney estipula outras duas responsabilidades, atribuídas aos historiadores e aos poetas: *pensar* o passado; *sonhar* o futuro. Entendemos que a escolha de palavras de Sarney restringe a condição de cada uma dessas responsabilidades e de seus objetos a uma capacidade estática. Ao historiador, cumpre o exercício exclusivo de pensar, enquanto ao passado caberia estritamente ser pensado. A possibilidade de pensar sobre o passado determina a condição estável – dir-se-ia imutável ou estagnada – deste; e também o marca como algo apartado do presente a partir do qual o presidente fala, e também do futuro desejado. Separado do presente vivido e do futuro imaginado (ou sonhado pelos poetas), o passado pode então ser pensado – idealizado, invertido, esquecido, lembrado.

Qual o contexto de *presente* de que fala José Sarney? Em 21 de abril de 1985, devido a morte de Tancredo, Sarney assume o cargo em definitivo. O pronunciamento do qual retiramos o trecho anterior seria dado três meses e um dia depois, em 22 de julho. Conforme escreve Luz, apesar de ser o pronunciamento de posse de um vice-presidente, não é assim que Sarney se coloca no discurso. Afirma Luz que

Assim sendo, temos a posse de um vice-presidente; contudo, essa não é a imagem que Sarney faz de si, uma vez que ele se coloca, mesmo que por meio de uma enunciação delocutiva, como “O presidente de um país democrático”. (LUZ, 2014, p. 123)

Como presidente da república, a responsabilidade que Sarney assume em um contexto de transição política é não só a de líder de um novo governo, mas o de líder inaugural de um *novo regime* de governo, e com isso também responsável por dar continuidade ao processo de reabertura. Para os anos vindouros, esperavam-lhe, principalmente, dois grandes momentos da reabertura: a Assembleia Nacional Constituinte do Brasil, nos anos de 1987-1988, com finalidade de elaborar uma Constituição democrática, e as próximas eleições presidenciais, a ocorrer em 1989. É nesses ares que, neste mesmo pronunciamento, José Sarney ajuda, também, a determinar o presente da nação para suspeitar de seu futuro:

(JS 3) O Brasil *mudou*. Respira-se liberdade. *Volta-se* a sonhar e a ter confiança, embora *permaneçam os efeitos do pior momento de nossa história*, um quadro de pessimismo e a paisagem devastadora das injustiças sociais.

Entendemos que, ao dizer sobre a mudança que ocorreu no país, outro corte entre passado e presente é operado por Sarney. A determinação de um antes e um depois, pautados pela dita mudança, permite com que se fale mais uma vez sobre o presente e sobre perspectivas de futuro que não dependam – em superfície – de uma manutenção do passado; torna-se mais fácil “deixá-lo para trás”. Estão aqui, outra vez, o esquecer e o lembrar fundamentais para a nação de que falava Renan (1882). É interessante, neste momento, atentar-se ao fato de que, como dito anteriormente, esquecer e lembrar são duas capacidades relacionais e, quando se trata das comunidades nacionais, inseparáveis. Ao mesmo tempo em que o Brasil *esquece* o passado por intermédio da mudança, é necessário e inevitável que o passado retorne, seja *lembrado*, em um presente em que “respira-se liberdade”, quando diz Sarney que “volta-se a sonhar e a ter confiança”. Nesse momento, o presidente situa

temporalmente dois momentos da história nacional: “o pior momento de nossa história”, um momento passado, anterior, do qual a nação agora retorna, resgatada, com sonhos e confiança, e o momento atual, presente, em que essas duas coisas têm lugar para se realizarem.

Ecoando o “grande entendimento nacional” de Tancredo, Sarney inclui em seu pronunciamento a proposta de um “*grande acordo nacional* do qual o povo será alavanca” (grifos nossos). Esse acordo consiste na “busca de um *consenso* para fazer as mudanças, as reformas e a modernização do País” (grifos nossos). Isso passaria pelo que o presidente chama de 5 pontos fundamentais de seu governo: 1. Liberdade; 2. Desenvolvimento; 3. Opção social; 4. Identidade cultural; 5. Soberania e Independência. Nos interessa, neste momento, especialmente os tópicos reservados à identidade cultural e a soberania e independência. No segundo, Sarney diz que

(JS 81) A soberania nacional é um *patrimônio inviolável do povo brasileiro*.
(grifos nossos)

Enquanto no primeiro, afirma que

(JS 70) A sociedade industrial gera valores materiais. *Os valores espirituais são destruídos* e não se criam outros. Pouco a pouco *o povo vai perdendo sua identidade*, fica à mercê da colonização cultural e *a nação se descaracteriza*. O Brasil, rico em sua cultura de tantas facetas e influências, mescladas e consolidadas na feição de *um país que se afirma nas tradições, no folclore, nas letras e nas artes, pouco a pouco definha, tragado pelo abandono e pela pobreza*. (grifos nossos)

(JS 80) Lutar pela identidade e pela unidade cultural do País é *tarefa para nossa geração*. (...) Só assim *preservaremos nossas raízes diversas* – tantas raças e tantos povos – e só assim nos encontraremos com *nossa verdadeira identidade: a de brasileiros*.

Ao falar de “nossas raízes diversas – tantas raças e tantos povos”, Sarney diz sobre os outros sentidos possíveis de povo brasileiro para poder afirmar um único: “nos encontraremos com nossa verdadeira identidade: a de brasileiros”. De modo que a afirmação de que a soberania pertence, de forma inviolável, ao “povo brasileiro”, enquanto parece afirmar a unidade do povo que constitui o nacional – inclusive, levando a crer que de fato *existiria* um povo brasileiro, único e identificável, e também *um* nacional –, embute também a assunção de um entendimento muito particular do que seria tal povo brasileiro detentor da soberania.

Entendimento a que escapa outros sentidos de povo: a soberania nacional é um patrimônio inviolável do povo *que não perdeu sua identidade*, ou *cuja nação não se descaracterizou*. Nas palavras de Sarney, a soberania nacional seria, portanto, a soberania *presente* de uma nação específica, aquela que recobrasse as características *perdidas* de nação, e este seria o patrimônio inviolável de *um* povo brasileiro específico – que não tivesse sido destituído, no *passado*, de seus valores espirituais. Ou que tivesse esses valores agora recuperados pelo “renascimento cultural” da nação a que o governo Sarney se propunha inaugurar. O papel do povo e seus valores espirituais nos sentidos de nação presentes no pronunciamento de José Sarney encontra eco no pensamento de Ernest Renan a respeito da nação. Conforme este autor,

O homem está inteiro na formação desta coisa sagrada que chamamos de povo. Nada de material para isso basta. *Uma nação é um princípio espiritual*, resultante das complicações profundas da história, *uma família espiritual*, não um grupo determinado pela configuração do solo. (RENAN, 1882, p. 18, grifos nossos)

Se tomarmos a definição de Renan, entendemos que para Sarney o resgate dos valores espirituais do povo significava também o resgate da própria nação. E para isso era preciso, como o próprio presidente determina, um encontro com “nossa verdadeira identidade” de brasileiros. Permanecendo ainda sob o dito por Renan, as “condições essenciais para ser um povo” (Idem) eram “ter glórias comuns no passado, uma vontade comum no presente; ter feito grandes coisas conjuntamente, querer fazer ainda” (Idem). Aqui, é interessante notar que, em seu pronunciamento, Sarney localiza o passado comum do povo brasileiro tanto em suas “grandes coisas” e suas “glórias” que demandam recuperação e um lugar na memória nacional – o “Brasil, rico em sua cultura de tantas facetas e influências, mescladas e consolidadas na feição de um país que se afirma nas tradições, no folclore, nas letras e nas artes” – quanto em seus infortúnios, aquilo a ser superado – o “pior momento de nossa história”⁴⁰.

Assim temos, até agora, o entendimento específico – ou os entendimentos específicos – de Tancredo a respeito de uma nação que é, simultaneamente, um Estado, um povo e um

40 À luz do pensamento sobre a questão das comunidades nacionais, entendemos que ao passado é conferida uma condição “duplamente dupla”: 1) ele deve, ao mesmo tempo, ser a) lembrado e b) esquecido (resgatado e superado); 2) ele deve estar, ao mesmo tempo, a) diretamente ligado ao presente para que este seja como é, e b) completamente apartado do presente, para que este possa se realizar como futuro livre “dos erros” do passado.

território, e que possui um passado por esquecer e para ser lembrado, um presente que demanda a reconstrução e um futuro idealizado; e Sarney, a quem povo e nação estão também intimamente conectados por um passado que descaracterizou a ambos e é, concomitantemente, apartado do presente e definidor do mesmo, e pelo próprio presente, responsabilidade dos políticos, em que a ordem do dia é o renascimento e resgate dos valores que constituem o nacional. Resgatar a nação de seu passado, e ao mesmo tempo resgatar o passado da nação – um passado que deve simultaneamente ser cultivado e superado, ou reinterpretado – aparece também nas palavras de seu sucessor, Fernando Collor de Melo.

Collor assume a presidência da República em 1990, disputando o pleito pelo recém-nomeado PRN, o Partido da Reconstrução Nacional (antigo Partido da Juventude, atual Partido Trabalhista Cristão). É importante notar que Collor é o primeiro presidente brasileiro a ser eleito em uma votação direta após as décadas de ditadura militar, derrotando o candidato Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores. Collor, ao longo do pronunciamento, toma para si o papel de responsável pela “reconstrução nacional” do Brasil. Essa reconstrução, de acordo com Luz, é baseada nos preceitos tidos como essenciais desde a reabertura política, em 1985, ou seja, “a democracia, a cidadania, o combate à inflação, a reforma do Estado e uma maior competitividade econômica do país” (LUZ, 2014, p. 130). Ao prosseguir em seu discurso e falar dos compromissos pela reconstrução nacional, Collor distancia Estado e nação, de imediato, ao dizer que as duas coisas precisam se aproximar.

(FC 10) Entre nós o poder foi quase sempre exercido principalmente para reforçar o Estado. É hora exercê-lo para fortalecer a nação, como coletivo da cidadania. *Não basta governar para o povo é preciso aproximar o governo do povo, o poder da cidadania, o Estado da nação.* É um compromisso sagrado de minha parte. (grifos nossos)

Como consta no mesmo parágrafo, além de Estado e nação, Collor institui a necessidade de aproximação entre *governo e povo* e *poder e cidadania*. Se tomarmos Estado e nação como as duas principais dimensões que, a partir da fala do presidente, demandariam reconciliação, é possível reorganizar o trecho de tal maneira: governo, poder e Estado como pertencentes a uma mesma dimensão, a do Estado, ou pertencentes a *um lado* de um país que precisa se reaproximar dele mesmo, e povo, cidadania e nação como pertencentes ao outro, e

à dimensão da nação. Essa reconciliação – ou acordo, compromisso – segue a mesma direção do que foi dito nesse sentido nos pronunciamentos de seus antecessores. Uma reconciliação *pelo* que haveria de nacional. Para isso, no discurso de Collor, ao país era necessária a já mencionada reconstrução nacional.

O então presidente não fala diretamente de passado pra falar de nação e de sua reconstrução. Mas, indiretamente, remonta a ele em dois sentidos já observados anteriormente: um sentido positivo – o passado comum de um povo que o transforma em comunidade; uma memória histórica em que se inspirar e fundamental ao sentimento nacional – e um sentido negativo – o passado como momento ultrapassado, ou que precisa ser vencido, esquecido. Ao firmar seu compromisso com a restauração da democracia no Brasil, diz Collor que

(FC 8) (...) Meu primeiro compromisso inalterável é com a democracia. Ao restaurá-la no Brasil, *reatamos com o melhor da nossa tradição de direito, liberdade e justiça*. Mas procurando, a partir de agora, não só mantê-la como aprimorá-la, não só honrá-la como enriquecê-la, estaremos *colocando o Brasil na vanguarda de um processo histórico de escala inédita*. (grifos nossos)

Ao fim do mencionado parágrafo, Collor afirma que, a partir da manutenção e aprimoramento da democracia, estaria seu governo “colocando o Brasil na vanguarda de um processo histórico de escala inédita”. Esse processo histórico, a julgar pelas palavras do presidente em trechos seguintes, seria uma “era de democratização” (FC 8) que se instaurava mundialmente no fim do século XX, em que “um a um, vão ruindo os autoritarismos; em toda parte, vão assomando as liberdades” (Idem).

No entanto, tomemos primeiro o trecho em que diz que o Brasil, ao ter restaurada sua democracia, reata “com o melhor da nossa tradição de direito, liberdade e justiça” (Idem). O sentido imediato das palavras do presidente, em uma primeira leitura, são a de que o país saiu de um momento, anterior, mas próximo, em que não esteve, como deveria, atado à sua tradição de direito, liberdade e justiça. Agora, os outros sentidos embutidos na conclusão do então presidente nos dizem além: nos dizem que, ao colocar o “Brasil do presente” na vanguarda da era de redemocratização e fim dos autoritarismos, Collor imediatamente situa o “Brasil do passado” como um país não democrático e de governo autoritário. Assim, ajuda na imaginação – bem como auxilia na elaboração da superação – de um passado negativo (ou

como diria Sarney, do “pior momento de nossa história”). Esses outros sentidos nos dizem ainda que não só o Brasil esteve destituído do direito, da liberdade e da justiça, mas que esteve separado da própria tradição nacional que permitia esses princípios – e Collor assim ajuda também a imaginar um passado fundamental, este positivo, que faria o “Brasil *ser* Brasil” e do qual, em algum momento no passado negativo recente, a nação foi afastada. Em outras palavras, Fernando Collor, sem falar diretamente do passado para falar de nação e de sua reconstrução, termina por contribuir para a identificação de dois passados, ou duas formas de passado, da nação.

Portanto, ao mesmo tempo em que institui, sem menção direta, um passado recente de não cumprimento de direitos, de tolhimento de liberdades e de injustiça – a ditadura militar – Collor também relembra a seus interlocutores de um passado anterior e comum. Um passado de tradição (“glorioso”, para retomarmos Renan) e fundamental para o sentimento de comunidade. Mais uma vez, lembrar do passado é esquecê-lo e se esquecer do passado é lembrá-lo, indissociavelmente. Collor, assim, projeta um sentido de nação guiada pela cidadania e governada pelo povo – em oposição a um Estado supostamente afastado de sua tradição nacional e em que, por intermédio do poder, o povo é governado. Vejamos o parágrafo que fecha seu pronunciamento:

(FC 73) Ao fazê-lo [trazer à consideração do Congresso Nacional seu programa de governo], volto o pensamento para *nossa bandeira, símbolo da Pátria*. Nela vemos retratados a *dimensão territorial, os recursos naturais, a multiplicidade de regiões e o apreço do povo brasileiro pelo progresso e pela paz*. Meu compromisso na Presidência da República é realizar um Governo digno das melhores qualidades da nação, um Governo capaz de erguer o Brasil à altura do valor de sua gente, e do lugar que merece no concerto das nações.
(adição nossa)

É um parágrafo que permite mais de um desdobramento de análise. Há o culto ao ícone da bandeira nacional; referência à, dir-se-ia, “mítica” dimensão territorial brasileira; aos igualmente míticos e inesgotáveis “recursos naturais” da nação; inclui, ainda, um breve perfil do cidadão brasileiro como naturalmente afeito à paz e ao progresso. São, no entanto, elementos que pretendemos trabalhar com mais profundidade nos próximos capítulos. Neste, retomando nossa questão central sobre a comunidade nacional, fixamo-nos numa figura geral

que esse parágrafo ajuda a formar. Se entendermos o uso de “Pátria” aqui como análogo à maneira com que Collor se utiliza do termo “nação” identificamos que, para ele, aquilo que compõe a representação do nacional na bandeira brasileira é, para todos os efeitos, o mesmo material que compõe o próprio sentido que o então presidente constrói da nação brasileira. Assim como a bandeira nacional, “símbolo da Pátria”, a nação seria, para Collor, uma composição indissociável de seu território, sua natureza e seu povo. E o território, a natureza e o povo seriam, em contrapeso, as “melhores qualidades da nação”. Melhores, inclusive, que o próprio Brasil, ou do que um sentido de Brasil para Collor, este Brasil que precisaria ser erguido “à altura do valor de sua gente, e do lugar que merece no concerto das nações”.

A reconstrução nacional, ou ao menos um sentido específico de reconstrução nacional de Fernando Collor, no entanto, teria que esperar. Em 1992, após denúncias de corrupção de seu governo e de um processo de *impeachment*⁴¹, Collor renuncia e em seu lugar assume Itamar Franco, filiado ao Partido Trabalhista Brasileiro, PTB. Pela segunda vez na chamada Nova República⁴², vemos a chegada ao poder de um vice-presidente. O governo de Itamar é, como reação ao conturbado governo de seu antecessor, de coalizão e pronto a negociação com partidos e com o Congresso Nacional.

O pronunciamento de posse de Itamar Franco é curto – o mais curto entre os dez pronunciamentos analisados –, com sua transcrição ocupando não mais que uma lauda e meia, preenchida por 18 concisos parágrafos. Neles, “alternadamente, anuncia os desafios, compromissos e, ao mesmo tempo em que rejeita práticas do governo anterior” (BONFIM, 2004, p. 368). Em resumo, é um discurso com críticas genéricas, proposições gerais e que fala de valores universais, mais preocupado em firmar um acordo pela estabilidade do governo do que construir uma imagem pessoal.

Em três momentos distintos, Itamar emprega o termo “nação”. Na primeira, é possível identificar ecos da construção dos sentidos de nação encontrados no pronunciamento de seu antecessor. Diz Itamar que

(IF 2) A nossa primeira e urgente tarefa é a de *colocar o governo a serviço do Estado, e o Estado a serviço da Nação*. A Nação, em sua grandeza e

41 Cf. SALLUM JR; MOTTA (in FERREIRA e DELGADO, 2018).

42 Convencionou-se a chamar de Nova República o período de redemocratização política que se seguiu ao fim da ditadura militar no Brasil. Seu início é marcado pelo fim do mandato de João Batista de Oliveira Figueiredo, general e último presidente do regime militar, e pela eleição do civil Tancredo Neves, em 1985, indo até os dias de hoje (2021).

permanência, não reconhece privilégios corporativos, e não pode admitir discriminações nem preconceitos. (grifos nossos)

Assim como Collor, a princípio, Itamar aparta as noções de “Estado” e “nação”. O primeiro o faz ao urgir para que se aproximem; Itamar o faz ao hierarquizá-los, localizando a “Nação” como o topo máximo de uma cadeia que passaria pelo “Estado”, um degrau abaixo e serviente à nação, e terminaria em seu governo – que serviria a ambos. Diferente de Collor, no entanto, Itamar atribui diretamente à nação uma nova condição, até agora não encontrada nos pronunciamentos anteriores: a condição de *permanente*. Podemos entender tal condição como uma certa *inevitabilidade* da nação – sempre presente, ininterrupta, contínua.

A julgar por esse parágrafo, a nação permanente de Itamar é uma nação fundada em sua *grandeza*, que “não reconhece privilégios corporativos, e não pode admitir discriminações nem preconceitos” (IF 2). Mais uma vez, há a personificação da nação como alguém – ou como um corpo social composto por mais de um alguém, com sensibilidades e qualidades humanas – “que não reconhece”, “não admite” determinadas coisas (como a “nação que tem orgulho” de Tancredo). Privilégios corporativos, preconceitos e discriminações não fazem parte do composto de que advém a nação, a partir das palavras de Itamar. Podemos conjecturar que para ele, todavia, é possível que façam parte daquilo que compõe governos e estados.

Sendo assim, um outro sentido possível para a condição permanente da nação de Itamar, é sua *independência*. Por ser permanente, por *estar sempre lá*, a nação independe de um Estado ou das pessoas que a governam por intermédio desse Estado. Isso implica em um sentido de nação que pode ser construída não apenas *sem* um governo e um Estado, mas *apesar* de um governo e de um Estado. Essa autonomia da comunidade nacional apartada do Estado que a governa é importante no contexto do pronunciamento de Itamar de dois modos, um primeiro, imediato e que flutua na superfície de suas palavras, e um segundo, que pode ser articulado a algo que já se situa a um pouco mais de distância.

Antes de falarmos sobre os dois modos, no entanto, é preciso buscar no pronunciamento de Itamar outro parágrafo, este de abertura, que contribui para nossa análise e para compreender os sentidos que este atribuía a nação. O pronunciamento de posse do presidente Itamar Franco, em 5 de outubro de 1992, assim é iniciado:

(IF 1) *O povo brasileiro retoma o Estado em suas mãos, depois de um período turbulento, carregado de inquietude, indignação e constrangimentos. É em nome desse povo, e no cumprimento da Constituição da República, que este Governo se inicia, comprometido com os valores simples dos brasileiros. Esses valores, que pareciam se perder, reafirmaram-se nas últimas semanas, tomaram as ruas, retornaram à consciência de cada um de nós, para servirem de pilar à reafirmação da responsabilidade do Estado.* (grifos nossos)

Se a nação independe de um Estado e de um governo, ou seja, se a nação não é constituída, *a priori*, por um Estado e um governo, o que então a constitui? Para Itamar, esse papel parece caber, ao menos em parte, desde os trechos selecionados, ao povo. Ao dizer que “o povo brasileiro retoma o Estado em suas mãos” é conferido ao “povo” um status semelhante ao concedido à nação: o de independente e, ao mesmo tempo, permanente diante do Estado e do governo que, por sua vez, são passageiros e prescindíveis. O entendimento de povo nas palavras de Itamar é, assim como o de nação, também um entendimento específico de povo: aqueles brasileiros de valores simples que pareciam se perder; aqueles brasileiros que, personificando esses valores simples, na metáfora de Itamar, foram as ruas para reafirmá-los⁴³. Povo e nação são, assim, a partir do discurso de Itamar Franco, permanentes, independentes e *inevitáveis*, e constituem um ao outro. A “responsabilidade do Estado” que foi reafirmada pelo povo nas ruas e mencionada ao fim do parágrafo é, para tanto, a afirmação da cadeia hierárquica estabelecida por Itamar no parágrafo seguinte (o primeiro que trouxemos em nossa análise): “colocar o governo a serviço do Estado, e o Estado a serviço da Nação”.

De maneira que, em resumo, temos nas palavras de Itamar um sentido específico de nação que é permanente e independente a um Estado e a um governo, e se funde, ao mesmo tempo, a um sentido específico de povo – também permanente e independente a Estados e governos. Um povo metaforizado em parte da população que foi às ruas em descontentamento com o governo Collor, do qual Itamar fez parte como vice-presidente. Com isso em mente, podemos retomar de onde paramos. Anteriormente, dissemos que a independência da nação

43 Referência aos “caras pintadas”, movimento estudantil brasileiro ao qual se assomou outras porções da população e que foi às ruas no decorrer do ano de 1992 em reação ao governo Collor, tendo como principal objetivo o impedimento do então presidente.

apartada do Estado que a governa é importante no contexto do pronunciamento de Itamar Franco. Dissemos, ainda, que ela é importante de dois modos distintos.

Começemos pelo primeiro modo, que é de fácil percepção e parece compor as intenções imediatas do presidente: é imprescindível para Itamar que seus interlocutores (sendo eles políticos do congresso ou, principalmente, o “povo brasileiro que retoma o Estado em suas mãos”) sejam capazes de visualizar Fernando Collor e seu governo, o Estado encarnado em sua figura, como uma parte não fundamental daquilo que comporia o verdadeiro Brasil. Somente desta forma, enxergando o governo Collor (seus erros, a crise política por ele provocada, as denúncias de corrupção) como pertencentes a outra coisa que não à nação ou ao Brasil, seria possível que recebessem com boa vontade um novo governo nascido dentro mesmo *daquele* governo. Era necessário para Itamar, nesse contexto, que seus interlocutores também entendessem a nação como permanente – e independente de qualquer forma de governo que pudesse tê-la prejudicado. Com isso, a reboque, vinha um entendimento de que os danos causados à nação por um governo de Estado não podiam ser duradouros, ou melhor, poderiam ser desfeitos – até mesmo por alguém saído daquele mesmo governo de Estado. Esse, entendemos, é um dos modos pelo qual reforçar a independência da nação diante de um Estado e de um governo contribuía para as intenções de Itamar Franco.

O segundo modo demanda um pouco mais de esforço na especulação dos sentidos. A autonomia ou dependência da nação e de seu povo (frente a um Estado e a um governo que pudessem ter lhe causado qualquer dano) é importante no contexto em que foi dado o pronunciamento de Itamar também porque este acontece em um momento que o regime democrático da Nova República sofre um abalo. Não fazia muito tempo, o país havia estado sob o autoritário regime militar. Havia apenas quatro anos, em 1988, foi aprovada uma constituição com intenções mais democráticas, e somente há dois chegara ao poder o primeiro presidente da história do país a ser eleito por votação direta. Deste modo, as denúncias que caem sobre o governo, as mobilizações nas ruas, o processo de *impeachment*, a renúncia, afinal, do presidente da república – todos são elementos que, de uma maneira ou de outra, pesam na solidez de uma recém fundada democracia⁴⁴. Sendo assim, como os três outros presidentes da Nova República até ali, Itamar Franco manifesta em seu discurso de posse a necessidade de reafirmar o compromisso com os valores democráticos. Dizendo que

44 Cf. SALLUM JR (in FERREIRA e DELGADO, 2018).

(IF 12) O que a Nação mais aspira é o que certamente temos para oferecer. Democracia mais forte porque solidária e humana à honradez na administração do Estado

Havia a premência, por parte de Itamar, que a população fosse capaz de desvincular Estado e nação para que o governo Collor e seus erros fossem enxergados tão somente como percalços – efemeridades que pouco se faziam obstáculo à permanência e inevitabilidade da nação, esta que seria capaz, sempre, de se reerguer. No entanto, e aqui introduzimos o segundo modo pelo qual reforçar a independência da nação diante de um Estado e de um governo contribuía para as intenções de Itamar Franco, havia também urgência em reforçar a independência da nação frente a *outro* governo e a *outra forma* de Estado: ao regime antidemocrático da ditadura e aos governos militares. Isso para que fosse possível atribuir a manutenção dos valores democráticos não a um e outro governo, ou a uma e outra forma de Estado, mas à capacidade da própria nação e assegurar, de forma silenciosa, que a democracia permaneceria *apesar* de um governo ou de um Estado.

Em um curto pronunciamento de posse que inaugurava um também curto mandato como presidente da república, Itamar Franco ajudava a construir um sentido de nação como *permanente* e que equivaleria ao povo que a constitui – e também o sentido de que ambos, povo e nação, são independentes às formas de Estado e de governo. E nos ajuda a construir uma imagem dos valores nacionais como vinculados aos valores democráticos – um ponto que, até então, mostrou-se comum a todos os pronunciamentos, a comunhão entre as duas *intenções* da Nova República: o compromisso pela democracia e o compromisso pelo nacional. Na tentativa de se distanciar do governo de seu antecessor, Itamar acaba por também reproduzir, à sua maneira, o entendimento de Collor a respeito da separação entre Estado e nação. No entanto, diferente de Collor, que os situou como separados ao anunciar a necessidade de sua aproximação, Itamar Franco os manteve afastados ao explicitar a posição que Estado e governo, passageiros, deveriam ter diante da Nação, esta permanente.

Até o momento, apresentamos uma leitura do pronunciamento de posse de quatro presidentes da república: Tancredo Neves, primeiro presidente da redemocratização, eleito mas não empossado; José Sarney, vice-presidente que assume o cargo por ocasião da morte do titular, governando por cinco anos; Fernando Collor de Mello, primeiro presidente eleito por

votação direta, governa por pouco mais de dois anos antes de renunciar, em meio a um processo de *impeachment*; Itamar Franco, vice-presidente que assume o cargo após renúncia do titular e comanda o país até o fim do mandato da chapa. Procurando pelos “sentidos de nação” no discurso destes presidentes, deparamo-nos, via de regra, com uma “imaginação comum” de povo muitas vezes acionado para emprestar legitimidade aos entendimentos de nação – de acordo com o que se apresenta, contextualmente, como necessário. Imaginar o povo como nação, e a nação como sendo seu povo, auxilia na manutenção de um sentido de nação que *não é*, ou não pode ser, um governo ou um Estado. Esta separação entre nação e Estado/governo, acreditamos, é uma das fundações que constituem a ideologia nacional no Brasil encontrada nos discursos analisados⁴⁵.

Contribuir para uma “imaginação comum” de nação, e assim para a construção desta, que exista permanente e independente de um Estado contribui, conjuntamente, para um entendimento de nação *orgânica* ou, ainda, *natural*. A construção de uma noção específica de nação brasileira e do que constitui seu povo, no entanto, não são movimentos inevitáveis ou naturais, independentes de estados – são ainda elementos que servem, principalmente, para a própria consolidação do Estado brasileiro, enquanto construídos pelo próprio Estado e aqueles que o governam.

Entrevemos, a partir de seus pronunciamentos, a posição privilegiada em que se encontram os presidentes da república, como chefes de Estado, a auxiliar na construção da nação e de seu povo com base nos sentidos que atribuem às duas coisas. Simultaneamente a isso, ao tentar separar Estado e nação, reforçam seu próprio papel como líderes políticos capazes de coordenar a construção dessa mesma nação. Não por acaso, ao longo dos discursos é reforçada, também, a posição do Estado – ainda que, e *porque*, apartado da nação – como guardião maior da soberania da comunidade nacional.

É preciso que retomemos, em intervalo, o pensamento de Almeida (2014), quando este diz que a nação “trata-se da constituição ideológica de uma comunidade formada de individualidades livres e competitivas, umbilicalmente ligadas a um território, comunidade cuja soberania expressa-se no Estado” (p. 77). O autor escreve aqui sobre o Estado burguês –

45 Adiantamos que, nos pronunciamentos de posse ainda por serem introduzidos (da segunda eleição de Fernando Henrique Cardoso e da quádrupla eleição do Partido dos Trabalhadores), a separação entre Estado/governo e nação, de uma maneira ou de outra, continua a ocorrer, seja a partir da separação direta entre estes, seja desde a separação entre Estado/governo e povo ou sociedade civil.

não no sentido de um estado controlado pela burguesia ou que tem seu aparato controlado por esta, mas um Estado cuja “estrutura específica faz com que ele seja adequado somente ao exercício de um poder político burguês” (Idem, p. 76-77). Assim, a ideologia nacional – constituída e instaurada a partir do Estado nacional – pode ser considerada também estruturalmente burguesa. Da relação entre Estado e nação, escreve ainda Almeida que o primeiro

trata-se, efetivamente, de um dispositivo político crucial para a reprodução de relações de dominação, mas ele apresenta-se como o inverso disso. (...) apresenta-se como a expressão da soberania de uma comunidade de iguais, de uma comunidade de cidadãos” (ALMEIDA, 2014, p. 76)

Se pensarmos que ao Estado brasileiro cabe a função de “fundar a nação” (DEL GAUDIO, 2007), tomando a figura dos presidentes da república, em certa medida, como porta-vozes deste Estado, ocorre-nos que a construção do sentido de Estado e governo nos pronunciamentos analisados se adianta como uma forma singular de se apresentar o Estado – e de uma forma também singular de sua apresentação como “expressão da soberania” da comunidade nacional, aquilo identificado por Almeida. Em outras palavras, o Estado se mantém, a partir dos pronunciamentos de posse, como este “dispositivo político crucial para a reprodução de relações de dominação” (ALMEIDA, 2014, p. 76) e mantém, também, sua apresentação inversa, mas em outra forma. Dissemos, anteriormente, que ao longo dos discursos é reforçada a posição do Estado, *ainda que* apartado da nação e *porque* apartado da nação, como guardião maior da soberania da comunidade nacional. Pois que, ao localizar Estado e nação como elementos independentes, os presidentes da república conferem ao Estado, uma vez apartado, a potencialidade de se apresentar como regulador da nação – ou de *uma* nação que não é capaz de regular a si mesma a partir de *dentro*. Se a nação – e seu povo, sua “cultura e tradição” – existe permanente e independente ao Estado e aos governos, também seus problemas, desarranjos, imperfeições e vicissitudes existem, ou podem existir, permanentes e independentes ao Estado e aos governos (e às formas de governo). Não sendo parte constitutiva da comunidade nacional – e também não se equivalendo a ela –, o Estado pode se apresentar, em relação à nação e *diante* da nação, como expressão *exterior* de sua soberania. Como sua manifestação *extrínseca*.

É assim que se torna possível que, a partir do Estado, portanto, sejam determinados sentidos de povo e nação – que, ao mesmo tempo que são produzidos a partir do Estado, sejam sentidos de povo e de nação como permanentes, anteriores e independentes do próprio Estado. Isto, por sua vez, reforça a posição reguladora do Estado e, ademais, seu papel como expressão da soberania nacional. E é partir do Estado, também, que surge o entrelaçamento indissociável de povo e nação. No Brasil, para suprir uma ausência sensível de “mitos fundadores⁴⁶” na história “nacional” – heróis nacionais políticos, uma grande revolução nacional fundadora (CARVALHO, 2003) –, outros elementos são tomados como a base para a construção da ideologia nacional e, ao mesmo, para a instituição da identidade nacional. Para Del Gaudio (2007), estariam os “mitos fundadores” nacionais assentados no território, na “população” e na natureza brasileira. Interessa-nos pensar a respeito da formação da “população” brasileira – de seu povo – como elemento constituinte de “nossa” identidade nacional. E assim, começamos a identificar qual o lugar dos povos indígenas nos pronunciamentos presidenciais à luz dos sentidos de nação – associados a sentidos de povo – construídos pelos presidentes. Mas para isso, voltemos um passo.

Até aqui, trabalhamos com nossa análise na tentativa de identificar se há – um ou vários, e quais – sentidos de nação sendo acionados nos pronunciamentos presidenciais de posse, e como esses sentidos ajudam na manutenção da ideologia nacional e na constituição de uma identidade nacional brasileira. Vimos que, nominalmente, a “Nação” aparece uma ou mais vezes em todos esses pronunciamentos – com os presidentes falando *por* ou *sobre* a nação. Nesses casos, vemos o uso de termos que diretamente se associam ao nacional, como as próprias palavras “nações” e “nacional”; outros termos ou expressões que, de uma forma ou de outra “dizem diretamente” sobre nação e foram encontrados no corpus são “Pátria”, “nosso país” e, particularmente, “Brasil”. Vimos também que, não diretamente, eles também falam *sobre e pela* a nação a partir de outros termos, expressões e contextos. Os presidentes da república em seus discursos de posse falam sobre a nação quando falam sobre povo, e também quando falam sobre Estado; falam sobre nação quando falam de democracia, de liberdade e de passado; e também quando falam de presente e futuro.

46 Segundo Chauí, “um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo” (2000, p. 9).

E o que dizem sobre os povos indígenas? Adiamos, até aqui, uma incursão vertical a respeito dos termos e menções diretas relacionadas aos povos indígenas encontrados nos discursos para primeiro tentar delimitar, de maneira geral, o entendimento presidencial sobre a nação e para, em parte, demonstrar nosso método de análise – e as possibilidades de sentido que existem no não-dito.

O processo inicial desta análise, portanto, passa pela leitura primeira e busca pelas menções diretas ou nominais aos termos em contextos de nosso interesse. Vamos agora ao que encontramos de dito, diretamente, sobre o “índio” em nosso corpus. Os termos inicialmente buscados, em uma varredura geral, foram “indígena(s)”, “índio(s)”, “nativo(a)(s)”, “originário(a)(s)” e “étnico(s)”. O primeiro, por ser uma designação considerada “formal” sobre esses povos; o segundo por ser a designação mais comum – animando conotações tanto positivas quanto negativas. O terceiro pela abrangência; o quarto pelo contexto de reconhecimento dos direitos originários em que foi realizada tanto a Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988) e quanto da promulgação da Constituição Nacional de 1988. E o quinto por sua especificidade – os termos “índio(s)”, “indígena(s)”, “étnico(s)” e “originário(s)” estando também presentes no texto constitucional quando do tratamento dos povos indígenas e de suas questões. Assim,

- Na transcrição do pronunciamento de posse de Tancredo Neves, 1985, seis laudas, lido por José Sarney, não obtivemos nenhum resultado em busca com os termos iniciais.
- Na transcrição do pronunciamento de posse de José Sarney, 1985, dez laudas, não obtivemos nenhum resultado em busca com os termos iniciais.
- Na transcrição do pronunciamento de posse de Fernando Collor de Mello, 1990, dezoito laudas, não obtivemos nenhum resultado em busca com os termos iniciais.
- Na transcrição do pronunciamento de posse de Itamar Franco, 1992, duas laudas, não obtivemos nenhum resultado em busca com os termos iniciais.
- Na transcrição do pronunciamento de posse de Fernando Henrique Cardoso (FHC1), 1995, nove laudas, identificamos em duas ocasiões a ocorrência da palavra “indígenas”; nenhum resultado com os demais termos.
- Na transcrição do segundo pronunciamento de posse de Fernando Henrique Cardoso (FHC2), 1999, oito laudas, identificamos em uma ocasião a ocorrência da palavra “índios”; nenhum resultado com os demais termos.

- Na transcrição do pronunciamento de posse de Luiz Inácio Lula da Silva (L1), 2003, nove laudas, identificamos em uma ocasião a ocorrência da palavra “indígenas”; nenhum resultado com os demais termos.
- Na transcrição do segundo pronunciamento de posse de Luiz Inácio Lula da Silva (L2), 2007, quinze laudas, identificamos em uma ocasião a ocorrência da palavra “indígenas”; nenhum resultado com os demais termos.
- Na transcrição do pronunciamento de posse de Dilma Rousseff (DR1), 2011, onze laudas, identificamos em uma ocasião a ocorrência da palavra “índios”; nenhum resultado com os demais termos.
- Na transcrição do segundo pronunciamento de posse de Dilma Rousseff (DR2), 2015, dez laudas, não obtivemos nenhum resultado em busca com os termos iniciais.

A partir desses dados, a primeira coisa a se notar é que, ao todo, as menções diretas aos povos indígenas encontradas ao longo de noventa páginas de transcrição e entre cerca de 36 mil palavras somam um total de seis ocorrências. Em cinco ocasiões, foi utilizado o termo “indígena”; em uma, foi empregada a palavra “índios”.

A segunda coisa a se notar é que tais menções diretas começam em 1995, com o pronunciamento do presidente Fernando Henrique Cardoso – dez anos após a eleição de Tancredo Neves, que marca, de certa maneira, o início da Nova República e o derradeiro fim do regime militar. E sete anos após a Constituinte e a promulgação da nova Constituição, esta que, com as possíveis reservas, foi considerada um avanço para os direitos dos povos indígenas⁴⁷. Para efeitos de comparação, o termo “nação” foi encontrado 56 vezes nos pronunciamentos, sem contar suas variações – como em “nacional”, “nacionalmente”, entre outros.

Por último, uma terceira coisa a se notar, já a partir da leitura dos trechos específicos em que essas menções ocorrem, é que Fernando Henrique Cardoso primeiro se refere aos povos indígenas em seu pronunciamento de 1995 ao falar sobre povo. Da seguinte maneira:

(FHC1 74) Nós, brasileiros, somos um povo com grande homogeneidade cultural. Nossos regionalismos constituem variações da nossa cultura básica, nascida do encontro da tradição ocidental-portuguesa com a africana e a indígena.

47 Cf. BERGOLD, R. C.; MARÉS, C. F. (2013).

Será que FHC, sociólogo de formação e com significativa produção acadêmica⁴⁸, estaria ciente, na altura em que toma posse, da célebre conceituação proposta pelo antropólogo Roberto DaMatta nos anos 80, a que este chamou “fábula das três raças⁴⁹” (DaMATTa, 1987)? Ao fim da primeira parte do livro *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, primeira edição de 1981, DaMatta se dedica especificamente a pensar a respeito do “racismo à brasileira”, denominação própria do autor.

Em uma digressão, como este coloca, o antropólogo afirma o caráter “profundamente hierarquizado” do credo racial brasileiro como “uma ideologia destinada a substituir a rigidez hierárquica que aqui se mantinha desde o descobrimento” (Idem). Para DaMatta, as guerras de Independência, ainda que esta tenha sido um movimento também hierárquico, de cima para baixo, abalaram as estruturas sociais o suficiente para que a elite nacional e local fosse tomada pela necessidade de criar suas próprias ideologias e mecanismos de racionalização para as diferenças internas do país. Mesmo que, liderada pelos estratos dominantes, a Independência não tenha engatilhado transformações sociais mais profundas, houve naquele momento o ímpeto pela busca de uma identidade própria, nacional, que, ao mesmo tempo, desse sentido, justificasse, racionalizasse e legitimasse essas diferenças.

A solução, Roberto DaMatta escreve, vem na forma da “fábula das três raças” e no “racismo à brasileira”. O último, “uma ideologia que permite conciliar uma série de impulsos contraditórios de nossa sociedade sem que se crie um plano para sua transformação profunda” (Idem). A primeira, um mito que “une a sociedade num plano ‘biológico’ e ‘natural’, domínio unitário, prolongado nos ritos de Umbanda, na cordialidade, no carnaval, na comida, na beleza da mulher (e da mulata), na música” (Idem, p. 70). DaMatta identifica, a partir de Thomas Skidmore, o marco histórico das doutrinas raciais brasileiras como o período que antecede a Proclamação da República e a Abolição da Escravatura. Este seria um momento de profunda crise nacional capaz de, à sua maneira, abalar as hierarquias sociais. Com o movimento concreto da Abolição assomando como ameaça ao edifício econômico e social do país – uma ameaça que o sistema hierárquico estruturado sobre o formalismo jurídico e a

48 Cf. FGV. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/cardoso-fernando-henrique>. Acesso em 08/10/2020.

49 Analisado criticamente por DaMatta, em 1981, o “mito das três raças” está presente nos trabalhos de outros importantes pensadores da cultura e da formação brasileira, como Gilberto Freyre (1933) e Darcy Ribeiro (1972).

ideologia católica trazidos de Portugal não era mais o suficiente para conter –, era preciso uma nova ideologia. Aqui, para melhor compreender estes enlaces, nos apoiamos em uma citação algo mais longa do texto de DaMatta. Escreve este autor que

Essa ideologia, ao lado das cadeias de relações sociais dadas pela patronagem e que se mantiveram aparentemente intactas, foi dada com o racismo. Mas é preciso notar como essa ideologia surgiu de modo complexo, no bojo de dois impulsos contraditórios típicos aliás das grandes crises de abertura social. Um deles, caracterizado pelo projeto reacionário de manter o *status quo*, libertando o escravo juridicamente, mas deixando-o sem condições de libertar-se social e cientificamente; o outro é muito diferente: trata-se de perceber como o racismo foi uma motivação poderosa para investigar a realidade brasileira. Pode-se, pois, dizer que a “*fábula das três raças*” se constitui na mais poderosa força cultural do Brasil, permitindo pensar o país, integrar idealmente sua sociedade e individualizar sua cultura. Essa fábula hoje tem a força e o estatuto de uma ideologia dominante: um sistema totalizado de ideias que interpenetra a maioria dos domínios explicativos da cultura. (DaMATTA, 1987, p. 69, grifos nossos)

Em linhas gerais, compreender a formação da sociedade brasileira a partir da fábula ou mito das “três raças” se resume a compreendê-la como resultado das “influências culturais” dessas três raças – europeia, africana e indígena. Aqui, “raça” nada mais é que a redução de grupos humanos socio-culturalmente específicos e complexos a um de seus traços: a cor da pele. Como aponta DaMatta, esta interpretação apresenta seus problemas por simplificar e “biologizar” o violento processo colonizador brasileiro. A ideia de uma nova “raça”, a brasileira, que resultasse das “influências”, “misturas” de outras três raças confere a colonização um status de *troca equilibrada entre pares* – o que não aconteceu⁵⁰.

Assumindo o estatuto de ideologia, o mito das três raças fornece, para DaMatta, as bases de um projeto político e social para a formação do povo brasileiro. Entre outras coisas, permite que uma sociedade imensamente hierarquizada, conflituosa e composta por indivíduos diferentes entre si, pertencentes a extratos sociais e culturais variados, afeitos a particularidades espaciais e regionais distintas, seja compreendida como integrada e culturalmente individualizada. Ou seja, todas as “culturas” que a compõem lidas tão somente

50 Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. (2015).

como uma cultura única e, neste caso, brasileira. Retomando a passagem do pronunciamento de Fernando Henrique Cardoso, em que este diz que “somos um povo com grande homogeneidade cultural” e que “nossos regionalismos constituem variações da nossa cultura básica” é possível identificar as implicações de uma interpretação da formação do povo brasileiro baseada na ideia da comunhão das três raças distintas, esta mesma convergência entre mito e ideologia identificada por DaMatta. Que FHC conclua este parágrafo dizendo dessa cultura que é “nascida do encontro da tradição ocidental-portuguesa com a africana e a indígena” apenas substancia o entendimento de povo – ou um sentido específico de povo – encontrado no pronunciamento do então presidente da república.

Junto a isso, as menções a Independência, a Proclamação da República e a Abolição da Escravatura encontradas nessa seção do texto de DaMatta nos chamam a atenção também por comporem, nominalmente, passagens do discurso de FHC. Nos diz Fernando Henrique Cardoso que

(FHC1 3) Pertencço a uma geração que cresceu embalada pelo sonho de um Brasil que fosse ao mesmo tempo democrático, desenvolvido, livre e justo.

(FHC1 4) Vem de longe a chama deste sonho. *Vem dos heróis da Independência. Vem dos abolicionistas. Vem dos "tenentes" revolucionários da Velha República.*

(FHC1 5) Essa chama eu vi brilhar nos olhos de meu pai, Leônidas Cardoso, um dos generais da campanha do "petróleo é nosso", como já brilhará no fim do Império nos olhos de meu avô, abolicionista e republicano.

A abertura do pronunciamento com a lembrança desses três eventos coloca o restante de sua fala sob a perspectiva da relação que o então presidente trava com os mesmos. Fernando Henrique Cardoso não esconde o orgulho pelo histórico familiar “abolicionista e republicano”, assim como não tenta diminuir a admiração que guarda por tais passagens da história nacional. Mais adiante, no pronunciamento, FHC volta a falar sobre a abolição da escravatura, ao evocar a imagem de Joaquim Nabuco⁵¹. Assim o faz:

51 Nascido em 1849, Nabuco é tradicionalmente considerado a figura mais importante do movimento abolicionista brasileiro. Escritor, político, diplomata, advogado, historiador e monarquista, Joaquim Nabuco dedicou boa parte de sua vida pública e política na luta pela abolição, chegando a fundar uma Sociedade Contra a Escravidão em sua casa, no Rio de Janeiro. Nabuco, no entanto, é também considerado como

(FHC1 40) Joaquim Nabuco, o grande propagandista do abolicionismo, pensava em si mesmo e em seus companheiros como titulares de um "mandato da raça negra"

(FHC1 41) Mandato que não era dado pelos escravos, pois eles não teriam meios de reclamar seus direitos. Mas que os abolicionistas assumiam mesmo assim, por sentir no coração o horror da escravidão e por entender que os grilhões dela mantinham o país inteiro preso ao atraso econômico, social e político.

E logo a seguir:

(FHC1 43) Tal como o abolicionismo, o movimento por reformas que eu represento não é contra ninguém. Não quer dividir a nação. Quer uni-la em torno da perspectiva de um amanhã melhor para todos.

(FHC1 44) Mas, ao contrário de Nabuco, eu tenho bem presente que o meu mandato veio do voto livre dos meus concidadãos. Da maioria deles, independentemente da sua condição social.

Nos parágrafos 40 e 41, FHC constrói uma imagem de Joaquim Nabuco como um dos representantes dos direitos “da raça negra”. Era um mandato, reconhece Cardoso, informal e movido apenas por Nabuco “sentir no coração o horror da escravidão e por entender que os grilhões dela mantinham o país inteiro preso ao atraso econômico, social e político”. Ao fazer questão de dizer que “tal como o abolicionismo, o movimento por reformas que eu represento não é contra ninguém” Fernando Henrique aproxima-se mais dos abolicionistas considerados como “moderados”, liderados por Nabuco, do que os abolicionistas “radicais” – que à época se dispunham a um enfrentamento mais direto pela libertação das pessoas escravizadas. E também, a partir desse trecho, o então presidente relaciona diretamente a escravidão com o “atraso econômico, social e político” do país – adiantando um tom que perpassa todo o discurso e que gira em torno da necessidade do desenvolvimento econômico. Em outro trecho, FHC menciona a “nação”, afirmando não ter o objetivo de dividi-la. Consideramos esta uma deixa para investigarmos, por um momento, o sentido de nação nas palavras deste presidente,

pertencente ao lado “moderado” dos abolicionistas, em oposição a figuras tidas como abolicionistas “radicais”, como José do Patrocínio. Cf. SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. (2015).

antes de retomarmos suas palavras para analisar a segunda ocorrência do termo “indígena” em seu pronunciamento.

Antes, no entanto, cumpre certa contextualização do momento em que FHC assume o cargo. O segundo presidente a vencer pelo voto direto foi também o primeiro a cumprir por inteiro o mandato presidencial. Eleito para o primeiro mandato nas eleições de 1994, Fernando Henrique Cardoso tornou-se, ainda, o primeiro presidente da Nova República a ser empossado para o cumprimento de um segundo mandato, 4 anos depois, em 1999. Assim, oito anos de governo FHC concedem a nosso corpus de análise a entrada de dois pronunciamentos de posse.

O governo de Fernando Henrique Cardoso guarda semelhanças e relações diretas com o de seu antecessor, a começar pela participação de FHC como Ministro da Fazenda no governo de Itamar e as intenções compartilhadas que priorizavam a estabilização econômica do país. É durante o governo Itamar Franco e com o apoio do então presidente, que é iniciado o que viria a se tornar símbolo maior da trajetória política de Fernando Henrique: o plano real⁵². É ao plano real, inclusive, que FHC atribui a própria eleição em uma sequência de parágrafos que menciona Itamar Franco, liberdade, justiça social e, pela primeira vez nominalmente, a nação. Assim o faz:

(FHC1 34) No momento em que deixa o governo cercado de estima que fez por merecer, *agradeço em nome da nação* a Itamar Franco pelas oportunidades que nos proporcionou. (grifos nossos)

(FHC1 35) Ao escolher a mim para sucedê-lo, *a maioria absoluta dos brasileiros fez uma opção* pela continuidade do Plano Real e pelas reformas estruturais necessárias para afastar de uma vez por todas o fantasma da inflação. (grifos nossos)

(FHC1 36) A isto eu me dedicarei com toda a energia, como presidente, contando com o apoio do Congresso, dos Estados e de *todas as forças vivas da nação*. (grifos nossos)

(FHC1 37) Temos *de volta a liberdade*, portanto. E teremos desenvolvimento. (grifos nossos)

(FHC1 38) Falta a justiça social.

52 Cf. RAMALHO; MOTTA (in FERREIRA e DELGADO, 2018).

Essa sequência de parágrafos nos ajuda a fazer uma ideia geral dos compromissos que Fernando Henrique Cardoso firma ao longo do pronunciamento e de como o então presidente, a partir de seu discurso, concebia a nação. Primeiro, ao agradecer “*em nome da nação*”, FHC equiva a nação e povo, como seus antecessores. A nação, como corpo social, é animada pela capacidade de expressar gratidão e reconhecimento da dádiva proporcionada. Segundo, ao agradecer “em nome da nação *a Itamar Franco*”, FHC deixa a mostra um entendimento de Estado e governo, encarnado na figura de Itamar, separado de um entendimento de nação, encarnado na figura do povo. Por fim, ao agradecer “em nome da nação a Itamar Franco pelas oportunidades que *nos* proporcionou”, FHC confere a si mesmo a condição de povo e, consequentemente, de nação, ou de parte constitutiva dessa nação.

Ao longo de todo o pronunciamento, Fernando Henrique Cardoso fala a partir dessa localização específica em que, ao mesmo tempo, logra falar *em nome* da nação e *sobre* a nação, como seu representante, como membro do “povo brasileiro” e como seu interprete. Condição referendada pela menção constante a sua eleição pelos votos da “maioria absoluta” dos brasileiros, o que, simultaneamente, reforçava a solidez do pleito democrático e ratificava a autorização recebida por ele para governar o país. Como vemos em

(FHC1 13) Mas nunca pensei que ele pudesse me encontrar na posição que assumo hoje, *escolhido pela maioria dos meus concidadãos* para liderar a caminhada rumo ao Brasil dos nossos sonhos. (grifos nossos)

(FHC1 35) Ao escolher a mim para sucedê-lo, *a maioria absoluta dos brasileiros fez uma opção* pela continuidade do Plano Real e pelas reformas estruturais necessárias para afastar de uma vez por todas o fantasma da inflação. (grifos nossos)

(FHC1 46) Vou governar para todos. Mas, se for preciso acabar com privilégios de poucos para fazer justiça à imensa maioria dos brasileiros, que ninguém duvide eu estarei ao lado da maioria. (grifos nossos)

(FHC1 76) As prioridades que propus ao eleitor, e que *a maioria aprovou*, são aquelas que repercutem diretamente na qualidade de vida das pessoas: emprego, saúde, segurança, educação, produção de alimentos. (grifos nossos)

(FHC1 92) Sei que terei o *apoio da maioria da nação*. Inclusive dos muitos funcionários que têm amor ao serviço público. (grifos nossos)

Fernando Henrique Cardoso foi o único, dentre os presidentes da Nova República – eleitos por votação direta ou não e que tiveram seus pronunciamentos coletados em nosso corpus de pesquisa – a referenciar diretamente em seu discurso de posse o apoio de uma maioria da população com base nos resultados da eleição. A construção de um sentido de nação no pronunciamento de FHC passa, portanto, pela construção de um sentido de povo desde uma interpretação possível da população votante. E ambos passam por um entendimento do resultado constatado nas urnas como representação absoluta, ou como estatística definitiva, do povo que constituiria a nação. Entendemos que isso pode ser tomado como testemunho da fé e confiança de FHC – ou da necessidade contextual de, publicamente, reafirmar a fé e a confiança – no Estado democrático brasileiro, no sistema eleitoral e na democracia, em geral. Entraria FHC, assim, no rol de presidentes que manifestam, em seus pronunciamentos de posse, intenções que compõem o compromisso pela democracia como inseparável de um compromisso pelo nacional. Como foi também identificado nos outros pronunciamentos analisados até aqui.

Além da evocação da figura de Joaquim Nabuco vista anteriormente, a comparação entre seus “mandatos” como representantes de um povo em necessidade – para Nabuco, os negros escravizados, para FHC, seus “concidadãos”, que sonhavam um Brasil “democrático, desenvolvido, livre e justo” –, Fernando Henrique Cardoso inaugura em seu discurso as bases para que seus interlocutores visualizassem um país justo e um povo autônomo liderados por um governo e um presidente eleitos pela vontade da maioria. Ao marcar que seu posto como representante, diferente de Nabuco, foi alcançado pelo voto livre e direto da *maioria absoluta* da população, FHC, ao mesmo tempo, empresta a legitimidade da luta pela justiça social do famoso abolicionista e se posiciona um degrau adiante em sua legitimidade para *falar pelas* pessoas que o elegeram. Estas pessoas, aquelas descendentes “do encontro da tradição ocidental-portuguesa com a africana e a indígena”. Para Fernando Henrique, portanto, a “nação” poderia ser entendida como sendo seu “povo” – esta população que, em sua maioria, o elegeu; o “povo” poderia ser entendido como “homogeneamente cultural” (“solidário”, “generoso e determinado”); e a cultura brasileira poderia ser entendida como uma cultura única, “básica”, e que contém expressões regionais e variações das “três raças”, para valer-nos da conceituação de DaMatta (1987).

Essa percepção de que o Brasil, como nação, é constituído por uma sociedade integrada e de “grande homogeneidade cultural” não é exclusiva do discurso de Fernando Henrique Cardoso. Tancredo Neves, por exemplo, não se furta, como visto ao averiguarmos ali o sentido de nação, em afirmar que somos uma “sociedade nacional integrada”, construída na busca por consenso. Assim, ainda que não mencione diretamente os povos indígenas em seu pronunciamento, Tancredo o faz, em sentido subjacente. Ao assegurar essa suposta integração, o ex-presidente ajuda a construir um sentido de povo aproximado ao sentido construído por FHC: culturalmente homogêneo, coeso e com desejos e necessidades também unificados. Tancredo não fala sobre cultura ou identidade nacional, e nem sobre comunhão entre raças, mas sua interlocução com o “povo brasileiro” assegura que este tenha, ao longo do pronunciamento, uma conotação massificada e indistinta; um povo que, em suas palavras, é “digno e austero”. Aqui, entendemos que a reboque do adjetivo “austero”, é atribuído ao povo um estoicismo que o situa como inflexível – se tanto em suas reivindicações e dignidade, também em sua condição de inabalável integração enquanto “sociedade nacional”. Não há lugar, no pronunciamento de Tancredo, para um sentido de nação e um sentido de povo que comportem uma multiplicidade de diferentes sentidos que não estejam, necessariamente, incorporados em uma única noção de povo e nação. Antes ainda do que um silenciamento de outros povos, há a cristalização em formato de necessidade de que, para haver nação, todos os povos sejam um mesmo povo – ou melhor, há a impossibilidade de conceber a existência de um povo que seja, ao mesmo tempo, muitos povos, ou de uma nação que seja constituída a partir da heterogeneidade de sua “sociedade nacional” e não de uma suposta homogeneidade. Na medida em que isso ocorre, mesmo ao admitir a existência de outros povos, ou outras culturas e identidades, torna-se impossível a concepção de uma sociedade unificada que seja, ao mesmo tempo, uma reunião de outras tantas unidades distintas entre si. O ex-presidente reforça o contrário: um entendimento rígido a respeito da unidade da nação e do povo – que traz consigo uma amostra da própria *necessidade* de uma unidade de nação e povo. Já nos pronunciamentos de seus sucessores o reconhecimento ocorre, por vezes de diferentes maneiras, mas, em sua maioria, de forma algo mais direta.

Refazendo o caminho, no pronunciamento seguinte, o de José Sarney, é também possível localizar os povos indígenas a partir da percepção deste ex-presidente a respeito da conformação do povo brasileiro, ou de *um* sentido de povo brasileiro (para ele, como vimos,

intimamente conectado ao sentido de nação). Da seção dedicada à “Identidade Cultural”, já apresentada aqui anteriormente, rememoremos a passagem em que Sarney afirma a tarefa de “lutar pela identidade e pela unidade cultural”. Para isso, segundo ele, era preciso

(JS 80) (...) compreender e respeitar as formas locais e regionais –formas de falar, formas de viver, formas de cantar e de lazer. Só assim preservaremos *nossas raízes diversas – tantas raças e tantos povos* – e só assim nos encontraremos com nossa verdadeira identidade: a de brasileiros. (grifo nosso)

Sarney evoca, indiretamente, a mesma proposição a respeito da “comunhão de raças” levantada diretamente por Fernando Henrique Cardoso. Aqui, assim como em FHC, essas “raízes”, em superfície, são louvadas, mas diante da necessidade de que sejam fundidas em uma única, e *verdadeira*, identidade: a de brasileiros. Nesse mesmo parágrafo, Sarney admite a existência de “formas locais e regionais”, mas, também como Fernando Henrique Cardoso, as situa como variações de uma cultura básica brasileira, e não sustentáveis de maneira independente, em seus próprios termos e formas de manifestação. Essa postura de “necessidade de preservação de raízes”, um respeito vago às “identidades do passado”, mas que aponta para sua superação como resultado de uma identidade mais “verdadeira”, faz parte da mesma simplificação e “biologização” do processo colonizador brasileiro entrevista no pronunciamento de Fernando Henrique. Retomando o pensamento de DaMatta (1987), aqui, mais uma vez, a ideia de uma nova “raça” ou “identidade” brasileira, resultado da fusão de suas “raízes diversas, tantas raças e tantos povos”, outorga à violenta colonização um sentido natural e inevitavelmente positivo.

Sarney, em parágrafo também supracitado, afirma que, a partir da geração de valores materiais pela “sociedade industrial”, os valores espirituais são destruídos e não se criam outros. E assim

(JS 70) (...) pouco a pouco o povo vai perdendo sua identidade, fica à mercê da colonização cultural e a nação se descaracteriza. O Brasil, rico em sua cultura de tantas facetas e influências, mescladas e consolidadas na feição de um país que se afirma nas tradições, no folclore, nas letras e nas artes, pouco a pouco definha, tragado pelo abandono e pela pobreza.

Há de se questionar, aqui, a *qual* “colonização cultural” Sarney se refere, e também *qual* nação é aquela que se descaracteriza; *qual* povo, e *qual* identidade se perde? Não

estariamos enganados em admitir que a “colonização cultural” a que o povo de que fala Sarney foi submetido – este povo que perde sua identidade e cuja nação se descaracteriza – não se trata da mesma “colonização cultural” imposta aos povos indígenas no Brasil em séculos de colonização europeia. José Sarney entende como colonização cultural, a partir de seu pronunciamento, certa *negação* do que seriam elementos *tradicionais* da cultura brasileira em privilégio daquilo que, com a “sociedade industrial”, veio “de fora” – na forma de “valores materiais”, estes supérfluos, frívolos, que suplantariam os “valores espirituais”, estes não só fundamentais para que se existisse a *verdadeira* cultura brasileira, mas como sinais dessa própria cultura. Não por acaso, em outra passagem da mesma seção, em seu pronunciamento, diz Sarney que

(JS 77) O Brasil tem de criar *sua própria* tecnologia, promover *suas próprias* descobertas, investir na pesquisa, acreditar em *seus* cérebros e dar-lhes condições de trabalho. É preciso apoiar a universidade, a ciência e a tecnologia. Só com o domínio do saber, seja ele universal ou brasileiro, pode-se construir o progresso. (grifos nossos)

Aqui, o ex-presidente termina o parágrafo afirmando que o saber, universal ou especificamente brasileiro, é fundamental ao progresso – este sendo anteriormente admitido como capital ao “renascimento” da nação. Todavia, antes de chegar a tal conclusão – a essa proposta de *acordo* entre o geral, o “de fora”, e o particular, “de dentro” –, Sarney exprime, como é possível observar nos grifos, a necessidade de que, em resumo, se “invista no Brasil” para que, a partir de dentro, seja alcançado aquilo que é indispensável ao país. Sarney, ao abordar a identidade cultural, associa a “cultura” às tradições, folclore, letras e artes, mas também, prontamente, à educação, à ciência e à tecnologia – o que é revelado no parágrafo acima citado, em que clama pelo apoio às “descobertas”, pelo investimento na “pesquisa” e pela confiança nos “cérebros” brasileiros. Em seu pronunciamento, desse modo, José Sarney interliga a necessidade do progresso à urgência pela luta por uma “unidade cultural”, pela unificação dos traços culturais regionais – e conecta ambas ao imperativo pela educação, na forma do incentivo à ciência. Esse encadeamento se oporia diretamente a dita “colonização cultural” atentada contra o povo brasileiro, anunciada como ameaça direta a qualquer chance do Brasil se realizar plenamente como nação.

O que podemos observar, também, é que a partir da imprescindibilidade de que se estabelecesse uma “unidade cultural” e que fossem “preservadas as raízes” culturais se desenha o processo mesmo de homogeneização da cultura e silenciamento de culturas locais, regionalismos e manifestações múltiplas ditas “culturais”. O que pode ser lido, ainda, a partir da perspectiva de que aqui também se estabelece um sentido único para “povo”, como o silenciamento de manifestações de uma multiplicidade étnica; o silenciamento de *outros povos*. Pregar pela “preservação das raízes”, e, como também afirmou Sarney, por preservar “a memória histórica”, funciona de maneira similar ao método de esquecer/lembrar o passado, fundamental para firmar as bases do sentido de nação. Assim como era preciso resgatar o passado da nação ao mesmo tempo em que se resgatava a nação de seu passado, a “preservação” das raízes é necessária na mesma medida em que essas raízes precisam ser abandonadas, mesmo que em um processo de suposta “mistura”, ou comunhão de culturas e raças, para que o país “avance” enquanto uma unidade – enquanto nação. A soberania nacional, defendida por Sarney em seu pronunciamento como “patrimônio inviolável do povo brasileiro”, não seria, portanto, tão somente o exercício de soberania nacional diante daqueles que compunham o “*fora*” do Brasil, mas, ainda, a soberania de *um* nacional diante de vários nacionais, ou diante de várias possibilidades de nacional, de *dentro*, entre eles os povos indígenas. Assim, o processo de “colonização cultural” mencionado por José Sarney não é o mesmo processo a que foram submetidos os povos indígenas, de modo que se mudam também seus sujeitos e atores. O povo (“que pouco a pouco vai perdendo a sua identidade”) no discurso de Sarney não se trata, portanto, dos povos indígenas. A nação “que se descaracteriza” é concebida a partir de um sentido específico de nação construído pelo ex-presidente e, se como vimos, esta está ligada diretamente ao sentido de povo, entendemos que, no pronunciamento de posse de José Sarney, os povos indígenas não compõem o sentido de nação, exatamente por não comporem o sentido de povo.

Como notamos, antes da primeira menção direta aos povos indígenas, em FHC1, quatro outros presidentes o precederam sem fazer uso de termos, palavras ou expressões que aludissem ao índio em seus pronunciamentos. Dois deles, Tancredo Neves e José Sarney, conforme interpretamos, acabaram por dizer sobre os povos indígenas mesmo sem o fazer diretamente – em especial, quando dizem a respeito, ou a partir, de uma concepção específica de povo brasileiro. Sabemos que Sarney foi sucedido por Fernando Collor de Mello que, em

seu pronunciamento, instituiu ao menos duas formas de se identificar o passado brasileiro, ou dois diferentes passados para a nação: um passado de tradição, essencial para o sentimento de comunidade; um passado negativo, um momento terrível de nossa história em que as liberdades e direitos não puderam ser exercidos em sua plenitude. Para Collor, esquecer o último e resgatar o primeiro era vital para seu projeto de reconstrução nacional.

No entanto, o resgate do “passado tradicional” é também operado em um sentido duplo: nem tudo se resgata, apenas um sentido específico de tradição. Para Sarney e também para FHC, como notado, as tradições brasileiras eram, em especial, suas raízes, que corresponderiam às diferentes formas regionais e a “cultura das muitas raças” que comporiam o povo brasileiro – era preciso que fossem resgatadas para que o Brasil fosse Brasil, mas também era preciso que fossem, de alguma forma, *melhoradas* para que o Brasil do futuro não fosse um país do *atraso*. No pronunciamento de Fernando Collor, encontramos um sentido específico de tradição no contexto em que o ex-presidente fala. Diz Collor que

(FC 8) Meu primeiro compromisso inalterável é com a democracia. Ao restaurá-la no Brasil, reatamos com o melhor da *nossa tradição de direito, liberdade e justiça*. Mas procurando, a partir de agora, não só mantê-la como aprimorá-la, não só honrá-la como enriquecê-la, estaremos colocando o Brasil na vanguarda de um processo histórico de escala inédita.

(FC 42) Uma das tônicas do Brasil moderno há de ser a participação ativa nas grandes decisões internacionais. *Não por pretensão de hegemonia ou por vontade de poder, que a tradição brasileira repele*. Mas porque, hoje, a interdependência exige que todo ato de governo seja uma permanente combinação de variáveis internas e externas. Para um país de nossas dimensões, com nossa determinação de desenvolvimento, não há opção melhor que a de ter parte ativa nas decisões internacionais. (grifos nossos)

(FC 44) Levarei em conta que vivemos um momento raro na história da humanidade, em que se prenuncia a efetiva construção da paz e da segurança. A paz parece estar ao alcance de nossas mãos, embora falte ainda muito para que desapareçam definitivamente as causas de conflito. *Com base em suas tradições, o Brasil tem um papel a desempenhar*. Insistirei na ideia de que não se construirá a paz permanente senão sobre regras sólidas de boa convivência, como o respeito à soberania, a não-intervenção, a autodeterminação, a solução

pacífica de conflitos, o cumprimento fiel dos tratados, o respeito integral dos direitos humanos. (grifos nossos)

(FC 51) Para o Brasil, o grande espaço imediato é a América Latina, com seu epicentro econômico no Cone Sul. *A tradição de amizade, de esforço pela paz regional, de cooperação e diálogo será reforçada.* Daí a crescente importância do processo de integração latino-americana, que pretendo aprofundar sistematicamente em meu Governo. Penso que a integração é passo obrigatório para a modernização de nossas economias e, portanto, condição para que a América Latina possa juntar-se aos protagonistas deste momento de mudança do cenário mundial. A integração latino-americana vai deixando de ser um sonho para se tornar realidade tão concreta quanto fecunda. O desenvolvimento econômico e social de toda a região há de aproximar ainda mais nossos povos irmãos, fortalecendo o regime democrático por eles escolhido. (grifos nossos)

Quando fala de “tradição”, Fernando Collor remete a um passado brasileiro recente. Primeiro, a um passado *democrático*, anterior ao período de ditadura, “nossa tradição de direito, liberdade e justiça” que teria sido interrompida pelo golpe militar de 1964. Em segundo, remete a relevância que o Brasil teria, historicamente, nas relações diplomáticas com outros países. Papel que, em “um momento de mudança no cenário mundial”, deveria ser resgatado. Mais ainda, é na esteira de seu discurso sobre o momento de abertura econômica mundial e de necessidade de retomar e aprofundar os enlaces diplomáticos, que há outras duas passagens que nos ajudam a constituir a concepção a respeito da tradição e das raízes brasileiras no pronunciamento de Fernando Collor. É quando este ex-presidente diz que

(FC 53) Continuarei exortando as lideranças dos países da Europa a reconhecerem na América Latina aquela parte do mundo em desenvolvimento *onde as próprias raízes são também europeias.* (...) (grifos nossos)

(FC 54) Na Europa, Portugal será necessariamente o interlocutor mais próximo do Brasil. Esse é um fato que dispensa explicações. Afinal, *da ação histórica dos irmãos portugueses deriva nossa própria existência como Nação e como Estado.* (...) (grifos nossos)

Fernando Collor não diz sobre os povos indígenas diretamente, e também não o faz ao mencionar raízes tradicionais, cultura ou folclore – todos elementos associados, em um

sentido geral, a suposta “herança” cultural da “mistura ancestral” brasileira. Ele diz diretamente, no entanto, sobre nossas “raízes europeias” e sobre a “ação histórica dos irmãos portugueses” responsáveis não só pela “existência do Brasil” enquanto nação, mas também como Estado. A nação, para Collor, se retomarmos nossa investigação de páginas atrás, seria aquela composta pelos “símbolos nacionais”, qual sejam o território, a natureza e o povo. A partir do parágrafo citado acima, é possível delimitar, também, um *quando* para a nação que é construída nas palavras deste ex-presidente: a nação de que fala Fernando Collor é fundada em algum momento desde a chegada da expedição portuguesa liderada por Pedro Álvares Cabral, no ano de 1500, inexistindo antes disso. Assim, no pronunciamento de Fernando Collor, é conferido aos povos que aqui habitavam, e a tudo mais que houvesse, um estatuto de anteriores a nação, portanto, de não-nação. A nação enquanto “povo”, assim, pôde ser fundada *apesar* de já existirem, anteriormente, outros povos; o “território” nacional, então, pôde ser circunscrito *apesar* de outras conformações territoriais⁵³; e a “natureza”, juntamente, pôde ser delimitada como “natureza *brasileira*” apesar de ser a mesma natureza anterior ao descobrimento.

Quanto a alusão às “raízes europeias”, é também indispensável notar que Fernando Collor foi presidente da república em um contexto de profunda transformação nas dinâmicas econômicas globais. Ramalho (in FERREIRA e DELGADO, 2018) identifica essa transformação no movimento, no início dos anos 1990, em direção à integração da economia nacional ao processo de globalização. Segundo o autor, o resultado disso foi uma política de abertura comercial, uma menor interferência do Estado nas atividades econômicas e uma reestruturação da produção na indústria e nos serviços. É nessa conjuntura de reabertura democrática no Brasil pós-regime militar e de abertura comercial internacional que se situa o pronunciamento de posse de Collor. A segunda parte é traduzida em sua postura de aproximação em relação aos outros países, em especial aos países a que se refere como “desenvolvidos”. Em suas próprias palavras,

(FC 68) A palavra de ordem do meu Governo, no plano internacional, é só uma: o Brasil não aceita ficar a reboque do processo de transformação mundial. O único caminho apontado pelo interesse nacional é a integração gradual, mas constante e segura, à plenitude do processo econômico. Essa é a

53 Cf. PACHECO DE OLIVEIRA (1998).

realidade dos países mais desenvolvidos do planeta. Essa é a real vocação do Brasil.

Para que a “real vocação” do Brasil se cumprisse, segundo Collor, o país deveria se juntar o quanto antes ao “processo de transformação mundial” que se avizinhava. Já no início de seu pronunciamento, o ex-presidente afirmava a “determinação patriótica de colaborar na construção coletiva de nosso futuro” – futuro esse a ser norteado a partir de um “projeto de desenvolvimento e justiça” – e, assim, futuro e desenvolvimento apareceriam diretamente ligados. A real vocação do Brasil enquanto nação, ou seja, a real vocação do que compõe o “Brasil” a partir de 1500, para Collor, é ascender ao status de país desenvolvido; alcançar seu futuro. Collor traça abertamente a relação entre o futuro do Brasil – desenvolvido, justo – com o vínculo que precisava ser reforçado com os países desenvolvidos, entre eles os “irmãos portugueses”, nosso “interlocutor mais próximo” na Europa. O aceno às “raízes europeias” é, em primeiro plano, o esforço em sedimentar tal vínculo, em admitir as semelhanças e se esquecer das diferenças – resgatar o passado ao mesmo tempo que o modifica. Como apontamos em leitura anterior de trechos do pronunciamento de Fernando Collor, o ex-presidente clama pela reaproximação entre Estado e nação. Essa aproximação pode, agora, ser lida também como traço *tradicional* de nosso passado e da formação do Brasil como nação – uma vez que, para Collor, a condição do país enquanto Estado e nação deve sua existência a colonização portuguesa, identificada por ele como o elo de nossas “raízes europeias”. É estabelecido mais de uma vez, portanto, em seu pronunciamento, a associação entre nação, Estado e a “herança portuguesa” – excluindo dessa constituição, indiretamente, os povos indígenas. Estes, desde o que foi lido, não compõem, ao menos primordialmente, o Estado brasileiro nem o sentido de nação para Fernando Collor.

No pronunciamento de Itamar Franco, que assume em dezembro de 1992, não há, mais uma vez, menção direta aos povos indígenas ou a figura do “índio”. No entanto, retomemos a conclusão a respeito da “inevitabilidade, permanência” da nação, sua condição anterior e independente ao Estado – *status* semelhante ao que este ex-presidente concede ao “povo” –, a partir de seu discurso. Se, com o pronunciamento de Fernando Collor, aos povos indígenas foi conferida a condição de *anteriores à nação* – com o marco tomado, se não da fundação, mas ao menos da *possibilidade* de nação, sendo a chegada dos portugueses no ano de 1500 –, no

pronunciamento de Itamar essa localização não se faz imediatamente possível. Itamar Franco, como avaliamos anteriormente, esteve à frente de um governo com intenções práticas reativas ao governo de Fernando Collor, e seu curto pronunciamento é enxuto, caminhando nessa direção. É conveniente notar, entretanto, que Itamar caracteriza de maneira disfórica a “modernidade” que, segundo ele, “criminosa e cruel (...) nega a dignidade do pão, do alfabeto, do trabalho honrado, da saúde e da alegria” ao povo. Essa caracterização da modernidade é colocada como obstáculo à realização dos “valores simples dos brasileiros”, quais sejam, as “reivindicações do povo” (esses “que têm fome”, “os desesperados”, “que são doentes e ofendidos”). Pelo interdiscurso político, o sentido de povo para Itamar dialoga com o sentido de povo de seus antecessores, e também de seu sucessor. Um “povo” que é, ao mesmo tempo, parte componente da nação, mas que, exterior ao Estado e governo, não governa – mas é governado.

Alcançando novamente o primeiro mandato de Fernando Henrique Cardoso, iniciado em 1995, incorporem algumas outras considerações. Se faz menos claro no pronunciamento de FHC, diferentemente do encontrado em seus antecessores, uma construção de passado, presente e futuro relacionados à uma construção de nação. Está lá, todavia. FHC fala dos “anos dourados” de Juscelino Kubitschek, em que “o futuro nos pareceu estar perto. Havia desenvolvimento. O Brasil se industrializava rapidamente. Nossa democracia funcionava, apesar dos sobressaltos. E havia perspectivas de melhoria social”. E dos “anos sombrios” que vieram depois, sua maneira de não diretamente dizer da ditadura militar – e ao dizer que “vimos a página do autoritarismo, que com nomes e formas diferentes desvirtuou nossa República desde a sua fundação” mais uma vez se iguala aos “heróis nacionais” que introduziu de início: os “heróis da Independência”, os abolicionistas, os “tenentes revolucionários da Velha República”. É interessante notar que a perspectiva de FHC para o futuro do país é otimista, mas revelada de uma maneira particular:

(FHC1 14) Sem arrogância, mas com absoluta convicção, eu digo: *este país vai dar certo!* (grifos nossos)

(FHC1 15) Não por minha causa, mas por causa de todos nós. Não só por causa dos nossos sonhos – pela nossa imensa vontade de ver o Brasil dar certo –, mas porque o momento amadureceu e *o Brasil tem tudo para dar certo.* (grifos nossos)

Seguindo a cadeia de significação, o “potencial brasileiro” de “dar certo” afirmado aqui pelo ex-presidente nos permite determinar algumas possibilidades. A primeira delas, a de que, enquanto no primeiro parágrafo, para Fernando Henrique Cardoso, parece tratar-se de fato consumado (“vai dar”) que a potencialidade do Brasil “dar certo” se realizará, no segundo a afirmação assume contornos de expectativa em aberto (“tem tudo” para dar certo) e condicionado a uma “vontade nacional” de “ver o Brasil dar certo”. A segunda possibilidade, é de uma outra relação condicional. Uma vez que FHC, como visto anteriormente, referenda sua eleição como resultado da vontade da “maioria”, e o povo ao qual se dirige é o povo que participou deste processo, os que “tem vontade de ver o Brasil dar certo” estariam condicionados, assim, àqueles que o elegeram presidente – este que “fala por” ou “em nome” daqueles. Assim, enquanto ajuda a construir uma imagem de si a partir da memória do que chamou de “heróis nacionais”, FHC se fia em um “passado brasileiro histórico” – “abolicionista”, “revolucionário” – para pavimentar um projeto de futuro para o país e que está condicionado ao seu próprio governo e àqueles que o elegeram – estes que, a partir de seu pronunciamento, constituem o povo.

Há, mais adiante em seu discurso de posse, nova passagem a que se remete diretamente os povos indígenas. E que, além de acrescentar a seu entendimento de “povo”, nos ajuda a identificar a construção de um passado e um futuro em seu pronunciamento, bem como também observar mais uma vez o *lugar* dos povos indígenas em suas palavras. Assim segue o trecho mencionado:

(FHC1 106) Vamos assegurar com energia, direitos iguais aos iguais.

(FHC1 107) Às mulheres, que são a maioria do nosso povo e às quais o país deve respeito e oportunidades de educação e de trabalho.

(FHC1 108) Às minorias raciais e a algumas quase maiorias, aos negros, principalmente, que esperam que igualdade seja, mais do que uma palavra, o retrato de uma realidade.

(FHC1 109) *Aos grupos indígenas, alguns deles testemunhas vivas da arqueologia humana e todos testemunhas da nossa diversidade.* (grifos nossos)

FHC discursa sobre assegurar os “direitos iguais aos iguais”. Ao longo dos quatro parágrafos, seu sentido de povo é encarnado pela alusão à três grupos específicos: as mulheres, os negros e os povos indígenas. Entendemos que Fernando Henrique Cardoso, aqui, ao dizer sobre a condição de “maioria do nosso povo”, atribuída às mulheres, e sobre as “minorias raciais e a algumas maiorias” utiliza os termos *minoría* e *maioría* em seu sentido ordinário, relativo a uma inferioridade ou superioridade *numérica*. Estes, no entanto, são grupos que, em um sentido sociológico, compreendem minorias *sociais* da sociedade brasileira, ainda que em alguns casos, como o ex-presidente menciona, constituam uma maior parcela da população nacional. São grupos com pouco ou nenhum poder político e simbólico e, historicamente, excluídos ou marginalizadas no processo de socialização, cada um à sua maneira e com processos particulares de sujeição. A ocorrência de um duplo sentido, ou de um duplo entendimento, do que significa minoria – se numérica ou social – também é replicado quando nos atentamos a partir do último destes dois significados. Concordamos com Chaves (1971), para quem a palavra minoria, desde a literatura sociológica,

Significa primeiro, mais amplamente, um grupo de pessoas que de algum modo e em algum setor das relações sociais se encontra numa situação de dependência ou desvantagem em relação a um outro grupo, "maioritário", ambos integrando uma sociedade mais ampla. As minorias recebem quase sempre um tratamento discriminatório por parte da maioria. Nesse sentido, por exemplo, uma pequena comunidade religiosa de credo divergente da fé professada pela maioria da população é uma minoria e pode sofrer problemas vários no campo das relações religiosas; ou a oposição num país "pouco democrático", ocupando lugar subordinado na estrutura política, tendo pouca chance de ação. Segundo, exprime as denominadas "minorias nacionais", grupos raciais ou étnicos que, em situação de minoria, cointegram juntamente com uma maioria um determinado Estado. (CHAVES L. G. M., 1971, p. 149)

Com isso, entendemos os grupos mencionados pelo ex-presidente, as mulheres e negros – apesar de sua maioria numérica na composição social brasileira – e os povos indígenas, como minorias. As mulheres, genericamente, um exemplo que se situa no primeiro significado de “minoria” tratado por Chaves: este grupo está, também historicamente, em uma “situação de dependência ou desvantagem em relação a um outro grupo, ‘maioritário’, ambos integrando uma sociedade mais ampla” (Idem). A população negra brasileira, em certa

medida, também pertenceria a essa chave de significação. No entanto, junto aos povos indígenas, pode ser localizada também dentro do segundo significado de minoria. São grupos raciais ou étnicos, as “minorias nacionais” que, “em situação de minoria, cointegram juntamente com uma maioria um determinado Estado” (Idem). Não raro, há interseções intergrupais entre essas partes.

Retomando as palavras de Fernando Henrique Cardoso, quando este ex-presidente diz sobre assegurar os direitos “iguais aos iguais”, uma outra luz é acrescida para entendermos o discurso baseado no processo de homogeneização cultural, já visto anteriormente em seu pronunciamento e de seus antecessores. No contexto do trecho analisado, esse discurso acontece ao mesmo tempo em que o ex-presidente relembra “nossa diversidade” e afirma, ao trazer aqueles grupos nominalmente, que a sociedade brasileira é composta de grupos diversos expostos a diferentes impedimentos de direitos diferentes *desvantagens*. Quanto aos povos indígenas, em particular, FHC fala dos “grupos indígenas, alguns deles *testemunhas vivas da arqueologia humana* e todos testemunhas da nossa diversidade”. Ao se referir a “grupos” indígenas, e não somente aos “indígenas” ou aos “índios”, de maneira genérica, Fernando Henrique permite a multiplicidade que compõe os “povos indígenas”: estes seriam vários, diferentes entre si. De certa maneira, é uma forma de reconhecer a diversidade (sociocultural, linguística) entre as diferentes etnias, diferentes grupos e comunidades que constituem esse composto a que chamamos povos indígenas ou índios. No entanto, ao conferir a esses “grupos indígenas” o estatuto de “testemunhas vivas da arqueologia humana” entendemos que o ex-presidente desencadeia dois sentidos próximos e que reproduzem representações do “índio” no imaginário social brasileiro e em seu senso comum.

O primeiro deles, ao atrelar os povos indígenas ao passado, ou a uma ideia de tempo específica entendida como passado. A Arqueologia, como parte das Ciências Sociais, tem por objetivo o estudo de sociedades e formas de organização antigas por intermédio da investigação de “evidências históricas”. Ao dar aos povos indígenas o subtítulo de “testemunhas arqueológicas”, FHC os situa como parte daquilo que compreende o objeto de estudo de tal ciência.⁵⁴ Especulamos que, para que seja possível que tenham testemunhado o

54 A etimologia da palavra arqueologia, em si, faz referência ao “estudo do antigo”, apesar dessa transposição entre linguagens não abranger a amplitude atual daquilo a que essa ciência se dedica a estudar. Resultante do grego *archaios*, que pode ser traduzido como “Antigo”, “primal”, e *logos*, que pode ser entendido como

passado, é preciso que vivam nesse mesmo tempo. Fernando Henrique Cardoso reconhece a existência desses povos e de sua “cultura” e “diversidade”, no entanto, ao condicioná-los ao passado, o ex-presidente os aparta do próprio sentido de “povo” e de “Brasil”, ambos, em seu pronunciamento, iminentemente relacionados ao futuro (o Brasil que “tem tudo para dar certo”). O índio não mais seria que reminiscência de um estágio civilizatório há muito ultrapassado pelos elementos que fazem parte de um sentido de “civilização”, lugar desde o qual fala presidente. Os povos indígenas como “evidências históricas” de si e de outros. Voltando algumas páginas atrás, lembramos que, para Sarney e Tancredo, também os povos indígenas fazem parte de um passado estático e imutável. Se para Sarney, assim como para Tancredo, a nação é também o próprio povo – e o povo brasileiro, resultado de uma “comunhão de raças” –, só passa a existir povo, e conseqüentemente nação, no Brasil, a partir e *por causa* dos portugueses que aqui desembarcaram. Essa cadeia de significados também opera para conferir aos povos que habitavam o que *viria a ser* Brasil como permanentes em um tempo histórico específico, anterior.

O segundo sentido, em consequência do primeiro, é contribuir para uma concepção dos povos indígenas como “um povo sem história”. Associar, ou condicionar, os índios ao passado imediatamente os situa como grupos ou indivíduos parados no tempo. Testemunhas, portanto, de uma “pré-história”⁵⁵ brasileira, anterior a 1500, e com nenhuma transformação histórica substancial a partir disso. Essa concepção imagina as sociedades e grupos indígenas, e conseqüentemente suas culturas, línguas, costumes como permanentes e imutáveis, incapazes de se modificar ou se transformar. Aqui, lembramos da condição de “anteriores à nação” que compõe o sentido dos povos indígenas no pronunciamento de Fernando Collor. De modo que também é possível emprestar a esses povos, a partir dos pronunciamentos presidenciais, o estatuto de *permanentes*, assim como no sentido de nação para o sucessor de Collor, Itamar Franco, mas também ligeiramente diferente. O estatuto de permanentes *porque sempre estando lá*, mas também porque *imutáveis*, porque *sempre os mesmos*. Essa

“fala”, “razão” ou “estudo”. Consultado em Merriam Webster (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/archaeology>), acesso em 02/01/2021.

55 Notamos que o termo “pré-história”, baseado em uma noção específica de historiografia (a história escrita), e em um modelo eurocêntrico de divisão da história do mundo, é insuficiente como medida unificada para pensar a passagem do tempo de povos, sociedades e grupos diversos, por isso as aspas.

permanência situa os povos indígenas como anteriores, e exteriores, à nação, ao povo e, também, ao Estado. Exteriores ao seu passado, seu presente e, em especial, a seu futuro.

Conjuntamente, os dois sentidos trabalhados anteriormente, atribuídos aos povos indígenas – dos índios “sem história” e dos índios “pertencentes ao passado” – desembocam ainda em um terceiro, decorrente daqueles: o índio que não vive como os “índios do passado” não é, verdadeiramente, índio. A partir de qualquer mudança, transformação em seu “modo de viver”, confere-se aos povos indígenas uma condição de *aculturados*, ou *inautênticos*. Como mencionado em nossa introdução, trata-se de um beco sem saída: não há fuga para o indivíduo indígena, pois ou cumpre os requisitos de “indianidade” impostos ou índio não é. E não sendo índio, portanto, não está apto aos direitos constitucionais específicos, ao direito a terra, entre outros. Mas caso seja considerado índio – ou seja, emule satisfatoriamente os “índios do passado”, que seriam, para todos os efeitos, os *verdadeiros* índios –, o problema é outro, pois ele precisa, a partir daí, ser “civilizado”, incluído no Estado, “desindianizado”, tornado brasileiro.

Um dos efeitos dessa cadeia de produção de sentidos é que condiciona a identidade étnica dos povos indígenas – o ser ou não ser índio – a uma ideia de cultura que é permanente. A cultura de um povo, como escreve Manuela Carneiro da Cunha (2009), é criada – e constantemente reivindicada, alterada, transformada –, em especial, *para a afirmação da identidade étnica*, e não o caminho contrário. Não é por acaso que seja preciso afirmar especificamente que serão assegurados os “direitos iguais” aos povos indígenas, como diz Fernando Henrique Cardoso em seu pronunciamento, uma vez que são esses direitos, *especificamente*, os que foram sempre reiteradamente negados. Ou, ainda, completamente inexistentes. Lembramos um trecho de nossa análise do pronunciamento de Collor, em que identificamos que, ali, ao falar sobre nossas “raízes europeias” e sobre a “ação histórica dos irmãos portugueses”, aquele ex-presidente atribui aos portugueses a responsabilidade não só pela “existência do Brasil” enquanto nação, mas também como Estado. Partindo mais uma vez do pensamento de Chaves (1971), que infere que o que ele chama de fenômeno “minoría” só se torna possível, ao longo da história humana, com o aparecimento do Estado, conjecturamos que foi também com a inauguração do Estado, ou de uma forma de estado, no Brasil, que tal fenômeno se inaugura por aqui. Chaves escreve que

Com efeito, o Estado é constituído de um povo ocupando um território determinado com soberania própria perante outros grupos estatais, os quais pretendem de igual modo o monopólio do poder sobre o seu território e seu povo. *Mas o povo, constitutivo de um Estado, dificilmente forma uma nacionalidade única*, compondo-se ao contrário da agregação de diferentes grupos étnicos. Um desses, ao apropriar-se do poder, impõe suas características culturais sobre os outros, reivindicando a representatividade da nação inteira. Os grupos subordinados formam as minorias. O poder estatal é, pois, o instrumento mais eficiente de que a maioria numa sociedade dispõe para subjugar as minorias integrantes da mesma sociedade. (CHAVES L. G. M., 1971, p. 150)

Na mesma obra de que foi retirado esse trecho, Chaves afirma não acreditar que seja possível estudar os povos indígenas em termos de “minorias”, uma vez que esses grupos, em sua maioria, “apesar de terem como base territorial nosso país, não estão integrados no Estado brasileiro deixando de assumir, por conseguinte, com a nossa sociedade aquelas relações típicas que caracterizam a interação da maioria com as minorias” (Idem, p. 52). De 1971, ano em que o texto foi publicado, ao período em que estudamos em nossa pesquisa, certas coisas se tornaram algo mais visíveis. Se havia dúvida das “relações típicas” entre majorias e minorias sob a égide de um Estado, a partir da leitura de Chaves, foi com o fortalecimento e organização de movimentos indígenas ao longo dos anos 70 e 80 – muito, inicialmente, em resposta às políticas expansionistas do governo militar – que se tornou possível observar de maneira mais aberta a interação supostamente faltante diante uma maioria que os faria minoria. A partir da reivindicação pela formulação de direitos, ficou exposta a subordinação dos povos indígenas dentro da estrutura política, enquanto minoria étnica, diante de ideais de civilização e colonização que vão contra o exercício mesmo desses direitos. No entanto, acreditamos, essa mesma dinâmica, ou interação, não é tão recente quanto os anos de 1970 ou 80. Inaugura-se justamente com a chegada de uma forma de Estado no território que hoje é Brasil. É por isso que, indo um pouco além, arriscamos que a fundação da nação – que, assim como a fundação do povo e do Estado, a partir dos pronunciamentos analisados, só foi possível com a chegada dos portugueses – funda também o “fenômeno minoria” no Brasil, e que essa minoria, a partir da leitura sociológica, primeiramente maior em número, mas rápida

e violentamente reduzida também numericamente, permaneceu desse lado da balança até o momento aqui estudado. Momento este em que FHC assegura que terão seus “direitos iguais aos iguais” e que são “testemunhas vivas da arqueologia humana e todos testemunhas da nossa diversidade”.

Tal atribuição de “testemunhas da arqueologia humana”, na segunda menção direta que FHC faz aos povos indígenas, está diretamente ligada, ainda, com a primeira menção direta feita por este ex-presidente, ao dizer de nossa cultura “básica, nascida do encontro da tradição ocidental-portuguesa com a africana e a indígena”. Esse “encontro de tradições” nada mais é que o processo de miscigenação, mistura de raças – o ponto chave, como observamos, da fábula criticada por DaMatta (1987). Quanto a esse processo, Machado (2002), propõe se pensar a partir do conceito de “mestiçagem arqueológica”. Isto é, aqueles povos que “contribuíram” para a formação do povo e da nação não têm reconhecida sua continuidade no presente, sendo relegados continuamente ao passado, uma vez que o processo de mistura teria ocorrido “no passado”. Sendo superados seus conflitos e contradições, é ali também, no passado, que são situadas, e a onde se restringe, as raças “contribuintes” à formação do povo e da nação.

Desse modo, vimos que, para Fernando Henrique Cardoso, a partir de seu pronunciamento de posse, os povos indígenas ajudam a constituir a “cultura básica” da sociedade brasileira, e também seu povo, mas não de forma ativa, e sim emprestando sua “tradição” e sua “raça”. Um eco ao que o antropólogo Roberto DaMatta chamou de “fábula das três raças” – tentativa de conciliar os impulsos contraditórios de nossa sociedade sem permitir que ela se modifique profundamente. O passado da nação, para Fernando Henrique Cardoso, repousa nas figuras heroicas a que homenageia em seu discurso, mas, de alguma forma, repousa também em três sentidos atribuído aos povos indígenas: o de que pertencem e permanecem no passado; o de que não têm história; e o de que, conseqüentemente, existiriam aqueles que são os *verdadeiros índios* – os que estão permanentemente no passado e que, apesar de sua interação com a nação, com o povo e com Estado brasileiro, não *perderam* sua cultura. Há, ao menos, duas formas de passado no pronunciamento de FHC: aquele passado anterior a fundação da nação brasileira e de seu povo, a que pertenceriam os “grupos indígenas”; e aquele passado que se inicia em conjunto com a nação – e por isso foi também,

um dia, o seu presente – e do qual fazem parte as figuras e episódios de heroísmo rememorados por FHC.

O segundo mandato de Fernando Henrique Cardoso, entre 1999 e 2002, encontra o Brasil às vésperas do aniversário de 500 anos de seu “descobrimento”, em 2000. Marca-se ali, também e, portanto, a partir do dito nos pronunciamentos até aqui analisados, 500 anos da fundação da nação e da origem de povo e sua cultura, e da fundação de *um* passado para essa nação – além de marcar, ainda, o ponto em que os povos indígenas passam a se tornar, dentro da construção de uma imagem de Brasil, um “povo sem história”. Na mesma medida, o ano de 1500 é também a âncora que os prende permanentemente ao passado. No pronunciamento de posse desse mandato, Fernando Henrique Cardoso menciona diretamente os povos indígenas somente uma vez. Se na posse de seu primeiro mandato, FHC dedica um ou mais parágrafos específicos a cada um dos grupos em maior “desvantagem” social – crianças, mulheres, negros e índios –, neste pronunciamento a única menção direta feita a qualquer um deles se encontra comprimida no seguinte trecho:

(FHC2 44) Não há democracia onde subsiste a violência. Onde ainda são desrespeitados direitos básicos das crianças e das mulheres, dos negros e dos índios. Avançamos nesta área. É inegável. Mas temos que fazer mais.

Ao todo, este pronunciamento, apesar de menor do que o primeiro, não o é por uma margem muito significativa. Em número de laudas da transcrição, este possui 8, contra 9 do pronunciamento de posse do primeiro mandato. Aqui, o “cidadão-presidente, herdeiro de um sonho de Brasil” (BONFIM, 2004, p. 372) do pronunciamento aparece renovado e assegurando também renovada experiência. Boa parte do texto é dedicada à sua certeza de que o Brasil “mudou sua fisionomia” nos últimos quatro anos. Conforme Bonfim (2004), que analisa este mesmo pronunciamento a partir da linguística, para Fernando Henrique Cardoso, “a maior revolução é a do fim das desigualdades” e que “os que nunca tiveram voz, devem ser ouvidos. Esse é papel do Estado” (Idem, p. 391). Bonfim tipifica o discurso como sendo de propaganda.

A maior parte do discurso é de propaganda. Um discurso é de propaganda é feito na situação em que a audiência já aderiu ao projeto e é necessário, apenas, mantê-la nessa posição. Em menor grau, é um discurso do tipo

deliberativo, em que investe em convencer e persuadir a audiência de medidas a serem tomadas. (Idem)

Este é um pronunciamento em que predomina a atenção às questões econômicas, e é também a partir do pensamento econômico que são expostos os temas de ordem social, como a desigualdade, a violência. Não é de se admirar, portanto, que FHC reserve um espaço tão curto para falar sobre aqueles grupos. A solução para seus problemas é condicionada, em um sub tom ao longo de todo o discurso, à solução dos problemas econômicos enfrentados pelo país – como crises internacionais, *déficit* público. Como escreve Bonfim, “suas escolhas conferem uma predominância do “economicismo” em detrimento do “humanismo”. A pessoa será contemplada depois que vier a solução para o problema econômico” (Idem, p. 401). Outra redução significativa que ocorre é a transição do uso de “grupos indígenas” para “índios”. Se antes, intencionalmente ou não, Cardoso por uma escolha de termos permitiu uma interpretação mais coerente com as diferenças internas entre aqueles que se consideram e são considerados índios, agora os reduz, diretamente, outra vez a seu sentido mais genérico.

A nação aqui é, em muitos sentidos, a mesma de seu discurso anterior. Uma nação que está irremediavelmente atrelada a seu futuro – um futuro que está condicionado à “vontade do povo”, mas principalmente ao empenho do governo e do presidente. O que se torna evidente, no entanto, é mais do que antes a afirmação de outro elemento neste maquinário condicional para que o Brasil alcance seu futuro, para que “dê certo”: a atenção, sem maiores distrações, à economia. Todo o potencial de efetivação de um verdadeiro Brasil, que encontra a si mesmo, e de uma nação que concretiza seu destino anunciado, está vinculado ao avanço econômico. Também vinculado a economia, no pronunciamento de Cardoso, está um outro sentido marcante para “povo”. A caracterização do povo, conforme Luz (2014), como “aqueles que o apoiaram por acreditarem nas promessas de campanha e podem voltar a almejar lucros econômicos, tais como poupança e investimentos” (p. 85). Isso, observa este autor, exclui grande parcela da população, aquela desprovida das necessidades básicas, da composição social do que seria o “povo”.

Nas eleições de 2002, o projeto de governo capitaneado por Fernando Henrique Cardoso, centrado fortemente no desenvolvimento econômico, é interrompido. Aquele que seria responsável pela manutenção e continuidade dos programas e políticas de FCH, José

Serra – ex-ministro daquele governo – é derrotado pelo candidato da oposição, Luiz Inácio Lula da Silva, que, assim como Cardoso, governaria o país por 8 anos consecutivos. Ex-torneiro mecânico, ex-sindicalista e líder do movimento dos trabalhadores nas décadas de 1970 e 1980, Lula chega ao poder em 2002 falando, em várias maneiras, de povo.

Em 1º de janeiro de 2003, o povo de que Lula fala, em seu pronunciamento, é evocado, como não poderia deixar de ser, a partir de sentidos específicos de povo. O primeiro parágrafo em que Lula fala nominalmente sobre “povo” é também aquele em que, pela primeira vez, menciona diretamente a “nação.” No entanto, é curioso apontar, como observa Luz (2014), que, um parágrafo antes, o ex-presidente se utiliza de outra expressão que não povo: sociedade brasileira. Vejamos:

(L1 4) Diante das ameaças à soberania nacional, da precariedade avassaladora da segurança pública, do desrespeito aos mais velhos e do desalento dos mais jovens; diante do impasse econômico, social e moral do País, a sociedade brasileira escolheu mudar e começou, ela mesma, a promover a mudança necessária.

Para Luz, essa escolha “produz um efeito de sentido de que aquele governo seria para os trabalhadores, para as classes mais necessitadas, mas não só pra eles, uma vez que outros setores da sociedade também optaram pela mudança em questão” (2014, p. 87). Lula se identifica como parte desse povo, à semelhança de FHC, seu antecessor. E também identifica no povo um sentido próprio de nação que atravessa seu discurso. Ao longo de todo o pronunciamento, há intenções de exaltação de uma imagem de Brasil – e seus correspondentes, “nação” e “País” – sublinhado pela chave de uma necessidade de “mudança”. Para Lula, o povo é aquele que deseja a mudança, e que o valida como presidente para que cumpra essa vontade.

(L1 5) Foi para isso que o povo brasileiro me elegeu Presidente da República: para mudar. Este foi o sentido de cada voto dado a mim e ao meu bravo companheiro José Alencar. E eu estou aqui, neste dia sonhado por tantas gerações de lutadores que vieram antes de nós, para reafirmar os meus compromissos mais profundos e essenciais, para reiterar a todo cidadão e cidadã do meu País o significado de cada palavra dita na campanha, para imprimir à mudança um caráter de intensidade prática, para dizer que chegou

a hora de transformar o Brasil naquela nação com a qual a gente sempre sonhou: uma nação soberana, digna, consciente da própria importância no cenário internacional e, ao mesmo tempo, capaz de abrigar, acolher e tratar com justiça todos os seus filhos.

Mais adiante, Lula diz do povo brasileiro que é “um povo maduro, calejado e otimista” mas “um povo que não deixa nunca de ser novo e jovem”. Parece-nos possível transpor à nação, a partir do pronunciamento desse ex-presidente, a mesma constituição. Isso se pensarmos a partir das noções desenvolvidas aqui, anteriormente, a respeito da qualidade fundamental de um passado, presente e futuro específicos e comuns para a fundação – e até mesmo reconstrução, ou refundação, da nação. A nação alternaria, também, entre madura e nova, calejada e jovem desde que em constante processo de lembrar/esquecer de seu passado – inevitável para sua própria manutenção. Ao atribuir a marca de sonho a um ideal de nação – soberana, digna, consciente de sua importância internacional, capaz de cuidar e ser justa com “seus filhos” –, entendemos que Lula estabelece que, no momento de sua eleição, o Brasil, enquanto nação, ainda não havia alcançado seus objetivos – ou, em outras palavras, o Brasil ainda não se *realizara como nação*, em um sentido específico, esta que seria soberana e digna, entre outras virtudes. É interessante notar, agora que percorremos os pronunciamentos de boa parte dos presidentes inseridos em nosso recorte de corpus, que outra característica que permanece, de uma ou de outra maneira, nos sentidos de nação identificados no pronunciamento de cada um desses políticos é um sentido desejável, porém inalcançável de nação, mas, paradoxalmente, permanentemente fora e dentro do alcance. Assim, um sentido comum, porque recorrente é este da nação que ainda não foi, eternamente atada a seu passado, que é tão idealizado quanto seu futuro. Uma nação que necessita, retomando expressão cunhada páginas atrás, resgatar um passado e *ser resgatada* de seu próprio passado. Uma nação, em Lula, madura, calejada e otimista *e ainda* que não deixa nunca de ser nova e jovem. Para esse ex-presidente, a partir de seu primeiro pronunciamento de posse analisado, o resgate da nação se daria através da “mudança”. E tal mudança é situada a partir de um entendimento da história do Brasil que contém sentidos de passado, presente e futuro específicos.

A nação, em seu passado, para Lula, é também uma nação “que se criou sob o céu tropical”. A imagem do “céu tropical”, este que estaria representado em nossa bandeira, este,

como consta no Hino Nacional, que “tem mais estrelas”, compõe densa coleção de características físicas atribuídas historicamente ao Brasil – tal como “sua terra” e sua “beleza natural”, sua “riqueza”, “seu verde”, “seus bosques”, “seus mares” – que, juntas, encorpam uma ideia de nação pautada pelo determinismo geográfico. As “cores nacionais” que traduzem uma suposta individualidade geomorfológica da nação, e que estiveram presentes, como notamos, também no discurso de Fernando Collor – em que este aciona a bandeira como “símbolo da pátria” –, não exprimem, segundo Chauí (2000), “o político, [a bandeira] não narra a história do país. É um símbolo da Natureza. É o Brasil jardim, o Brasil-paráiso” (p. 63, adição nossa). A princípio, o passado originário, mais distante, da nação, para Lula, é construído a partir de uma imagem de Brasil-paráiso, “de tantas terras férteis”, como diz, e que, por isso, é fadado a um “futuro grandioso”, com “um destino histórico de prosperidade e justiça”. No entanto, no passado da nação, para este ex-presidente, há também elementos controversos, aqueles que, até o momento de sua eleição, foram os responsáveis por retardar a realização de uma nação soberana. É justamente nos trechos em que se presta a narrar o que chama de “uma história antiga” do Brasil que Lula estabelece uma segunda construção de passado, esta política e histórica – não mais, apenas, desde a compleição geográfica de uma nação-paráiso. Consta no pronunciamento que

(L1 13) Essa é uma história antiga. O Brasil conheceu a riqueza dos engenhos e das plantações de cana-de-açúcar nos primeiros tempos coloniais, mas não venceu a fome; proclamou a independência nacional e aboliu a escravidão, mas não venceu a fome; conheceu a riqueza das jazidas de ouro, em Minas Gerais, e da produção de café, no Vale do Paraíba, mas não venceu a fome; industrializou-se e forjou um notável e diversificado parque produtivo, mas não venceu a fome. Isso não pode continuar assim.

Neste parágrafo, Lula reúne menções diretas ao passado colonial brasileiro, como colônia de exploração portuguesa; o marco histórico da proclamação da independência nacional, em 1822; o passado escravagista e a abolição; os movimentos de exploração mineral e produção cafeeira e, mais recentemente, a forja do Brasil em um “notável e diversificado parque produtivo”, a partir de sua industrialização. Lula, ao narrar essa “história antiga”, porque longa e não, necessariamente, porque *pertencente ao passado*, estabelece uma construção de passado que contém, ao menos, duas Histórias, “sua história mais antiga, e a

mais recente”. Ao estabelecer esta construção de passado, Lula começa também a construir um sentido de presente para a nação que contém partes deste passado.

A nação, em seu presente, para Lula, é ainda “uma nação plural, diversificada, contraditória até, mas que se entende de uma ponta a outra do Território”. Antes de tudo, uma nação que “partilha os mesmos valores fundamentais, se sente que é brasileira” – esse “sentir-se brasileiro” um importante elemento, a partir da teoria da fundação das nações, para consolidar a imaginação do nacional. Uma nação, no entanto, que ainda “não se expressou por inteiro em sua História”. Atrelado a esse presente da nação está seu passado *imediato* – que não poderia estar, no pronunciamento desse ex-presidente, mais distante do Brasil-paraíso do passado *originário* brasileiro. Conforme escreve Thiesse (2014), “a história de uma nação é, em prioridade, toda aquela de uma longa resistência contra a tirania, conduzida por um ser coletivo” (p. 46). Ao definir como prioridade de seu governo “vencer a fome”, Lula confere ao “flagelo da fome” – personificada, transmutada em algo palpável, que é preciso “enfrentar” e “vencer” – o papel de tirania específica que assalta o Brasil através da história, e contra a qual a nação, coletivamente e agora liderada por seu governo, deve – e sempre, embora fracassasse, teve que – lutar. A “fome”, em seu pronunciamento, capitaneia e reúne, apoteoticamente, problemas, perigos e inimigos identificados por Lula. Qual sejam, também, problemas, perigos e inimigos que existem marcadamente em um passado *imediato* da nação, e que compõem seu presente. Entre eles, o “esgotamento de um modelo que, em vez de gerar crescimento, produziu estagnação, desemprego e fome” – modelo este identificado, principalmente, aos anos anteriores de governo FHC – e o “fracasso de uma cultura do individualismo, egoísmo, indiferença perante o próximo, desintegração das famílias e das comunidades”.

Finalmente, a nação, em seu futuro, para Lula, é aquela nação “com a qual a gente sempre sonhou: uma nação soberana, digna, consciente da própria importância no cenário internacional e, ao mesmo tempo, capaz de abrigar, acolher e tratar com justiça todos os seus filhos”. Este “destino histórico”, “futuro grandioso” passa, todavia, pelo imediato início da desconstrução e enfrentamento dos problemas, perigos e inimigos mencionados no parágrafo anterior. Passa pelo imperativo da já mencionada “mudança”, palavra de ordem no pronunciamento do ex-presidente, e, inicialmente, vinculada a ele e seu governo. É interessante retomar a descrição de povo, e que entendemos que se estende a nação,

apresentada anteriormente: ambos como “maduros, calejados e otimistas *e ainda* que não deixem nunca de ser novos e jovens”. Conjecturamos que a possibilidade desse estatuto, inicialmente paradoxal, conferido ao povo e a nação é imaginável apenas a partir da “mudança” como chave para a realização do Brasil enquanto nação. Esta nação, para Lula, como para outros presidentes, é independente de um governo e de um Estado, e assim também, desde este pronunciamento, o é a própria mudança, ou um sentido específico de mudança de que fala o ex-presidente. Como este anuncia,

(L1 53) Sim, temos uma mensagem a dar ao mundo: temos de colocar nosso projeto nacional democraticamente em diálogo aberto, como as demais nações do planeta, porque *nós somos o novo, somos a novidade de uma civilização que se desenhou sem temor, porque se desenhou no corpo, na alma e no coração do povo, muitas vezes, à revelia das elites, das instituições e até mesmo do Estado.* (grifos nossos)

(L1 04) (...) a sociedade brasileira escolheu mudar e começou, ela mesma, a promover a mudança necessária.

Assim, a nação, para Lula, é também *permanente*, como para outros presidentes, mas acrescida aqui, ainda, de outra camada de sentido: permanente por estar sempre lá, mas não por ser sempre a mesma, e sim permanente em sua inevitável condição de mutabilidade e renovação constante – permanente porque associada a mudança. E, assim, permanente é, ainda, a própria mudança. Essa mudança, a que se imprime “um caráter de intensidade prática”, requisitada por Lula, é, em sua têmpera também paradoxal, a mudança que levará a nação a se tornar aquilo que sempre foi. Uma mudança que, por se iniciar a partir do povo, se situa independente de um governo e de um Estado e que, por *compor* a própria constituição do povo (maduro, calejado e otimista *e ainda* que não deixe nunca de ser novo e jovem, ou seja, em permanente mudança), e, conseqüentemente, da nação, é ela mesma também permanente e inevitável.

Portanto, em resumo, para Lula em seu pronunciamento de posse, a nação é composta de um passado que contém, ao menos, duas Histórias – uma distante e uma recente – e que também se divide entre um passado *originário*, fundação de uma nação-paraíso, e um passado-*presente*, em que problemas, perigos e inimigos foram responsáveis pela não realização plena do “futuro grandioso” a que estávamos, desde sempre, fadados. É composta,

além disso, por um presente “plural, diversificado, contraditório até” e que partilha os mesmos “valores fundamentais”, uma nação que “sente-se brasileira”, unindo-se coletivamente pela mudança e pela luta contra a tirania da “fome”, resultante de um modelo esgotado “que, em vez de gerar crescimento, produziu estagnação, desemprego”, fruto do “fracasso de uma cultura do individualismo, egoísmo, indiferença perante o próximo, desintegração das famílias e das comunidades”. E por um futuro que se entrelaça a um “destino histórico” a ser cumprido.

Quando finalmente este ex-presidente faz menção direta aos povos indígenas é a meio caminho do fim do pronunciamento. Ele diz das “comunidades indígenas” em um parágrafo que, em partes, já apareceu em nosso texto enquanto pensávamos a respeito de povo e nação. Assim segue, em sua completude, o parágrafo 37, o único que menciona aqueles povos diretamente:

(L1 37) O Brasil é grande. Apesar de todas as crueldades e discriminações, especialmente contra as comunidades indígenas e negras, e de todas as desigualdades e dores que não devemos esquecer jamais, *o povo brasileiro realizou uma obra de resistência e construção nacional admirável*. Construiu, ao longo do século, uma nação plural, diversificada, contraditória até, mas que se entende de uma ponta a outra do Território. Dos encantados da Amazônia aos orixás da Bahia; do frevo pernambucano às escolas de samba do Rio de Janeiro; dos tambores do Maranhão ao barroco mineiro; da arquitetura de Brasília à música sertaneja. Estendendo o arco de sua multiplicidade nas culturas de São Paulo, do Paraná, de Santa Catarina, do Rio Grande do Sul e da Região Centro-Oeste. Esta é uma nação que fala a mesma língua, partilha os mesmos valores fundamentais, se sente que é brasileira. (grifos nossos)

Nesse trecho, notamos a alusão a dimensão territorial brasileira – um dos componentes de nossa identidade a partir da determinação geográfica, “O Brasil é grande” – ao mesmo tempo em que são aludidas, também, as “desigualdades, dores, crueldades e discriminações” a que foi submetido o povo brasileiro, em especial “as comunidades indígenas e negras” – por sua vez, uma determinação “política e histórica” da formação do Brasil. Retomando brevemente os sentidos de povo no pronunciamento de Lula, acumulamos outro: para Lula, povo é aquele submetido, historicamente, a desigualdades, dores, crueldades e discriminações.

Em contrapartida, portanto, o ex-presidente excluí daquilo que constitui o sentido de “povo” a elite, os governos, o Estado. Povo passa, então, a ser trabalhado em um sentido que se aproxima de “popular”, recorte da sociedade brasileira ao qual Lula se identifica e que entende, em suas origens, como fazendo parte. A nação ela mesma, aqui, está condicionada ao povo, posto que, para Lula, “o povo brasileiro realizou uma obra de resistência e *construção nacional* admirável” e, se condicionada ao povo, imediatamente condicionada a uma camada, ou a camadas específicas, do que constitui a sociedade brasileira – aquela camada, sua *maioria*, que sofre com desigualdades, dores, crueldades e discriminações. Podemos especular que, para Lula, há, portanto, ao menos, uma nação brasileira principal, e talvez *verdadeira*, essa a respeito da qual e a partir da qual o ex-presidente fala, que existe – se não realizada plenamente, não menos que *fundada* – por obra do povo. Como partes constitutivas, e diferenciadas (“*especialmente* contra as comunidades indígenas e negras”), do povo brasileiro, as “comunidades indígenas e negras”, a partir do pronunciamento de Lula, participam ativamente da “construção nacional” – ou seja, de uma fundação da nação brasileira. Emprestam, portanto, mais que sua raça, suas raízes ou sua cor – como foi observado no pronunciamento de outros presidentes – mas sua resistência e sua capacidade de construir, quanto mais não seja, *um* nacional, a partir de seu lugar na constituição de “povo”. Lula admite, nesse trecho, a diversidade, pluralidade e contradição da formação social brasileira, sua *multiplicidade*.

Ao dizer “dos encantados da Amazônia⁵⁶” – lado aos “orixás da Bahia”, ao “frevo pernambucano”, ao samba do Rio de Janeiro, tambores maranhenses, barroco mineiro, entre outros elementos que, de forma ou de outra, “marcam” formas de cultura regionais – Lula planifica uma cultura geral brasileira marcada pelo acréscimo de “diferentes culturas”, menos que por uma cultura básica resultante de uma “mistura”. Entretanto, é importante ressaltar a passagem, ao final, em que estabelece que “esta é uma nação que fala a mesma língua, partilha os mesmos valores fundamentais, se sente que é brasileira”. Este trecho pode ser pensado, a princípio, a partir de dois sentidos de “falar a mesma língua”. O primeiro,

56 Os “encantados” – também encontrados nas crenças de religiões afro-brasileiras, observados por vezes como análogos aos próprios orixás e outras divindades –, quando pensados a partir do contexto dos grupos indígenas brasileiros, são preenchidos de sentidos específicos. Como coloca Maués, são entidades espirituais que se manifestam principalmente na pajelança (MAUÉS, 1995, p. 189), pessoas comuns que alcançam o “mundo espiritual” sem passar pelo processo de morte “material”, “aqueles seres que vivem em dimensões inferiores à superfície da terra e das águas” (VAZ FILHO, 2010, p. 183).

literal, em que este ex-presidente diz de uma nação que compartilha o mesmo idioma, que seja o português brasileiro. A partir desse sentido, não estariam inclusos aí como nação, entre outros grupos de pessoas, aqueles grupos indígenas que efetivamente não “falam a mesma língua” de que fala, e com a qual fala Lula⁵⁷. O segundo sentido, figurado, em que o ex-presidente diz de uma nação que compartilha as mesmas *intenções*, em que as pessoas estão “na mesma página”, assumem o mesmo *compromisso* – e assim, a sequência da frase assume ares tautológicos: *falar a mesma língua* significa também e ao mesmo tempo *partilhar os mesmos valores* e as duas coisas se resumiriam a “sentir-se brasileiro”. A “língua nacional” é outro dos elementos, ao mesmo tempo simbólico e material, que serve para dar unidade a um “povo” e reuni-lo sob o sentimento de nação. O sentido duplo do que seria “falar a mesma língua” no pronunciamento de Lula apresenta também um duplo caminho para se imaginar como parte de uma comunidade nacional, “sentir-se brasileiro”. Se, como escreve Thiesse (2014), “as fronteiras dos Estados-nações supostamente coincidem com as fronteiras linguísticas” (p. 46), a fronteira da nação brasileira, aqui em Lula, coincidiria com as fronteiras, ou *limites*, do *entendimento* (“falar a mesma língua”, “estar na mesma página”) entre as partes que “sentem-se brasileiras”. Os povos indígenas podem ser localizados aqui, portanto e a partir dessa passagem, ou como excluídos do sentimento nacional, e fora desse entendimento, ou como efetivamente inclusos, desde que – mesmo os que não se comunicam por intermédio do mesmo idioma – compartilhem o mesmo *compromisso* nacional, este de “ser nação”, de “sentir-se brasileiro”.

No parágrafo seguinte, Lula continua:

(L1 38) Onde a mestiçagem e o sincretismo se impuseram, dando uma contribuição original ao mundo, onde judeus e árabes conversam sem medo, onde toda migração é bem-vinda, porque sabemos que em pouco tempo, pela nossa própria capacidade de assimilação e de bem-querer, cada migrante se transforma em mais um brasileiro.

Sem menção direta aos povos indígenas neste trecho, é ainda possível localizá-los, aqui, na medida em que o ex-presidente observa a “mestiçagem”, miscigenação entre pessoas

57 Para fins de entendimento quantitativo, se tomarmos por base o último censo demográfico no Brasil, realizado em 2010, de 896.917 pessoas identificadas como “indígenas”, ou “índios”, pertencentes a 305 etnias diferentes, 605.2 mil falavam português, enquanto a porção restante, cerca de 290 mil indivíduos, se comunicava a partir de um ou mais dos 274 idiomas indígenas verificados no país (IBGE, 2010).

de raças diferentes, e o “sincretismo”, o que significa a mistura de diferentes doutrinas religiosas ou cultos, com uma reinterpretação de seus elementos – mas também, vulgarmente, significando uma síntese de elementos diferentes, originários de diferentes visões de mundo⁵⁸. A respeito da “mestiçagem”, é importante notar que a miscigenação racial no Brasil é, não raro, citada como confirmação cabal da “democracia racial” brasileira – relembramos o supracitado “mito das três raças” de DaMatta (1987) – e como contraveneno do próprio racismo – o que, por sua vez, produziria um racismo especificamente nosso, à brasileira. Cumpre, em contrapartida, nunca se esquecer das circunstâncias em que ocorreu tal “mistura de raças”, resultado direto da dominação e exploração sexual de mulheres negras e índias. De modo que o uso do vocábulo “impuseram”, no trecho citado, é oportuno, mas os resultados dos processos de “mestiçagem” e “sincretismo” são tratados por Lula como “contribuição original” ao mundo. Assim, ao conferir um ou mais sentidos positivos aos resultados de um processo contraditório, violento, o ex-presidente, em movimento reverso, ameniza ao mesmo tempo aquilo que levou a esses resultados. Mas é curioso notar como, dentro do escopo mesmo do mito das três raças, ocorre uma cisão do “ser brasileiro”, a ponto de que “o brasileiro” passa a ser, simultaneamente, fruto da união das três diferentes raças – “raça negra, índia e europeia” – e ainda participa como componente dessa própria mistura, quando “o brasileiro” se “miscigena com negros e índios”. Os dois movimentos marcam, discursivamente, os povos indígenas e os negros no Brasil sempre como Outros, e uma aproximação maior do “brasileiro” com sua “origem europeia”. Os reforça ainda, também, negros e índios, como povos ou “raças” sem história, parados no tempo – o processo tal que Machado (2002) chamou de “mestiçagem arqueológica”, apresentado anteriormente, em que aqueles povos que “contribuíram” para a formação do povo e da nação cessam de existir como agentes de sua própria história tão logo cumpram seu papel de “contribuintes”.

Para Schwarcz (1995), a nacionalidade brasileira, nossa “identidade nacional”, é associada a ideia de mestiçagem e miscigenação a partir de 1822 – ano da Independência do Brasil, marco também considerado, em alguns casos, como fundante da nação, ou de uma ideia de nação. Como já escrevemos anteriormente, em diálogo com o pensamento de

58 Nas humanidades, há trabalhos que identificam o sincretismo religioso, em especial, como estratégia de sobrevivência de povos e pessoas historicamente subjugados, como os povos indígenas no Brasil e os negros escravizados. Cf. ROMÃO (2018);

DaMatta (1987), ali se impôs a necessidade da elite nacional e local de criar suas próprias ideologias e mecanismos de racionalização para as diferenças internas do país. Podendo ser lido como uma revisão algo mais “branda” da história colonial e de formação social do Brasil – esta, em verdade, marcada pela violência, exploração, “desigualdades, dores, crueldades e discriminações” –, o ideário da “mistura das raças” está presente até hoje no imaginário de construção do nacional, como vemos a partir do pronunciamento de posse dos ex-presidentes da república. De modo que, quando Lula ou FHC – dois presidentes que fazem menção direta aos povos indígenas em seus pronunciamentos, e que também falam diretamente sobre 1822 e a Independência – por exemplo, dizem da “contribuição original” do processo de miscigenação do povo brasileiro e do “encontro da tradição ocidental-portuguesa com a africana e a indígena”, respectivamente, estão ambos falando a partir de uma concepção de povo e nação profundamente sublinhada pelo racismo em que se escreve a historiografia nacional a fim de abrandar a mácula desse “encontro” de raças.

Em 2006, Lula vence nova eleição e é mais uma vez eleito governante maior do Brasil. Mais uma vez, também, se elege contra um adversário do partido de Fernando Henrique Cardoso, dessa vez Geraldo Alckmin. No pronunciamento de posse de seu segundo mandato, em 1º de janeiro de 2007, Lula renova seu compromisso para com o “povo” e, como observa Luz (2014), situa povo como complemento de país, “caracterizando uma espécie de aliança entre o presidente, o povo e o país” (p. 93). Em muito, este é um pronunciamento que rememora características do primeiro, “quais sejam, a mensagem de mudança dada pela população brasileira; provas de grandeza e generosidade dadas pelo povo; a erradicação da fome por que passam ‘o irmão e a irmã’ brasileira” (Idem). O imperativo da mudança para que fosse resgatado o futuro incontornável do Brasil como nação soberana, segundo Lula, parece ter surtido resultado nos quatro anos que se passaram, pois quando este ex-presidente pela primeira vez nesse pronunciamento menciona “nação”, assim o faz:

(L2 23) O Brasil é uma nação mais respeitada, com inserção criativa e soberana no mundo.

O pronunciamento, maior em quantidade de palavras que o anterior, é dito por um presidente recém reeleito que acredita ter acertado mais do que errado, e deseja fazer a manutenção da ordem instaurada em seu primeiro governo e dar continuidade em suas intenções. Para isso, Lula reforça aspectos já vistos aqui anteriormente, como sua

identificação com o “povo”, esta camada da “sociedade brasileira” que, em seu pronunciamento, está associada à pobreza, às “dores e desigualdades”. A mesma camada que pode agora, em termos, se regozijar das mudanças empreendidas nos últimos anos. Uma camada da sociedade, o “povo”, que é ela mesma também essa nação “mais respeitada, com inserção criativa e soberana no mundo”. É um discurso que mais se aproxima a uma interpelação associada à ideia de balanço e de prospecção.

É somente se encaminhando para fim do pronunciamento, no parágrafo 155 de um total de 184, que Lula se refere, pela primeira e única vez, diretamente, aos povos indígenas. O faz em uma passagem que fala sobre “um novo humanismo”, Direitos Humanos e políticas sociais. Assim segue o trecho:

(L2 151) É tempo do nascimento de um novo humanismo, fundado nos valores universais da democracia, da tolerância e da solidariedade.

(L2 152) O Brasil tem muito o que contribuir neste debate.

(L2 153) Colocamos o respeito aos Direitos Humanos no centro de nossas preocupações.

(L2 154) Ampliamos políticas públicas nesta direção e criamos instituições de Estado fortes e capazes de garantir que este País combaterá de maneira decidida e permanente todas as formas de discriminação de gênero, raça, orientação sexual e faixa etária.

(L2 155) Por isso cresce a participação das mulheres na vida econômica, social e política do nosso País. Cada vez mais, os negros ocupam o lugar que lhes é devido em um Brasil democrático. Assim como *os povos indígenas*, que reconquistam e consolidam a sua dignidade histórica. (grifo nosso)

Lula, nessa passagem, renova o compromisso de seu governo com os “valores democráticos” lavrados na reabertura e que culminaram no texto constitucional de 1988. É naquele texto, também, em que estão consolidados os Direitos Humanos, colocados aqui pelo ex-presidente como o “centro de nossas preocupações”. Podemos supor que, a partir da defesa dos Direitos Humanos, Lula defenda a asseguaração de direitos fundamentais firmados na constituição ligados à vida, a igualdade, a liberdade, entre outras coisas. No parágrafo 155, em específico, ao dizer que “cresce a participação das mulheres”, “os negros ocupam o lugar que lhes é devido” e os povo indígenas “reconquistam e consolidam sua dignidade histórica”, este

ex-presidente admite, em contrapartida, que os direitos e garantias fundamentais dessas camadas da “sociedade brasileira”. E que, como minorias sociais acometidas pelas “desigualdades, dores, crueldades e discriminações”, são aquilo que, para ele, comporia o “povo” –, que seus direitos e garantias fundamentais não reconhecidos e negados historicamente, alguns deles identificados apenas recentemente no texto de 1988, ainda não são exercidos em sua completude, *apesar* de previstos na Constituição Federal. Lula atribui aos povos indígenas uma “dignidade histórica”, até ali *perdida* porque finalmente reconquistada, e *enfraquecida* porque em vias de ser consolidada. Essa retomada da “dignidade histórica” dos povos indígenas faz par com outro sentido que pode ser atribuído a estes, a partir da concepção de “povo” identificada em Lula: como parte do “povo”, os povos indígenas não são associados, permanente e inevitavelmente, ao passado histórico. Como “povo”, aos povos indígenas é conferido o mesmo estatuto de “maduro, calejado e otimista, mas que não deixa nunca de ser novo e jovem” que Lula delega ao povo – e, por extensão, a si mesmo e a própria nação. É nesse sentido que “reconquistam, retomam”. Na sequência, diz Lula que

(L2 157) Em um mundo que busca caminhos para o convívio, espaços para o diálogo, para a coabitação do múltiplo e do diverso, o Brasil tem o que oferecer.

(L2 158) Nosso País pode ser uma voz e um exemplo autêntico e poderoso para o mundo na questão da diversidade.

(L2 159) Pode ajudar a mostrar que neste Planeta desigual, é possível avançar no sentido do entendimento, quando os interesses dos diferentes e, sobretudo, dos excluídos passam a integrar efetivamente a agenda nacional.

A defesa dos “interesses dos diferentes e dos excluídos” como integrantes efetivos de uma “agenda nacional” é outra forma de situar não somente os povos indígenas, mas o próprio arranjo constitutivo do “povo brasileiro”, a partir das palavras deste presidente, como composto por grupos diferenciados, e uma tendência discursiva a incorporar a diversidade, em lugar de anulá-la diante de um projeto de unificação da cultura. Relembramos que, identificando-se como “povo”, este ex-presidente afirma em seu pronunciamento que “nós somos o novo, somos a novidade de uma civilização que se desenhou sem temor, porque se desenhou no corpo, na alma e no coração do povo, muitas vezes, à revelia das elites, das

instituições e até mesmo do Estado”. Em um só movimento, esse trecho opera, mais uma vez neste pronunciamento, pela amenização do violento processo histórico de formação do povo brasileiro (“civilização que se desenhou *sem temor*”), ao mesmo tempo em que, ao desvincular o povo e um projeto de nação das elites, instituições e do Estado, Lula admite, ainda, a existência de formas múltiplas da constituição da sociedade brasileira, de seu “povo”, e também da nação – formas estas não ligadas às elites, instituições e Estado. Lula encaminha o fim deste pronunciamento dizendo ter sido “reconduzido à Presidência da República pela vontade majoritária do povo brasileiro”. Se, como sabemos, para Lula há um sentido específico de povo composto pelos marcados pela dor, pela discriminação e pela desigualdade – e pela pobreza, pela exclusão – é possível situar os povos indígenas também, aqui, e pelo entendimento de Lula, como componente – junto aos pobres, as mulheres, os negros – da maioria do “povo brasileiro” que o elegeu presidente.

Dando continuidade às intenções e políticas do Partido dos Trabalhadores – e, em certa medida, também às intenções identificadas nos dois últimos pronunciamentos analisados –, é escolhida pelo partido para suceder Lula, no pleito eleitoral, uma mulher. Assim, após corrida presidencial que, mais uma vez, opôs como principais protagonistas PT e PSDB, Dilma Rousseff é eleita Presidente da República do Brasil no ano de 2010. Ministra-chefe da Casa Civil do segundo mandato do governo Lula, a trajetória política de Dilma começa em seus anos de estudante e no enfrentamento da Ditadura Militar no Brasil, sendo presa e torturada no processo. Em 1º de janeiro de 2011, ela realiza seu pronunciamento de posse.

Assim como seu antecessor, Dilma Rousseff conduz os interlocutores por um pronunciamento que já de início fala sobre o “povo”. Dilma identifica sua eleição, a primeira de uma mulher para o cargo máximo do poder executivo do país, como “decisão soberana do povo”, este mesmo que, oito anos antes, nas palavras desta ex-presidente, levou a presidência “um homem do povo, um trabalhador”. Assim, conforme argumenta Luz (2014), é possível perceber que, a princípio, os sentidos de “povo” no pronunciamento de Dilma Rousseff fazem trabalhar “uma memória de sentidos relacionados àqueles existentes nos pronunciamentos de Lula” (p. 98). Sentidos que situam o povo como “os mais necessitados, que sofrem devido a economia e pela falta de segurança, saúde e outras necessidades básicas” (Idem). Nas palavras de Lula, aqueles marcados pela dor, pela discriminação e pela desigualdade; os diferentes, excluídos.

O que reforça os ecos de sentido entre os discursos dos dois presidentes, para além do que poderíamos supor como uma afinidade partidária ou “ideológica” são as menções diretas que Dilma faz a respeito do governo Lula e sua importância para que o Brasil fizesse “a travessia para uma outra margem de nossa história”. Portanto, além de herdar as características atribuídas a ele por Lula em seus pronunciamentos, o sentido de “povo” em Dilma adota um outro desdobramento. Aqui, “o povo” ocupa “uma posição de livre e confiante” (LUZ, 2014, p. 99), adquirida não apenas durante, mas *por causa* de Lula e seu governo. Diferente de Lula, no entanto, Dilma não se utiliza de um reforço contínuo de identificação como parte do “povo”.

Dilma Rousseff afirma seu governo, como continuidade dos dois mandatos anteriores conduzidos pelo Partido dos Trabalhadores, um “início de uma nova era. O despertar de um novo Brasil”. Prossegue dizendo que

(DR1 76) Pela primeira vez o Brasil se vê diante da oportunidade real de se tornar, de ser, uma nação desenvolvida. Uma nação com a marca inerente também da cultura e do estilo brasileiros – o amor, a generosidade, a criatividade e a tolerância.

(DR1 77) Uma nação em que a preservação das reservas naturais e das suas imensas florestas, associada à rica biodiversidade e à matriz energética mais limpa do mundo, permitem um projeto inédito de país desenvolvido com forte componente ambiental.

Nesses dois trechos, é possível começar a identificar o que é “nação” para Dilma. Tomando o parágrafo 76, tendo diante de si a “primeira oportunidade real” de se tornar uma “nação desenvolvida”, o Brasil, a partir deste pronunciamento, contrai para seu passado – distante e recente – a condição imediata de “nação não desenvolvida”. Nesse mesmo passo, Dilma estabelece que qualquer oportunidade de “realizar-se como nação desenvolvida” que tenha se enfileirado diante do país ao longo de sua história não foi uma oportunidade “real”. Dilma também, nesse primeiro parágrafo analisado, apresenta sua própria concepção do que significa uma “nação desenvolvida”: “uma nação com a marca inerente também da cultura e do estilo brasileiros – o amor, a generosidade, a criatividade e a tolerância”. É aqui, ainda, que esta ex-presidente também nos demonstra alguns dos elementos que atribui aos sentidos de “ser brasileiro”: amor, generosidade, criatividade, tolerância. No parágrafo seguinte, Dilma dá

continuidade à elaboração dos sentidos daquilo que entende como “nação desenvolvida”. Esta seria, além de marcada pela cultura e estilos brasileiros, uma nação “com forte componente ambiental”, em que se preservassem as “reservas naturais” e suas “imensas florestas”. Uma nação de “rica biodiversidade”. No processo de criar uma imagem própria, no entanto, Dilma marca seu posicionamento em defesa da liberdade e seu compromisso com a democracia.

(DR1 103) Reafirmo meu *compromisso inegociável com a garantia plena das liberdades individuais*; da liberdade de culto e de religião; da liberdade de imprensa e de opinião. (grifo nosso)

(DR1 104) Reafirmo o que disse ao longo da campanha, que prefiro o barulho da imprensa livre ao silêncio das ditaduras. *Quem, como eu e tantos outros da minha geração lutamos* contra o arbítrio, a censura e a ditadura, *somos naturalmente amantes da mais plena democracia e da defesa intransigente dos direitos humanos*, no nosso país e como bandeira sagrada de todos os povos. (grifos nossos)

(DR1 105) O ser humano não é só realização prática, mas sonho; não é só cautela racional, mas coragem, invenção e ousadia. *E esses são os elementos fundamentais para a afirmação coletiva da nossa nação*. (grifo nosso)

Observamos que estes são trechos em que a ex-presidente estabelece a associação direta entre quatro elementos: a defesa da liberdade, a luta contra a ditadura militar, o compromisso pela democracia e o compromisso pelo nacional. Os dois primeiros, no cenário lembrado pela ex-presidente, estão condicionados um ao outro. A defesa da liberdade de que fala Dilma foi marcada, em sua trajetória pessoal, pela luta contra o regime militar, e é também assim que ela identifica o contexto histórico do país nesse período. A defesa de uma “liberdade nacional”, a garantia dessa liberdade, está inevitavelmente ligada a luta contra a ditadura militar, ou ao término desta – e, em extensão, está também inevitavelmente ligada a uma luta contra o arbítrio, a censura e pelos direitos humanos. Os dois últimos elementos, apesar de inicialmente não correlatos, estão igualmente interligados. Também, para Dilma, a partir de seu pronunciamento, é inviável a concepção de um projeto de nação (uma “nação desenvolvida”) que não esteja imediatamente ligado a defesa dos valores democráticos. Dilma defende a aposta em uma “democracia vibrante e moderna, plena de compromisso social,

liberdade política e criatividade” para que possamos “ser, de fato, uma das nações mais desenvolvidas e menos desiguais do mundo”.

A aposta de Dilma, assim como Lula, é também em uma “afirmação *coletiva*” de nação. Para isso, conforme diz em seu pronunciamento é preciso, além de cautela racional, “coragem, invenção e ousadia”. É um momento, para Dilma, não apenas de reconstrução ou resgate da nação, ou de um sentido de nação, mas ainda de sua invenção, a partir do coletivo, com “aquilo que temos”, nossa “democracia vibrante”, nossa “cultura”, nosso “povo”. Se, conforme escreve Thiesse (2014), “a criação das identidades nacionais vai de fato consistir em inventariar esse patrimônio comum, ou seja, inventá-lo”, entendemos neste trecho do pronunciamento um movimento que, na mesma medida em que elabora o “patrimônio nacional”, inventa-o como parte incontornável do que constitui a nação, transformando-o naquilo que “sempre esteve aqui”, a base para que o destino do Brasil como “nação desenvolvida” se realize.

Dilma não menciona nominalmente “o passado” ou “o presente”. Todavia, o faz a partir de reminiscências e constatações que a ajudam a construir, ao longo do pronunciamento, a imagem do Brasil que ela – e seu governo, em continuidade aos governos Lula – pretende alcançar para o país, ao mesmo tempo em que são construídos – passado e presente – a partir do que esta ex-presidente identifica como futuro. “O futuro”, este sim, é mencionado nominalmente por Dilma. É um futuro em que, uma vez que no presente ela acaba de ser eleita, “muitas outras mulheres também possam ser presidentas” – e assim, em revés, constrói mais um sentido de presente, o “dia de hoje, em que todas as mulheres brasileiras sintam alegria e orgulho de ser mulher”. É um futuro que ganhou confiança maior do povo, desde os últimos oito anos de governo Lula – e assim constrói um presente e um passado imediato em que “um presidente mudou a forma de governar”. É um futuro que está, também, condicionado a exploração de uma de nossas “riquezas”, o pré-sal. Este seria “nosso passaporte para o futuro”, mas com uma outra condição: “só o será plenamente, se produzir uma síntese equilibrada de avanço tecnológico, avanço social e cuidado ambiental” – e assim Dilma também ajuda a construir um sentido para “o presente” que é produzido a partir de intenções de equilíbrio entre a tecnologia, o avanço social e o cuidado ambiental.

O parágrafo em que Dilma se detém por mais tempo a respeito do destino do país, seu futuro, é também aquele em que menciona, pela primeira e única vez, diretamente, os povos indígenas, utilizando-se do vocábulo “índio”. Assim segue o trecho

(DR1 98) Mas é importante lembrar que *o destino de um país não se resume à ação de seu governo. Ele é o resultado do trabalho e da ação transformadora de todos os brasileiros e brasileiras. O Brasil do futuro será exatamente do tamanho daquilo que, juntos, fizermos por ele hoje. Do tamanho da participação de todos e de cada um: dos movimentos sociais, dos que labutam no campo, dos profissionais liberais, dos trabalhadores e dos pequenos empreendedores, dos intelectuais, dos servidores públicos, dos empresários, das mulheres, dos negros, dos índios, dos jovens, de todos aqueles que lutam para superar distintas formas de discriminação.* (grifos nossos)

Dilma inicia o parágrafo reduzindo o vínculo imediato que o destino do país – realizar-se como “nação desenvolvida”, reduzir as desigualdades, garantir liberdades – teria com ações de um governo. Em outras palavras, ela torna coletiva a responsabilidade por esse destino, retirando do governo o status de maior encarregado – ou o de encarregado de maior poder – de promover as mudanças necessárias para que se concretize esse destino. À sua maneira, o discurso dessa ex-presidente também opera para afastar nação de um Estado e de um governo – conferindo a nação, a semelhança de outros pronunciamentos aqui estudados, o estatuto de independente. Esse “destino histórico” comum, imaginado e, em teoria, compartilhado por todos aqueles que compõem a nação, constitui também a rede de mitos sobre a essência da comunidade nacional e seu povo. No caso do Brasil, com uma história nacional em que, como dito, faltam “mitos fundadores” de um passado ideal – ou, ainda, com uma história nacional que, permanentemente em disputa, apostou em *vários passados* imaginados, reinventados, lembrados e esquecidos – o futuro, ou “nosso destino histórico de alcançar o futuro”, é mais um dos componentes do que seria a essência que torna, ou tenta tornar, o Brasil uma nação. Assim, curiosamente e paradoxalmente, o “destino histórico comum” do Brasil, e um dos elementos que o permitem ser imaginado como nação – ou que permitem ao povo imaginar-se como uma comunidade nacional – é justamente a perspectiva, em forma de destino ou

fatalidade, de *virar nação*⁵⁹. De modo simples, o Brasil *é* uma nação porque, fatalmente, acredita que *será* uma nação.

Ao contar com a “participação de todos e de cada um”, de “todos aqueles que lutam para superar distintas formas de discriminação”, Dilma, nesse trecho, mais uma vez incorpora elementos e sentidos ao “povo”. E entendemos que, ao incluir nominalmente “os índios”, ela transfere a estes, também, as características atribuídas anteriormente, e genericamente, ao povo. Dilma localiza “os índios” como “brasileiros e brasileiras” agentes da “ação transformadora” que fará o Brasil cumprir seu destino. Com essa lista, que inclui nominalmente setores da sociedade brasileira que, historicamente, são violentados e tem seus direitos – quando muito, reconhecidos – negados, como “mulheres”, “negros”, “os movimentos sociais, “os que labutam no campo”, Dilma admite, assim como Lula antes dela, uma composição diversa de “povo”. A partir de seu pronunciamento, é possível observar que ao “índio”, este um termo genérico, não são conferidos sentidos que correspondam a multiplicidade étnica dos grupos indígenas do Brasil, a sua *diferença entre si*. De modo que, ainda que admita sua existência como parte constituinte do “povo”, e por conseguinte como agente transformador do “futuro” do Brasil, Dilma reproduz o movimento de homogeneização dos povos indígenas como “os índios”, que seriam “uns Outros diferentes de nós, mas iguais entre si”.

Segue-se a este, outro parágrafo em que Dilma diz querer “estar ao lado dos que trabalham pelo bem do Brasil na solidão amazônica, no semiárido nordestino e em todos os seus rincões, na imensidão do cerrado, na vastidão dos pampas”, “estar ao lado dos que vivem nos aglomerados metropolitanos, na vastidão das florestas, no interior ou no litoral, nas capitais e nas fronteiras do Brasil” e “convocar todos a participar do esforço de transformação do nosso país”. Aqui também é possível localizar a abertura, no pronunciamento de Dilma, a reconhecer as diferenças culturais e regionais que comporiam a nação brasileira, em diálogo com o que a ex-presidente, em outro parágrafo, diz a respeito do caminho para a “nação desenvolvida”, que “pressupõe o avanço social e a valorização da nossa imensa diversidade cultural. A cultura é a alma de um povo, essência de sua identidade”. Então, se o povo é

59 E isso não se reduz ao pronunciamento de Dilma Rousseff. Rememoremos, por exemplo, quando Tancredo Neves diz, em seu pronunciamento de posse, sobre ter confiança “na capacidade do Brasil de realizar-se como grande nação”. Ou a imagem de país “que tem tudo para dar certo” dos pronunciamentos de FHC.

múltiplo e composto por distintos grupos, poderemos supor que, para Dilma, assim também é a “cultura brasileira” e, conseqüentemente, a “essência de nossa identidade”.

Não seria de todo equivocada supor que os povos indígenas, ou ao menos alguns sentidos específicos associados a figura do “índio”, podem ser localizados, ainda, a partir da menção feita por Dilma à “solidão amazônica” e, principalmente, aos que vivem “na vastidão das florestas”. É oportuno, nesse momento, observar que, quando aludida diretamente, a imagem dos povos indígenas, a figura do “índio”, não raro está iminentemente relacionada à “floresta”, a “natureza” – e, para todos os efeitos, relacionada a Amazônia. No entanto, como coloca João Pacheco de Oliveira, em determinados contextos, “as representações culturais” do termo “índio” não coincidem com sua atribuição efetiva – e até mesmo com seu uso técnico, jurídico, “aquele que é membro de uma ‘comunidade indígena’” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1993). Escreve este autor que

“[...] há um uso muito difuso e generalizado do termo índio, materializado nas definições de dicionário, expresso na fala cotidiana, no imaginário popular, na literatura e nas falas eruditas, enraizando-se inclusive no pensamento científico. Nesses domínios, índio corresponde sempre a alguém com características radicalmente distintas daquelas com que o brasileiro costuma se fazer representar. *A imagem arquetípica é a de um habitante da mata, que vive em bandos nômades e anda nu, que possui tecnologia muito simples e tem uma religião própria (distinta do cristianismo)*. Os elementos fixos que compõem tal representação propiciam tanto a articulação de um discurso romântico, onde a natureza humana aflora com mais propriedade no homem primitivo, quanto a visão do selvagem cruel e repulsivo (PACHECO DE OLIVEIRA, 1993, p.5).

Como ressalta o antropólogo, há grupos indígenas – como os povos indígenas do Nordeste, por exemplo, estes o foco da obra citada – que não se encaixam nesse tipo de representações difusas sobre os índios. Entendemos, como João Pacheco, que pensar como *povos indígenas*, pensar como “objetos de direitos e como sujeitos políticos coletivos” (Idem) esses povos que não se inscrevem no arquétipo e nem estão localizados, geograficamente, dentro dos limites aos quais se habituou – popularmente, artisticamente e cientificamente – a imaginar o “índio” é opor-se a uma imaginação e uma representação que os condena

permanentemente ao mito da primitividade, ao selvagem, ao habitante da floresta. Fazemos a conjectura de que o movimento contrário – ao reproduzir e replicar o imaginário arquetípico do índio reduzido ao habitante da floresta e aos limites amazônicos – é um caminho para aproximar os povos indígenas, ou sua representação na figura do “índio”, de tal primitividade, selvageria e, por extensão uma não-humanidade, e, assim, permitir cobranças e questionamentos a respeito de sua identidade, negando-lhes, por exemplo, o direito a terra, “punindo-os agora uma segunda vez, pela destruição cultural trazida pela dominação colonial” (Idem).

Em 2014, Dilma Rousseff é reconduzida ao cargo de presidente da república, tonando-se a terceira pessoa no período a eleger-se para um segundo mandato, acompanhando seus antecessores, Lula e FHC. Assim como com o ex-presidente Fernando Collor, este governo de Dilma é abruptamente encurtado e marcado por um processo de *impeachment*, iniciado em 2015. Diferentemente de Collor, entretanto, que renunciou diante das acusações, Dilma permanece no cargo durante o processo, sendo finalmente afastada da presidência em 2016. Finalmente, assemelhando-se aos pronunciamentos de Tancredo, Itamar e Sarney, neste segundo pronunciamento de Dilma Rousseff não são identificadas menções diretas ou nominais aos povos indígenas, tampouco aos “índios”.

A transcrição deste pronunciamento se estende por quase o mesmo número de páginas que o primeiro, ultrapassando-o em uma lauda. Contém, no entanto, menos menções diretas à “nação” – este com 4, aquele com 7 – e mais menções diretas ao “povo” – 25, no total, contra 15 do anterior. É compreensível a tentativa de Dilma de estabelecer uma maior interlocução com o “povo” assim como, também, a tentativa de propor “ações e atitudes concretas” que norteariam seu governo, principalmente a respeito da “economia e desenvolvimento” – este um eixo de seu primeiro mandato fundamentalmente criticado por seus opositores e parte mesmo de seus apoiadores⁶⁰. Diferentemente de 2011, é perceptível que não parece proveitoso, para Dilma, apostar integralmente na “continuidade” – como fizera, em seu primeiro discurso, afirmando que seu governo seria uma extensão do segundo mandato do ex-presidente Lula. À moda de contexto, é importante precisar que Dilma havia vencido sua segunda eleição pelo placar mais apertado dos últimos quatro pleitos – encerrado o segundo turno, a diferença de votos entre ela e o candidato opositor, Aécio Neves, do PSDB, foi de

60 Cf. MOTTA (in FERREIRA e DELGADO, 2018).

aproximadamente 3,4 milhões de votos. Além disso, seus índices de aprovação, a essa altura, não eram nem de longe tão altos quanto os de seu antecessor.

Sendo assim, foi importante para esta presidente que seu pronunciamento apontasse para a mudança, na forma do “novo”. Ainda assim, é curioso notar que “continuar” é um verbo insistentemente presente nesse pronunciamento – mais ainda do que no primeiro. Mas é identificável com outros sentidos específicos. A intenção de “continuar”, aqui, para Dilma opera mais como forma de assertar seu mandato anterior, uma vez que a decisão por continuar vem carregada de sentidos positivos para aquilo a que se dará continuidade. O que anula parcialmente a conclusão de que a intenção de continuidade de Dilma aqui seja a mesma acionada no primeiro pronunciamento – a de continuidade direta e integral de forma de governo, de propostas e de projetos – é a presença, ainda mais constante, do “novo”. A continuidade, para tanto, seria conduzida a partir do princípio de inovação.

Dilma primeiro fala a respeito de nação, neste pronunciamento, ao comemorar seu retorno à presidência, acreditando ter “honrado o nome da mulher brasileira”, referindo-se às “milhões de mulheres guerreiras, [...] anônimas” que agora também retornam, “encarnadas na minha figura”, ao “mais alto posto dessa nossa grande nação.” No parágrafo seguinte, prossegue

(DR2 03) Encarno, também, outra alma coletiva que amplia ainda mais a minha responsabilidade e a minha esperança. O projeto de nação que é detentor do mais profundo e duradouro apoio popular da nossa história democrática. Esse projeto de nação triunfou e permanece devido aos grandes resultados que conseguiu até agora, e que porque também o povo entendeu que este é um projeto coletivo e de longo prazo. Este projeto pertence ao povo brasileiro e, mais do que nunca, é para o povo brasileiro e com o povo brasileiro que vamos governar.

Vimos anteriormente, em seu primeiro pronunciamento, que, para Dilma, o projeto de “nação desenvolvida” – “uma nação com a marca inerente também da cultura e do estilo brasileiros – o amor, a generosidade, a criatividade e a tolerância” – estava diretamente ligado a quatro elementos que podem ser entendidos como dois eixos. Primeiro, o eixo da defesa da liberdade e a luta contra Ditadura Militar (“um regime de força que provocou em mim dor e me deixou cicatrizes”) e o que for que tenha ficado como sua herança. Segundo, o eixo do

compromisso pela democracia e o compromisso pelo nacional. Esses dois eixos, que podem ser entendidos como, também, uma única condição que incorpora a defesa da liberdade, por intermédio do compromisso pela democracia, e a luta contra os efeitos destruidores do regime militar e o desgaste do Brasil como nação, ou de um ou mais sentidos de nação específicos dos “anos de chumbo”, por intermédio de um compromisso por *outro* nacional. O projeto de nação de que Dilma fala no parágrafo citado passa por esses mesmos elementos, mas também é localizado a partir de um contexto específico. Ao dizer que se trata de “o projeto de nação que é detentor do mais profundo e duradouro apoio popular da nossa história democrática” entendemos que Dilma recorta esse projeto contra a luz dos três últimos mandatos liderados pelo Partido dos Trabalhadores, doze anos de dois governos que, em efeito e tentativa, podem ser lidos como um mesmo projeto, ou como governos que compartilharam algumas das mesmas intenções, entre eles um “projeto de nação” que é “coletivo e de longo prazo”, e que pertence “ao povo brasileiro”. Mais do que isso, assim como em seu primeiro pronunciamento, Dilma Rousseff torna coletiva a responsabilidade pelo projeto de nação, retirando do governo o status de maior encarregado – ou o de encarregado de maior poder – e transferindo esse status ao povo. Este povo do qual os próprios governos, na figura de Lula, “um homem do povo, um trabalhador”, e dela própria, as “mulheres guerreiras, mulheres anônimas encarnadas” e, como o povo, “também sobrevivente e vitoriosa, que jamais abdica de seus sonhos”, parecem, em certa medida, fazer parte. Dilma volta a fazer menção direta a nação já nos últimos parágrafos do pronunciamento, em trecho que invoca, outra vez, um “destino histórico comum” para o Brasil, qual seja, se “desenvolver” – ou tornar-se, nas palavras de Dilma, “nação desenvolvida”.

(DR2 65) O Brasil não será sempre um país em desenvolvimento. Seu destino é ser um país desenvolvido e justo, e é este destino que estamos construindo e buscando cada vez mais, com o esforço de todos, construir. *Uma nação em que todas as pessoas tenham as mesmas oportunidades: de estudar, trabalhar, viver em condições dignas na cidade ou no campo. Um país que respeita e preserva o meio ambiente e onde todas as pessoas podem ter os mesmos direitos: à liberdade de informação e de opinião, à cultura, ao consumo, à dignidade, à igualdade independentemente de raça, credo, gênero ou sexualidade.* (grifos nossos)

Acrescendo aos sentidos de “nação desenvolvida” identificados em seu pronunciamento anterior, incorporamos que esta seria “uma nação em que todas as pessoas tenham as mesmas oportunidades” e “um país que respeita e preserva o meio ambiente e onde todas as pessoas podem ter os mesmos direitos: à liberdade de informação e de opinião, à cultura, ao consumo, à dignidade, à igualdade independentemente de raça, credo, gênero ou sexualidade”. Está presente nesse trecho aquilo identificado também em outros pronunciamentos: o potencial de “dar certo” atribuído ao Brasil – e que parece estar diretamente relacionado a sua “capacidade de realizar-se como grande nação”, como colocou Tancredo Neves. Em um pronunciamento que a ex-presidente não menciona diretamente “Povos indígenas”, “índios”, podemos identificar que estes estão localizados naqueles direitos elencados e que devem ser reservados “a todas as pessoas”, “independentemente de raça, credo, gênero ou sexualidade” – direitos, entre outras coisas, à “cultura”. É um pronunciamento marcado por reforço aos valores e direitos democráticos, em que Dilma fala de destino e também de futuro. O “destino” de ser um “país desenvolvido e justo” e “que estamos construindo e buscando cada vez mais, com o esforço de todos” e o “futuro”, “prospero”, de “democratização do conhecimento”. Ao falar a respeito da educação é que a ex-presidente também menciona diretamente alguns grupos que identificamos aqui como “minorias sociais”.

(DR2 37) Só a educação liberta um povo e lhe abre as portas de um futuro próspero. Democratizar o conhecimento significa universalizar o acesso a um ensino de qualidade em todos os níveis – da creche à pós-graduação; Significa também levar a todos os segmentos da população – dos mais marginalizados, aos negros, às mulheres e a todos os brasileiros a educação de qualidade.

Como observamos em outros discursos, a menção direta aos “negros”, “mulheres” – e que, algumas vezes, vem somada de menções específicas aos “índios”, ou demais “segmentos marginalizados” – funciona como forma de estabelecer uma constituição de “povo” marcada pela evidencia de sua “diversidade”. Especialmente nos pronunciamentos de Dilma e de seu antecessor, Lula, essas marcas operam também para atribuir ao “povo”, como identificamos, sentidos distintos que conferem a ele o caráter de “popular”, “marginalizado”. Há também uma distinção encontrada a respeito do que Dilma atribui a “destino” e a “futuro” em seu

pronunciamento. Para todos os efeitos, “destino”, a partir de suas palavras, é o que está em aberto e em permanente construção e que “estamos [...] buscando cada vez mais, com o esforço de todos, construir”. Enquanto ao “futuro” cabe também um sentido de permanência, mas em outra direção: o futuro do Brasil é um futuro permanente porque afixado, delimitado, e já construído, “próspero”, “melhor”, e que espera pela construção coletiva do “destino comum” de realizar-se nação.

Assim, em seu segundo pronunciamento, Dilma Rousseff não faz menções diretas aos povos indígenas, nem “aos índios”, mas continua a construir sentidos de povo que estejam de acordo com as camadas “desiguais”. Para a presidente, aquelas a quem os direitos básicos precisam ser reasssegurados. Considerando o interdiscurso com o primeiro pronunciamento, entendemos que aqui também podem ser localizados os povos indígenas, “os índios”, como parte do “todos e cada um” que participam da construção de um Brasil (“dos movimentos sociais, dos que labutam no campo, dos profissionais liberais, dos trabalhadores e dos pequenos empreendedores, dos intelectuais, dos servidores públicos, dos empresários, das mulheres, dos negros, *dos índios*, dos jovens”). E também como parte de “todos aqueles que lutam para superar distintas formas de discriminação”. Dilma ainda reforça os valores democráticos relacionados à defesa da liberdade e a um “futuro próspero”, resultado da realização do “destino” do Brasil enquanto nação.

O mandato inaugurado por Dilma Rousseff com este pronunciamento se estendeu por um ano e oito meses até terminar, como observamos, com seu afastamento do cargo pelo processo de *impeachment* – que se encerrou em agosto de 2016. Como apontado na introdução, optamos por encerrar o ciclo de análise de nosso corpus ao período 1985-2015. A subsequente tomada de posse do vice-presidente Michel Temer (MDB) e as eleições presidenciais que se seguiram, em 2018, demandam um processo de análise, estudo e aprofundamento à parte. E, apesar de aprontar-se como continuidade do mesmo processo de reabertura democrática e “reconstrução” nacional, esse período mostrou-se amplamente marcado pela instabilidade política e distanciamento expressivo de algumas das intenções identificadas em nosso corpus, o que, lado também ao caráter recente dos eventos, arrematou nossa opção por não os incluir nesta pesquisa.

Capítulo 2

Primeiro esboço para compreender a redemocratização e seus vínculos com a ideologia nacional

No capítulo anterior, nos dedicamos a tentar identificar, em específico, “sentidos” relativos à nação e aos povos indígenas nos pronunciamentos de posse presidenciais. Estes sentidos são aqueles que podem ser observados a partir da noção de discurso como algo que se inscreve materialmente e que pode ser repetido, reutilizado, renovado – desde cadeias parafrásticas que constroem, reconfiguram o arranjo discursivo, até a perspectiva associada à interdiscursividade, que se baseia na premissa de que os discursos sempre se relacionam a outros discursos. Relembramos também que, entre outras coisas, conforme escreve Orlandi (2012), a memória é parte das condições de produção do discurso, sendo considerada ela mesma como exemplo de “interdiscurso”. A memória aqui, assim como certa tendência à “rememoração” – recurso presente nos pronunciamentos, seja para a invenção de um passado ou imaginação de um futuro, e camadas de sentido entre os dois –, foi ponto fundamental para verificar a nação e os povos indígenas nos pronunciamentos analisados.

Como já dito, foi preciso buscar sentidos reservados a outras palavras, termos e expressões que poderiam também *compor* sentidos de nação – como “povo”, “Brasil”, “nacional”, “passado”, “presente”, “futuro”, “raízes”, “raças”, entre outros. É desse modo que são apresentados discursos que, de uma forma ou de outra, estão alinhados a maneiras específicas de se pensar a formação do Brasil como nação (e, além disso, a maneira como os ex-presidentes situam os povos indígenas nesse processo). Em vários momentos, ao longo do texto, retomamos Renan (1882) e elementos que, para este autor, definiriam “o que é uma nação”, ou, em outras palavras, aquilo que era por ele considerado necessário para que a nação, de fato, se tornasse uma nação: o esquecer e lembrar do passado; a necessidade de uma “afirmação perpétua” de pertencer a determinada comunidade nacional – perpétua mais porque crônica e constante do que porque duradoura; e o “princípio espiritual” de ser uma Nação. Entendemos que estes três elementos se fazem presentes nos sentidos de nação

observados em nossa análise, mas de maneiras específicas, como requisitos para a formação de uma “identidade nacional” também específica.

Há nesses discursos, conforme está em Renan⁶¹, a necessidade de uma imaginação coletiva daquilo que seria a memória histórica nacional, fundada em um passado em comum. O que se difere, ou melhor, o que se coloca como especificamente no período estudado são *formas* de passado, presente e futuro e *formas de se pensar* estes elementos. Assim, primeiramente, discriminaremos, em retrospecto, quais foram os sentidos atribuídos a passado, presente e futuro encontrados nos pronunciamentos desses ex-presidentes; neste percurso, é necessário manter em mente quais os sentidos de povo, e qual a formação ou formações sociais deste povo – relativos à construção de uma “identidade nacional” brasileira. E, finalmente, comentaremos o vínculo entre a democracia, ou a defesa dos valores democráticos e o nacional que acreditamos ser possível de verificar em nosso corpus.

Em Tancredo (1985), o primeiro presidente com o pronunciamento analisado, foi observado que é operada, ao mesmo tempo, a imaginação de *uma ou várias* possibilidades de *futuro* para a nação, e a elaboração daquilo que estaria incluso em seu *passado* a partir de uma realidade específica de *presente*. Identificamos, ainda, uma função *reguladora* reservada ao futuro e que cabe à elaboração ou imaginação das comunidades nacionais: é ele, o futuro qualquer que seja – o futuro que eventualmente se defina, projete ou se almeje para a nação –, que vai determinar o que permanecerá na condição nacional no presente e o que estará incluso ou não no passado fundante da nação, continuamente reconstruído, reinterpretado, esquecido e lembrado; em sua “memória histórica”. Assim, foi ali observada a construção de um ideal de futuro que ao mesmo tempo determina o presente e regula o passado – guiado pelo compromisso que este ex-presidente firma a respeito da construção da nação, que por sua vez significa, simultaneamente, um Estado, um povo e um território. Este é outro ponto importante para se pensar a nação a partir de Tancredo. Em suas palavras, “nação” e “povo” rapidamente começam a se mesclar como um único elemento, ou como dois elementos que

61 Aqui, para além do pensamento de Renan, recorremos a Benedict Anderson que pensa a nação como uma “comunidade imaginada”. Escreve Anderson que “são imaginadas porque mesmo os membros das menores nações nunca irão conhecer a maioria dos seus companheiros, encontrá-los, ou mesmo ouvi-los, ainda que nas mentes de cada um exista a imagem da comunhão deles. (...) De fato, todas as comunidades maiores que as vilas de contato cara-a-cara (talvez mesmo nestas) são imaginadas. Comunidades devem ser distinguidas, não por sua falsidade/autenticidade, mas pela forma como foram imaginadas” (Anderson, 2008, p.6).

indissociavelmente contém um ao outro. Em poucas palavras, para Tancredo, a nação se equivaleria às próprias pessoas que a compõem. O “povo” para Tancredo, como vimos, seria aquele que constitui uma “sociedade nacional integrada”, construída na busca pelo consenso.

Tancredo também encorpa “o povo” por meio de sentidos específicos, entre eles os que definem este povo como culturalmente homogêneo, coeso e com desejos e necessidades também unificados – sentidos observados no pronunciamento de outros presidentes. Não há lugar, no pronunciamento de Tancredo, para um sentido de nação e um sentido de povo que comportem uma multiplicidade de diferentes sentidos que não estejam, necessariamente, incorporados em uma única noção de povo e nação. Mais do que um silenciamento de outros povos, é clara a *necessidade* de que, para haver nação, todos os povos *sejam um mesmo povo*. Em outras palavras, há ali a impossibilidade de conceber a existência de um povo que seja, ao mesmo tempo, muitos povos, ou de uma nação que seja constituída a partir da heterogeneidade de sua “sociedade nacional” e não de uma suposta homogeneidade. É no pronunciamento de Tancredo que, pela primeira vez, também foi possível observar a relação entre o “compromisso pelo nacional”, isto que identificamos como uma intenção geral de reconstrução ou resgate da nação e valores nacionais, e o compromisso pela democracia, ou pelo Estado Democrático.

Seu sucessor, José Sarney (1985-1990), amplia nossa incursão na relação entre nação, passado, presente e futuro. Para Sarney, o futuro é objeto do sonho enquanto o passado é objeto da história. Este, o passado, para Sarney, é estático e estável, imutável, e apartado do presente e do futuro desejado, sonhado. Assim, com o movimento de desatar estes elementos, é possível idealizar, inverter, esquecer e lembrar o passado de forma separada do presente em que se vive e do futuro que se imagina. Ao estabelecer sentidos para o passado, Sarney também inaugura em seu pronunciamento a relação condicional entre a democracia e o nacional. O passado imediato, desatado, está ligado à falta de liberdade e tolhimento de direitos da Ditadura Militar. Como observamos ali, no pronunciamento de Sarney, ao mesmo tempo em que o Brasil *esquece* o passado por intermédio da mudança, é necessário e inevitável que o passado retorne, seja *lembrado*, em um presente em que “respira-se liberdade”, quando diz Sarney que “volta-se a sonhar e a ter confiança”. Nesse momento, o presidente situa temporalmente dois momentos da história nacional: “o pior momento de nossa história”, um momento passado, anterior, do qual a nação agora retorna, resgatada, com

sonhos e confiança, e o momento atual, presente, em que essas duas coisas têm lugar para se realizarem.

Podemos traçar um paralelo desde já com Fernando Collor (1990-1992), primeiro presidente eleito por voto direto, pelo “povo”, e que não diz diretamente de passado, mas o reconstrói a partir de dois sentidos, um positivo e um negativo. O positivo, este passado comum de um povo que o une como comunidade, uma memória histórica em que se inspirar e fundamental ao sentimento nacional. O negativo, o passado como momento ultrapassado, ou que precisa ser vencido, esquecido. Assim, a Collor é possível, simultaneamente, situar o “Brasil do passado” como um país não democrático e de governo autoritário – sem mencionar diretamente também a ditadura militar, mas dizendo a respeito dela –, e também um país de princípios fundamentais à democracia, um “Brasil do passado” que permitiria ao “Brasil *ser* Brasil”. Collor então é capaz de projetar um sentido de “nação do futuro” que está condicionada ao resgate de um desses dois passados, qual seja o positivo, um passado de tradição (“glorioso”, como escreveria Ernest Renan, em 1882), vinculado aos valores democráticos do direito, da liberdade e da justiça. De modo que, mais uma vez, é o futuro da nação aquele que, ao mesmo tempo, determina o presente e regula o passado – esquece-o ou o rememora.

Para pensar passado, presente e futuro da nação a partir do pronunciamento de Itamar Franco (1992-1994) é necessário retomar a construção de um sentido de nação, assim como povo, que é *permanente*. A nação como permanente, verificada em Itamar, é a nação que *esteve sempre lá*, anterior a Estados e governos. Assim, o passado da nação, para o ex-presidente, é o passado imutável – prenhe de “valores nacionais” também imutáveis. Valores estes a que Itamar confere um vínculo com os “valores democráticos”. O passado da nação, para Itamar, é este justo e, por que não, democrático – e é também equivalente a seu presente, uma vez que imutável e independente a Estados e governos. Como dissemos anteriormente, Itamar constrói sentidos de nação que permitem enxergar os recentes erros como apenas percalços, como desvinculados daquilo que seria, de fato, a nação.

Já em Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), enquanto ajuda a construir uma imagem de si a partir da memória do que chamou de “heróis nacionais”, vimos que o ex-presidente se fia em um “passado brasileiro histórico” – “abolicionista”, “revolucionário” – para pavimentar um projeto de futuro para o país e que está condicionado ao seu próprio

governo e àqueles que o elegeram – estes que, a partir de seu pronunciamento, constituem o “povo”. FHC tem uma perspectiva otimista para o futuro do país, e a revela na figura de “palavras de ordem”: “este país vai dar certo!”. Assim, FHC ajuda, em seu pronunciamento, a dar forma ao “destino histórico” do Brasil, este de “dar certo”. “Dar certo” aqui, a partir do que mais é dito neste pronunciamento, pode significar algumas coisas, mas todas parecem convergir para um mesmo futuro inescapável do Brasil enquanto nação: dar certo é concretizar a profecia do progresso – tornar-se “nação desenvolvida”. Em alguns momentos, é possível observar que FHC condiciona esta expectativa de “dar certo” à uma “*vontade nacional* de ver o Brasil dar certo” – uma vontade do “povo”. Dessa forma, Cardoso também ajuda a dar forma a certo “ser ou sentir-se brasileiro” que está afixado àquela vontade de *se desenvolver*.

Com Lula (2003-2010), sucessor de FHC, a nação, assim como povo, alternaria entre madura e nova, calejada e jovem desde que em constante processo de lembrar/esquecer de seu passado – inevitável para sua própria manutenção. Outra característica da nação em Lula, mas que, de uma ou de outra maneira, está também nos sentidos de nação de outros presidentes é o futuro desejável, porém inalcançável de nação, paradoxalmente, permanentemente *fora e dentro do alcance*. Trata-se de um sentido recorrente de nação, aquele da nação que *ainda* não foi, eternamente atada a seu passado, que é tão idealizado quanto seu futuro. Uma nação que necessita, retomando expressão cunhada páginas atrás, resgatar um passado e ser resgatada de seu próprio passado. Porque, assim como outros presidentes, também Lula diz do passado a partir de duas perspectivas distintas de passado. Fala, a princípio, de um *passado originário*, distante, construído a partir de uma imagem de Brasil-paraíso como sua determinação natural, “de tantas terras férteis”, e por isso, fadado a um “futuro grandioso”, com “um destino histórico de prosperidade e justiça”. E fala, simultaneamente, do passado *controverso*, responsável por retardar a realização de uma nação soberana. Esta segunda construção de passado, política e histórica – não mais, apenas, desde a compleição geográfica de uma nação-paraíso – contém, ao menos, também duas Histórias, “sua história mais antiga, e a mais recente”, como menciona o ex-presidente. É dessa forma que Lula ajuda a imaginar uma nação composta também, primeiro, por um presente “plural, diversificado, contraditório até” e que partilha os mesmos “valores fundamentais”, uma nação que “sente-se brasileira”, unindo-se coletivamente pela mudança e pela luta contra a tirania da

“fome”, resultante de um modelo esgotado “que, em vez de gerar crescimento, produziu estagnação, desemprego”, fruto do “fracasso de uma cultura do individualismo, egoísmo, indiferença perante o próximo, desintegração das famílias e das comunidades”. E, segundo, por um futuro que se entrelaça a um “destino histórico” a ser cumprido.

O “destino histórico” do Brasil, este futuro a ser cumprido, encontrado em Dilma (2011-2016) é o de tornar-se uma “nação desenvolvida”. Para isso, a ex-presidente confere ao passado – o mais distante e também o recente – a condição imediata de “nação não desenvolvida”, ao menos não desenvolvida *por completo* ou não da forma que considera *real e necessária*. Assim, o passado da nação para Dilma é um passado a que falta “o amor, a generosidade, a criatividade e a tolerância”, marcas da “cultura e do estilo” brasileiros que se estabeleceriam plenamente com o desenvolvimento da nação, mas, simultaneamente, é também um passado que guarda essas mesmas características – uma vez que Dilma as identifica como inerentes ao povo e à própria nação, tornando-as, dessa forma, características afixadas àquele passado da nação que é também seu presente, dada a condição permanente da nação. Não mencionando nominalmente “o passado” ou “o presente”, ela os constrói a partir também do que identifica como futuro. Um futuro que é, à semelhança da própria nação, independente de um Estado ou de governos, sendo “resultado do trabalho e da ação transformadora de todos os brasileiros e brasileiras.” O futuro de nação desenvolvida, para Dilma, está também diretamente ligado a manutenção de uma nação democrática, esta que garanta liberdades e reduza desigualdades. Em nossa análise identificamos que, em resumo, a partir do pronunciamento de Dilma Rousseff, o “destino histórico comum” do Brasil, e um dos elementos que o permitem ser imaginado como nação – ou que permitem ao povo imaginar-se como uma comunidade nacional – é justamente a perspectiva, em forma de destino ou fatalidade, de *virar nação*. O Brasil, portanto, *seria uma nação* porque, fatalmente, acredita que *será uma nação*.

O processo de constituição de sujeitos humanos a partir de sua participação em uma comunidade de iguais (ALMEIDA, 2014) é também ele mesmo um processo *constituído por sujeitos humanos* variados – daí sua compleição ideológica. O que suporia a nação, suas bases

“reais”, “materiais”, para tanto, é aquilo mesmo que a *descreveria*, que a “imaginaria”, “inventaria” ou “construiria” no imaginário social coletivo. Entendemos que, até aqui, foi possível identificar, a partir dos sentidos de nação, e distintas construções de passado, presente e futuro, um lastro de memória discursiva no pronunciamento desses ex-presidentes que não só apresenta esses discursos como relacionados entre si, como também nos permite pensar a partir de formas variantes da “ideologia nacional” brasileira que ajudam a dar forma a *uma* ou mais ideias de “Brasil” ao longo da história. Os “sentidos de nação”, ou essas várias “nações” identificadas, são o que alimentam ideais de uma “identidade nacional”, esta parte constitutiva das ideologias nacionais. Especulamos, assim, que um dos “mitos fundadores” articulados à “ideologia nacional” que parece possível de se esboçar a partir dos pronunciamentos de posse analisados se assenta na perspectiva da “redemocratização” – é esta que estaria fundada drasticamente em concepções, e diferentes sentidos, de passado, presente e futuro como reguladores do “sentir-se brasileiro” e do “realizar-se enquanto nação”.

O passado necessário como base da imaginação, ou fundação, de uma nação – aquele passado “glorioso” de Renan, já aqui inúmeras vezes retomado – parece ser, como elemento específico da ideologia nacional nos pronunciamentos presidenciais, um passado nacional que precisa ter sido, um dia, também o seu presente. O passado *lembrado* (ou resgatado) na formação da nação, a partir das palavras desses presidentes, é o passado que se funda *em conjunto* com a nação – certo passado permanente, imutável. O passado *esquecido* (da qual a nação é resgatada) é um outro, imediatamente anterior, situado entre o passado lembrado e o presente – como por exemplo, o passado ditatorial. E para que aquilo que precisa ser esquecido seja sempre circunscrito como imediatamente anterior ao presente faz-se necessário a recorrente refundação (ou “reconstrução”, como diria, em 1992, Fernando Collor; ou “renascimento”, como diria, antes dele, José Sarney; ou (re)imaginação, emprestando do pensamento de Anderson [2008]) da nação. Isso para que haja, igualmente, uma refundação, ou atualização, constante do passado. Mas não apenas isso, uma vez que a esse passado *anterior*, que precisa ser esquecido, junta-se outro sentido de passado: o passado *exterior* à nação, aquele de que dela não faz parte. Essa expulsão de um passado (aquele que se pretende esquecer) está também associada com a inclusão de um *novo* passado, aquele que se funda

com a nação⁶², o que se pretende lembrar. Assim, um aspecto da ideologia nacional que começa a ser identificada nesses pronunciamentos demandaria a existência de um *passado-presente-e-interno*, preterindo aquele *passado-passado-e-externo*. Em linhas gerais, para tanto, para a nação, e para sua manutenção, não serve o passado que é somente passado. É necessário que seja um passado que, fundado ao mesmo tempo que a nação, venha a seu reboque; um passado que tenha sido também, em algum momento, seu presente. E fundado dentro, e a partir, de seu próprio sentido de nação.

Trata-se, também, de uma relação entre a ideologia nacional baseada ainda na necessidade acordada entre o “nacional” e o “democrático” – necessidade formalizada e tornada natural, a partir da construção de sentidos de “nação” e “democracia” como indissociáveis. Não raro, nesses pronunciamentos, os sentidos atribuídos a nação como seus verdadeiros valores (ou valores tradicionais, perdidos e recuperados) compõem a mesma fileira de valores atribuídos a democracia; a verdadeira nação seria “justa”, “igualitária”, representaria a “vontade do povo”, atenderia as demandas daquelas minorias historicamente sujeitadas e excluídas dos processos de sociabilidade. Por consequência, na palavra desses presidentes, a constante defesa da democracia também se entrelaçaria com a permanente defesa do nacional – este um nacional específico, democrático; aquela, uma democracia que preservasse os valores nacionais. A premência, observada em alguns momentos, por se afastar – temporalmente, discursivamente – da Ditadura Militar (ainda que de forma não direta, em vários casos) vem junto a meios encontrados pelos ex-presidentes de afastarem também a nação daquela governada por um regime não democrático. Assim, se a nação está condicionada diretamente à democracia, e também o contrário, os sentidos específicos de nação representados pela ditadura, marcada pela ausência dos valores democráticos, não seriam sentidos de nação *de fato*. De modo que, isso posto, seria possível refunda-la, a nação, a partir de sentidos anteriores ao regime militar – uma retomada da *verdadeira* nação, que, a partir dos pronunciamentos analisados, é permanentemente democrática⁶³. Em outras

62 Especulamos que a máxima cunhada, esta que diz sobre “resgatar o passado da nação, e resgatar a nação de seu passado” passaria, então, a transcorrer tanto temporalmente quanto espacialmente, na medida em que esse passado se localiza não apenas *antes*, como também *fora* da nação.

63 Acreditamos que seja também reflexo dessa relação entre um “compromisso pela democracia” e o “compromisso pelo nacional” que menções a “nação” ou ao “povo” que os apresentem como indissociáveis, ou como elementos que se constituem – quando não, tratando-os como uma coisa só –, tenham se tornado presença incontornável do discurso dos presidentes da república no período.

palavras, em sua dimensão ideológica, esse discurso opera para dizer que, porque o passado *passado-presente-e-interno* do Brasil é bom – este passado “original”, “tradicional” ou “verdadeiro”, anterior a Ditadura Militar –, também será inevitavelmente bom um futuro que seja reflexo desse mesmo passado.

Capítulo 3

Pequeno perfil do “índio” nos pronunciamentos de posse, pt. I

Outra de nossas intenções com esta primeira investida no corpus de estudo foi tentar localizar o “lugar do índio” nos pronunciamentos de posse. Dada ausência sensível, como notada, de menções que fossem diretamente relacionadas a esses povos – ou a um léxico que lhes fizesse referência imediata –, esse trabalho de identificação, assim como quando tratamos de nação, foi feito a partir da criação de uma rede de sentidos que, discursivamente, significassem os povos indígenas mesmo não dizendo sobre eles de imediato. Munidos dessa rede de sentidos – composta, entre outras coisas e principalmente, por “nação” e sua própria rede de sentidos, e por “povo”, e sua própria rede de sentidos – começamos a identificar um perfil do que seria o “índio” nesses discursos.⁶⁴ De modo que identificamos três principais sentidos que direta ou indiretamente são atribuídos aos povos indígenas, constituindo este primeiro “perfil do índio” nos pronunciamentos de posse. São eles:

- O índio como “contribuinte” para o povo brasileiro, e para uma “cultura brasileira”;
- O índio como “parado no tempo”;
- O índio como “minoría”, lado a outros grupos também identificados como minorias, como a população negra e as mulheres.

O primeiro sentido identificado, o papel dos povos indígenas, do índio como “contribuinte” para o povo brasileiro, e para uma “cultura brasileira” – parte fundante, *ancestral*, do “ser brasileiro” – não é exclusivo dos pronunciamentos presidenciais, muito menos do discurso político direto. Essa representação do índio foi, de forma deliberada, incluída na historiografia brasileira⁶⁵, a fim de se estabelecer um modelo de entendimento da formação histórica e social do Brasil e do povo brasileiro a partir da adição, tardia, dos povos

64 Para darmos nota da ocorrência de termos imediatamente associados aos povos indígenas de maneira quantitativa, reforçamos que ao longo das 90 páginas de material transcrito apenas seis (6) vezes foram utilizadas as palavras relativas aos “povos indígenas” ou ao “índio”.

65 Estando presente, portanto, em livros didáticos, pareceres oficiais, relatos estrangeiros a respeito do Brasil, entre outras coisas. Cf. SALLAS, 2010; MELLO, 2018.

indígenas e da população negra escravizada. No entanto, dando maior atenção ao aspecto “positivo” dessa “contribuição”, inclusive ao observar a resistência desses grupos à colonização como parte virtuosa de sua “participação” no processo. Para lembrarmos alguns dos problemas dessa concepção, ou aquilo que a transforma em “mito”, já melhor exposto com o apoio de DaMatta (1987) em páginas anteriores, são que, em primeiro lugar, ela funciona como idealização da “miscigenação brasileira”, e assim minimiza o processo violento de dominação colonialista – preenchido de mortes, estupros, torturas, escravização. Como escrevemos, supõe uma “troca equilibrada entre pares” em que negros e índios contribuíram “de boa vontade” para a formação do povo brasileiro. Para isso, são utilizados termos como “influência”, “contribuição”, “misturas” – um vocabulário extenso e variado que serve para amenizar e minimizar a realidade. Opera, assim, também como ideologia, ao produzir significados e valores a respeito da formação social brasileira, permitindo que uma sociedade hierarquizada, conflituosa e diferente entre si, além de culturalmente variada, seja compreendida como integrada e culturalmente individualizada. Ou seja, contribui para o sentimento de comunidade nacional ao pintar uma identidade brasileira resultante da comunhão harmoniosa entre as “três raças”.

Em segundo lugar, essa concepção se utiliza do conceito de “raça”, de forma genérica, como fator definidor de uma cultura – sobrepondo, poderíamos dizer, o fator “biológico” ao “sociológico”. Isso é um problema, entre outras coisas, por reduzir a diversidade cultural que pode ser atribuída a qualquer uma dessas “raças” (“raças indígena”, “raça negra” ou “europeia”), uma vez que existem muito mais “culturas”, ou conjuntos diversos de hábitos, crenças e conhecimentos, do que raças. E mesmo variadas “culturas” pertencentes a um mesmo grupo racial. Com isso, chegamos ao terceiro problema, este de que essa concepção do povo e da cultura brasileira como resultado da “mistura de três raças” também homogeneíza a ideia de “raças”. Negando assim sua constituição muitas vezes contraditória e de diferenciação complexa, e, no caso dos povos indígenas, por exemplo, negando que aquilo que seria uma “raça indígena” é formado por diferentes etnias, cada uma com suas especificidades e diferenças socioculturais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; AMSELLE, 1985; PACHECO DE OLIVEIRA, 2016).

Em nossa pesquisa, encontramos exemplos de discursos que reforçam essa concepção do “mito das três raças” – em que os povos indígenas, assim como os negros, são inclusos na

formação sociocultural brasileira, mas a partir de uma leitura abrangida do processo histórico. No primeiro pronunciamento de Fernando Henrique Cardoso, por exemplo, que esteve no poder entre 1995 e 2002, e proferiu dois pronunciamentos de posse, identificamos o termo “indígena” utilizado como representação da unidade desses povos, mas especificamente relacionado ao que FHC descreve como uma “tradição indígena” – correspondente nativo ao que seriam uma “tradição ocidental-portuguesa” e uma “tradição africana”. “Tradição” é outro termo que, nesse contexto, serve para amenizar a “contribuição indígena e africana” para a “cultura básica brasileira”. Isto é, como se costumes, comportamentos – memórias, crenças e lendas, entre outras coisas – “indígenas e africanas” fossem “passadas, transmitidas” ao “povo brasileiro” por “ancestrais” africanos e indígenas a partir de uma convivência sempre pacífica, sem conflitos. Naquele mesmo pronunciamento, o ex-presidente diz a respeito de como “somos um povo com grande homogeneidade cultural” e que “nossos regionalismos constituem variações da nossa cultura básica, nascida do encontro da tradição ocidental-portuguesa com a africana e a indígena”. Fernando Henrique Cardoso ao optar por “encontro” nos dá mais um exemplo de como a *forma* com que o processo colonial aparece no discurso desse presidente reforça a ideia da relação harmoniosa entre “raças” – ao mesmo tempo em que escanteia a violência que, em diferentes formas, se estende daquele período até os dias de hoje. Está nesse parágrafo também a noção de cultura brasileira homogeneizada, “nossa cultura básica”, mas também do que seriam culturas homogêneas de origem “ocidental-portuguesa, africana e indígena”, como se lá, a semelhança daqui, tais “culturas” não fossem constituídas de diferentes e variadas “culturas” e formações culturais, históricas e sociais. Os povos indígenas, para Cardoso, teriam “contribuído” para essa “cultura básica” brasileira, e também para a formação do povo, “emprestando” sua “tradição” e “raça”.

Um exemplo semelhante foi encontrado em Lula (2003-2010), em trecho em este ex-presidente diz sobre a “mestiçagem e o sincretismo que *se* impuseram” (destaque nosso). Apesar de usar de “impuseram”, a visão geral de Lula é que esses dois processos forneceram uma “contribuição original” ao mundo. Ao conferir sentidos positivos aos resultados de processos contraditórios, violentos, o ex-presidente, em contragolpe, também ajuda a amenizar ao mesmo tempo aquilo que levou a esses resultados. Entendemos que identificar a

“mestiçagem”⁶⁶ como origem, ou um dos traços principais e positivos, da formação social brasileira, serve, também, como uma maneira de “racionalizar as diferenças internas” do país, e amenizar um processo que, em verdade, foi e ainda é, como dissemos, contraditório e violento. Além disso, destacamos o uso do “se” por Lula, uma vez que isso escamoteia quem impôs tal sincretismo. Escamoteia, inclusive, a ideia de sincretismo como resistência. Ao usar o “se”, esconde-se o *quem* e o *como*, e assim não é negada a “imposição”, mas são omitidos seus perpetradores. As intenções de dar ao “povo” e a “cultura” um sentido homogêneo é encontrada em outros presidentes, como Tancredo Neves (1985), que diz de uma “sociedade nacional integrada” e não admite em seu pronunciamento, como verificamos, um sentido de nação e um sentido de povo que comportem uma multiplicidade de diferentes sentidos que não estejam, necessariamente, incorporados em uma única noção de povo e nação. E em Sarney (1985-1990), quando este ex-presidente evoca, indiretamente, a mesma proposição a respeito da “comunhão de raças” levantada diretamente por FHC, poucos anos depois em seu discurso de posse. Isso acontece nos trechos em que José Sarney louva “nossas raízes diversas – tantas raças e tantos povos”, contribuintes de nossa “verdadeira identidade”: a de brasileiros. Nesse sentido, mais uma vez, a ideia de uma nova “raça” ou “identidade” brasileira, resultado da fusão de suas “raízes diversas, tantas raças e tantos povos”, confere à colonização um sentido natural e inevitavelmente positivo. Cumpre notar ainda que a utilização do vocábulo “raízes” também empresta sentidos positivos à “mistura de raças”, uma vez que é carregado de seus próprios significados positivados – estes relativos à “tradição”, “origens”, “ancestralidade”. Entre outras coisas, Sarney também reforça a ideia de “cultura básica” brasileira, ainda que reconheça “formas locais e regionais”. Que se conste que, curiosamente, Fernando Collor (1991-1992) igualmente se utiliza do termo “raízes”, mas ao dizer que as “lideranças da Europa” precisam reconhecer na América Latina aquela “parte do mundo em desenvolvimento onde as próprias *raízes são também europeias*”. Na sequência desse trecho, recordamos, o ex-presidente diz que “da ação histórica dos irmãos portugueses deriva nossa própria existência como Nação e como Estado”. Ao colocar seu orgulho das “raízes europeias” junto a exaltação da “ação histórica portuguesa” da qual teria se originado o Brasil como nação, Collor omite, simultaneamente, primeiro, a presença dos povos indígenas – mas

66 Como já expusemos, é importante notar que a miscigenação racial no Brasil é, não raro, citada como confirmação cabal da “democracia racial” brasileira e como contraveneno do próprio racismo – o que, por sua vez, produziria um racismo especificamente nosso, à brasileira.

também dos negros e demais imigrantes não-portugueses – na formação do Brasil e, segundo, a realidade do processo colonial, esta “ação histórica” portuguesa que para ele é dita, entendemos, com ares afeitos de reverência a certo heroísmo.

O segundo sentido identificado, aquele do índio como “parado no tempo”, também não é exclusivo do discurso político e dos pronunciamentos desses presidentes, estando presente no imaginário social brasileiro, ajudando a compor a “imagem do índio” no senso comum. Como dito anteriormente, essa concepção a respeito dos povos indígenas vem atrelada a sentidos que conferem ao índio um estatuto de “povo sem história”, atados permanentemente ao passado. E isso tem reflexos na forma como o Estado e os governos se organizam em relação a esses povos – além de se impor na construção de uma “imagem do índio”. O problema, ou um dos problemas, dessa concepção é que ela tem, como fim, a ideia de que existam aqueles “índios autênticos”, “verdadeiros” – aqueles que “mantêm sua cultura” – em oposição a “falsos índios”, que teriam se distanciado irreversivelmente de sua “cultura”. A soma dos sentidos de “povo sem história” e “pertencentes ao passado” confere aos povos indígenas, desse modo, na figura do “índio”, o estatuto de imutáveis e permanentes, anteriores à nação (e, como verificamos, também *exteriores*). A partir disso, torna-se comum a percepção de que o índio que não vive como os “índios do passado” não seja, de fato, um verdadeiro índio. Como escreve Souza Lima,

Para o senso comum, mesmo de intelectuais e políticos, eles ou seriam [...] imagens de remotos momentos da colonização, modos de vida “intocados” pelo europeu, ou um simples capítulo da mistura singular brasileira. (LIMA, 2005, p. 236)

Notamos que o primeiro sentido verificado, aquele do “índio como contribuinte” para o povo e cultura brasileiros, também reforça este outro sentido, dos “povos do passado”, uma vez que o processo de “mistura” teria ocorrido “lá atrás”, no passado primordial, e, assim, povos que “contribuíram” para a formação do povo e da nação não teriam reconhecida sua continuidade no presente. De modo que, uma vez restringidos ao passado, a partir de qualquer mudança em seus “modos de vida tradicionais” – de comportamento, de fala, de vestimentas, entre outros –, ou seja, o abandono daquilo que compõe a imagem dos índios primordiais, “nus, com penas, crianças, ingênuos e brincalhões, eternamente dançando, canibais, sem fé,

nem lei, nem rei, etc” (Idem), os povos indígenas passam a ser vistos como “inautênticos”, sob uma condição de aculturados. Reforçando o que já foi dito anteriormente, em se tratando do cumprimento de seus direitos, esta situação se apresenta como uma cilada: sendo “índio aculturado”, não cumprindo os “requisitos” de *ser índio*, eles não estariam aptos a seus direitos originários; sendo “índios autênticos” (satisfatoriamente correspondendo aos “índios do passado”) passam a ser alvo de investidas civilizatórias, “desindianizantes”. Nos valendo outra vez de Souza Lima, este autor escreve que

Para que então reconhecer-lhes, além da letra da lei, direitos a bens que deveriam ser “nossos” para mitigar “nossos” problemas, resolver “nossa” desigualdade e “nosso” desenvolvimento periférico? Desse *nós-brasileiros* os indígenas estariam excluídos, pois quer correspondam aos índios dos “primórdios”, quer sejam tão “misturados” (e isto pode significar terem acesso a e serem usuários de diversos signos da modernidade, inclusive a consciência de seus direitos como cidadãos) que não mais possam, na visão dominante, ser considerados “verdadeiramente” indígenas. (Idem)

Outro dos problemas deste tipo de concepção é o condicionamento da identidade étnica dos povos indígenas, este “ser índio”, a uma ideia de cultura como *permanente*. Relembrando Manuela Carneiro da Cunha (2009), a afirmação da identidade étnica não existe para se afirmar a cultura de um povo, e sim seu contrário: a cultura de um povo é criada, e constantemente reivindicada, alterada, transformada *para* a afirmação da identidade étnica. Com isso, abrimos caminho para pensar outro dos sentidos identificados a respeito dos povos indígenas nos pronunciamentos.

O terceiro sentido é aquele que circunscreve os povos indígenas à condição de “minorias sociais” – fazendo com que tudo aquilo que se diga, se pense, se planeje ou se execute a respeito desses povos seja a partir de sua percepção como imediatamente marginalizados, em “desvantagem social”, o que, assim como qualquer forma de generalização, traz a reboque, entre outras coisas, também toda a sorte de estigmatização e discriminação. Retomando Chaves (1971), quando falamos a respeito de minorias sociais em relação aos povos indígenas nos referimos a grupos que “em situação de minoria, cointegram juntamente com uma maioria um determinado Estado” (p. 149). Ao longo dos pronunciamentos analisados foram verificadas menções aos negros, mulheres e aos índios

como minorias “sociais”, ou seja, não necessariamente minorias em quantidade, mas como pertencendo a porções da população que, em relação a outras, se encontrariam em “desvantagem social”. Isto é, porções da população a quem, historicamente, é vetada ou reduzida a participação nos processos de socialização.

Entendemos, no entanto, que a categoria “minorias” pode se tornar, ainda, antes uma forma normativa do que descritiva, impondo aos grupos localizados sob esta definição – como índios, negros e mulheres – normas e maneiras específicas até mesmo em relação a *como* estes grupos podem, ou devem, se posicionar, pensar e agir a respeito de seus próprios direitos. De forma que, por um lado, o reconhecimento de que os povos indígenas se encontram (desde séculos, de forma generalizada) em situação de dependência ou desvantagem em relação a grupos majoritário serve para que sejam pensadas ações específicas para questões relativas a esses grupos – o reconhecimento de direitos originários; de afirmação de sua identidade; formas específicas de educação e saúde. Por outro, essa condição também reserva a esses povos a marca inevitável de *exteriores* a sociedade brasileira, de *outros*; realçando, assim, negativamente, as diferenças genéricas entre este “índio” do imaginário social – pertencente ao passado, primordial, sem história, “nus, com penas, crianças, ingênuos e brincalhões” (LIMA, 2005, p. 236) – e o “brasileiro”. Como categoria ampla, tratá-los indiscriminadamente como minorias, sem apontar e contextualizar suas especificidades e intercessões, borra também as diferenças internas daquilo que chamamos “povos indígenas” – pondo de lado, seus contrastes étnicos e culturais, e também os diferentes processos, e diferentes relações, que trouxeram essas pessoas e grupos à condição mesma de “minorias”.

Lembramos um trecho do pronunciamento de Collor em que identificamos que este ex-presidente, ao falar sobre nossas “raízes europeias” e sobre a “ação histórica dos irmãos portugueses”, atribui aos portugueses a responsabilidade não apenas pela “existência do Brasil” como uma nação, mas também como Estado. Conforme Chaves (1971), lembramos também que o que este autor chama de fenômeno “minorias” só se torna possível, ao longo da história humana, com o aparecimento do Estado, e, então, passamos a conjecturar que é também com a inauguração do Estado, ou de uma forma de estado, no Brasil, que tal fenômeno se inaugura por aqui. Como exemplo do uso da categoria “minorias” para tratar dos povos indígenas nos pronunciamentos de posse, vejamos o uso de vocabulário direto relativo

aos povos indígenas nos pronunciamentos de Fernando Henrique Cardoso, quando o ex-presidente diz dos “grupos indígenas”, ao falar a respeito das intenções de seu governo em “assegurar com energia direitos iguais aos iguais”. E, posteriormente, ao elencar aqueles que têm “seus direitos básicos desrespeitados”, como as crianças, as mulheres, os negros e os índios. Entendemos que se torna *necessário* afirmar *especificamente* que serão assegurados os “direitos iguais” aos povos indígenas, como diz FHC, uma vez que são esses direitos, especificamente, os que foram sempre reiteradamente negados – ou mesmo inexistentes, do ponto de vista constitucional. No primeiro pronunciamento de Luís Inácio Lula da Silva, sucessor de FHC, verificamos o uso de “comunidades indígenas” em um parágrafo que se reserva a falar sobre o tamanho do Brasil e de “todas as crueldades e discriminações”, “desigualdades e dores”, de acordo com Lula, que “não devemos esquecer jamais”. Essa lista de “adversidades”, por assim dizer, estariam reservadas historicamente, e especialmente, a grupos específicos, como as comunidades indígenas e negras – estas “minorias sociais”. Em um parágrafo que se inicia com alusão ao determinismo geográfico de nossa identidade (“o Brasil é grande”), a menção aos povos indígenas indicaria uma noção a respeito da “determinação política e histórica” da formação social brasileira – o passado colonial e escravagista, e a herança permanente das duas coisas –, esta que tem como um dos resultados a situação desses grupos na condição de minorias.

Outros sentidos específicos a respeito do “índio” foram identificados nesses pronunciamentos. No entanto, entendemos que essas três formas de pensar os povos indígenas sejam as que permeiam, de uma maneira ou de outra, todos ou quase todos os pronunciamentos analisados. Em alguns, casos, esses três principais sentidos estiveram simultaneamente presentes diretamente no pronunciamento de determinados presidentes, em outros, compuseram sentidos tangenciais e identificados a partir de um ou de outro sentido direto relacionado aos povos indígenas.

É necessário apontar que o “índio” identificado nesses pronunciamentos presidenciais de posse, como é possível verificar na seção reservada a leitura e análise do corpus, vai além dos três sentidos apresentados neste capítulo – o índio como “contribuinte”; como “povo parado no tempo”; como “minorias”. Um desses outros sentidos é a generalização dos povos indígenas como um “povo” único, não correspondendo à multiplicidade étnica dos grupos indígenas do Brasil, sua *diferença entre si*. Ou seja, a reprodução, como notamos, do processo

de homogeneização dos povos indígenas como “os índios”, que seriam “uns Outros diferentes de nós, mas iguais entre si”. Outros sentidos são aqueles que circunscrevem os “índios” eternamente ao mito dos “habitantes da floresta”, e, por consequência, selvagens e não-humanos, apagando a existência de indivíduos, grupos e etnias que não estão restringidos geograficamente a essas localidades, como é o caso citado dos povos indígenas do Nordeste (PACHECO DE OLIVEIRA, 1993).

Há, todavia, alguns sentidos que poderiam apontar para outras direções. Lula (2003-2010), por exemplo, a certa altura, parece conferir aos povos indígenas uma compleição de “constitutiva” do povo brasileiro, e ainda “diferenciada” deste povo – e entre si. Como parte do povo, para Lula, os povos indígenas emprestariam mais que sua raça, suas “tradições”, raízes ou sua cor, mas “resistência e capacidade de construir” um nacional. Este ex-presidente, ao falar dos “encantados da Amazônia” – em lista que menciona outros elementos que marcariam “diferentes formas” de culturas regionais brasileiras, recusa também um sentido de cultura que seja “básico” ou tão somente resultante de uma “mistura”, e abre a possibilidade de uma cultura “geral” brasileira que se acresce de suas particularidades – em que a soma é maior do que o todo. Dilma Rousseff (2011-2016), sua sucessora, que em seu pronunciamento contribui para o processo de homogeneização dos povos indígenas – o esmaecimento de suas diferenças étnicas –, também parece admitir, em certos momentos, uma composição diversa de povo, entendendo o “índio”, ainda que de forma genérica – e outros setores da sociedade brasileira historicamente violentados e com seus direitos, quando muito, reconhecidos, mas constantemente negados e sobrepostos, como “mulheres”, “negros”, “os movimentos sociais”, “os que labutam no campo” – como agente da “ação transformadora” que faria o Brasil “cumprir seu destino”.

Na segunda parte deste trabalho, “A Nação, ou seja, o progresso”, veremos que é possível identificar ainda outros sentidos a respeito do “índio” que contribuem para compor um “perfil” desses povos nos pronunciamentos de posse do período de redemocratização. Lá como aqui, ao final, tentaremos aglutinar esses sentidos para entender qual “índio” é este dos pronunciamentos, e qual o seu “lugar” neles.

SEGUNDA PARTE: A NAÇÃO, OU SEJA, O PROGRESSO

— Não venho pelo vosso servo Fausto, respondeu o Diabo rindo, mas por todos os Faustos do século e dos séculos”

Machado de Assis, A igreja do diabo

“A democracia é uma conquista definitiva”, pronunciou Fernando Henrique Cardoso, em 1994, e logo prosseguiu: “Recuperamos a confiança no desenvolvimento.” À altura em que chegamos na leitura dessa passagem do primeiro pronunciamento FHC, começava a se detalhar na compleição e na forma com que foram construídos e enunciados esses discursos presidenciais uma terceira intenção que se irmana naquelas pela democracia e pelo nacional identificadas anteriormente. Uma terceira intenção que julgamos também fundamental ao entendimento da nação e dos povos indígenas nos pronunciamentos presidenciais de posse. O que chamamos de “intenções” foram também definidas, páginas atrás, como “compromissos”, dois: um “compromisso pelo nacional” e um “compromisso pela democracia”, que puderam ser verificados, direta ou indiretamente, de Tancredo Neves (1985) a Dilma Rousseff (2015).

É compreensível que Tancredo, José Sarney (1985) e até Fernando Collor (1990) se apeguem ao compromisso “pela democracia”, devido a proximidade temporal imediata com a Ditadura Militar e a necessidade urgente de se afastar dela, consolidando seu fim. No entanto, vimos que se trata de um compromisso que continua, de forma ou outra, nos discursos dos outros presidentes, até 2015. Itamar Franco (1992), por exemplo, se vê às voltas com certa “crise da democracia” provocada pelo governo Collor (seu processo de *impeachment* e manifestações populares), o que também faz Franco reforçar o compromisso com “os valores democráticos” a fim de manter a imagem de uma democracia “sólida”. Momento vivido, de forma parecida, por Dilma e também possível de ser identificado em seu pronunciamento e em como esta presidente reforça, à sua maneira, esse mesmo compromisso. O outro “grande compromisso” identificado foi pelo “nacional” e varia, direta ou indiretamente, desde conclamações por “recuperar” ou “reconstruir” a nação, “reerguê-la”, ao compromisso por “ouvir”, “incluir”, “dar ao povo o que é do povo – “povo”, como vimos, muitas vezes indissociável ao próprio entendimento de “nação” desses presidentes. A partir da construção de sentido que estes fazem de um “passado nacional” – *mediato*, vinculado aos horrores do regime militar, ou *distante* mas com reflexos imorredouros, relacionado às permanentes lutas contra auguras diversas, da fome, da desigualdade – é também compreensível que sintam-se levados a firmar esse compromisso pela defesa, ou ainda construção, de um sentido específico, ou ideia, de nação que a reforce como independente e apartada daquilo que foi a nação em seus “piores momentos”. Ao mesmo tempo que também vincule sua renovação ou

reconstrução aos respectivos governos liderados por estes presidentes, de maneira específica⁶⁷.

Não obstante, o que mais chama atenção, como já notamos, é a relação de dependência entre estes compromissos – sua relação condicional -, em que um demanda a existência e funcionalidade do outro para que possam ser executados. Para reerguer, ou reconstruir a nação, seria preciso instituir ou preservar, mas acima de tudo manter a salvo, a democracia e a permanência dos “valores democráticos”, muito próximos dos mesmos “valores nacionais”; para termos uma democracia plena, “sólida”, como “conquista definitiva”, seria preciso que a nação se “reencontrasse com si mesma”, que “se realizasse como nação”, e assim por diante.

Há, no entanto, ao menos um terceiro grande compromisso que subjaz às palavras desses presidentes, e que está diretamente relacionado aos outros dois. Este seria, especulamos, um “compromisso pelo progresso”, ou a afirmação da necessidade desse compromisso, sua “intenção”. A necessidade de uma “vontade de progresso” para que a nação avance, democraticamente, rumo ao cumprimento pleno de seu futuro, ou destino histórico. É com esse compromisso como chave que abordaremos a análise dos pronunciamentos nesta segunda parte da pesquisa, na tentativa imediata de dissertar a respeito de sua relação com a democracia, o nacional e os povos indígenas.

O que chamamos de “compromisso pelo progresso” incluiria, também, a afirmação da necessidade de certo compromisso pelo “desenvolvimento” – ambos, progresso e desenvolvimento, termos que, apesar de compartilharem sentidos próximos, não significam, necessariamente, a mesma coisa. Cumpre, antes de mais nada, portanto, um parêntese para delimitar nosso entendimento a respeito de um e de outro, e porque os utilizamos em conjunto sob um único “compromisso”, apesar de suas particularidades.

Está claro nos pronunciamentos, ainda, a opção pelo uso direto de um ou outro termo – em um movimento que, não surpreendentemente, acompanha as transformações políticas e as dinâmicas próprias dos partidos, governos e presidentes no poder. “Progresso” aparece em cinco dos dez pronunciamentos analisados – especificamente, entre 1985 e 1999. Não volta a aparecer outra vez nos que se seguem, ao menos em menção direta. Nos pronunciamentos de

67 É interessante notar que, em pronunciamentos que o futuro da nação parece ser reforçado como não vinculado ao governo do respectivo presidente, e sim ao povo, tal presidente tende a associar sua própria imagem (e até a de seu governo) a esse mesmo povo – recolocando-se, por consequência, em lugar ativo quando do futuro da nação.

Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, quatro no total, as “intenções” de um compromisso pelo progresso são identificáveis, mas sob diferentes sentidos compostos pelas intenções mais claras que gravitam em torno das propostas pelo “desenvolvimento” nacional. Este termo, “desenvolvimento”, aparece em oito dos dez pronunciamentos, e de forma mais esparsada temporalmente. Só não é encontrado, assim como “progresso”, no curto discurso de posse de Itamar Franco, em 1992, e no segundo de FHC, pronunciado em 1999.

Nossa opção por reunir os sentidos diversos de progresso e desenvolvimento sob abrigo de um único compromisso é feita a partir do entendimento daquilo que, nesses discursos, foi identificado como as “intenções” subjacentes aos dois termos. Como veremos, apesar de suas especificidades, a construção de sentido de ambos em muito se aproxima. No entanto, pareceu-nos claro que aquilo que estes presidentes estabelecem como “desenvolvimento” pode ser lido como etapa ou processo constitutivo de um ideário maior de progresso – este o “futuro inevitável” do Brasil como nação. Portanto, apesar de, com o peso de vasta literatura, estes dois conceitos serem identificados como processos diferentes, e que ocorrem a partir de dinâmicas específicas, para os fins de nossa análise optamos por conferir ao “desenvolvimento”, a partir dos sentidos atribuídos a ele pelos presidentes da república, o estatuto de “intenção” componente daquele ideário maior de progresso. Assim, verificamos três principais intenções que comporiam este terceiro compromisso. São elas:

1) Afirmação da necessidade do desenvolvimento das forças produtivas, ou um “compromisso com a produção”.

2) Celebração das descobertas e avanços técnicos – e consequente percepção de que é a partir destes que o país “avançará”, “melhorará”⁶⁸.

3) Intenções relativas a “conquista” ou “dominação” da natureza e do território.

É com a verificação destas intenções, então, que vasculhamos nosso corpus a fim de identificar e compreender do que se faz este que chamamos de compromisso pelo progresso, e sua relação com a democracia e com o nacional. É a partir de cada uma delas, ainda, que se torna possível observar e tentar localizar, mais uma vez, o “lugar” do índio nesse contexto –

68 A associação entre progresso e democracia nesse período tem lugar, inclusive, no texto constitucional de 1988. Como, por exemplo, no “Capítulo IV: Da ciência, tecnologia e inovação” em que é garantido, como direito preenchido de valores democráticos, que “a pesquisa tecnológica voltar-se-á preponderantemente para a solução dos problemas brasileiros e para o desenvolvimento do sistema produtivo nacional e regional” (BRASIL, 2019, p. 173).

assim como, também, sua relação com a democracia e com o nacional. Dessa maneira, esta segunda parte, a que chamamos “A Nação, ou seja, o progresso”, está dividida em três capítulos, irmanando a estrutura da parte inaugural do trabalho. O primeiro capítulo, “O ‘compromisso pelo progresso’ nos pronunciamentos presidenciais” é aquele em que fazemos a leitura do que foi dito pelos ex-presidentes da república em seus discursos oficiais de posse, tentando simultaneamente identificar suas especificidades e suas inter-relações discursivas, ideológicas e políticas. No segundo capítulo, é continuado o experimento de esboçar o que poderiam ser elementos da “ideologia nacional” identificada nesses pronunciamentos. Ao terceiro capítulo desta segunda parte, “Pequeno perfil do ‘índio’ nos pronunciamentos de posse, pt. II” cabe continuar a traçar um apanhado dos sentidos a respeito dos povos indígenas verificados na pesquisa, e experimentar, mais uma vez, localizar o “índio” nesses pronunciamentos – agora com a ajuda de novos sentidos.

Capítulo 1

O “compromisso pelo progresso” nos pronunciamentos de posse

De todos os pronunciamentos analisados, talvez seja no de Tancredo Neves que a relação entre o compromisso pelo progresso, pelo nacional e pela democracia se apresente de maneira mais direta, como recurso claro de retórica deste ex-presidente. Como observamos anteriormente, é possível identificar a premência dessas intenções como relacionada ao recente término da Ditadura Militar e a urgência em se afastar desta – discursivamente, politicamente, temporalmente. No pronunciamento, as referências ao regime militar no discurso de Tancredo, não são jamais frontais. Aparecem, aqui e ali, subentendidas na defesa dos valores democráticos. Como quando o presidente menciona a futura renovação do texto constitucional, dizendo que

(TN 29) O objetivo mais alto de minha Presidência é a *reorganização* constitucional do País. *É preciso* alicerçar a ordem política sobre a legitimidade democrática. A nova Carta, que *institucionalizará definitivamente* a democracia no Brasil, deve adequar-se às nossas condições econômico-sociais, à índole de nosso povo e à linha de nossa evolução jurídica. (grifos nossos)

Em uma leitura possível desse trecho, podemos supor que, depreendida da necessidade de uma presidência que busque a reorganização do país, estaria a realidade de um Brasil desorganizado, ou várias desorganizações para diferentes noções de Brasil – resultado muito provável, subentende-se, de uma presidência anterior e que foi responsável por essa desorganização. Ou ainda, ao menos, possuía um outro entendimento específico de organização constitucional que não condiria com o entendimento específico de organização constitucional que era reunido, naquele momento, na figura de Tancredo Neves. “É preciso alicerçar a ordem política sobre a legitimidade democrática”, sinaliza Tancredo, o que também nos leva a crer, na errância dos sentidos, que sob a necessidade atual de fortalecer uma ordem

política que esteja de acordo com os valores democráticos está a superação de outra ordem anterior que fugia à legitimidade da democracia. Remete-nos a isso também quando o presidente declara que a Carta constitucional “institucionalizará definitivamente” a democracia no Brasil – uma brecha que permite a leitura possível de que, por contrapeso, a democracia no Brasil se encontrava, até então, não institucionalizada. Ou ainda, fosse algo marginalizado ou que corresse paralelo aos governos passados, mas sem nunca os constituir de fato.

É possível, no entanto, que o sinal mais distinto desse obscurecimento do passado ditatorial da república no pronunciamento de Tancredo repouse na denominação “Nova República”, utilizada ao se referir a estrutura política em que pretendia governar. Para melhor entender a relação entre esses elementos, recorremos novamente a Orlandi e a análise que esta autora faz quanto ao silenciamento produzido pelo Discurso da Nova República do que veio antes dela. Segundo Orlandi, “ao nomear-se assim esse período, apagava-se o fato de que o que tínhamos tido antes era uma ditadura” (ORLANDI, 1987, apud ORLANDI, 2007b, p. 54). A denominação “Nova República” atribuída ao regime que seguiu a ditadura militar seria um exemplo da “forclusão” do sentido, “mecanismo que põe em funcionamento o conjunto do que é preciso não dizer para poder dizer” (ORLANDI, 2007b, p. 54). De forma que era preciso não dizer sobre a ditadura militar, naquele momento, para dizer sobre o regime democrático que se instaurava. Era preciso esquecer-se da nação que o Brasil havia sido, ou pretendido ser a partir do imaginário de seus governos militares, para que fosse possível reconstruir um sentido específico de nação, ou uma nação a que fossem atribuídos sentidos específicos. Os anos de governo militar comporiam a variedade de eventos passados que precisariam ser ocultos pela memória histórica, afim de que os eventos eleitos – uma “nova” república, uma nação refundada nos valores democráticos ignorados pela “velha” república, agora indizível – pudessem ser lembrados.

Conjecturamos que, apesar do caráter nacionalista pregado pelo regime militar brasileiro, regado a campanhas e discursos ufanistas – não raro, a partir de esforços autoritários e com efeitos nefastos –, reforçar o “compromisso pelo nacional” após o fim da ditadura, a partir de um discurso que também exaltasse a democracia, pôde operar, em certa medida, como contraponto direto ao discurso militarista. Lembremos que o pronunciamento de Tancredo defendia os “interesses maiores da nação” e “os altos valores da nacionalidade”,

mas ao mesmo tempo conferia ao “exercício da democracia” a condição de conduzir o Brasil ao atendimento das “reivindicações impostergáveis” de seu povo. Vejamos alguns trechos de seu pronunciamento que exemplificam essa relação.

(TN 17) *Não nos faltará coragem para contrariar interesses, sejam eles de grupos, de classe, ou de quaisquer parcelas da sociedade, se isto for necessário para assegurar a defesa do bem-comum, a proteção dos interesses maiores da Nação.* (grifo nosso)

(TN 18) *“Para a proteção desses altos interesses, é indispensável manter-se a ordem. Sem ordem não chegaremos a parte alguma. Sem ordem não há progresso, não há democracia, não há produção, não há bem-estar social. Não há segurança para o cidadão, sua família, sua cidade, seu Estado, sem que a ordem presida às transformações, sob o manto do direito e dos valores éticos da sociedade.*

É inegável que “os interesses maiores da Nação” sejam a prioridade do governo para Tancredo. Assim, é curioso notar que, a despeito de tentar se afastar da Ditadura Militar, este ex-presidente acaba por reproduzir uma forma específica de discurso nacionalista e que está, ainda, em consonância com aquele das duas últimas décadas – fazendo a disposição daqueles que seriam os “contrários” (grupos, classes, quaisquer parcelas da sociedade) e contra quem de tudo valeria para “assegurar a defesa” de um bem maior e comum, qual seja, aqui, os “interesses da nação”. Outra característica que pode ser associada ao discurso militarista é a fé na “manutenção da ordem”: *“Onde não há ordem, não há progresso, não há democracia”*. Nesse trecho, é imediata a também associação com o lema positivista *“ordem e progresso”*, incorporado à bandeira brasileira, em 1889. A inevitável busca pelo progresso, para tanto, pressupunha a existência da ordem. Agora, a partir do pronunciamento de Tancredo, a defesa dos valores democráticos começa também a ser incorporado como corolário indispensável ao progresso – e também à própria manutenção da ordem. Tancredo também afirma que, sem progresso, não há produção. Identificamos a necessidade da produção, ou certo “compromisso pela produção”, algumas páginas atrás, como a primeira das intenções compositivas do compromisso maior pelo progresso. O anúncio de programas e obras previstas para governo de Tancredo cobrem desde questões relativas à infraestrutura, materiais e conhecimento

técnico – elementos que estariam inclusos nessa chave da “produção”, ou das “forças produtivas”.

Na primeira parte do trabalho, vimos a respeito do que significa a “nação” para Tancredo, e suas intenções para o futuro do Brasil. Em longo trecho, Tancredo fala de uma nação que tenha abolida a insegurança da miséria, em que os cidadãos possam almejar melhores condições de vida, que não estejam condenados a permanecer à margem do corpo social, uma nação com “orgulho de ter sabido organizar-se”, entre outras coisas. Tancredo emenda a esse parágrafo um outro em que diz, mais uma vez, diretamente sobre o “progresso”. É um trecho que também nos possibilita dar sentido ao que significa “progresso” para este ex-presidente e quais seus sentidos e significados circulares. Caminhando ao fim do pronunciamento, nos parágrafos 40 e 41, diz Tancredo que

(TN 40) É indispensável nos conscientizarmos de que isto não é utopia. *A construção dessa nação está ao nosso alcance. Depende de liberarmos toda a energia e a vontade de nossa gente, num imenso mutirão para o progresso.*
(grifo nosso)

(TN 41) Vamos somar nossas forças, cabendo ao Governo essencialmente o papel de indutor do desenvolvimento. À iniciativa individual e empresarial caberá ocupar os espaços vazios ainda existentes, tanto em nosso Território quanto em nosso sistema econômico, e abrir novos espaços através da inovação e da disposição para assumir riscos. Neste contexto, desejo exortar especialmente os pequenos e médios empresários e agricultores a ocupar o lugar estratégico que lhes está reservado na economia, com a segurança de que contarão com todo o apoio que o Governo, dentro de suas possibilidades, puder prestar.

No primeiro, o ex-presidente estabelece a relação condicional entre “construir a nação” e “liberar a energia e vontade” em um mutirão pelo progresso. No segundo, Tancredo menciona aquele termo que aparece por vezes relacionado ao compromisso pelo progresso: o desenvolvimento. E associa diretamente a tal “desenvolvimento” a “ocupação dos espaços vazios existentes”, no “Território” e em “nosso sistema econômico”. Verificamos aqui outra das intenções relativas ao progresso, esta da “conquista ou dominação da natureza e do território”. É preciso notar que “desenvolvimento” no pronunciamento de Tancredo está, via

de regra, associado ao “crescimento econômico”. Este, por sua vez, comporia o compromisso pelo progresso, como elemento constitutivo, mas não definitivo. Entendemos, como explicamos anteriormente, que os sentidos de “progresso” neste e em outros pronunciamentos vão além daqueles relacionados às questões econômicas, abarcando, como vimos, o que seriam intenções relativas à “manutenção da ordem política”, à expansão territorial (“ocupar os espaços vazios”), entre outras coisas.

Não surpreendentemente, pensar a partir da “ocupação dos espaços vazios” nos ajuda a localizar mais sentidos relativos à nação e ao progresso nesse pronunciamento, mas também sentidos relativos aos povos indígenas. Tancredo, com sua previsão de que a “iniciativa individual e empresarial” ocupará tais “vazios”, e a afirmação da fundamentalidade dessa ocupação para o desenvolvimento do país, estabelece outra vez um eco com as medidas, projetos e mesmo a retórica dos governos militares – e além⁶⁹. No período entre 1964-1985, a Amazônia – tida como o principal desses “espaços vazios” – se torna o foco das políticas de ocupação do território, com a projeção econômica rumo ao norte do país, guiada pelo Estado, fazendo parte da argumentação “pelo desenvolvimento” e seguindo uma lógica geopolítica de ocupação predatória da região (ALBUQUERQUE BOMFIM, 2010). Na retórica dos governos do período⁷⁰, não somente em nome do desenvolvimento os “vazios” do país deveriam ser ocupados, mas também em nome da “segurança nacional”. Um, ou vários, dos resultados desse projeto de “ocupação dos espaços vazios” do período ditatorial se fez sentir direta e violentamente nos grupos indígenas que habitavam essas regiões.

Como escreve Lacerda (2008), além de promover a segurança de áreas consideradas fragilizadas e o desenvolvimento em áreas consideradas “vazios demográficos”, o desenvolvimento para os militares brasileiros pressupunha a construção, exploração e abertura de estradas para “escoar riquezas” – o que levou as comunidades indígenas desses chamados “vazios” a serem vistas como *obstáculos* ao desenvolvimento nacional. Como assinalado pelo

69 Estas intenções encontram eco, ainda, no governo de Getúlio Vargas, na década de 1940, e seu projeto conhecido como “Marcha para o Oeste” – este que objetivava promover o “desenvolvimento nacional e a integração econômica” das regiões Norte e Centro-Oeste.

70 Importante notar que não somente a retórica dos governos, mas também de grande parte da mídia e imprensa, como mostra pesquisa do botânico Ricardo Cardim a respeito de como a “conquista” e derrubada da floresta eram glorificadas em capas de revista nas décadas de 1970 e 1980. Cf. <https://www.quatrocincom.com.br/br/galerias/a-ofensiva-da-ditadura-militar-contra-a-amazonia>

trabalho da Comissão Nacional da Verdade (CNV)⁷¹, os anos de ditadura militar significaram um período de específica violação aos direitos dos povos indígenas – em questões relativas à cultura e às suas terras –, mas também significou ações operadas abertamente contra a vida desses indivíduos e comunidades. De maneira singular, assim, os índios foram atingidos pelas ilegalidades do regime militar – sendo contaminados, torturados e retirados de seus territórios; tendo crianças sequestradas e famílias desintegradas. Mas também para além da violência física, com a perda de elementos culturais por intermédio da dispersão e mesmo da extinção de certas etnias. (CABRAL; MORAIS, 2020; RICARDO, et al., 2014).

Com isso, casos identificados de violações contra indígenas serviram também para *produzir vazios demográficos* (RICARDO, et al., 2014) – em outras palavras, promover a liberação de terras para fins de colonização ou para a construção de obras de infraestrutura. Para isso, fez parte sistemática destas violações a desagregação social e as tentativas de extermínio. Como consta no relatório da CNV,

[formas de produção de vazios demográficos] as quais se efetivavam por meio da separação de famílias e/ou subgrupos; as transferências compulsórias para áreas habitadas por povos inimigos; os casamentos forçados com povos inimigos; o sequestro de crianças; a contaminação proposital por doenças infectocontagiosas; as perseguições, humilhações e prisões; entre outras. (Idem, p. 223, adição nossa)

Ao verificarmos menções, diretas ou não, à ocupação ou preenchimento de “vazios” no território brasileiro nos pronunciamentos analisados é necessário, portanto, ter em mente que são vazios muitas vezes *produzidos* – boa parte deles, como vimos, durante a ditadura militar e à custa de violência e morte. Não é inteiramente equivocado especular, ainda, que a *maioria* dos espaços ditos vazios dentro dos limites do “território nacional” podem ser considerados como *vazios produzidos* – concretamente, na fisiologia do território, e também figurativamente, na representação dessas áreas no imaginário social – desde a condição colonial do Brasil. Isso porque o que se sabe da forma de ocupação da terra por parte dos grupos indígenas que aqui habitavam, quando da chegada das primeiras embarcações portuguesas e da posterior empreitada colonizadora, é que esta era mista e diferenciada entre

71 Em seu relatório final, no capítulo intitulado “Violações de direitos humanos dos povos indígenas”, a Comissão estimou em 8.350 os índios mortos durante a ditadura militar (Cf. RICARDO, et al., 2014).

grupos, comunidades e etnias, variando entre aldeamentos fixos, atividades nômades, caça, coleta, agricultura, domesticação de plantas e animais e interseções entre todas essas coisas e outras mais, com grupos e comunidades se espalhando por toda a extensão do território. Assim, a “conquista territorial” empreendida desde o princípio do processo de colonização tratou de, quando não exterminar, expulsar ou forçar grupos inteiros de variadas etnias indígenas a se retirarem das terras que ocupavam – além de, no cenário geral, forçar à modos de vida fixos e sedentarizados alguns grupos que estavam habituadas a ocupar a terra de forma móvel, viajando por grandes extensões do território. É desse modo que, com a inicial ocupação portuguesa das regiões litorâneas, os grupos que ali habitavam se viram obrigados a adotar diferentes estratégias de sobrevivência, desde embates frontais com os conquistadores portugueses até a opção pela migração rumo ao interior do continente. Não raro, essa movimentação em direção ao interior geraria novos embates e guerras com outros grupos indígenas locais pela disputa daqueles territórios⁷². O que suspeitamos é que aquilo que se estabelece a partir disso, então, são duas formas de *vazio*: a primeira, o vazio demográfico de fato, baseado na inferência de que ali não há ocupação humana – este como resultado da expulsão de grupos indígenas e também de sua retirada “voluntária” dessas áreas como forma de resistência e autoproteção. O segundo, o vazio figurativo, em que, mesmo com a presença de grupos ou comunidades indígenas, aquela porção do território é considerada vazia desde a não ocupação de não-indígenas. Ou, em outras palavras, desde uma ocupação considerada *não-produtiva* dessas terras – baseada na representação do índio “que nada produz”, e em uma suposta “ausência de civilização”. Pode-se dizer, assim, que a ocupação dos “espaços vazios” – que podem ou não ser habitados, usados ou mesmo frequentados transitariamente por grupos indígenas – faz parte, além do compromisso pelo progresso e pelo “desenvolvimento nacional”, também de um esforço “civilizatório”. Mesmo os “vazios demográficos de fato” também podem se mostrar imprecisos, uma vez que o uso da terra nessas regiões pode não significar necessariamente a ocupação, ou presença, física *permanente* em toda a extensão do território.

De modo que a mudança efetiva que se intenta impor a essas terras “vazias”, entendemos, é sua transformação em “terras produtivas”, ou aptas à produção, e também em

72 Atualmente, a partir do censo realizado em 2010, cerca de 55% da população indígena se concentra na Amazônia Legal, esta que abrange os estados do Amazonas, Amapá, Acre, Roraima, Rondônia, Tocantins, Mato Grosso e o oeste do Maranhão (IBGE, 2010).

“territórios civilizados”. Aqui, é importante notar que o conceito de “terras produtivas” (que aparecerá mais adiante, nominalmente, nos pronunciamentos) – relacionado ao grau de *utilização* da área aproveitável e a *eficiência* da terra, àquilo que pode se produzir a partir dela – gestou efeitos de sentido que associam as formas de ocupação indígena da terra – formas diversas e específicas a cada comunidade, grupo ou etnia – a um caráter generalizado marcado como “improdutivo”, em oposição aos planos de “ocupação produtiva” (BRASIL, 1974, p. 18) do Regime Militar. Este é um meio discursivo (“o índio nada produz em suas terras”) amplamente reproduzido – na esfera política tanto quanto na mídia e no âmbito da sociedade civil – que contribuiu diretamente para que tal ofensiva contra esses povos fosse entendida e empreendida como necessidade fundamental para a marcha do progresso. Quando Tancredo incentiva o avanço de ocupação desses “vazios” no território como etapa essencial do desenvolvimento nacional em um pronunciamento em que empresta da retórica dos governos militares e também dispõe, como notamos, a cimentação de antagonismos abstratos – aqueles que seriam os “contrários” (grupos, classes, quaisquer parcelas da sociedade) e contra quem de tudo valeria para “assegurar a defesa” do bem maior e comum do país –, o ex-presidente diz, sem dizer nominalmente, a respeito dos povos indígenas. Estes tradicionais “obstáculos” à ocupação territorial dos “vazios demográficos” do território brasileiro. Nos pronunciamentos analisados, quando são mencionados os “vazios” do território nacional, é importante, portanto, lembrar os processos anteriores que *produziram* parte desses “vazios a serem ocupados”.

A constituição federal, como já notamos anteriormente, assegura o direito dos povos indígenas à suas terras como direitos *originários*, o que garantiria, caso cumpridos em sua integridade, a permanência dessas pessoas em seu território independentemente de medidas do Estado ou de governos⁷³. No entanto, os direitos previstos no texto constitucional podem ser, e têm sido, contornados politicamente, ou sobrepostos, a fim de que sejam exercidos outros direitos, deveres ou aquilo que, em um governo ou para o Estado, seja considerado de fundamental necessidade. Desta forma, os primeiros anos de redemocratização no Brasil não mantiveram apenas elementos da retórica ou algumas das intenções dos governos militares. O

73 “Art. 231. § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.” (BRASIL, 2019, p. 180-181).

governo Tancredo, que foi, efetivamente, o governo de seu imediato sucessor, José Sarney, manteve ainda algumas das políticas, medidas e projetos do regime militar para o uso e ocupação dos “espaços vazios” do território nacional – além, ainda, de manter ou nomear pessoas ou grupos de pessoas que estiveram intimamente ligados aos governos militares para cargos relativos aos povos indígenas e às questões territoriais.

Como exemplo, vejamos o caso dos grupos Waimiri-Atroari. Durante cerca de 20 anos, entre 1960 e 1980, esses grupos foram perseguidos e massacrados (VALENTE, 2017) para “produzir vazios” em suas terras, abrindo espaço para a instalação da BR-174, a construção da hidrelétrica de Balbina e a atuação de mineradoras e garimpeiros. Como apontado na CNV (2014), a partir de censo realizado pela Funai, em 1972 foi estimada uma população de cerca de 3 mil pessoas. Já em 1987, eram somente 420, chegando a 350 em 1983. Dando continuidade à política do regime militar e nomeando Romero Jucá, economista de formação, como presidente da FUNAI (1986-1988), Sarney manteve durante seu governo também o mesmo tipo de exploração predatória comum àquele período que este ex-presidente, em seu pronunciamento, chama de “pior momento de nossa história”, qual seja a Ditadura Militar. Sem formação antropológica ou indigenista, Jucá conduziria a Fundação de maneira considerada, no mínimo, *controversa* – no período em que permaneceu no cargo, esteve sob 18 processos instaurados por corrupção, peculato, desapropriação de terras e compra-venda ilegal de madeira em área indígena (EUSEBI, 1990, p. 45). Entre as medidas tomadas em relação ao povo Waimiri-Atroari, houve a instituição oficial, em documento da FUNAI, de “indicadores de indianidade” a que essas comunidades seriam submetidas – a partir dos quais poderiam ser reconhecidas como indígenas ou não, e assim estarem aptas ou não à proteção constitucional. Além disso, ao mesmo tempo em que o número de demarcações de territórios indígenas aumentou sob o comando de Jucá, esses territórios tinham seu tamanho frequentemente reduzido – indo contra as dimensões que haviam sido determinadas pela própria FUNAI, em 1985.

Em seu próprio pronunciamento, José Sarney (1985), ao falar sobre a Reforma Agrária, estabelece a questão fundiária como importante “instrumento de alteração e progresso” das estruturas sociais. Sarney fala sobre “ocupar o espaço aberto”, em vias de buscar o “equilíbrio da riqueza do campo e o aumento da produtividade”. Sarney também associa diretamente o passado imediato brasileiro, este dos anos de ditadura e que seu

governo, sob alguns aspectos, espelhou, a certo “impedimento ao progresso”, em parágrafo que assim segue:

(JS 13) Ausência de planejamento, ditadura na economia, marginalização da sociedade, medo e violência, insegurança pessoal e coletiva. Todos esses fatores, aliados à desordem jurídica, ao inferno burocrático, a avassaladora presença do Estado, à Federação esmagada, impedem o progresso, criam a recessão, favorecem as práticas ilegais e a corrupção.

A partir desse trecho, é possível identificar que o “progresso”, para Sarney, está diretamente condicionado a se opor a “ditadura na economia, marginalização da sociedade, medo e violência, insegurança pessoal e coletiva” – entre outras palavras, está condicionado ao cumprimento dos “valores democráticos” recuperados, ou resgatados, com o fim da Ditadura Militar. O progresso no pronunciamento de José Sarney assume, ainda, ares de “destino histórico comum” da nação, o potencial inevitável de “vencer”, “dar certo”. Diz Sarney que

(JS 15) O Brasil vai vencer. Vai dar certo.

(JS 16) Vamos ver o caminho: em primeiro lugar, nenhum governo terá sucesso sem a confiança do país. Para isso, deve ser responsável. Dizer a verdade e obter a solidariedade do povo. A chave dessa aliança é a divisão dos ônus. É a participação. O progresso começa dentro de cada um de nós. Não podemos resolver problemas crônicos com fórmulas demagógicas que são fáceis de enunciar e difíceis de realizar.

(JS 19) Consultei meus correligionários políticos, intelectuais, cientistas, economistas, trabalhadores, empresários, políticos e governadores, na busca de um consenso para fazer as mudanças, as reformas e a modernização do País. Hoje, venho propor o grande acordo nacional do qual o povo será a alavanca.

Algumas palavras chaves utilizadas por Sarney nesse trecho – “aliança”, “solidariedade”, “participação” – encadeiam uma rede de sentidos que estão imediatamente no domínio do “compromisso” e do “acordo” – quando não do “consenso”. Sarney estabelece que o progresso começa “dentro de cada um de nós” – nós que compomos este povo do qual a solidariedade é material inevitável para “o sucesso”. De modo que, para este ex-presidente, o

progresso é este que se coloca como diretamente oposto aos efeitos do regime militar, ou, em outras palavras, diretamente vinculado a manutenção dos valores democráticos. Ao mesmo tempo em que, se resgatarmos o papel do povo e seus “valores espirituais” identificados nos sentidos de nação para Sarney, é possível também associar ao progresso, sem intermediários, a vontade do povo enquanto nação. Outra vez, a perspectiva do “desenvolvimento” é notadamente relacionada aos avanços no campo econômico – mas também se estendem à luta contra a fome, a defesa da saúde, para que se tenha “condições equilibradas de desenvolvimento”. Sarney em definitivo atribui à “vontade”, ou à certa “disposição”, do povo a busca por tal desenvolvimento, dentro do amplo espectro do “progresso”. É preciso notar, ainda, que este ex-presidente também menciona o “respeito ao meio ambiente” como “condição” para o desenvolvimento equilibrado. E também que marca a necessidade de “modernização” como um dos objetivos de seu governo, e parte constitutiva do “grande acordo nacional do qual o povo será alavanca”.

É interessante retomar uma leitura feita na primeira parte do trabalho. Como observamos, ao falar sobre a “identidade cultural”, Sarney faz alusão crítica ao que chama de uma “sociedade industrial” que “gera valores materiais”. Conforme apontado ali, este ex-presidente conclama certa “perda da identidade” e “descaracterização da nação” em vista do corrompimento de valores pela “sociedade industrial”. Consideramos que o que se entende por “sociedade industrial”, a partir do pronunciamento de Sarney, pode ser pensado desde a perspectiva de uma sociedade padronizada, uniformizada e perfeitamente integrada segundo ordens comuns – definição que estaria de acordo, por exemplo, com um conceito proposto pelo sociólogo Herbert Marcuse (1982). Esta seria, para este autor, uma sociedade cada vez mais apta a satisfazer as necessidades individuais, esvaziando os direitos, as liberdades e a independência do pensamento – encaminhando-se cada vez mais para a criação de “falsas necessidades” reguladas pelo mercado. Como afirma Sarney em seu pronunciamento, seria uma sociedade que “produz valores materiais acima dos espirituais, que perde sua identidade, fica à mercê da colonização cultural e cuja nação se descaracteriza”.

Contra o que chama de “sociedade industrial”, Sarney pede o “renascimento cultural” e a “preservação da memória histórica”, além do investimento, econômico e social, na “educação e nas ciências”. O mais importante, no entanto, seria recobrar certa “identidade” perdida na unidimensionalidade dessa sociedade. Afinal, conclui o ex-presidente, “só com o

domínio do saber, seja ele universal ou brasileiro, pode-se construir o progresso”. A requisição desse ex-presidente pela “preservação da memória histórica” como contraponto ao “vazio” da sociedade industrial é fecundo para pensarmos ainda a respeito do recurso de lembrar/esquecer do passado da nação, relacionado à capacidade de se *imaginar*, ou *inventar*, um passado a partir do que se espera para, ou se considera que será, o futuro. É distinguível nesse trecho do pronunciamento de José Sarney, mais uma vez, a cisão entre dois passados específicos da nação, cada um com sua rede própria de sentidos. Os efeitos considerados nefastos de uma “sociedade industrial” apontados por Sarney são resultado de processos históricos passados e presentes – estes que Sarney não atribui diretamente a governos ou a um Estado – mas é também para o “passado”, por intermédio do que ele chama de “memória histórica”, que o ex-presidente aponta como sede do contraponto a sociedade material, uniformizada que descaracteriza a nação. Assim, o passado é, outra vez, origem e solução dos problemas descritos por Sarney – portanto o remédio é cindi-lo em dois, ou mais, aquele positivo em contraposição ao negativo. E aqui recorremos a uma frase de Bauman (1999), para quem o progresso consiste “antes e sobretudo na obsolescência das soluções de ontem” (p. 21). Entendemos que, para Sarney, o progresso consistia, simultaneamente, na obsolescência das soluções de ontem e na continuada transformação do ontem em solução do hoje.

Ainda, a defesa do “progresso”, por Sarney, como contraveneno ao esvaziamento da nação e seus valores por uma “sociedade industrial” pode assumir ares contraditórios. É possível argumentar que por intermédio do próprio progresso tecnológico, por exemplo, aliado a racionalização do trabalho e à lógica de produção – em resumo, a objetivação de uma produtividade econômica e tecnológica – é que a “sociedade industrial” poderia levar à “destruição dos valores espirituais”, a partir da uniformização das identidades e das necessidades dos indivíduos. Entendemos que a própria ideia de “sociedade industrial” contém o progresso em sua estrutura, sendo materializado a partir dos interesses econômicos e políticos que este mesmo “progresso” ajudaria a promover. De modo que mesmo a defesa do “respeito ao meio ambiente” como “condição” para o desenvolvimento equilibrado pode ser afetada de acordo com o que este presidente estabelece como progresso, ou como meios fundamentais para lançar, em seu governo, as “bases do grande avanço rumo ao futuro”.

Por conseguinte, quando assume a presidência da república em 1990, Fernando Collor também fala em “meio ambiente” e “progresso” – mas seu “compromisso inalterável”, como diz, é com a democracia. No trecho que faz essa declaração, Collor estabelece também noções a respeito de progresso e da nação. Já visto aqui previamente, em passagens, assim segue integralmente o parágrafo:

(FC 08) Meu primeiro compromisso inalterável é com a democracia. Ao restaurá-la no Brasil, reatamos com o melhor da nossa tradição de direito, liberdade e justiça. Mas procurando, a partir de agora, não só mantê-la como aprimorá-la, não só honrá-la como enriquecê-la, estaremos colocando o Brasil na vanguarda de um processo histórico de escala inédita. Pois o que estamos vivendo, neste fim do século XX, é uma era de democratização. Um a um, vão ruindo os autoritarismos; em toda parte, vão assomando as liberdades. O Brasil, uma das maiores democracias do mundo, não pode senão figurar à frente desse movimento universal de libertação da humanidade e de generalização da inestimável prática do autogoverno, do estado de direito e da estrita observância dos direitos humanos.

Aqui, como notado, Collor identifica dois passados, ou duas formas de passado, da nação: um passado negativo e imediato, uma nação desprovida de liberdade, direitos e justiça; um passado positivo e anterior, este um passado de “tradição”, “glorioso” e *fundamental* tanto para o sentimento de comunidade quanto para que a capacidade de progresso da nação seja posta em prática. Collor promete um governo que, quanto à democracia, pretende “mantê-la”, “aprimorá-la, não só honrá-la como enriquecê-la”. “Aprimorar”, “enriquecer”, “melhorar”, “aumentar” são todos verbos utilizados nesses pronunciamentos – não somente no de Fernando Collor – ao construir sentidos de “progresso”, não raro vinculados também ao “novo”, ao “futuro” e ao “moderno”. Progresso, para Collor, assim como em seu antecessor, é também “modernizar”, colocar o Brasil “na vanguarda”, a partir do que este ex-presidente chama de “trinômio do Brasil moderno”: democracia, desenvolvimento e justiça social. Por vezes, parece possível localizar o “compromisso pelo progresso” como contendo suas contrapartes, os compromissos pela democracia e pelo nacional. Diz Collor, mais adiante:

(FC 33) Não concebemos a modernidade sem sua componente de justiça, nem o progresso sem que todos possam beneficiar-se de seus frutos. A finalidade

maior de meu Governo é libertar o Brasil da vergonha da miséria e da injustiça.

Partindo da negativa (“não concebemos a modernidade [...]”), é estabelecida a relação também condicional entre o progresso, modernidade e justiça: uns só existem *com* os outros e *como parte* dos outros, e vice-versa. Entendemos também que a “capacidade de progresso” – de “melhorar”, de “enriquecer”, de “desenvolver”, “modernizar”, de “dar certo” – compõe os sentidos de “nação” nos pronunciamentos analisados até aqui, de Tancredo, Sarney e Collor – está, portanto, esta “capacidade de progresso”, localizada no passado positivo da nação, este que precisa ser resgatado. E a capacidade do Brasil realizar-se como nação estaria, desde esses pronunciamentos, associada diretamente a sua capacidade de “retomar o caminho do progresso”, “reencontrar” esse destino histórico – sua tradição “democrática” e de “liberdade”. Collor equivale, por exemplo, “desenvolvimento e justiça” como constitutivos do projeto “que norteará nosso futuro”. De outras maneiras, o próprio progresso, ou uma ideologia específica do progresso, também está atrelada ao passado *negativo*, este *do qual* é preciso resgatar a nação – seja o passado militar, mais recente, ou o passado permanente de agruras tais como a fome, a desigualdade, o racismo, a violência colonial. Assim, “progresso”, ou o “compromisso pelo progresso”, nos pronunciamentos presidenciais até aqui e em específico na fala de Collor, é também observado de maneira múltipla – variante em relação a interesses políticos e governos.

O parágrafo que fecha o pronunciamento de Fernando Collor é aquele, já tratado aqui, em que o ex-presidente diz da bandeira nacional, da “dimensão territorial”, dos “recursos naturais” e da “multiplicidade de regiões” que constituem a nação. É assim, na íntegra:

(FC 73) Ao fazê-lo, volto o pensamento para nossa bandeira, símbolo da Pátria. Nela vemos retratados a dimensão territorial, os recursos naturais, a multiplicidade de regiões e o apreço do povo brasileiro pelo progresso e pela paz. Meu compromisso na Presidência da República é realizar um Governo digno das melhores qualidades da nação, um Governo capaz de erguer o Brasil à altura do valor de sua gente, e do lugar que merece no concerto das nações.

Como já notamos, intenções relativas a conquista ou dominação da natureza e do território preencheriam também o compromisso firmado pelo progresso identificado nesses

pronunciamentos. Entendemos que, ao dizer dos “recursos naturais” como um dos “símbolos da Pátria”, Collor confere a natureza um caráter imediatamente associado à produção e a condiciona à sua relação com o ser humano, e seu *uso* por parte deste. Isso porque o estatuto de “recurso” atribuído aos elementos que a comporiam – biomas inteiros, intrincadas redes hidrográficas, diversa fauna e flora – localiza a natureza em um destino inescapável de *ser utilizada*. Aquilo que se entende por “recursos naturais” só se desenha, portanto, a partir da ideia da relação humanos e natureza, e das transformações praticadas na última pelos primeiros por meio do trabalho – pela subsistência ou para produção acumulativa. Assim, é tido como “recurso natural” aqueles componentes que ainda não tenham passado por tais transformações, mas que *inevitavelmente* passarão. Optar por dizer de *recursos* em lugar de qualquer outro vocábulo preenche aquilo que comporia a “natureza nacional” de sentidos relativos ao que entendemos como uma *percepção utilitarista da natureza*.

É preciso notar que, em parágrafos anteriores, Collor diz da necessidade de “harmonizar o desenvolvimento com a preservação do ambiente”, e também que a “questão” e o cuidado com o meio ambiente serão urgência em seu governo – chegando a estabelecer como um dos “limites fundamentais ao livre desenvolvimento das forças produtivas” e “à pujança e expansão do mercado” o que ele chama de “imperativo ecológico”. O ex-presidente menciona o “drama ecológico” a respeito do qual o “Brasil estará sempre disposto ao diálogo e à cooperação internacionais”. No entanto, entendemos que os sentidos daquilo que é dito por Collor nesses trechos não difere completamente daquela dita *percepção utilitarista da natureza*. Para avançarmos nessa formulação, vejamos, primeiro, os parágrafos mencionados:

(FC 27) Na realidade, diviso, como um dos limites fundamentais ao livre desenvolvimento das forças produtivas, à pujança e expansão do mercado: o imperativo ecológico. O cuidado com o meio ambiente, o alarme ante o drama ecológico do planeta, não é para nós uma celeuma artificial. Pertença à geração que lançou um grito de alerta contra um modelo de crescimento que caminhava às cegas para o extermínio da vida sobre a Terra. A urgência que meu Governo dará a essa questão reflete um sentimento cada vez mais vivo na sociedade, e particularmente na juventude brasileira, que por isso mesmo converti numa das pedras angulares de minha campanha presidencial.

(FC 28) Em recente viagem ao exterior, como presidente eleito, ressaltei que a questão ambiental não pode ser tratada entre governos com tom recriminatório, como se os países se dividissem entre inocentes e culpados nessa grave matéria. Indiquei que somente o volume dos gastos militares das nações do Norte já seria suficiente para realizar a mais ampla limpeza da Terra.

(FC 29) Mas observei que, fora do simplismo de acusações unilaterais, o Brasil estará sempre disposto ao diálogo e à cooperação internacionais sobre o drama ecológico. Nas Nações Unidas e nos demais foros, passaremos a formar entre os países que melhor sustentam o esforço de encontrar soluções objetivas e inteligentes para harmonizar o desenvolvimento - único meio de resgatar nossa gente da pobreza - com a preservação do ambiente. Saberemos conciliar sem complexos a defesa de nossa soberania com uma atitude positiva e consequente, não apenas defensiva, frente a um problema cuja dimensão afeta, como sabemos, o destino do gênero humano em seu conjunto.

(FC 30) Marquei a sinceridade de nossos propósitos precisando que, no caso brasileiro, não só a Amazônia, mas também o Pantanal e a Mata Atlântica, nossos rios e bosques, integram um território conservacionista, norteados pela deliberação de desenvolver sem depredar. Finalmente, para vincar a nova importância que o Brasil confere ao problema ecológico, relancei minha proposta de um imposto internacional sobre poluição e convidei pessoalmente os Chefes de Estado e de Governo com que me avistei a comparecerem à Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, que o Brasil sediará em 1992.

(FC 31) Duas considerações qualificam atualmente nosso impulso de retomada irreversível do desenvolvimento. O cuidado ecológico é uma delas. A outra, Senhores Congressistas, é o empenho de justiça social, a decisão — que incorporei às prioridades absolutas de meu Governo - de criar condições para o resgate de nossa gritante e vergonhosa dívida social. Tanto a ética quanto o interesse nacional reclamam uma completa mudança de mentalidade nesse terreno.

Como dissemos, apesar de, em superfície, estes parágrafos apontarem para o reconhecimento do “drama ecológico” e para meios de se articular para resolvê-lo, em determinados trechos é possível observar o que entendemos como uma despolitização do debate (“[...] ressaltei que a questão ambiental não pode ser tratada entre governos com tom recriminatório, como se os países se dividissem entre inocentes e culpados [...]”), bem como trechos em que o ex-presidente se utiliza de um discurso que entende “a Amazônia, mas também o Pantanal e a Mata Atlântica, nossos rios e bosques”. Ou seja, “o meio ambiente”, em geral, como uma rede de elementos a serem gerenciados para que não prejudiquem o desenvolvimento do país. E, para além disso, que *precisam ser administrados* de forma a contribuir *efetivamente* para tal desenvolvimento –, marcando a natureza, novamente, como um recurso para a produção (“[...] encontrar soluções objetivas e inteligentes para harmonizar o desenvolvimento - único meio de resgatar nossa gente da pobreza - com a preservação do ambiente.”). Com isso, suspeitamos que o discurso de Fernando Collor aqui estaria em par com a “Ideologia do Desenvolvimento Sustentável” (DEL GAUDIO, et al., 2015). Para entendermos a respeito do desenvolvimento sustentável, primeiro recorreremos a Zhouri (2004), ao dizer que

Foi assim que a década de 1990 consagrou o termo "desenvolvimento sustentável" como um campo de reconhecimento da chamada "crise ambiental" em escala planetária – crise entendida enquanto realidade objetivamente dada – e proposição para *conciliação* e *consenso* entre os conflitos de fundo colocados pela crítica ambiental à sociedade industrial. Neste processo, a "natureza" é entendida meramente como uma variável a ser *manejada, administrada, gerida*, na velha tradição racionalista burocrática e iluminista, de tal forma a não obstaculizar a concepção hegemônica de "desenvolvimento". A natureza – como realidade externa à sociedade e às relações sociais – é então assimilada e equacionada apenas como *recurso* para a produção. No sentido de legitimar esse discurso oficial, muitas ONGs e movimentos ambientalistas – antes portadores de um contra-discurso ao desenvolvimentismo – foram convidados à *participação* e à *parceria*. O *ambientalismo de resultados* incorporou a *negociação* como palavra de ordem. (ZHOURI, 2004, p. 212).

Em segundo lugar, já com relação ao desenvolvimento sustentável especificamente pensado como ideologia, concordamos com Del Gaudio et al. (2015), quando estes autores identificam esta como resultado, em forma de ressignificação e atualização, de uma associação entre certa “Ideologia do Progresso” e uma “Ideologia do Desenvolvimento”. Em que pese que a transição dessas ideologias para uma “Ideologia do Desenvolvimento Sustentável” que aqui mais nos interessa seja o abandono de uma noção de “natureza infinita” que cede lugar a preocupação com os limites do aproveitamento dessa natureza como recurso para a produção. Qual seja, o reconhecimento de sua *finitude*. Conforme notam os autores, inicialmente, em sintonia com o descrito por Zhouri,

Face à finitude da natureza ou a “insustentabilidade” da Terra para outras gerações, organizações multilaterais, cientistas e políticos foram compelidos a patrocinar a instauração do “Desenvolvimento Sustentável (DS)”. Esse foi/é entendido como aquele capaz de preservar a Terra para as gerações futuras e garantir a sustentabilidade da vida (Relatório Brundtland, 1987). Se, inicialmente, esse questionamento adveio dos movimentos que contestavam o modo de vida dominante, a seguir sua captura pelos circuitos de valorização do capital proporcionou a crescente apologia ao DS das/nas empresas, a exemplo, da “maquiagem verde”. Era necessário fundar uma alternativa de reconciliação entre as formas altamente exploratórias da produção capitalista e a preservação do meio ambiente, para revigorar a economia mundial. (DEL GAUDIO, et al., 2015, p. 102)

Concluem, a seguir, que a extensão dessas práticas à sociedade – amparando-se em um discurso de finitude x preservação, além do uso *racional* dos recursos e formas específicas de cooptação via educação ambiental e pagamento pelos serviços, por exemplo – convergiu para a mencionada “Ideologia do Desenvolvimento Sustentável”. Finalmente, complementam:

(...) [se] as ideologias submetem e qualificam os sujeitos, entendemos que o desenvolvimento sustentável, como ideologia, exerce esse papel, ao possibilitar situar, por exemplo, a questão ambiental em torno do que existe e não existe, do possível e do impossível, do correto, bom e bonito. As interpelações da IDS ocasionam, de um lado, a aceitação das propostas de resolução da crise afeitas às classes dominantes, tais como a cobrança pelos

“serviços ambientais” e a instituição de novas formas de valorização do capital, por meio do comércio de carbono, dos mecanismos de desenvolvimento limpo, pelas certificações etc. De outro, geram um medo crescente e asfixiante de esgotamento dos recursos nos sujeitos, induzindo ao controle das ações cotidianas do vizinho, colega de trabalho, parentes, a fim de evitar o “desperdício” que, certamente, produzirá a escassez absoluta. A interligação entre essas duas formas reforça ambos os lados a partir de uma concepção hegemônica do ambiente e da crise. (Idem)

A partir disso, entendemos que os últimos trechos citados do pronunciamento de Fernando Collor a respeito do “drama ecológico”, como este ex-presidente define, operam de acordo com um discurso que faz par a “Ideologia do Desenvolvimento Sustentável”. Esta que, apesar de, superficialmente, apontar para a “preservação da Terra” e da natureza, estabelece também sentidos que, de várias formas, servem para *coletivizar* e *compartilhar* a responsabilidade pela crise ambiental e demais problemas relativos ao meio ambiente sem, de fato, questionar as bases do desenvolvimento capitalista que a gestou. E que, assim como discursos afinados ao progresso, que fomentariam a interdependência da sociedade frente aos conflitos de classe, a fim de manter certa estabilidade social – e assim como discursos afinados ao desenvolvimento, que se baseiam em uma ideologia preenchida pela aceleração da acumulação e pelo financiamento da uma solidariedade internacional – o discurso do ex-presidente “encobre as dessemelhanças entre os graus de responsabilidade” (Idem, p. 106), nesse caso, a respeito da chamada “crise ambiental”. Em adição a isso, é um discurso, como observamos, que serve também ao fomento daquilo que chamamos de *percepção utilitarista da natureza*, e ainda ao que Zhouri definiu como um “ambientalismo de resultados” (ZHOURI, 2004, p. 212). E, para além de tudo, “cria uma visão unívoca de natureza que auxilia na manutenção da exploração capitalista do espaço” (DEL GAUDIO, et al., 2015, p. 103).

O reflexo dessa postura nas políticas indigenistas é observado pelo antropólogo Antônio Carlos de Souza Lima, em artigo publicado em 2015. Lima cita como “primeiro sinal dado aos atores globais” – “como ensejo ao estabelecimento de uma extensa pauta ambiental, em consonância com a globalização das questões ambientais e a nova utopia do desenvolvimento, agora vestido de sustentabilidade” (LIMA, 2015, p. 442) –, a demarcação

da extensa terra dos índios Yanomami, na fronteira do Brasil com a Venezuela, o que o antropólogo também considera como impensável para o regime militar. Com interesse na “Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento” (CNUMAD) – a ECO 92 –, sedimentaram-se acordos que iriam se desdobrar por toda a década de 1990 até o início de 2000, além da transferência de tarefas relativas à saúde, à educação, ao desenvolvimento rural e ao meio ambiente, exercidas pela Funai “com enorme precariedade – salvo exceções pontuais” aos Ministérios da Saúde, da Educação, do Desenvolvimento Agrário, do Meio Ambiente, respectivamente (Idem). Conforme Souza Lima,

As repercussões dessas medidas, com o surgimento de políticas públicas diferenciadas para povos indígenas, assim como a efetiva entrada de recursos financeiros e da cooperação técnica internacional para o desenvolvimento na área socioambiental, em estrita associação com redes de ONGs ambientalistas, se deram efetivamente nos governos de Fernando Henrique Cardoso. Sob o ideário neoliberal da redução do sistema de Estado, previa-se ampla transferência à sociedade civil de responsabilidades de governo, de ampla participação dos segmentos sociais na determinação de diagnósticos, no estabelecimento de agendas, no planejamento e na implementação de propostas, na gestão de empreendimentos e, sobretudo, no controle social de todo esse processo. No caso das políticas indigenistas, a intervenção pedagógico-civilizatória da cooperação técnica internacional para o desenvolvimento sobre indígenas e agentes governamentais, estabelecendo a necessidade de “capacitar” todos para que aprendessem a “participar” democraticamente em variados fóruns, juntou-se a outras perspectivas e a outros sentidos dados à ideia de *participação*.

Como se vê, diante do que sejam exigências diretas ou demandas tácitas desses “atores globais”, os governos e o Estado podem modificar a atuação a respeito do meio ambiente, das políticas indigenistas, das terras indígenas e no que mais diz respeito a esses grupos – a partir da necessidade de se consolidar aquela “solidariedade internacional” fundamental ao desenvolvimento econômico da nação. No entanto, entendemos que mesmo em sua compleição “sustentável”, o desenvolvimento mantém um caráter intrínseco ligado diretamente a uma noção dir-se-ia “ocidental” e de pretensões universalistas que não

comportam o que se acostumou a chamar “outras visões de mundo” – estas que se traduzem em formas diferenciadas de se inter-relacionar com a terra, a “natureza”, o meio ambiente. Em outras palavras, prestam-se benefícios paliativos aos grupos indígenas, mas seu alcance é limitado. O discurso em defesa das questões ambientais alicerçado sobre as bases do discurso pelo desenvolvimento como “fenômeno universal, inevitável e benéfico para todos” (WORLD BANK, 1981 *apud* PIMENTA, 2004, p. 142) abre precedentes para sobreposições de direitos fundamentais relativos às primeiras – e, por conseguinte, aos povos indígenas –, em que se pese não a preocupação com o “drama ecológico” ou com a sustentabilidade, e sim as aspirações ao desenvolvimento econômicos sejam o eixo dessa ideologia.

Para além do posicionamento crítico a favor ou contra esta “nova forma” de desenvolvimento, há que se levar em consideração, ainda, a “maneira original pela qual os povos indígenas interpretam e se reapropriam do discurso dominante em seus próprios termos” (PIMENTA, 2004, p. 143). Em artigo de 2004, o antropólogo José Pimenta descreve o que identifica como “paradoxos” da relação entre desenvolvimento sustentável e povos indígenas. O autor perpassa pelos limites deste modelo de desenvolvimento como ideologia, utilizando-se de um apanhado geral da literatura existente sobre o tema e que tenta demonstrar a incompatibilidade do capitalismo com a proteção do meio ambiente – uma “contradição em termos” (PERROT, 1991 *apud* PIMENTA, 2004, p. 141). Pimenta também menciona a oposição à essa tese na forma de uma ideologia do poder dominante “que continua pregando sua fé no desenvolvimento” (PIMENTA, 2004, p. 142). Este autor conclui que, em uma perspectiva que se apoia no desenvolvimento como algo fundamentalmente “inevitável e benéfico para todos”, o conceito de desenvolvimento sustentável seria uma tentativa do sistema ocidental de se adequar às contingências históricas – uma crescente pressão da sociedade civil, por exemplo – sem necessariamente romper com seus supostos ideológicos (Idem). Complementa que

Embora tente mostrar uma preocupação com os povos nativos e com a preservação do meio ambiente, ele continua vendo os homens como uma força de trabalho produtiva e a natureza como um manancial de recursos para o usufruto da humanidade como um todo. Dessa forma, a ideia de “desenvolvimento sustentável” cai, inevitavelmente, nas contradições de seu próprio discurso. (Idem)

Ainda, como dissemos antes, há no intermédio desses polos autores que, mesmo questionando o sistema mundial e esta nova retórica do capitalismo, defendem a mencionada apropriação desse discurso em seus próprios termos por grupos indígenas e movimentos indigenistas. Em seu artigo, como exemplos, Pimenta cita casos como o do líder yanomami Davi Kopenawa, e também dos grupos Waiãpi. Escreve este autor que

Na Amazônia brasileira, Albert (1993) mostrou como a noção ocidental de ecologia foi incorporada e interpretada no discurso político do líder yanomami Davi Kopenawa, em um processo de criatividade simbólica que manipula, ao mesmo tempo, registros da cultura tradicional yanomami e do mundo dos brancos. Gallois (1990; 1996) também salientou a originalidade dos Waiãpi, que incorporaram a garimpagem nas suas atividades tradicionais de uma maneira harmoniosa, sem entrar numa lógica racionalista ocidental nem prejudicar seu modo de vida. No seu estudo sobre o indigenismo no Brasil, Ramos (1998: 195-221) também mostrou que, apesar de estreitamente ligado ao ocidente, o desenvolvimento sustentável não é, em si, incompatível com os povos indígenas, podendo em vários casos melhorar as condições de vida dessas populações. (Idem, p. 143)

Em linhas gerais, é compreensível que uma forma “amenizada”, ou “verde”, de desenvolvimento – e intenções diversas relativas a esse entendimento, seja por pressões internas ou externas –, como a defendida por Fernando Collor em seu pronunciamento, tenha reflexos que podem ser considerados positivos nas políticas indigenistas e na vida dos grupos indígenas – conforme apontado por Lima (2015) e Pimenta (2004). No entanto, é necessário observar os efeitos desse tipo de desenvolvimento como uma ideologia capaz de produzir significados e valores próprios e que tende a preservar a mesma lógica – a partir de uma racionalidade ocidental – de apropriação e *utilização* da natureza meramente como *recurso* para o desenvolvimento econômico. Mais ainda, uma ideologia que *por meio* de uma retórica sustentável, ambientalista opera pela manutenção da exploração predatória do meio ambiente – da “Amazônia, mas também o Pantanal e da Mata Atlântica, nossos rios e bosques” –, dessa vez justificada não somente como necessária e inevitável, mas como “harmônica” e, de certa forma, inofensiva em relação à essa mesma natureza – um desenvolvimento “consciente” de

seus limites e da finitude de sua fonte de recursos, mas ainda condizente com aquele ideário maior de progresso inevitável.

Por fim, o parágrafo derradeiro do pronunciamento de Fernando Collor é também aquele em que diz a respeito do “apreço do povo brasileiro pelo progresso e pela paz”. Quando encerra o parágrafo dizendo que seu compromisso “é realizar um Governo digno das melhores qualidades da nação, erguer o Brasil à altura do valor de sua gente”, Collor também está dizendo, entendemos, que pretende levar o país ao encontro do progresso – este que comporia os “valores de sua gente”. De modo que, para Collor, o “apreço pelo progresso” é ele mesmo característica, ou qualidade, da própria nação – esta que, para ele, se mistura com os sentidos de povo. A partir disso, é possível também suspeitar que, dentro do “projeto de reconstrução nacional” que capitaneava os planos de seu mandato, estivesse também a expectativa por reconstruir certo sentido específico de progresso – resgatado *do* passado negativo e imediato da Ditadura Militar. Ao mesmo tempo, possibilitava que fosse resgatado *no* passado anterior e tradicional, glorioso, que, para Collor, poderia se estender da “ação histórica de nossos irmãos portugueses” no ano de 1500 até, ao menos, o “binômio de Juscelino de democracia e desenvolvimento⁷⁴”, na década de 1950. Começa a parecer provável que ao “progresso” – ou a “capacidade de progresso” – seja conferido, desde esses pronunciamentos, ainda sentidos que o aproximem mais daqueles de nação e de povo. Um deles, o sentido de permanência – certa *inevitabilidade*, uma “capacidade de progresso” sempre presente, ininterrupta, contínua. O outro sentido, desconfiamos, é o de *independência*, assim também como nação e o povo, em relação a governos e a um Estado. De maneira parecida com o “destino histórico de realizar-se nação”, haveria uma sincronia inevitável com o passo do progresso atada ao destino do país – este “vai dar certo”, este “vai se desenvolver”. E, para além disso, também certo “querer”, “desejar” dar certo ou se desenvolver.

Itamar Franco (1992) chama de “aspiração” esse que seria o desejo fundamental do Brasil, como povo e como nação. E localiza como o alvo dessa aspiração a democracia, “mais forte porque solidária e humana à honradez na administração do Estado”. Sem mencionar nominalmente o “progresso”, ou seu componente mais evidente, o “desenvolvimento”, Itamar

74 Collor está dizendo do “binômio energia e transporte”, metas de desenvolvimento do programa com o qual Juscelino Kubitschek chegou ao governo de Minas Gerais, em 1950.

fala a respeito desses dois elementos, entendemos, em um curto trecho em que se ocupa a respeito da “modernidade”. A passagem é tal que

(IF 04) Sabem Vossas Excelências, tanto quanto eu sei, que não podemos administrar este País com palavras de ordem, embalá-lo com retórica, iludi-lo com neologismos importados.

(IF 05) Diante de nós estão a miséria, o desemprego, a insegurança, o desencanto e o medo.

(IF 06) Há várias décadas que milhões de nossos filhos nascem privados de todos os direitos, até mesmo o de sonhar. São seres para os quais a vida é apenas curto intervalo de sacrifícios.

(IF 07) Repilo, por criminoso e cruel, a modernidade que lhes nega a dignidade do pão, do alfabeto, do trabalho honrado, da saúde e da alegria. Um país não pode ter a sua modernidade reclusa em setores de ostentação enquanto o resto do povo se afronta todos os dias com a fome, o desespero, a doença e a ofensa.

Como notamos anteriormente, Itamar caracteriza de maneira disfórica a “modernidade” que, segundo ele, “criminoso e cruel (...) nega a dignidade do pão, do alfabeto, do trabalho honrado, da saúde e da alegria” ao povo. Essa caracterização da modernidade é colocada como obstáculo à realização dos “valores simples dos brasileiros”, as “reivindicações do povo”. Observamos que, interdiscursivamente, o sentido de povo para Itamar dialoga com o sentido de povo de seus antecessores: um “povo” que é, ao mesmo tempo, parte componente da nação, mas que, exterior ao Estado e governo, não governa – mas é governado. Sabemos, também pelo interdiscurso, que – se não no pronunciamento em sua integralidade, em definitivo nesses trechos – Itamar dialoga diretamente com o discurso de seu antecessor, Fernando Collor. Ao dizer que “não podemos administrar este País com palavras de ordem, embalá-lo com retórica, iludi-lo com neologismos importados” Itamar constrói uma imagem específica daquele que governou o país antes dele, ao mesmo tempo em que tenta, estrategicamente, se afastar pela negação (“não podemos”, “repilo”, “um país não pode”).

Finalmente, no correr da passagem, Itamar institui sentidos específicos ao que chama de “modernidade”. Simultaneamente, institui uma segunda noção de modernidade com seus

sentidos próprios e diferente daquela, a partir dos sentidos do não-dito. A primeira noção de “modernidade”, a partir desse trecho, é atada a uma realidade social, cultural e econômica “criminosa e cruel, que “nega a dignidade do pão, do alfabeto, do trabalho honrado, da saúde e da alegria”, reservada aos “setores de ostentação” e recusada ao povo, relegado “a fome, o desespero, a doença e a ofensa”. Apesar de não localizar seu início, Itamar Franco indica tratar-se de uma “modernidade”, para todos os efeitos, que *ainda está acontecendo*. Ela a personifica, levando-a a ser entendida como sujeito ativo das mazelas elencadas – movimento que, por sua vez, oculta verdadeiros atores e processos responsáveis pelo que o ex-presidente chama de “modernidade”, e que seria responsável por fazer da vida de milhões de pessoas apenas um “curto intervalo de sacrifícios”. A segunda noção é a partir da possibilidade de que exista certa “modernidade” que não seja “criminosa e cruel” e nem resulte em “miséria, desemprego, insegurança, desencanto e medo”. Ao dizer que “um país não pode ter a sua modernidade reclusa em setores de ostentação”, Itamar marca a existência dessa outra noção de modernidade possível – uma que se estenda, antes de mais nada, ao povo afrontado pela fome, pelo desespero, pela doença e pela ofensa. Entendemos, desse modo, que o compromisso pelo progresso no pronunciamento de Itamar Franco pode ser identificado a partir do que esse ex-presidente estabelece como fundamental ao exercício da democracia – “mais forte porque solidária”. Assim, esta democracia que, para ele, é aquilo que “a Nação mais aspira” – e que é também fundamental à fundação de uma “modernidade” positiva: uma sociedade justa, um Governo “para todos”, uma nação que “não pode admitir discriminações nem preconceitos”, e todos esses ingredientes intermediados por um governo e um Estado que sejam capazes de promover “a paz, a justiça e o bem-estar entre os homens”.

Aqui, abrimos um parêntese para suspeitar que a relação entre determinada concepção de modernidade e o que Itamar Franco define como uma realidade que tem diante de si “a miséria, o desemprego, a insegurança, o desencanto e o medo” encontra reflexos no “desencantamento do mundo”, conceito fundado por Max Weber (Cf. PIERUCCI, 2003) – e que está relacionado diretamente também ao ideário do progresso. Conforme Pierucci, em obra dedicada a trajetória deste conceito na produção de Weber, suas definições são complexas, mas podem ser compreendidas a partir da noção de “desmagificação” da realidade, em duas direções: o desencantamento religioso (ou ético-prático) e o desencantamento científico (ou empírico-intelectual). Interessa-nos o conceito, a princípio,

quando circunscrito ao primeiro sentido, aquele que dá nome ao processo histórico que resultou no abandono dos princípios religiosos como sustentação de costumes e organizações sociais – o que seria, em linhas gerais, uma definição possível de “modernidade”. Para Weber, segundo Pierucci, o “desencantamento do mundo” seria esse progressivo abandono do pensamento tradicional – associado ao pensamento religioso e teológico. O sociólogo Zygmunt Bauman (1999), defende que a partir da desordem instalada no mundo moderno, *desencantado*, oriunda desse abandono e conseqüente reestruturação de formas de pensar este mesmo mundo, inaugura-se aquele atributo que, para o autor, aponta a modernidade⁷⁵, qual seja: a “busca da ordem”. Bauman descreve, desde Thomas Hobbes, a trajetória da “busca da ordem”, começando a partir do poder do Estado soberano, no século XVII, que estava na posição de controlar e reforçar a ordem das coisas – este Estado que também era responsável por marcar o que seria ou não aceitável ou questionável, bom ou ruim, certo ou errado. Para Bauman, entretanto, é a partir dos séculos XIX e XX, na “era moderna”, grifada pela segregação – de classes, indivíduos e, mais do que tudo, nações –, que isso se intensifica.

Notamos que a fundação dos Estados modernos acontece também, para o autor, a partir da “busca da ordem”, financiada pelo nexo da “classificação”, de inclusão/exclusão, essa determinação do que é ou não “comum”, o que é ou não “nacional” – e por isso aceitável ou condenável. Entendemos que tal ato nomeador/classificador opera como modo de interpelação ideológica de uma ideologia específica e responsável pela determinação de uma ordem, ou de certa “organização do mundo” a partir da classificação. Essa que seria uma “Ideologia da Ordem” serviria para sujeitar e qualificar os sujeitos (Therborn [1980], 1991) de modo a estabelecer o que está incluso, e o que não está. Especificamente em relação às nações, a classificação anunciada por Bauman organizaria um “dentro” e, por conseqüência, um “fora” do nacional – espacialmente, a partir da formação de fronteiras e limites territoriais, mas também de maneira social e política. Todavia, para o autor,

Se o Estado nacional fosse capaz de atingir o seu objetivo, não haveria estranhos no mundo cotidiano dos residentes transformados em nativos transformados em patriotas. Só haveria nativos, que são amigos, e

75 “Modernidade”, para Bauman, seria “um período histórico que começou na Europa ocidental no século XVII com uma série de transformações socio-estruturais e intelectuais profundas e atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, com o avanço do Iluminismo e depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista e, mais tarde, também a comunista)” (BAUMAN, 1999, p. 304).

estrangeiros, que são inimigos efetivos ou potenciais. A questão, porém, é que nenhuma tentativa de assimilar, transformar, aculturar ou absorver a heterogeneidade étnica, religiosa, linguística, cultural etc. e dissolvê-la no corpo homogêneo da nação teve ou poderia ter de fato um sucesso incondicional. O mais comum é que a mistura fosse um mito, um projeto fracassado. (BAUMAN, 1999, p. 75).

No século XX, a determinação pela separação entre o que estaria incluso e o que não, em relação a questão nacional, se intensifica em consequência das guerras, agora em escala mundial. Ainda conforme Bauman, confrontos colossais como as duas grandes guerras mundiais na primeira metade do século passado tiveram também efeitos na produção de outro atributo que caracterizaria a modernidade, e que funciona como efeito contínuo da busca da ordem: a “busca pelo progresso”. A consolidação da corrida armamentista nesse período trouxe a reboque, e foi impulsionada, pelo progresso técnico e pelo o desenvolvimento contínuo e acelerado de novas tecnologias – estas para servir, em última instância aquela mesma determinação de ordem, de classificação. Na modernidade, como modulação do “avanço”, a “ciência”, – chave que abarcaria esse progresso e esse desenvolvimento, e também a racionalização cada vez mais profunda da técnica e a acumulação cada vez maior de conhecimento científico – implicaria necessariamente em progresso⁷⁶. A propriedade de “classificação” identificada por Bauman, relativa à “busca da ordem”, essa determinação por “incluir/excluir” herdada do estado soberano de outrora, agora agudamente racionalizada, permaneceria, portanto, também na “busca pelo progresso”.

Talvez seja nesse sentido que se torna possível a Itamar Franco afirmar uma modernidade “criminoso e cruel”, reservada “aos setores de ostentação”, que “nega a dignidade do pão, do alfabeto, do trabalho honrado, da saúde e da alegria”. Pensada como ideologia, a “busca pelo progresso” se valeria da classificação – da “ordem” –, desde a determinação de objetivos comuns (“dar certo”, “se desenvolver”, “avançar”) para unidades comuns (“nação”, “povo”, “pátria”), a fim de estabelecer a interdependência entre grupos e classes, sob o abrigo desse mesmo comum, qual seja, por exemplo, dizer de um “País em seu destino de progresso” (como disse, antes dele, José Sarney). E assim perpetuar o próprio progresso e esse sentido de modernidade, contendo suas contradições – estas elencadas por

76 Relembremos o pronunciamento de José Sarney, quando este diz que “só com o domínio do saber, seja ele universal ou brasileiro, pode-se construir o progresso” (JS 77).

Itamar –, que nada mais seriam do que resultados da ampliação da acumulação capitalista. Quanto a isso, recorremos ao economista Celso Furtado, quando este escreve que

(...) a ideia de progresso transformou-se em alavanca ideológica para fomentar a consciência de interdependência em grupos e classes com interesse antagônicos, nas sociedades em que a revolução burguesa destruíra as bases tradicionais de legitimação do poder (...) (FURTADO, 1978, p. 76).

Aventamos que, como ideologia, a busca pelo progresso pode ser compreendida também como uma forma de “organizar e classificar o mundo”, compondo ao mesmo tempo a “busca da ordem”. Nos aproveitando da citação de Celso Furtado, acrescentamos que lado a “busca pela ordem”, o ideário ou busca pelo progresso – ou uma “Ideologia do Progresso” – são, em conjunto, instrumentos constitutivos da legitimação do poder e de manutenção dos sistemas hegemônicos. Além de que, nesses pronunciamentos, transformar a necessidade do progresso em carro chefe pela erradicação de agruras que “assolam o país” – tais quais a fome, saúde precária, analfabetismo – serve ao mesmo tempo pela manutenção do “sentimento nacional”, este que contém interesses antagônicos, contradições que precisam ser ocultados (ALMEIDA, 2014). Assim, é universalizado um ponto de vista que vê como “fenômenos dados” questões complexas como a fome, saúde precária, analfabetismo, transformando-os na personificação do inimigo a ser combatido – enquanto passa largo aos processos históricos e atuais que os produziram, obscurecendo-os. Ao afiançar o progresso, ou esta “capacidade de progresso”, ao “destino histórico”, e inevitável, da nação, são produzidos sentidos que condicionam o próprio desenvolvimento e “avanço” de quaisquer setores do país a disposição ou vontade do povo, enquanto nação, em se comprometer por esse mesmo progresso – firmar este que chamamos de “compromisso pelo progresso” faria parte do mesmo “plebiscito diário” e “afirmação perpétua” atribuída por Ernest Renan (1882) a existência da nação. Não por acaso o lema positivista de “ordem e progresso”, inscrito na bandeira nacional, continua a ser constantemente retomado no discurso político⁷⁷ quando relacionado a ideias de nação e da identidade nacional brasileira.

⁷⁷ Relembremos Tancredo: “Para a proteção desses altos interesses, é indispensável manter-se a ordem. Sem ordem não chegaremos à parte alguma. Sem ordem não há progresso, não há democracia, não há produção, não há bem-estar social. Não há segurança para o cidadão, sua família, sua cidade, seu Estado, sem que a ordem presida às transformações, sob o manto do direito e dos valores éticos da sociedade”.

Quando discursa na cerimônia de posse de seu primeiro mandato, em 1995, Fernando Henrique Cardoso fala duas vezes diretamente sobre “progresso” – localizando-o, em ambas, no passado. Essa menção ocorre nos parágrafos 6 e 10, mas a passagem inteira nos é cara para contextualizar os sentidos atribuídos por FHC. Está lá como se segue:

(FHC1 03) Pertencço a uma geração que cresceu embalada pelo sonho de um Brasil que fosse ao mesmo tempo democrático, desenvolvido, livre e justo.

(FHC1 04) Vem de longe a chama deste sonho. Vem dos heróis da Independência. Vem dos abolicionistas. Vem dos "tenentes" revolucionários da Velha República.

(FHC1 06) Essa chama eu vi brilhar nos olhos de meu pai, Leônidas Cardoso, um dos generais da campanha do "petróleo é nosso", como já brilhara no fim do Império nos olhos de meu avô, abolicionista e republicano.

(FHC1 06) Para os estudantes que jogavam, como eu, todo o seu entusiasmo nessas lutas, petróleo e industrialização eram o bilhete de passagem para o mundo moderno do pós-guerra. Asseguravam um lugar para o Brasil no carro do progresso tecnológico, que acelerava e ameaçava nos deixar na poeira.

(FHC1 07) Por algum tempo, na Presidência de Juscelino Kubitschek, o futuro nos pareceu estar perto. Havia desenvolvimento. O Brasil se industrializava rapidamente. Nossa democracia funcionava, apesar dos sobressaltos. E havia perspectivas de melhoria social.

(FHC1 08) Mas a história dá voltas que nos confundem.

(FHC1 09) Os "anos dourados" de JK terminaram com inflação e tensões políticas em alta.

(FHC1 10) Vieram então anos sombrios, que primeiro trouxeram de volta o crescimento, mas sacrificaram a liberdade. Trouxeram o progresso, mas para poucos. E depois nem isso, mas somente o legado – este sim, para todos – de uma dívida externa que amarrou a economia, e de uma inflação que agravou as mazelas sociais na década de 80.

(FHC1 11) Assim eu vi meus filhos crescerem e vi nascer meus netos sonhando e lutando para divisar o dia em que desenvolvimento, liberdade e justiça – justiça, liberdade e desenvolvimento andariam juntos nesta terra.

(FHC1 12) Eu nunca duvidei que esse dia chegaria.

Alguns desses trechos e até mesmo parágrafos inteiros foram utilizados anteriormente em nosso trabalho quando da investigação a respeito dos sentidos de nação. Estão aqui alguns dos elementos que constituem os sentidos de “passado” e de memória histórica no pronunciamento de FHC. Assim como, também, menções àqueles a quem FHC considera como heróis nacionais – e que teriam contribuído positivamente para a formação histórica do Brasil. Já no primeiro parágrafo, o ex-presidente estabelece um entendimento específico de nação, fruto do “sonho de sua geração”, esta que seria, ao mesmo tempo, tempo “democrático, desenvolvido, livre e justa”. Enfileirados estão princípios que constituem diretamente o que chamamos de compromissos pela democracia e pelo progresso. De um lado, o desejo por um país democrático, livre e justo; do outro, que esse país fosse, incondicionalmente, desenvolvido. Entendemos este “desenvolvimento”, como afirmado anteriormente, elemento constitutivo da chave maior de “progresso”. FHC retorna a mencioná-lo nessa passagem outras vezes. A primeira, ao dizer do governo JK (1956-1961) em que “o futuro nos pareceu estar perto. Havia desenvolvimento. O Brasil se industrializava rapidamente. Nossa democracia funcionava”. A segunda, ao dizer de seu “sonho e luta” pelo dia em que “justiça, liberdade e desenvolvimento andariam juntos nesta terra”. Já observamos reiteradamente que o “compromisso pelo progresso” nesses pronunciamentos, não somente no de FHC, parece conter em sua constituição os outros dois compromissos, estes o “democrático” e o “nacional”.

Agora, chamamos a atenção para o fato de que intenções tais quais “justiça”, “liberdade”, “igualdade – todas relacionados imediatamente ao que seriam “valores democráticos” – são utilizadas aqui, e também nos pronunciamentos anteriores, frequentemente na esteira de intenções relativas ao “desenvolvimento”, “avanço”, “modernização”, entre outras que comporiam a chave do “progresso”. Para relembrarmos, vejamos breves exemplos nos pronunciamentos de Tancredo, Sarney, Collor e Itamar. Em Tancredo Neves, é assumido perante a nação o compromisso com a democracia e a justiça, tendo como corolário preservar os altos valores da nacionalidade:

(TN 05) Juntos assumimos hoje, perante a Nação, o solene compromisso com a democracia e a justiça. Juntos nos comprometemos a pautar-nos pela seriedade na administração da coisa pública, pela devoção no serviço do País,

pelo respeito ao cidadão e pela firme determinação de preservar os altos valores da nacionalidade.

Em Sarney, entre outras coisas, é estabelecido que o progresso passaria pela vontade individual “de cada um de nós”. É também vinculada a “ordem social” à estabilidade democrática – esta fundamental ao projeto de “mudanças, reformas e modernização” do país, parte do que o ex-presidente chamou de “grande acordo nacional” com central participação do povo:

(JS 16) Vamos ver o caminho: em primeiro lugar, nenhum governo terá sucesso sem a confiança do país. Para isso, deve ser responsável. Dizer a verdade e obter a solidariedade do povo. A chave dessa aliança é a divisão dos ônus. É a participação. O progresso começa dentro de cada um de nós. Não podemos resolver problemas crônicos com fórmulas demagógicas que são fáceis de enunciar e difíceis de realizar.

(JS 17) Não me cobrem, nem me pressionem para fazer o que eu não posso fazer. Não me exijam milagres. Reivindicações impossíveis desestabilizam a ordem social, criam conflitos falsos, deformam a democracia, e a sufocam.

(JS 18) Não podemos repetir os erros do passado.

(JS 19) Consultei meus correligionários políticos, intelectuais, cientistas, economistas, trabalhadores, empresários, políticos e governadores, na busca de um consenso para fazer as mudanças, as reformas e a modernização do País. Hoje, venho propor o grande acordo nacional do qual o povo será a alavanca.

Como vemos no parágrafo abaixo, retirado do pronunciamento de Fernando Collor, o ex-presidente ao não admitir “conviver com um Brasil” que é, ao mesmo tempo, um país que “cresce” e se “desenvolve” (torna-se “gigante econômico”) e um país que não se dedica – ou não soluciona – as questões de ordem social (permanece “pigmeu social”), ele firma a necessidade de que as duas coisas caminhem juntas. A “modernidade” que Collor (“um democrata moderno”) concebe é “justa” (“democrática”) e deve se valer de um “progresso” (para “libertar o Brasil da vergonha da miséria e da injustiça”) que seja capaz de “render frutos” a todos aqueles que compõem a nação, não somente a alguns:

(FC 33) Minha geração não admite mais conviver com um Brasil gigante econômico, mas pigmeu social: a décima economia do globo com indicadores sociais registrando tanta penúria, tanta doença e tanta desigualdade. Não concebemos a modernidade sem sua componente de justiça, nem o progresso sem que todos possam beneficiar-se de seus frutos. A finalidade maior de meu Governo é libertar o Brasil da vergonha da miséria e da injustiça. Mas como sou um democrata moderno e não um demagogo populista, tenho consciência de que, aqui também, impõe-se a estabilização financeira para que o investimento volte a irrigar nosso aparelho produtivo. Impõe-se também que o Estado recupere sua capacidade de executar políticas públicas. Só assim geraremos a renda e o emprego que, ao lado de boa política social, arrancarão nossa gente marginalizada das garras da carência e da miséria.

Finalmente, em Itamar Franco, que sucede a Collor, basta relembramos o trecho analisado previamente em que este ex-presidente estabelece que a “modernidade” (esta resultante do “progresso”) deve ser alcançada de forma a repartir “equitativamente” não o medo, a fome, o desespero, a doença e a ofensa, mas – por meio do Estado – “a paz, a justiça e o bem-estar entre os homens”. Assim, em 1995, quando Fernando Henrique Cardoso condiciona os “valores democráticos” (justiça, liberdade) à necessidade pelo progresso, e também o contrário, para que seja possível uma nação “que fosse ao mesmo tempo democrática, desenvolvida, livre e justa”, ele não está sozinho. FHC reforça essa condição em parágrafo mais adiante, ao dizer que

(FHC1 82) Para dar o salto que se impõe no limiar do novo milênio, não podemos mais conviver com o analfabetismo e o semianalfabetíssimo em massa. É uma pobre ilusão achar que o mero consumo de quinquilharias vai nos fazer "modernos", se nossas crianças continuarem passando pela escola sem absorver o mínimo indispensável de conhecimento para viver no ritmo da modernidade.

Aqui, assim como Itamar Franco, Cardoso fala a respeito da modernidade – esta que teria um ritmo próprio que somente poderia ser alcançado (pelo povo, pelo país) não por intermédio do “consumo de quinquilharias”, mas por meio do “conhecimento absorvido” na escola. Na mesma sequência desse parágrafo, há outro em que FHC afirma que

(FHC1 84) Para exercermos na plenitude nosso mandato de acabar com a miséria, é preciso também acabar com a miséria espiritual. Que os meios modernos de comunicação nos ajudem nessa tarefa.

(FHC1 85) Ao lado da informação e do divertimento, vamos engajar nossas TVs numa verdadeira cruzada nacional pelo resgate da cidadania através do ensino, começando por uma intensa ação de alfabetização e formação cultural.

E aqui podemos traçar um paralelo com o pronunciamento de José Sarney, e sua asseveração a respeito da perda dos “valores espirituais” em oposição a produção de “valores materiais”, dentro do que chamou de “sociedade industrial”. Os sentidos daquilo que FHC define com “miséria espiritual” podem ser esboçados a partir do que este ex-presidente indica como a solução para o problema, isto é: uma cruzada nacional pelo resgate da cidadania através do ensino, intensa alfabetização e “formação cultural”. Aqui também as palavras de Cardoso encontram eco nas de Sarney. A perda dos “valores espirituais”, para aquele ex-presidente, estaria associada, como bem notamos, à “perda da identidade”, à “colonização cultural” e à “descaracterização da nação”. A solução? O “renascimento cultural” por meio da educação, do investimento na ciência e no “domínio do saber” – a fim, igualmente, segundo Sarney, de “se construir o progresso” –, e também, como em FHC, utilizando-se dos meios de comunicação.

Quando analisávamos a nação nos pronunciamentos de Fernando Henrique Cardoso, encontramos que a cultura seria esta “grande e homogênea”, uma cultura “básica”, resultado do “encontro da tradição ocidental-portuguesa com a africana e a indígena”. Encontramos também que, para este ex-presidente, a “identidade cultural torna-se o cimento das nações” e que “o desenvolvimento de um país (...) não se mede pela quantidade das coisas que produz. O verdadeiro grau de desenvolvimento se mede pela qualidade da atenção que um país dá à sua gente (...) e à sua cultura.” Atando a “cultura” ao “desenvolvimento”, ou melhor, à mensuração do grau desenvolvimento, FHC alimenta mais uma vez sentidos que marcam o compromisso pelo progresso, ou os “valores do progresso” – dentre os quais o “desenvolvimento” –, ao compromisso pelo nacional, e seus “valores nacionais” – dentre os quais a memória histórica nacional, seu passado e seu futuro. E, além disso, acaba por transmutar valores que outrora seriam objetivamente materiais, como questões específicas relativas ao desenvolvimento do país, em componentes daqueles mesmos “valores espirituais”

perdidos. “Desenvolver-se” é tornado valor espiritual tanto quanto a “cultura” ou a “identidade” da nação, e por consequência também o progresso é alçado a categoria “não-material”, e fundante da renovação espiritual da nação.

Por fim, diferentemente de Collor, Fernando Henrique pouco fala a respeito do meio-ambiente. Na verdade, o termo é utilizado uma única vez ao longo do pronunciamento – que não contém, também, menções diretas aos biomas ou florestas, qual seja à Amazônia ou à Mata Atlântica, ao cerrado ou ao pantanal, ou qualquer outra palavra ou expressão que remeta diretamente ao “meio-ambiente”. Notamos, entretanto, que no parágrafo em questão, “meio ambiente” é imediatamente seguido de “desenvolvimento sustentável”:

(FHC1 68) Vamos aposentar os velhos dilemas ideológicos e as velhas formas de confrontação e enfrentar os temas que movem a cooperação e o conflito entre os países nos dias de hoje: direitos humanos e democracia, meio ambiente e desenvolvimento sustentável, as tarefas ampliadas do multilateralismo e os desafios da regionalização, a dinamização do comércio internacional e a superação das formas de protecionismo e unilateralismo. Outros temas centrais são o acesso a tecnologia, os esforços de não-proliferação e o combate às formas de criminalidade internacional.

FHC inicia este parágrafo dizendo justamente de “aposentar velhos dilemas ideológicos”, enquanto passa, nas próximas linhas, a elencar elementos que comporiam, no mínimo, algo semelhante àquela ideologia identificada no discurso de Fernando Collor. Esta “Ideologia do Desenvolvimento Sustentável”, baseada, em teoria, no exercício harmônico do desenvolvimento com “os direitos humanos, a democracia e o meio ambiente” – para ficar em termos, ou “temas”, citados pelo ex-presidente no parágrafo acima. Como soubemos anteriormente, a partir de artigo de autoria de Souza Lima, algumas das mudanças ou acordos em relação às políticas ambientais – e, por extensão, em alguns casos, também às políticas indigenistas – iniciadas no governo Collor, reflexos do interesse do governo brasileiro na ECO 92, desdobraram-se ao longo da década de 1990 sendo efetivamente implementadas nos governos de Fernando Henrique Cardoso (LIMA, 2015).

O outro pronunciamento de Fernando Henrique, quando da inauguração de seu segundo mandato, em janeiro de 1999, está preenchido de sentidos que apontam um Brasil que “mudou de fisionomia (estradas, telecomunicações); [em que se] melhorou a vida de cada

um dos brasileiros (alimentação, moradia, saúde, educação) com a democracia e estabilidade reinantes” (BONFIM, 2004, p. 391, adição nossa). Como apontamos, não há menções diretas à “natureza” ou ao “meio-ambiente” – tampouco às “terras” ou ao “território”, estas ficando restritas à dita “mudança de fisionomia”. Como este é um discurso de reeleição, FHC se vale de recursos para consolidar a aderência, estabelecida nas urnas pela segunda vez, ao projeto de seu governo. Conforme apontamos anteriormente, a solução para os problemas identificados por FHC (relativos a “ordem social, desigualdade e violência”) é condicionada, ao longo de do discurso, à solução dos “problemas econômicos”. Reivindicando outra vez o pensamento de Bonfim, reiteramos o entendimento de que “suas escolhas [de FHC] conferem uma predominância do “economicismo” em detrimento do “humanismo”. A pessoa será contemplada depois que vier a solução para o problema econômico” (Idem, p. 401 adição nossa). É por meio da economia que FHC aposta no futuro do Brasil, como vemos:

(FHC2 70) Pertenco a uma geração que desde cedo sonhou com a reforma social em nosso país. Ansiava por participar dela. Foi ativa na universidade, tanto nas salas de aula, como nas ruas.

(FHC2 71) Lutou contra o arbítrio. Com a redemocratização, viu renascerem as esperanças de mudar o país. Com a estabilidade da economia, percebeu que recuperamos os instrumentos para edificar um Brasil melhor.

(FHC2 72) A vontade nunca faltou. Ela continua firme.

(FHC2 73) O Brasil espera com impaciência por uma nação mais justa.

(FHC2 74) Esta é esperança que leio nos olhos dos milhares de brasileiras e de brasileiros que encontro em minhas viagens pelo país. Estas são as vozes que ouço nas ruas. Esta foi a missão que recebi das urnas. Esta foi a mensagem enviada por um dos amigos mais queridos, Sérgio Motta, companheiro de uma vida de lutas: "Não se apegue. Cumpra seu destino histórico. Coordene as transformações do país."

Vemos que estaria na “estabilidade econômica” alcançada a fileira de instrumentos necessários para “edificar um Brasil melhor”. Este que seria uma “nação mais justa”, esperança para “milhares de brasileiras e de brasileiros”. A “mudança” esperada para que o Brasil deixasse de ser uma nação “injusta”, ou uma nação em que a justiça não fosse exercida em sua completude, está vinculada imediatamente à redemocratização, que teria

proporcionado o renascimento dessas esperanças. FHC entende como sua missão, seu “destino histórico”, capitanear essa mudança e, por meio dela, as “transformações do país” – estas transformações que já teriam tido início, algumas concretamente sucedidas, durante o primeiro mandato do ex-presidente. Em parágrafo anterior, Cardoso identifica que

(FHC2 11) Não obstante todas estas transformações, muitos ainda resistem em enxergar o Brasil novo que está brotando sob nossos olhos. Relutam a reconhecer que estamos avançando, competindo e nos adaptando aos novos tempos, em vários planos: o da globalização, o da reestruturação do Estado, o da revitalização da cultura.

O “Brasil novo” para FHC é este que “brota sob nossos olhos” como resultado do trabalho e empenho de seu governo – aquele governo em que, segundo Bonfim, predominava o “economicismo” em detrimento do “humanismo”, em que “a pessoa será contemplada depois que vier a solução para o problema econômico” (BONFIM, p. 401. Para Fernando Henrique Cardoso, a partir de seu pronunciamento, o “Brasil novo” (essa “nação mais justa”) “avança”, “compete” e “se adapta”. O discurso a respeito dos “avanços”, ou da capacidade de “avançar”, como identificamos anteriormente, faz parte daquilo que preenche os sentidos do “compromisso pelo progresso”. Do mesmo modo, entendemos, é o discurso que fala do “novo”. Nesse trecho, mais uma vez, à semelhança de seu primeiro pronunciamento, FHC vincula certa “revitalização da cultura” à capacidade do país de alcançar o progresso, de “se desenvolver” e “avançar”, aproximando os sentidos e valores relativos ao progresso dos sentidos e valores relativos à cultura e a identidade nacional, aos valores nacionais – os “valores espirituais”, como diria José Sarney.

Até aqui, identificamos nesses pronunciamentos sentidos diversos que preencheriam o que chamamos “compromisso pelo progresso” – e que nos ajudam a construir uma imagem, ou quadro mental, em que são verificadas as associações entre este compromisso e os demais (a saber, o compromisso pelo nacional e pela democracia). São sentidos relativos ao progresso como uma capacidade gradativa de “melhorar” – uma noção jamais objetiva, mas com definição dependente de um contexto político, histórico e social. Além de, por extensão, ligada a capacidade de “mudança”, uma vez que uma “melhoria”, qualquer que seja, representa, para todos os efeitos, uma alteração ou alterações na condição atual das coisas.

Mas também sentidos relativos ao progresso a partir de vocábulos, expressões e cadeias parafrásicas tais quais “desenvolvimento”, “dar certo”, e comentários a respeito da identidade cultural, da ordem, da “modernidade” e da “modernização” – para ficarmos em alguns. Assim, foi possível verificar o compromisso pelo progresso no pronunciamento desses ex-presidentes ainda que não falassem diretamente do progresso. Tancredo Neves, por exemplo, diz diretamente do progresso, mas também do faz indiretamente ao falar a respeito do caráter indispensável da ordem para que haja democracia, produção e bem estar social, e do mesmo modo quando fala de “desenvolvimento”. José Sarney o faz ao dizer da “ocupação dos espaços vazios” (projetando o “aproveitamento das terras” e a expansão territorial a partir da produção) e de “aumentar a produtividade”, e igualmente quando fala que “o Brasil vai vencer, vai dar certo”. Ele fala a respeito de progresso, ainda, como notamos, quando afirma a necessidade de um “renascimento cultural”. Fernando Collor o faz ao dizer quanto a um governo que pretende “aprimorar, melhorar, aumentar” a democracia e Itamar Franco o faz, principalmente, quando diz sobre a modernidade.

Em 2003, com seu primeiro pronunciamento de posse, Luiz Inácio Lula da Silva, para quem, como vimos, a nação é essa fadada a um “futuro grandioso”, também firma sua parte no compromisso pelo progresso. Ali, Lula estabelece aquela que seria a palavra de ordem de seu governo: a mudança. Como verificamos ao trabalhar os sentidos de nação no pronunciamento do ex-presidente, a “mudança”, em Lula, é a chave para que o Brasil “se realize enquanto nação”. E assim como povo e nação, que neste pronunciamento assumem um estatuto de independentes a governos e ao Estado, a mudança é ela mesma também independente a governos e ao Estado – a ela, a partir de Lula, é conferido certo caráter essencial e intrínseco a identidade da nação e do povo. Em outras palavras, vinculada ao Brasil como nação estaria uma capacidade paradoxalmente *permanente* de mudar (ser “madura, calejada e otimista e ainda não deixar nunca de ser nova e jovem”).

Há pouco, ao falarmos de mudança a partir dos pronunciamentos de FHC, afirmamos o entendimento de que o progresso como “melhoria”, ou “avanço”, estaria ligado diretamente a “mudança”. Isso porque qualquer mudança, enquanto transformação, pressupõe a alteração de um estado anterior para um estado futuro. Entendemos que, ao conferir a nação essa capacidade permanente, e inevitável (não somente como destino, mas também como passado ou como “memória histórica” da nação), de mudar, de renovar-se constantemente, Lula

acresce ao seu entendimento de nação, por consequência, também aquela que seria certa “capacidade permanente, inevitável, de progresso” – ainda que não diga diretamente a respeito de “progresso”, nominalmente, em nenhum de seus dois pronunciamentos de posse. A respeito da mudança e da capacidade de “mudar”, o ex-presidente observa,

(L1 06) Vamos mudar, sim. Mudar com coragem e cuidado, humildade e ousadia, mudar tendo consciência de que a mudança é um processo gradativo e continuado, não um simples ato de vontade, não um arroubo voluntarista. Mudança por meio do diálogo e da negociação, sem atropelos ou precipitações, para que o resultado seja consistente e duradouro.

Como processo “gradativo e continuado”, a mudança, para Lula é, ao mesmo tempo, um processo que vai se valer de seu caráter *cumulativo*, este que Lula diz *continuado*, em que mudanças anteriores se tornam pressupostos para mudanças atuais. Ambas são mobilizadas em direção a mudanças futuras, e também de seu caráter *gradativo*, este em que a cada etapa do processo de mudança são acrescentados novos elementos que contribuem para a mudança maior e geral que se almeja. “Mudança”, não por acaso, é a palavra com que Lula abre seu pronunciamento. Logo em seguida, localiza a capacidade de mudar como contraveneno às “ameaças à soberania nacional”, entre outras coisas, como se vê:

(L1 02) "Mudança"; esta é a palavra-chave, esta foi a grande mensagem da sociedade brasileira nas eleições de outubro. A esperança finalmente venceu o medo e a sociedade brasileira decidiu que estava na hora de trilhar novos caminhos.

(L1 03) Diante do esgotamento de um modelo que, em vez de gerar crescimento, produziu estagnação, desemprego e fome; diante do fracasso de uma cultura do individualismo, do egoísmo, da indiferença perante o próximo, da desintegração das famílias e das comunidades.

(L1 04) Diante das ameaças à soberania nacional, da precariedade avassaladora da segurança pública, do desrespeito aos mais velhos e do desalento dos mais jovens; diante do impasse econômico, social e moral do País, a sociedade brasileira escolheu mudar e começou, ela mesma, a promover a mudança necessária.

O ex-presidente situa a mudança como escolha da “sociedade brasileira” – este composto que, em Lula, significa o “povo” *mais* outros setores da sociedade –, atribuindo a esta também a responsabilidade de “promover a mudança necessária”, o que já teria começado. A mudança, portanto, seria a solução não só diante das “ameaças à soberania nacional”, mas contra “a precariedade avassaladora da segurança pública, o desrespeito aos mais velhos e o desalento dos mais jovens”. Seria a resposta, ainda, diante do que Lula identifica como um modelo que “em vez de gerar crescimento, produziu estagnação, desemprego e fome”. Com isso, entendemos que, para o ex-presidente, na “mudança” está contida também a capacidade de crescimento, a geração de empregos e a abolição da fome – bem como a capacidade de sanar a economia, e resolver quaisquer problemas sociais e morais que atormentem o país. “Mudança”, para Lula, seria então parte fundamental em suas intenções de “transformar o Brasil naquela nação com a qual a gente sempre sonhou”, esta que seria “uma nação soberana, digna, consciente da própria importância no cenário internacional e, ao mesmo tempo, capaz de abrigar, acolher e tratar com justiça todos os seus filhos”.

Dentro da chave geral da mudança – esta que, como entendemos, está contida na “capacidade de progresso” –, Lula se utiliza do que Bonfim (2004) denomina “intenções de fazer”,

onde encontramos expressões como transformemos, [nossa política externa] refletirá; deverá contribuir; vamos dar [ênfase]; pretendo instalar; buscaremos eliminar; esforçaremos-nos; será a construção; visamos [a estimular, a explorar], vamos valorizar; colocar o governo [em parceria]; [política de segurança que] seja capaz de reprimir. [...] centrais nas orações de que fazem parte, essas expressões não podem ser consideradas “de ação”, ou seja, se levadas a cabo, não têm um produto observável como resultado. (BONFIM, 2004, p. 428)

Essas intenções encorpam o que Lula propõe como medidas fundamentais para que o país avance, “volte a crescer”, seja recolocado “no caminho do crescimento”. Entendemos que o progresso, ou o ideário do progresso, é composto, dentre outras coisas, pela necessidade do

desenvolvimento das “forças produtivas”⁷⁸. Em Lula, encontramos com frequência sentidos relativos à produção, produtividade – tanto de maneira geral quanto específica. Isso ocorre desde as lembranças do ex-presidente quanto aquilo que foi “produzido” por governos anteriores (“estagnação, desemprego e fome”), quanto o que teria sido “produzido” por seu governo (“bens” de que “temos de nos orgulhar”), mas também surge, em especial, quando Lula fala do que chama “terras ociosas”.

(L1 19) Para que o homem do campo recupere sua dignidade sabendo que, ao se levantar com o nascer do sol, cada movimento de sua enxada ou do seu trator irá contribuir para o bem-estar dos brasileiros do campo e da cidade, vamos incrementar também a agricultura familiar, o cooperativismo, as formas de economia solidária. Elas são perfeitamente compatíveis com o nosso vigoroso apoio à pecuária e à agricultura empresarial, à agroindústria e ao agronegócio, são, na verdade, complementares tanto na dimensão econômica quanto social. *Temos de nos orgulhar de todos esses bens que produzimos e comercializamos.* A reforma agrária será feita em *terras ociosas*, nos milhões de hectares hoje disponíveis para a chegada de famílias e de sementes, que brotarão viçosas com linhas de crédito e assistência técnica e científica. *Faremos isso sem afetar de modo algum as terras que produzem, porque as terras produtivas se justificam por si mesmas e serão estimuladas a produzir sempre mais*, a exemplo da gigantesca montanha de grãos que colhemos a cada ano. (grifos nossos)

(L1 20) Hoje, tantas e tantas áreas do País estão devidamente ocupadas, as plantações espalham-se a perder de vista, há locais em que *alcançamos produtividade maior* do que a da Austrália e a dos Estados Unidos. Temos que cuidar bem - muito bem - deste *imenso patrimônio produtivo brasileiro*. Por outro lado, é absolutamente necessário que o País volte a crescer, gerando empregos e distribuindo renda. (grifos nossos)

78 Este um conceito de origem marxista. Recorremos a Cohen (2010), que o define como “as edificações e os meios utilizados no processo de produção: meios de produção, de um lado, e força de trabalho, de outro” (p. 64). Acrescentamos a observação de Löwy (1997) de que há em Marx e em marxistas posteriores uma “tendência a fazer do ‘desenvolvimento das forças produtivas’ o principal vetor do progresso e uma postura pouco crítica frente à civilização industrial, principalmente em sua relação destruidora do ambiente” (p. 26). Para Löwy, é necessária uma revisão crítica do conceito, a partir do marxismo, que o afaste de uma visão totalmente “otimista e prometeica” (Idem, p. 27) do desenvolvimento ilimitado das forças produtivas. Em outras linhas, como escreve o autor, “uma ruptura radical com a ideologia do progresso como o paradigma tecnológico e econômico da civilização industrial moderna” (Idem).

(L1 21) *Quero reafirmar aqui o meu compromisso com a produção*, com os brasileiros e brasileiras, que querem trabalhar e viver dignamente do fruto do seu trabalho. Disse e repito: criar empregos será a minha obsessão. Vamos dar ênfase especial ao Projeto Primeiro Emprego, voltado para criar oportunidades aos jovens, que hoje encontram tremenda dificuldade em se inserir no mercado de trabalho. Nesse sentido, trabalharemos para superar nossas vulnerabilidades atuais e criar condições macroeconômicas favoráveis à retomada do crescimento sustentado para a qual a estabilidade e a gestão responsável das finanças públicas são valores essenciais. (grifo nosso)

Relembremos, por um momento, Tancredo, quando este ex-presidente associa diretamente o desenvolvimento do país à “ocupação dos espaços vazios” (TN 41) e Sarney, que diz de “ocupar o espaço aberto” para buscar o “equilíbrio da riqueza do campo e o aumento da produtividade”, e de solucionar o “problema fundiário” como “instrumento de alteração e progresso” (JS 35). É interessante notar que estes dois ex-presidentes, que chegaram ao poder em 1985, com Sarney permanecendo até 1990, fazem direta e indiretamente menção às questões fundiárias e à reforma agrária – que ganharia status constitucional a partir da Constituição Federal de 1988, dois anos depois, mas que fez parte das discussões da Assembleia Nacional Constituinte, já em 1987, e foi objeto de reivindicação popular e organizada por décadas. Curiosamente, os três primeiros presidentes empossados *depois* da promulgação da Carta – Fernando Collor, Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso, com dois pronunciamentos, – não mencionam, direta ou indiretamente, a reforma agrária – e tampouco fizeram alusão à “ocupação dos espaços vazios” ou “abertos”. Mesmo a dimensão territorial brasileira, esta que, via de regra, surge como uma das características marcantes na construção da identidade nacional, apenas aparece de modo breve em Collor. Não é, senão no pronunciamento de Lula, que esses termos e intenções são retomados.

A partir desse trecho do pronunciamento de Lula, não somente as “terras ociosas”, ou “improdutivas”, mas também aquelas que o ex-presidente identifica como “devidamente ocupadas” (e que “se justificam por si mesmas e serão estimuladas a produzir sempre mais”)⁷⁹, são alçadas à condição de “patrimônio *produtivo* brasileiro”. Relembremos outra vez

⁷⁹ Ou seja, afinal, *todas as terras* – o Brasil, em sua enorme extensão, o território que antes e por muito tempo foi constitutivo de certa identidade nacional e, por que não, considerado já *patrimônio nacional*.

aqui o que notamos quando da análise dos pronunciamentos de Tancredo e Sarney, agora no que diz respeito às “terras produtivas”. A transformação de “espaços vazios” (muitas vezes *vazios produzidos*) – ou “terras ociosas” – em terras produtivas seria também, do ponto de vista da relação do Estado com os povos indígenas e suas terras, a intenção da transformação desses territórios em territórios “civilizados”. Intenções remanescentes do projeto de desenvolvimento nacional do regime militar que, por sua vez, guarda seus pontos de contato com empreendimentos anteriores em relação a natureza, ao território e contra os povos indígenas datados desde o período colonial. A defesa da qualificação das terras como produtivas, a partir de um entendimento particular e específico de produtividade, tende a universalizar um outro entendimento, este do índio – e também a respeito de seus direitos, e do que seria um “modo de vida indígena” e diferenciados modos de ocupação indígena da terra – como obstáculo ao progresso. Em seu pronunciamento, Lula diz que “Vamos garantir acesso à terra para quem quer trabalhar” – e circunscreve “trabalho”, aqui, a atividades específicas: “[trabalhar] para que os campos do Brasil produzam mais e tragam mais alimentos para a mesa de todos nós, tragam trigo, tragam soja, tragam farinha, tragam frutos, tragam o nosso feijão com arroz”, e assim contribui também para preencher a noção de “terras produtivas” de sentidos específicos relativos a produção a partir do que ele entende como “trabalho”. Dessa forma, apesar de se distanciar dos governos militares na formulação de sentidos relativos à nação ou a democracia, Lula, assim como seus antecessores, admite, em seu discurso, certa *continuidade* de intenções relativas ao progresso.

Como notado introdutoriamente, não é nosso objetivo aprofundar no que de ações concretas foi efetivado durante os governos dos presidentes que têm os pronunciamentos de posse aqui analisados – se não quando fundamental à contextualização de seu discurso. Assim, entendemos que cumpre, aqui, um recorte necessário para compreendermos a manutenção e permanência do que chamamos de *intenções* militares no período de redemocratização, principalmente no que diz respeito aos povos indígenas. A tendência de certo recrudescimento do poder militar sobre a “questão indígena” na Nova República pode ser evidenciada ao olharmos, em 1985, durante o governo Sarney, para o início do Projeto Calha Norte (PCN)⁸⁰. Anunciado como projeto de ocupação para a defesa das fronteiras

80 Cujo título integral é “Desenvolvimento e segurança na região ao norte das calhas dos rios Solimões e Amazonas: Projeto Calha Norte”. Cf. Grupo de Trabalho Interministerial do Projeto Calha Norte (1986).

nacionais e daqueles chamados “espaços vazios” – de baixa densidade demográfica –, o PCN também tinha como uma de suas bandeiras a prestação de serviços básicos para as povoações indígenas (DINIZ, 1994). Conforme a antropóloga Rosane Lacerda (2004), o PCN, elaborado por solicitação da Secretária-geral do Conselho de Segurança Nacional (SGCSN), avocava controle da política indigenista do governo federal. Em decretos de 1987 são expressadas as concepções da Secretária na forma de, primeiro, uma nova sistemática dada ao procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas – instituindo a participação de militares da SGCSN na equipe técnica responsável pelos trabalhos de identificação e delimitação – e, segundo, o estabelecimento de tipos diferentes de terras indígenas (sua separação entre “terras indígenas” e “colônias indígenas”). Em 2002, escreve Lacerda, o então presidente Fernando Henrique Cardoso editou o Decreto n.º 4.412 “através do qual passou a dispor sobre a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras indígenas” (LACERDA, 2004, s.p.). Esse decreto instituiu permissão às duas instituições, para além do ingresso e trânsito em terras indígenas para operações e deslocamento, estacionamento, patrulhamento, policiamento e outras atividades relacionadas à segurança e integridade do território nacional (garantia da lei e da ordem e segurança pública), e implantação de programas e projetos de controle e proteção da fronteira, também a

instalação e manutenção de unidades militares e policiais, de equipamentos para fiscalização e apoio à navegação aérea e marítima, bem como das vias de acesso e demais medidas de infraestrutura e logística necessárias (Art. 1.º, II *apud* LACERDA, 2004, s.p.)

Aquilo que a antropóloga identifica como “militarização da questão indígena” durante o período de redemocratização, a partir do PCN, se estendeu ao longo dos anos 1990 e continuaria no governo Lula. Com portaria publicada em 2004, é designada a criação de Grupo de Trabalho destinado a propor uma nova política indigenista, o que Lacerda define como “movimentação tendente à implementação de uma política indigenista focada na ótica de sustentação de interesses e concepções militares” (Idem). Entre outras coisas, nesse mesmo período, houve a inclusão dos temas “direitos humanos” e “populações indígenas” no elenco de especificidades da Câmara de Relações Exteriores de Defesa Nacional (Creden) – em lugar

de situá-los na Câmara de Política Social, como poderia se esperar. A antropóloga conclui, a respeito disso, que

(...) essa opção pela Creden certamente indica haver uma predominância, na direção do atual governo, de uma concepção que entende as populações indígenas como fator de risco para a segurança e a soberania do país. Tal ideia não é nova, subsiste desde os primórdios da formação do Estado Brasileiro, e teve no século passado exemplos como a vinculação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, ao Ministério da Guerra, e a submissão da direção da Fundação Nacional do Índio – Funai, a presidentes militares. (LACERDA, 2004, s.p.)

Como corolário, o Projeto Calha Norte, idealizado como forma de consolidar a infraestrutura social em zonas distantes passou também a “servir como trampolim para os *lobbies* econômicos/políticos que queriam explorar a região”, como escreve Carlos Trinidad (TRINIDAD, 2018, s.p.). Além de que, como complementa o historiador, “as características que definiam o PCN não diferiam muito das que definiam a ditadura: interesses estratégicos, ocupação de vazios, controle das populações indígenas, exploração econômica e segurança nacional” (Idem). Assim, apesar de, em superfície, se afirmar como um mecanismo de “defesa e cuidado” aos índios, o Projeto Calha Norte serviu antes como mecanismo disponível para *facilitar* o movimento de expropriação de terras indígenas sob pretexto de obras de infraestrutura, de “melhorias” e da “defesa das fronteiras nacionais” (LACERDA, 2004; PONTES, 2011; CRUZ, 2015) – cultivando o que identificamos como uma “visão militarista” a respeito dos grupos indígenas habitantes da região, a visão do índio como *obstáculo ao progresso* e como *perigo à ordem nacional* e à estabilidade institucional.

Retomando o pronunciamento, Lula finaliza aquele trecho afirmando seu “compromisso com a produção”, este que consideramos um dos *valores* fundamentais do compromisso pelo progresso, e de uma ideia ou sentido específicos de progresso. Na sequência desses parágrafos, o ex-presidente diz da “riqueza fundamental da nação” e, três parágrafos adiante, do “destino histórico” do país – em ambos, a realização da vontade, ou potencial nacional, está vinculada diretamente à “produção”, e assim necessariamente àquele compromisso pelo progresso. Assim consta:

(L1 24) Para repor o Brasil no caminho do crescimento, que gere os postos de trabalho tão necessários, carecemos de um autêntico pacto social pela mudança e de uma aliança que entrelace objetivamente o trabalho e o capital produtivo, geradores da riqueza fundamental da Nação, de modo a que o Brasil supere a estagnação atual e para que o País volte a navegar no mar aberto do desenvolvimento econômico e social.

(L1 24) O pacto social será, igualmente, decisivo para viabilizar as reformas que a sociedade brasileira reclama e que eu me comprometi a fazer: a reforma da Previdência, reforma tributária, reforma política e da legislação trabalhista, além da própria reforma agrária. Esse conjunto de reformas vai impulsionar um novo ciclo do desenvolvimento nacional.

(L1 27) Estamos em um momento particularmente propício para isso. Um momento raro da vida de um povo. Um momento em que o Presidente da República tem consigo, ao seu lado, a vontade nacional. O empresariado, os partidos políticos, as Forças Armadas e os trabalhadores estão unidos. Os homens, as mulheres, os mais velhos, os mais jovens, estão irmanados em um mesmo propósito de contribuir para que o País cumpra o seu destino histórico de prosperidade e justiça.

Lula, portanto, confere ao “destino histórico” do Brasil enquanto nação um irremediável vínculo com o progresso, este que, por meio do “trabalho e do capital produtivo”, traria prosperidade e garantiria justiça. A inevitabilidade de um “destino a se cumprir” é também característica que pode ser associada ao progresso – este inexorável, que seria resultado inelutável do processo histórico, o progresso ao mesmo tempo como *finalidade* e *meio* para que se chegue até ele. O aparato ideológico mobilizado pelo ideário do progresso serve para imediatamente convencer, ou alimentar o mito de que há, de fato, um destino certo a ser cumprido, e que este será, sem nenhuma dúvida, glorioso e inevitável. Entendemos que este seja um dos pontos de contato em que se encontram a ideologia nacional e aquilo que seria uma ideologia do progresso. A assunção de um destino nacional comum, inescapável, diante do qual é reordenada a realidade das coisas – são borradas as diferenças entre grupos e classes com interesses e constituições antagônicas, ao mesmo tempo em que é fomentada a interdependência entre estes (ALMEIDA, 2014; FURTADO, 1978).

Em seu segundo pronunciamento de posse, proferido em 1º de janeiro de 2007, Lula reafirma alguns dos sentidos de seu primeiro pronunciamento (2003), ao celebrar o que seriam os resultados das mudanças promovidas por seu governo nos quatro anos que se passaram. A “mudança” ainda é utilizada aqui de maneira crucial, embora com menor frequência. Vejamos o momento em que o ex-presidente faz um balanço do seu governo anterior:

(L2 10) Tudo é muito parecido, mas tudo é profundamente diferente.

(L2 11) É igual e diferente o Brasil; é igual e diferente o mundo; e, eu, sou também igual e diferente. Sou igual naquilo que mais prezo: no profundo compromisso com o povo e com meu País. Sou diferente na consciência madura do que posso e do que não posso, no pleno conhecimento dos limites. Sou igual no ímpeto e na coragem de fazer. Sou diferente na experiência acumulada na difícil arte de governar.

(L2 12) Sou igual quando volto a conjugar, nas suas formas mais afirmativas, o verbo mudar, como fiz aqui quatro anos atrás. Mas sou diferente, pois, sem renegar a paciência e a persistência que aqui também preguei, quero hoje pedir, com toda ênfase, pressa, ousadia, coragem e criatividade para abrir novos caminhos.

Suspeitamos que essa construção discursiva, que se estende por vários parágrafos além destes, em que Lula contrapõe “o igual e o diferente”, encontra eco, por intermédio do interdiscurso, em outra afirmação do ex-presidente, em seu primeiro pronunciamento. Aquela em que diz do povo brasileiro, e da nação, por extensão, que seria “maduro, calejado e otimista” ao mesmo tempo em que “não deixa nunca de ser novo e jovem”. Lula se coloca como o mesmo de antes, e ainda renovado, e assim se mantém na chave da “mudança” – esta permanente, porque “continuada”. Outro aspecto que se mantém são as menções deste ex-presidente à “produção”, “produtividade” ou “produzir” (como em “Quatro anos depois, o Brasil é igual na sua energia produtiva e criadora”, parágrafo 14), e também a necessidade de “desenvolvimento”.

(L2 81) Durante a campanha afirmei que meu segundo governo será o governo do desenvolvimento, com distribuição de renda e educação de qualidade.

(L2 81) Disse que, para termos um crescimento acelerado, duradouro e justo, devemos articular cada vez melhor a política macroeconômica com uma política social capaz de distribuir renda, gerar emprego e inclusão.

(L2 81) Dessa forma, nossa política social, que nunca foi compensatória, e sim criadora de direitos, será cada vez mais estrutural.

(L2 81) Será peça-chave do próprio desenvolvimento estratégico do País.

Pensando a partir da relação entre o compromisso pelo progresso (celebração das descobertas e avanços técnicos, afirmação da necessidade do desenvolvimento das forças produtivas, ou “compromisso com a produção”, e intenções relativas a “conquista” ou “dominação” da natureza) e o compromisso pela democracia (e seus valores democráticos, quais sejam a justiça, igualdade, liberdade, “asseguração de direitos”, entre outras coisas), identificamos aqui que, para Lula, também um estaria condicionado ao outro. Com as “políticas sociais, criadoras de direitos” marcadas como “peça-chave” do desenvolvimento do país, e a inclusão, sob a jurisdição de “desenvolvimento”, de processos de ordem social como distribuição de renda, educação e inclusão (estes previstos, inclusive, na Constituição Federal de 1988⁸¹, considerado marco democrático da Nova República), Lula firma, com mais ênfase, certa indissociabilidade entre o progresso e a manutenção da democracia. Para que o progresso seja alcançado, são necessárias as políticas sociais – e, para que sejam exercidas políticas de ordem social, é fundamental que o país se mantenha “no caminho pra o progresso”.

Finalmente, é possível identificar neste pronunciamento de Lula também a relação direta entre o progresso, a democracia e a reconstrução do Brasil enquanto nação – ou em outras palavras, a relação direta entre sentidos específicos de progresso, democracia e nação. Na sequência de parágrafos em que diz do Brasil “igual, mas diferente”, o ex-presidente estabelece este Brasil que “é igual na sua energia produtiva e criadora”, mas “diferente, para melhor, na força da sua economia, na consistência de suas instituições e no seu equilíbrio social”. A partir daí, Lula elenca uma série de melhorias e permanências em questões que vão desde a ordem social até a ordem econômica. É curioso notar que aqui o “diferente” sempre aponta para mudanças positivas, ou possibilidades otimistas, para o futuro da nação e para a

81 Cf. BRASIL (2019).

imagem do próprio político; já o “igual”, varia: quando é dito a respeito do ex-presidente, ou de seu governo, é sempre positivo, favorável – aquilo que permanece são as virtudes, aptidões e habilidades (“Sou igual naquilo que mais prezo: no profundo compromisso com o povo e com meu País. Sou diferente na consciência madura do que posso e do que não posso, no pleno conhecimento dos limites.”). Quando o “igual” é dito a respeito do país, este é preenchido de sentidos desfavoráveis, negativos:

(L2 17) O Brasil ainda é igual, infelizmente, na permanência de injustiças contra as camadas mais pobres. Porém é diferente, para melhor, na erradicação da fome, na diminuição da desigualdade e do desemprego.

(L2 18) É melhor na distribuição de renda, no acesso à educação, à saúde e à moradia. Muito já fizemos nessas áreas, mas precisamos fazer muito mais.

(L2 19) O Brasil ainda possui sérias travas ao seu crescimento e fragilidades nos seus instrumentos de gestão. Mas nosso País é diferente, para melhor: na estabilidade monetária; na robustez fiscal; na qualidade da sua dívida; no acesso a novos mercados e a novas tecnologias; e na redução da vulnerabilidade externa.

Ao construir a imagem do “Brasil do presente” – tacitamente como aquele que seria também um “Brasil de Lula”, sempre atrelado a imagem que o próprio presidente constrói de si –, este que é “diferente, para melhor”, Lula determina o que, para ele, é configurado como “melhor”, ou como “melhorias” necessárias para que o país esteja melhor do que antes – para que alcance seu “futuro grandioso”. Assim, entendemos ainda que “melhorias”, para Lula a partir de seu pronunciamento, são medidas e processos que culminem, para ficarmos naquilo elencado nos parágrafos citados, 1) na erradicação da fome; 2) na diminuição da desigualdade e do desemprego; 3) na distribuição de renda; 4) no acesso à educação, à saúde e à moradia; 5) na estabilidade monetária; 6) na robustez fiscal; 7) na qualidade da sua dívida; 8) no acesso a novos mercados e a novas tecnologias e 9) na redução da vulnerabilidade externa.

Poderíamos propor, por um momento, o exercício de decompor tais “melhorias” alcançadas pelo governo Lula e segmentá-las entre os compromissos pelo progresso e pela democracia – unidos pelo compromisso pelo nacional. Não seria de todo impossível. Contudo, consideramos mais vantajoso observar como, em sua maioria, esses processos que aqui chamamos “melhorias” podem, circunstancialmente, caber de maneira igual na chave do “ideário do progresso” tanto quanto na dos “valores democráticos”. Muitas dessas melhorias

seriam, se não reivindicações transformadas em direitos a partir do texto constitucional de 88, resultado direto da execução desses mesmos direitos. Ao mesmo tempo, é possível identificar que parte significativa desse Brasil “diferente para melhor”, a partir do pronunciamento de Lula e das supracitadas “melhorias”, seria da mesma forma resultado dos “avanços” e sentidos imediatamente relativos ao progresso – o compromisso deste ex-presidente com “a produção” e com o desenvolvimento econômico, a celebração das descobertas tecnológicas e do “crescimento”. Para todos os efeitos, portanto, consideramos possível verificar que o ex-presidente Lula, em seu segundo pronunciamento e à sua maneira, confia este Brasil em reconstrução, que “é uma nação mais respeitada, com inserção criativa e soberana no mundo”, tanto ao domínio do progresso quanto ao do cumprimento dos valores democráticos – e à articulação inevitável entre os dois.

Como já notado aqui anteriormente, quem o sucede no comando do Governo Federal é Dilma Rousseff, que havia sido ministra de Minas e Energia e, posteriormente, ministra-chefe da Casa Civil do governo Lula. Não se pode dizer que Dilma seja estranha às questões econômicas – área a qual se dedicou acadêmica, profissional e politicamente – e isso se traduz em seu pronunciamento. Apresentando-se como mandatária de governo de continuidade, Dilma não se vale da chave da “mudança” tanto quanto seu antecessor. Não por acaso, a primeira das duas únicas menções nominais à “mudança” em seu pronunciamento vem seguida de “continuidade”.

(D1 17) Um governo se alicerça no acúmulo de conquistas realizadas ao longo da história. Ele sempre será, ao seu tempo, mudança e continuidade. Por isso, ao saudar os extraordinários avanços recentes, liderados pelo Presidente Lula, é justo lembrar que muitos, a seu tempo e a seu modo, deram grandes contribuições às conquistas do Brasil de hoje.

Entendemos que Dilma reforça a noção de permanente capacidade de mudança, mas especificamente a associa a “um governo” – desatando, por um momento, os sentidos de governo dos sentidos próprios a um ou outro político. Essa afirmação (“Ele [o governo] sempre será, ao seu tempo, mudança e continuidade” [adição nossa]) pode ser pensada como par àquela em que Lula diz do país (e de si) que é igual e diferente – e, antes disso, em seu primeiro pronunciamento, da nação/povo que são, ao mesmo tempo, maduros e jovens porque

em contínua mudança e renovação. De modo que, se por um lado não é favorável a esta ex-presidente que seus interlocutores identifiquem em seu discurso intenções de se distanciar do que foi empreendido nos anos de governo Lula, o que viria por meio da afirmação de uma “necessidade de mudança”, por outro é fundamental que fiquem claras as intenções específicas de “continuidade” – o que Dilma faz em um número maior de ocasiões, com nove menções diretas. Nesse mesmo sentido, estão também presentes com frequência termos relativos a “melhoras”, “avanços”, “crescimento” – estes que, de uma forma ou de outra, também apontam para a mudança, ou processos específicos de mudança. Ela também afirma a necessidade de “querer mais”, “descobrir mais”, “inovar”, “buscar” como condição para a mudança, e assim, como Lula, exalta a “energia criativa e produtiva” do povo brasileiro.

Como notamos na primeira parte do trabalho, Dilma se utiliza do “desenvolvimento” para construir uma ideia de nação brasileira ideal, o que ela chama de “nação desenvolvida” – “uma nação com a marca inerente também da cultura e do estilo brasileiros – o amor, a generosidade, a criatividade e a tolerância”. Além disso, “uma nação em que a preservação das reservas naturais e das suas imensas florestas, associada à rica biodiversidade e à matriz energética mais limpa do mundo, permitem um projeto inédito de país desenvolvido com forte componente ambiental”. Dilma, nesse sentido, também estabelece que o caminho para a nação desenvolvida não se realizará somente a partir do “campo econômico”, ou melhor,

(D1 80) “[não se realizará] no campo do desenvolvimento econômico pura e simplesmente. Ele [o caminho para a nação desenvolvida] pressupõe o avanço social e a valorização da nossa imensa diversidade cultural. A cultura é a alma de um povo, essência de sua identidade” (adições nossas).

O “avanço social” e “valorização da diversidade cultural” podem ser interpretados como valores relativos tanto ao compromisso pela democracia – marcada no texto constitucional de 1988, que firma o acordo por aquilo que comporia tais “avanços sociais” e “valorização da diversidade” a partir da garantia de direitos – quanto ao compromisso pelo nacional – e valores relativos a “cultura” e a “essência da identidade” da nação. Além disso, alguns parágrafos adiante a ex-presidente diz que

(D1 84) Considero uma missão sagrada do Brasil a de mostrar ao mundo que é possível um país crescer aceleradamente, sem destruir o meio ambiente.

(D1 85) Somos e seremos os campeões mundiais de energia limpa, um país que sempre saberá crescer de forma saudável e equilibrada.

(D1 86) O etanol e as fontes de energias hídricas terão grande incentivo, assim como as fontes alternativas: a biomassa, a eólica e a solar. O Brasil continuará também priorizando a preservação das reservas naturais e de suas imensas florestas.

(D1 87) Nossa política ambiental favorecerá nossa ação nos fóruns multilaterais. Mas o Brasil não condicionará sua ação ambiental ao sucesso e ao cumprimento, por terceiros, de acordos internacionais.

(D1 88) Defender o equilíbrio ambiental do Planeta é um dos nossos compromissos nacionais mais universais.

Observamos que o discurso de Dilma em relação ao meio-ambiente aliado a políticas de desenvolvimento para o Brasil que também priorizem “a preservação das reservas naturais e de suas imensas florestas” mantém o mesmo tom empregado por alguns de seus antecessores – este um tom sublinhado por elementos que comporiam uma Ideologia do Desenvolvimento Sustentável. Primeiro, ao dizer que é “missão sagrada do Brasil a de mostrar ao mundo que é possível um país crescer aceleradamente, sem destruir o meio ambiente”, Dilma estabelece que o que se tem demonstrado “no mundo”, até então, seriam formas aceleradas de crescimento que estão “destruindo o meio ambiente”. Ali, a ex-presidente também afixa ao itinerário do destino do Brasil a “missão sagrada” de apresentar formas *sustentáveis* de se explorar o meio ambiente, para cumprir o futuro fundamental de desenvolvimento e progresso. Em segundo lugar, linhas adiante, Dilma institui a defesa do “equilíbrio ambiental do Planeta” como um dos compromissos nacionais “mais universais” – tomando para o Brasil sua parcela igualitária de responsabilidade pelo “cuidado com o meio ambiente”, transformando a “questão ambiental” em um processo sem culpados diretos pelos danos, mas com muitos responsáveis para arcar com reparos.

O interesse de Dilma em tornar o país “campeão mundial de energia limpa” pode ser exemplificado a partir de dois grandes projetos que tomaram forma durante seus governos. E que também nos ajudam a contextualizar os reflexos do discurso desta ex-presidente – em prol da nação desenvolvida, que “cresce aceleradamente” – em relação a alguns dos grupos indígenas do Brasil, assim como vislumbrar elementos daquela citada *continuidade* de

“intenções militares” já observada em pronunciamentos anteriores. São eles os projetos da usina de Belo Monte, no Rio Xingu, e do Complexo Tapajós – com o plano de construção de mais de 40 barragens, estradas e ferrovias na Amazônia, a fim de otimizar o transporte de soja do interior para a costa –, parte do Programa de Aceleração de Crescimento (PAC). Notamos que, de certa forma, as políticas energéticas continuaram sem rupturas desde o regime militar e durante o período que aqui analisamos. Olhemos para Belo Monte, por exemplo, uma obra que foi concebida na ditadura – sendo barrada, com dificuldade, pelos povos indígenas e movimentos indigenistas do Xingu, para ser finalmente realizada pelos governos de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff – imposta diante das populações atingidas, a partir de violações de direitos humanos e ambientais (TAROCO, 2018). Entendemos que Belo Monte representa não somente a permanência das intenções de desenvolvimento para a Amazônia e pelo progresso do Brasil estruturadas durante o período militar – conduzidas continuamente ao longo do período democrático por intermédio de elementos relativos ao compromisso pelo progresso, este ponto de aproximação entre os dois períodos –, mas também a permanência de políticas concretas de governo remanescentes do período ditatorial.

Observamos que a realização da Usina de Belo Monte e o anteriormente citado Complexo Tapajós são dois exemplos desta “‘nova era do desenvolvimentismo’ introduzida pelo governo de centro-esquerda no Brasil” (LASCHEFSKI; ZHOURI, 2019, p. 278), entre 2003 e 2016, e que guarda semelhanças com os programas de desenvolvimentismo da era militar, ainda que em contextos distintos. Como notam Laschefski e Zhouri, à esta forma de desenvolvimento, bem como os sentidos de progresso que podem ser observados no discurso desse novo desenvolvimentismo, subjazem perspectivas eurocêntricas que entendem comunidades tradicionais e os povos indígenas como meramente pobres. Por isso, eles devem ser integrados aos mercados urbanos de trabalho, modelando “ideias e narrativas sobre pobreza, classe, igualdade, justiça e democracia presentes tanto à direita quanto à esquerda do espectro político-ideológico no Brasil” (Idem, p. 280). Em linhas gerais, este desenvolvimentismo, ainda que modulado por elementos “sustentáveis”, se mantém dependente de movimentos de acumulação de bens e capital, centrado em uma “modernização ecológica” (Idem), o que resulta em expansão espacial e, conseqüentemente, em grave ameaça aos territórios de povos indígenas e comunidades tradicionais, em nome do *desejo de futuro* como “nação desenvolvida”.

Agora, retomando o pronunciamento de Dilma, mais adiante, a ex-presidente coloca lado a lado a “vontade de crer” – este *desejo de futuro* – em uma nação desenvolvida e em uma nação menos desigual.

(D1 21) Só assim poderemos garantir, aos que melhoraram de vida, que eles podem alcançar mais; e provar, aos que ainda lutam para sair da miséria, que eles podem, com a ajuda do governo e de toda a sociedade, mudar de vida e de patamar.

(D1 22) Que podemos ser, de fato, uma das nações mais desenvolvidas e menos desiguais do mundo – um país de classe média sólida e empreendedora.

(D1 23) Uma democracia vibrante e moderna, plena de compromisso social, liberdade política e criatividade.

Também como notamos anteriormente, Dilma estabelece, em seu pronunciamento, de formas variadas, a associação direta entre quatro elementos: a defesa da liberdade, a luta contra ditadura militar, o compromisso pela democracia e o compromisso pelo nacional. Os dois primeiros, defesa da liberdade e luta contra a ditadura, imediatamente condicionados um ao outro – e o eixo formado por ambos imediatamente condicionado ao compromisso pelos valores democráticos. Ao defender uma “democracia vibrante e moderna, plena de compromisso social, liberdade política e criatividade” para que realizemos as previsões do “Brasil do futuro” e sejamos “uma das nações mais desenvolvidas e menos desiguais do mundo”, Dilma admite como inviável a concepção de um projeto de “nação desenvolvida” que não esteja imediatamente ligado também a defesa dos valores democráticos. De modo que, a partir das intenções de desenvolvimento – estas que vão desde “valorizar o desenvolvimento regional”, afirmar o desenvolvimento da saúde até assinalar e demarcar apoio ao avanço científico e tecnológico nacional, entre outras coisas – e da circunscrição do “Brasil do futuro” (“o destino do país”) como este de se tornar, inevitavelmente, uma “nação desenvolvida”, é possível observar neste primeiro pronunciamento de Dilma Rousseff, mesmo sem menções diretas, sentidos que compõem o ideário do progresso. Bem com, ainda, sentidos que comporiam o supracitado *compromisso pelo progresso* e sua associação com a democracia e o nacional.

O destino histórico, inevitável, do Brasil como “nação desenvolvida” é retomado por Dilma em seu segundo pronunciamento, em janeiro de 2015. Como notado antes, reeleita,

mas em uma eleição de resultados apertados e com índice baixo de aprovação ao final do primeiro governo, Dilma reintroduz a chave da mudança usada por Lula, por meio do “novo” – enquanto mantém sentidos de “continuidade” em relação ao que considera como elementos e resultados positivos de seu primeiro mandato. Agora, relembremos três trechos já citados anteriormente, na primeira parte desse trabalho. O primeiro, logo de início, em que a ex-presidente estabelece seu compromisso com a nação – “seu projeto de nação”, este que é coletivo e pertence ao povo:

(D2 03) Encarno, também, outra alma coletiva que amplia ainda mais a minha responsabilidade e a minha esperança. O projeto de nação que é detentor do mais profundo e duradouro apoio popular da nossa história democrática. Esse projeto de nação triunfou e permanece devido aos grandes resultados que conseguiu até agora, e que porque também o povo entendeu que este é um projeto coletivo e de longo prazo. Este projeto pertence ao povo brasileiro e, mais do que nunca, é para o povo brasileiro e com o povo brasileiro que vamos governar.

O segundo, em que, diretamente, renova seu “compromisso pela democracia”:

(D2 10) Faço questão, também, de renovar, nesta Casa, meu compromisso de defesa permanente e obstinada da Constituição, das leis, das liberdades individuais, dos direitos democráticos, da mais ampla liberdade de expressão e dos direitos humanos.

E o terceiro, que consideramos aqui fundamental, alguns trechos adiante, já se encaminhando para o fim de seu pronunciamento, em que, em um só parágrafo, é possível verificar a relação entre o progresso, o nacional e a democracia na fala da ex-presidente:

(D2 65) O Brasil não será sempre um país em desenvolvimento. Seu destino é ser um país desenvolvido e justo, e é este destino que estamos construindo e buscando cada vez mais, com o esforço de todos, construir. Uma nação em que todas as pessoas tenham as mesmas oportunidades: de estudar, trabalhar, viver em condições dignas na cidade ou no campo. Um país que respeita e preserva o meio ambiente e onde todas as pessoas podem ter os mesmos direitos: à liberdade de informação e de opinião, à cultura, ao consumo, à

dignidade, à igualdade independentemente de raça, credo, gênero ou sexualidade. (grifos nossos)

Como já mencionado, a alusão a um “destino histórico comum” cumpre, lado a outros processos citados anteriormente, a função de reorganizar grupos com interesses distintos, e mesmo antagônicos, e torná-los uma comunidade de iguais – uma comunidade nacional, uma nação. Este mesmo “destino histórico comum” cumpre, junto, é claro, a outros processos, também a função de convencer que o progresso, este mito constantemente renovado por aparatos ideológicos, é concreto em sua inexorabilidade (“não seremos sempre um país em desenvolvimento. Seu destino é ser um país desenvolvido”) – estabelecendo um discurso a respeito do progresso, mesmo que não se fale diretamente nele, que é sempre “bom” e “correto”, “necessário”, além de “inevitável”. Voltamos a observar, como antes, que está presente aqui algo que é identificado em outros pronunciamentos analisados, aquele “potencial de dar certo”⁸² conferido ao Brasil desde Tancredo, para ficarmos em nosso recorte temporal, esta “capacidade de realizar-se como grande nação” (TN 10) – para todos os efeitos, também uma “capacidade de progresso”. No mesmo parágrafo, Dilma torna coletiva (a exemplo do que vimos quando da análise dos sentidos de nação) a responsabilidade pela materialização do destino do Brasil como nação desenvolvida (“estamos construindo e buscando cada vez mais, com o esforço de todos”), borrando ainda mais a distinção entre grupos e classes, estabelecendo sua interdependência (FURTADO, 1978) na busca pelo “destino de progresso”, como diria José Sarney, afixado ao futuro do país.

Ao mesmo tempo em que se debruça a preencher a “nação” de sentidos específicos, a ex-presidente explora também a relação entre o que seriam valores democráticos e o nacional – sem escantear o progresso. O futuro do Brasil é se tornar uma nação desenvolvida, mas também *justa*. Uma nação *em que todas as pessoas tenham as mesmas oportunidades*. O que Dilma então elenca como as oportunidades a serem compartilhadas e asseguradas (de estudo, trabalho, liberdade, cultura, dignidade, igualdade) nada mais são que o resultado imediato do cumprimento de direitos previstos na Constituição Federal de 1988 – esta que, para todos os

82 Relembramos afirmação feita anteriormente de que, curiosa e paradoxalmente, o “destino histórico comum” do Brasil, um dos elementos que o permitem ser imaginado como nação – ou que permitem ao povo imaginar-se como uma comunidade nacional – é justamente a perspectiva, em forma de destino ou fatalidade, de *virar nação*, antes mesmo de *ser* uma. O Brasil *é* uma nação porque, fatalmente, acredita que *será* uma nação.

fins, oficializa a nova tentativa democrática no Brasil – e que, em nosso entendimento, comporiam os tais “valores democráticos”. Nos parágrafos derradeiros, mais uma vez Dilma fala a respeito de democracia, e também da ditadura militar, contra a qual foi opositora em sua juventude. A ex-presidente emenda, ainda, comentários relativos a construção da prevista “nação desenvolvida”.

(D2 69) Sou ex-opositora de um regime de força que provocou em mim dor e me deixou cicatrizes, mas não tenho nenhum revanchismo. Mas este processo jamais destruiu em mim o sonho de viver num país democrático e a vontade de lutar e de construir este país cada vez melhor. Por isso, sempre me emociono ao dizer que eu sou uma sobrevivente. Também enfrentei doenças mas, se me permitem, quero dizer mais: pertença a uma geração vencedora. Uma geração que viu a possibilidade da democracia no horizonte e viu ela se realizar.

(D2 70) Essas duas características, elas me aproximam do povo brasileiro - ele também, um sobrevivente e um vitorioso, que jamais abdica de seus sonhos. Luta para realizá-los.

(D2 71) Deus colocou em meu peito um coração cheio de amor pela minha pátria. Antes de tudo, o que a música cantava, um coração valente, não é que a gente não tem medo de nada, a gente controla o medo. Um coração que dispara no peito com a energia do amor, do sonho e, sobretudo, com a possibilidade de construir um Brasil desenvolvido. Eu não tenho medo de proclamar para vocês que nós vamos vencer todas as dificuldades, porque temos a chave para vencê-las, vencer todas as dificuldades.

Uma chave para ler esses parágrafos, entendemos, está na relação entre os dois sonhos, “iguais, mas diferentes”, apontados por Dilma. Primeiro, o “sonho de viver num país democrático”. Segundo, o sonho de um “Brasil desenvolvido”, ou da possibilidade desse Brasil – “energia do amor, do sonho e, sobretudo, com a possibilidade de construir um Brasil desenvolvido”. Dilma, que se iguala ao povo como “vitoriosa e sobrevivente”, afirma-se também como parte de “uma geração que viu a possibilidade da democracia no horizonte e viu ela se realizar”. Para a realização daquele sonho (pela *possibilidade* democrática), foi preciso, a partir de suas palavras, “jamais abdicá-lo” e ter “vontade de lutar e construir”. E foi preciso também “sobreviver”. Ao falar do novo sonho (o do progresso, capitaneado pela

possibilidade do desenvolvimento), Dilma emula um similar inventário de virtudes necessárias a sua concretização: “amor”, “sonho”, “construção”, “valentia” e, além de tudo, a mesma “essência vitoriosa e sobrevivente” que a ex-presidente identifica em si mesma e no povo. A inexorabilidade, esta associada ao destino de tornar-se nação tanto quanto ao destino de cumprir a capacidade de progresso, é coroada ao fim do parágrafo: “Nós vamos vencer todas as dificuldades, porque temos a chave para vencê-las”, ou ecoando parte de seus antecessores: o Brasil vai dar certo porque tem tudo para dar certo. De modo que, para Dilma, se a democracia foi possível, é também possível o desenvolvimento – cumprir esta inevitável marcha pelo progresso. E mais: *porque* a democracia foi possível é que também será possível o progresso, indispensável a consumação da *possibilidade* nacional, do “tornar-se” nação”.

Capítulo 2

Segundo esboço para compreender a redemocratização e seus vínculos com a ideologia nacional

Na primeira parte desta dissertação, “Um entendimento nacional”, vimos que a nação, ou ideias de nação possíveis de serem verificadas a partir dos pronunciamentos de posse, passa, inevitavelmente, pelos sentidos que os presidentes da república neste período (1985-2015) atribuem ao passado, presente e futuro. No capítulo reservado a verificar questões relativas a ideologia e a identidade nacional, notamos, ao final, que o passado preferencial a ser adotado para a nação, nas palavras destes presidentes, é, regularmente, um passado que se habituou a se pensar como aquele passado originado em conjunto com a nação, e que faz, portanto, permanentemente parte de seu *presente*. É, também, um passado que é *interno* em oposição a outros sentidos de passado que são entendidos como externos, ou exteriores, aos sentidos de nação – de que dela, em sua essência, não fariam parte.

Naquele momento, estas formas, ou sentidos, de passado, presente e futuro foram identificadas, como vimos, a partir de sentidos relativos a nação. Não obstante, aqui e ali, naquela seção, é possível ainda entrever o que seria aprofundado nesta segunda parte do trabalho: a relação entre certo “compromisso pelo progresso” e os sentidos que esses presidentes atribuem à nação e também à democracia em seus pronunciamentos. Agora, após tratarmos do que falam esses presidentes, a partir do pronunciado em suas posses, quando dizem a respeito do progresso e do desenvolvimento nacional, experimentamos pensar esses sentidos desde o que já foi observado na primeira tentativa de esboçar o que seriam elementos da “ideologia nacional” brasileira específicos deste período.

Como expusemos anteriormente, um panorama possível para entendermos o discurso compartilhado por aqueles presidentes da república, é aquele que alia o compromisso pelo nacional, ou por uma refundação da nação, ao compromisso pela democracia, ou pela defesa de certos valores democráticos – abalizados, de uma forma ou de outra, a partir do texto constitucional de 1988 e da necessidade entrevista de se distanciar, discursivamente, dos

governos militares. Concluimos lá que, em sua dimensão ideológica, é um discurso que “opera para dizer que, porque o passado *passado-presente-e-interno* do Brasil é bom – este passado “original”, “tradicional” ou “verdadeiro”, anterior a Ditadura Militar –, também será inevitavelmente bom um futuro que seja reflexo desse mesmo passado”. Entretanto, com a análise feita dos pronunciamentos presidenciais de posse a partir da chave do “compromisso pelo progresso”, esta afirmação é acrescida de uma linha fundamental: é um discurso que opera para dizer que, porque o passado *passado-presente-e-interno* do Brasil é bom (o passado “antigo” em oposição ao passado “recente”), também será inevitavelmente bom um futuro que seja reflexo desse mesmo passado, e também *porque* o inescapável futuro do Brasil é o progresso, também é no progresso que se encontra o futuro da nação e da democracia.

Isso posto, entendemos que, ao dizer a respeito das “melhorias” do progresso e do desenvolvimento do Brasil enquanto nação, este discurso apaga as determinações políticas e sócio-históricas destes mesmos processos. O apagamento, ou dissimulação de suas causas e efeitos, ocorre desde a afirmação do “Brasil desenvolvido” como “futuro inevitável” para a nação. Esta garantia de que o futuro, ou destino inevitável do Brasil é o progresso – relembremos que “o Brasil vai dar certo”, segundo FHC; ou do “País em seu destino de progresso”, como diz Sarney; e também que “o Brasil não será sempre um país em desenvolvimento. Seu destino é ser um país desenvolvido e justo”, conforme pronunciamento de Dilma. Tal possibilidade angaria para o país, para a nação e seu povo, uma condição inerte diante da chegada inexorável dos efeitos desse progresso. Algo como se, independente do que se faça, a nação há de se desenvolver – como resultado de um determinismo histórico. Na direção oposta, o que há de efeitos negativos acarretados pelo esforço em prol do desenvolvimento – desigualdades, violências – também perde seu lastro material. Uma vez que – como efeito do progresso, assim como ele, inevitáveis – estes efeitos negativos seriam não somente também independentes da vontade do povo ou de ações políticas de governos ou Estados, de um ou de outro presidente, mas *necessários* ao cumprimento de um destino histórico.

Entendemos também que certa “despolitização” do desenvolvimento, de suas “melhorias” – em que, não raro, estão inclusas, como vimos, também melhorias e afirmações dos valores democráticos, da justiça e igualdade; a democracia em si – serve ainda para facilitar o desmonte, ou sobreposição, destas mesmas melhorias. Isto porque, para todos os

efeitos, é atribuído a elas sentidos que as elevam ao estatuto de “coisas dadas”, garantidas, inevitáveis e que, uma vez que intrínsecas à própria nação, sempre estarão lá, independente de Estados ou governos. De uma forma simples, seriam imunes a sobreposições ou desmontes porque, supostamente, permanentes e inevitáveis.

Assim, os pronunciamentos analisados nos permitem especular que o discurso presidencial auxilia a construir, ou acrescer, a relação entre a ideologia nacional e o progresso – e esta necessidade pelo desenvolvimento. Espelhando o passado glorioso (tradicional, justo, correto) fundamental para a imaginação da comunidade nacional, está, no caso brasileiro, o futuro grandioso, destino histórico inevitável. Um futuro de progresso, e *para* o progresso. De modo que, na ausência daqueles mitos fundadores, mencionados em páginas anteriores, o progresso se somaria na construção desta ideologia nacional – estando intimamente ligado a valorização do território infindável a ser desbravado e ao estado de natureza permanente (que concederia recursos inesgotáveis) que compõem a identidade nacional brasileira, a partir das determinações geográficas.

O imaginário comum da nação passaria, desde o que foi identificado em nosso corpus, portanto, pela relação entre os três compromissos firmados: pelo nacional, pela democracia e pelo progresso. Este imaginário, enquanto ideologia, dissimula – mas não só – aquilo que existe de concreto nas ações da burguesia do país (entre elas, determinações de governos, Estados, políticos), qual seja o esforço de construção da nação e do povo a partir de um Estado. Nesse sentido, serve para naturalizar as relações e processos de formação da nação brasileira – ocultar suas contradições e elevar o sentimento de identificação nacional diante de um “destino comum” de desenvolvimento. O ciclo, daqui, se fecha: de um passado – tradicional, supostamente prenhe de valores de liberdade, de justiça e igualdade, o *verdadeiro* passado nacional que precisa ser resgatado – até o futuro “grandioso” de nação desenvolvida, cumprimento do destino brasileiro de progresso, de “dar certo”. É assim que o Brasil, então, poderia se ver como comunidade nacional.

Para concluirmos, vejamos o quadro geral: nos pronunciamentos analisados, foram identificados, a princípio, dois grandes compromissos, desde Tancredo (1985) até Dilma (2015): um deles é o que decidimos pensar como “compromisso pela democracia”. O outro, um “compromisso pelo nacional”. Como notamos, parece de imediato compreensível que

Tancredo, Sarney e até Collor se apeguem a este compromisso devido à proximidade com a Ditadura Militar, mas foi verificado que essas intenções permanecem, de uma forma ou de outra, no discurso de outros presidentes - Itamar, por exemplo, se vê às voltas com certa “crise da democracia” provocada pelo governo Collor, o que também o faz reforçar o compromisso com “os valores democráticos” a fim de manter a imagem de uma democracia “sólida”. O que chamamos de “compromisso pelo nacional” está também presente em todos os pronunciamentos, em especial a partir de falas que versam sobre “recuperar a nação”, “reerguer”, “reconstruir”; além, também, desde o compromisso por “ouvir” as reivindicações e vontades do povo (“povo” que, nesses pronunciamentos, em vários momentos, aparece indissociável ao próprio entendimento de “nação”).

Agora, outro ponto a se notar: o “compromisso pelo nacional” e o “compromisso pela democracia” aparecem várias vezes como intenções dependentes uma da outra. Para reerguer a nação, é preciso preservar, manter a salvo a democracia; para que o Brasil tenha uma democracia plena, é preciso que a nação se “reencontre”, se “reconheça” ou seja resgatada a “verdadeira” nação. No entanto, o que consideramos como fundamental para entender os sentidos de nação no pronunciamento de posse destes ex-presidentes da república é o que foi identificado como ponto em comum no firmamento dos dois compromissos anteriores, e em todos os pronunciamentos: tanto pela nação quanto pela democracia há uma aparente *necessidade* de um “compromisso pelo progresso/desenvolvimento” (às vezes tratados como uma “modernização” do Brasil, e, a rigor, como seu futuro inevitável). A necessidade de que se “avance” rumo ao progresso para que a nação e a democracia se cumpram plenamente. Assim, o progresso é relacionado diretamente ao “futuro” do país – um futuro que é diretamente necessário para a construção de certos sentidos de nação, nas palavras dos ex-presidentes. Algo como se os outros dois compromissos – pelo nacional e pela democracia – servissem, em alguma medida, somente para que este “compromisso pelo progresso” prosperasse.

Capítulo 3

Pequeno perfil do “índio” nos pronunciamentos de posse, pt. II

No último capítulo da primeira parte desta dissertação, apresentamos três principais sentidos verificados em relação aos povos indígenas nos pronunciamentos de posse (1985-2015) – sentidos que compõem a figura do “índio” como “contribuinte” da cultura nacional e da formação do povo brasileiro; o índio como “parado no tempo”, sendo então um povo “sem história”; e o índio como “minoria”. De forma direta ou indireta, estes, e outros mais lá mencionados, são todos sentidos que nos ajudam a localizar os povos indígenas desde aquilo que, a partir de seus pronunciamentos de posse, os ex-presidentes da república entendiam, ou queriam ou necessitavam fazer entender, por “nação” e “povo” – e também por “democracia”. Acompanhando o percurso empreendido por esta segunda parte, vejamos agora como o progresso, na forma em que é verificado em nosso corpus, contribui para a elaboração deste “índio”.

Como se tornou comum em nosso processo de análise, sentidos relativos aos povos indígenas foram identificados não somente quando da menção direta a esses povos ou a partir de termos que os referenciassem de maneira específica. O “índio” no discurso destes ex-presidentes se fez presente quando estes políticos falavam de “natureza”, de “espaço” ou “território”. E também quando falavam de “desenvolvimento” e “progresso”. Mais ainda, os sentidos identificados a partir da relação entre povos indígenas e progresso nesta segunda parte do trabalho acrescem também o entendimento da construção da identidade nacional brasileira – e sua constituição ideológica –, servindo como complemento aos sentidos verificados anteriormente.

Antes de circunscrevermos estes outros sentidos identificados para compor o “perfil” do índio, no entanto, cumpre algumas breves considerações a respeito da relação dos povos indígenas, natureza e território na construção de uma ideia de Brasil, a partir do ideário do progresso e do desenvolvimento. Lembramos que, historicamente, os territórios indígenas

servem de instrumento para o “desenvolvimento nacional” que pretendia um país “economicamente independente, politicamente integrado e socialmente unificado” (BORGES, 2014, p. 130), por meio da tentativa de tornar “produtivas” essas terras, estas como o “atrasado a ser transformado” (Ibid.). Aqui, retomando a concepção de ideologia de Therborn (1980) e os modos de interpelação do sujeito, entendemos que subjacente ao que é considerado como “atrasado” está aquilo outro que constitui o seu oposto; junto à necessidade de tornar essas terras “produtivas” está a constatação de que quer que seja feito ali não se configura como “atividade produtiva”, ou pelo menos não corresponde a uma noção específica do que seria considerado produtivo. O interesse nessas terras, e sua “integração” como parte de um “território nacional”, figura como elemento significativo no processo de construção da identidade nacional, desde o período colonial. Carvalho (2012), recuperando o argumento do geógrafo Robert Moraes, escreve que “na ausência de heróis que sintetizassem o ideal de nação e de República ao mesmo tempo, é o território que assumirá a centralidade neste processo” (CARVALHO, N. R., 2012, p. 75). O território, nesse sentido, é continuamente reivindicado como parte fundamental da “mitologia geográfica” (MORAES, 2002, p. 68) brasileira que imagina o Brasil não como seu povo ou sua sociedade, mas como seus limites territoriais, e a construção do país como a ocupação de “seu” espaço.

Ao lado do território, a natureza era – e é, ainda hoje, – um dos principais elementos presentes no imaginário sobre o Brasil no período colonial (MORAES, 1988, apud CARVALHO, N. R., 2012, p. 55). Na figura construída do índio, esses dois elementos convergem: o índio é a terra, o território que ocupa – porque dele vive, e fora dele supostamente deixaria de ser índio –, e é também ele mesmo parte de uma natureza idílica, idealizada, e como a própria natureza, porque ainda não humanizado ou conquistado, condenado a ser permanentemente primitivo, selvagem. Assim, uma recusa ao que Aílton Krenak (2019) chama de “abstração civilizatória” de “descolar-se da terra”, por parte dos povos indígenas – em outras palavras, a defesa da permanência em suas terras e da manutenção de sua diferença –, faz as vezes de negar, de forma concreta, aquela cisão entre “homem” e “natureza”, essencial e considerada inevitável ao progresso⁸³. E aqui, particularmente, a partir do verificado nos pronunciamentos, ao desenvolvimento nacional.

83 O progresso que avança baseado no estabelecimento da noção positivista de concepção de mundo em que os seres humanos (como unidade genérica) e a natureza (uma unidade também generalizada) são formas

Além disso, observamos que a ideia de construir o país se prestaria, primeiro, como elemento de coesão entre as próprias elites, conforme nos lembra Moraes (2002). E essa coesão ocorreria através da adoção de um projeto nacional comum, uma “obra coletiva de interesse geral [que] sobrepõe-se aos projetos locais e regionais e incorpora-os” (MORAES, 2002, p. 93). A ideia de construir o país legitimaria plenamente, dessa forma, a ação do Estado, a quem é atribuída a condução desse projeto, e “pela magnitude da missão assumida justificam-se também seus traços autoritários, como o centralismo e o uso da violência” (Ibid., p. 94). O Estado passaria, portanto, a guardião da soberania e construtor da nacionalidade, “entendida como o povoamento do país” (Ibid.). Além de amarrar o poder das elites e do Estado forte, afirma Moraes, a ideia de construção do país ainda qualifica a população em seu lugar subalterno no projeto. O povo é visto como instrumento na construção do país. Quanto a isso, admite o geógrafo que

Tal visão instrumental dos segmentos populares expressa-se claramente num debate que atravessa o pensamento brasileiro por todo o século XIX, adentrando nas primeiras décadas do século XX: *com que povo contamos para construir o país*. Toda a discussão sobre a política imigratória, por exemplo, tem esta questão como pano de fundo, também a política indigenista a tem como referencial. (Ibid., grifo nosso)

Em outras palavras, qual povo (e qual entendimento de povo) o pensamento da elite brasileira, em momento crucial de “elaboração do país”, via em – e como – seu futuro? Articulando essa questão com a formação das identidades nacionais, buscamos Thiesse (2014), que afirma que a formação de tais identidades “está acompanhada de um intenso trabalho pedagógico para que porções cada vez maiores da população as conheçam e nelas se reconheçam” (THIESSE, 2014, p. 35), fazendo do “povo” constituído como nação o único titular da legitimidade do poder. Para Moraes (2002), a pergunta posta se equaciona na diferenciação de duas posturas em face do futuro e do progresso do país: “de um lado, a retórica otimista apontando *a positividade dada pela natureza e magnitude do território*; de outro, *o discurso pessimista difundindo juízos racistas sobre a baixa qualidade da população*

descoladas entre si, objetos separados. Com a natureza sendo daí elaborada como um recurso natural, inesgotável, fonte primária para alimentar o progresso técnico e industrial, o que admitiria sua apropriação e exploração irrestrita em nome do “direito de todos” (Porto-Gonçalves, 2011, p. 24) ao progresso e ao desenvolvimento.

nacional” (2002, p. 94, grifos nossos). O que se apresenta é a reiteração da ideia de que o Brasil positivo, este Brasil desenvolvido, o bom Brasil, o “certo” (relembremos Therborn), é um lugar “cuja negatividade advém dos habitantes (o projeto nacional, em certo momento, sendo a substituição da população, leia-se: seu branqueamento)” (MORAES, 2002, p. 94). Onde a história pouco fornece para a elaboração de uma identidade nacional, portanto, “os argumentos de índole geográfica vão possibilitar a elaboração de discursos legitimadores onde o país é visto como um espaço, e mais, *um espaço a ser conquistado e ocupado*” (Ibid., p. 95). A ideia de “construir o país” é atrelada a ideia de desenvolvimento e progresso, de “levar civilização”, “ocupar o solo” e “subtrair os lugares da barbárie” (Ibid.). “Integrar o índio”, ao se apropriar de sua terra, contribuiria para cumprir os três pontos citados, fundamentais a este “futuro do país”. De forma que,

A ideia de levar as Luzes para o interior longínquo acaba por conformar uma mentalidade⁸⁴ em que a natureza e os meios naturais originais são associados à situação de barbarismo e atraso, ao passo que a devastação do quadro natural é entendida como progresso. (Ibid.)

Com isso, entendemos que a conquista e a reivindicação do território e da natureza no caso brasileiro, portanto, podem ser transpostas em uma urgência histórica também pela conquista e reivindicação dos povos indígenas, a exploração de seu território e a expropriação de sua identidade⁸⁵ – sua transformação em “índio” enquanto figura genérica, carregada de sentidos específicos determinados ideologicamente a partir das elites do país. Desta maneira,

84 Com fins de esclarecer a diferença entre *mentalidade* e *ideologia* em seu texto, Robert Moraes defende um entendimento da segunda como algo específico, enquanto a primeira representaria um campo “mais amplo”. De maneira tal, o autor assim se justifica: “As ideias aqui expostas vão aparecer em variados discursos e em diferentes propostas de distintos atores políticos e de diversos setores das elites ao longo do século XIX e das primeiras décadas do século XX. Nesse sentido, podem ser equacionadas como componentes da mentalidade vigente nas elites do país, os quais se expressam em ideologias e discursos singulares que lhes servem de veículo, num processo onde a reiteração de certos juízos “de fundo” (muitas vezes pressupostos das argumentações) acaba por reificá-los, ao alçá-los à condição de verdades inquestionáveis e inquestionadas. Daí a localização no campo mais amplo das mentalidades e não no das ideologias (mais específico). As concepções do Brasil como sendo o seu território, e da ocupação do espaço como a construção do país, estão entre estes juízos reificados no pensamento das elites brasileiras no período enfocado.” (MORAES, 2002, p. 96).

85 A expropriação das terras indígenas se torna a expropriação violenta do próprio corpo nativo; a atribuição de valor à terra indígena é a atribuição de valor ao corpo indígena. Sua desterritorialização, desse modo, trata-se também de sua morte. Da dizimação de sua cultura, de suas tradições e de suas línguas. Entendemos que não há história oral descolada da terra, e assim a tomada de seus territórios se transforma também na destruição de sua própria história.

o processo de construção da imagem do índio em qualquer discurso que representa as ideologias de uma elite política está condicionado às necessidades particulares que surgem em um ou outro momento histórico. No caso específico de nosso período de recorte, entre 1985 e 2015, essas necessidades se traduzem, como vimos, na projeção de uma “nação desenvolvida” e na garantia dos valores democráticos – em outras palavras, nos compromissos pelo nacional e pela democracia a fim de que se garantisse o cumprimento do compromisso maior pelo progresso.

Sendo assim, não por acaso, os primeiros sentidos identificados nesta “Segunda parte” a respeito dos povos indígenas vêm a reboque das intenções de ocupação espacial presentes no pronunciamento de alguns ex-presidentes – em principal, na previsão de ocupação dos “espaços vazios”. Historicamente, em nome da segurança nacional e da marcha pelo progresso, espaços ditos “vazios” – como a Amazônia, por exemplo – foram alvo de empreitadas que buscavam “preenchê-los”, e assim “civilizá-los”. Como dito anteriormente, esta intenção de ocupação teve, e tem, reflexos diretos nos grupos indígenas que habitam essas localidades. Observamos, páginas atrás, que a investida sobre estes “espaços vazios” – que não seriam outra coisa que não espaços ainda “não conquistados”; territórios, no mais das vezes, habitados por grupos e comunidades indígenas – é ela mesma a responsável pela produção de “vazios demográficos”. Isso por meio da violação do direito desses povos, usando-se de violência, expulsão e morte, tendo como fim a liberação das terras para uso “produtivo” – para “colonizá-las”, para viabilizar a construção de obras de infraestrutura, entre outras coisas.

Observamos, também, que estes espaços chamados “vazios” podem ser pensados como sendo, rigorosamente, vazios *produzidos*. Em primeiro lugar, por serem vazios demográficos produzidos a partir da expulsão, transferência compulsória ou migração forçada dos grupos e povos que ali residiam – ou que se utilizavam destas terras como passagem, ou para plantio, caça, e demais atividades que integrassem seu cotidiano –, gerando, assim, mudanças materiais e concretas na ocupação dessas porções do território; tornando-os “vazios” de ocupação humana. E, em segundo, a produção imaginária desses vazios – a partir da noção de ocupação “produtiva” do espaço, que não seria condizente com “formas de ocupação indígena” da terra. Estas, pensadas a partir de estereótipos construídos historicamente a respeito dos povos indígenas do Brasil, se distinguiriam de formas de

ocupação administradas pelo Estado brasileiro por não serem consideradas “produtivas” – e, por consequência, também não cumprindo ideais civilizacionais. Portanto, estes espaços seriam espaços “vazios” ainda que habitados, e, como *vazios*, estariam destinados a serem ocupados em nome do nacional e do progresso. Esta noção de espaços vazios, para tanto, estaria ligada a certa representação do “índio que nada produz”, vinculada a uma “ausência de civilização” – o que transformaria o esforço pelo desenvolvimento também em um esforço “civilizatório”. Presentes nos pronunciamentos do período analisado, são intenções remanescentes do projeto de desenvolvimento nacional do regime militar que, por sua vez, guardam seus pontos de contato com empreendimentos anteriores em relação a natureza, ao território e contra os povos indígenas que datam desde o período colonial.

Quando Tancredo Neves (1985), por exemplo, incentiva o avanço de ocupação desses “vazios” no território como etapa essencial do desenvolvimento nacional, empresta da retórica dos governos militares. Deste modo, estabelece o antagonismo abstrato daqueles que seriam os “contrários” e contra quem de tudo valeria pelo “bem do país”. E, assim, opera pela manutenção de sentidos relativos aos povos indígenas como estes que “nada produzem”, mas também como os de tradicionais “obstáculos” à ocupação territorial dos “vazios demográficos” brasileiros.

A qualificação das terras como “produtivas”, a partir de um entendimento particular e específico de produtividade, tende, notamos, a universalizar um outro entendimento, ou sentido, este do índio – e também a respeito de seus direitos, e do que seria um “modo de vida indígena” e diferenciados modos de ocupação indígena da terra – como obstáculo ao progresso. Trata-se da principal representação verificada a respeito dos povos indígenas em nossa incursão nos pronunciamentos nesta “Segunda parte” do trabalho: a reunião dos sentidos do “índio que nada produz em suas terras” e do “índio como obstáculo à ocupação dos espaços vazios” na forma do “índio como obstáculo ao progresso”.

Este sentido, direta ou indiretamente, atribuído aos povos indígenas é um dos que aproximam os governos da redemocratização daqueles do regime militar. Em um de seus pronunciamentos, Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) diz, por exemplo, que “Vamos garantir acesso à terra para quem quer trabalhar” – delimitando “trabalho” como algumas atividades específicas: “[trabalhar] para que os campos do Brasil produzam mais e tragam mais alimentos para a mesa de todos nós, tragam trigo, tragam soja, tragam farinha, tragam

frutos, tragam o nosso feijão com arroz”, e assim contribuindo também para a noção de “terras produtivas” a partir do que ele entende como “trabalho”. De forma que, apesar de se distanciar da Ditadura Militar na formulação de sentidos relativos à nação ou a democracia, Lula, como seus antecessores, admite também uma continuidade das intenções relativas ao progresso e ao desenvolvimento nacional que podem ser rastreadas até os governos militares, e antes.

O cultivo, na Nova República – democrática –, desta visão “militarista” a respeito dos povos indígenas impõe a esses grupos, além de sentidos que os localizam como “obstáculos” ao progresso, também o estatuto de perigo à ordem nacional e à estabilidade institucional, justamente por se oporem a projetos que, em nome do desenvolvimento nacional, ameaçam a manutenção de seus direitos e, não raro, sua vida. Vistos como “obstáculo ao progresso”, aos povos indígenas é reforçado também aquele outro sentido identificado anteriormente, do “índio parado no tempo”. Vistos como “oposição à ordem nacional”, torna-se claro que o “lugar” reservado ao índio diante da nação é o de “contribuinte” passivo – não mais que aquele que empresta sua cultura, seus traços, sua “raça” para a formação de uma “cultura básica nacional”.

Em linhas gerais, portanto, verificamos que, entre outras imagens, sentidos e representações, o perfil identificado do “índio” nesses pronunciamentos comporta quatro sentidos principais. São estes os sentidos que puderam ser observados, direta ou indiretamente, no que disseram os ex-presidentes da república em seus pronunciamentos de posse:

- O índio como “contribuinte” para o povo brasileiro, e para uma “cultura brasileira”;
- O índio como “parado no tempo”;
- O índio como “minorias”, lado a outros grupos também identificados como minorias, como a população negra e as mulheres;
- O índio como “obstáculo ao progresso”.

Interdiscursivamente, notamos que, apesar de modificações específicas no discurso a respeito dos povos indígenas, esta “imagem geral”, ou “perfil”, do índio é a que permanece do pronunciamento de Tancredo Neves (1985) aos de Dilma Rousseff (2011/2015). Uma imagem geral relacionada imediatamente aos ideais de (re)construção da nação, ou de sua

“refundação”; à defesa daquilo que estes ex-presidentes entenderam, na altura de sua posse, como democracia; e às intenções relativas ao desenvolvimento e ao progresso da nação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da nação, no Brasil, é também a história do progresso, assim como é uma história da ordem. Vimos que, como interpelação ideológica, a busca da ordem cumpre a função de descrever e classificar a nação, determinar e demonstrar o que é certo, o que é errado; organizar aqueles que fazem parte de um nacional, e os que não. Criar seu dentro e seu fora, um antes e um depois. E, assim, ajuda a organizar o passado. Efeito contínuo da busca da ordem, a busca pelo progresso se apresenta na constituição da nação no Brasil também como organizadora do nacional, e em um de seus elementos mais fundamentais: a organização de um futuro comum para a nação. Como verificamos em nossa pesquisa, este progresso, ou certo “compromisso pelo progresso”, é o que ditaria, no discurso de posse dos presidentes da república, os rumos a se tomar em uma pretensa refundação da nação e retomada dos valores democráticos. Porque, afinal, seria o progresso o próprio futuro inescapável da nação.

As implicações dessa prevalência do progresso, ou de um compromisso pelo progresso da nação, sobre os valores nacionais ou democráticos – e em relação aos povos indígenas – foi exposta recorrentemente na última seção deste trabalho. Assim, pretendemos tratar na maior parte destas “Considerações finais” de alguns apontamentos que não fizeram o corte principal do texto até aqui. São eles *quatro conjecturas* para um entendimento do elemento do progresso na constituição do nacional e sua relação com a democracia – na forma do que consideramos “valores democráticos”, estes como a igualdade, a liberdade –, e a apresentação de uma *tendência* que acreditamos ter verificado no período analisado (1985-2015), a partir do corpus.

Antes, no entanto, cumpre retomarmos às questões que impulsionaram esta pesquisa. Nosso objetivo inicial, tratado na introdução, foi o de analisar especificamente a representação do “índio” construída nos discursos presidenciais de posse entre 1985 e 2015. Era também de nosso interesse entender o “lugar” dos povos indígenas na construção da ideologia nacional no Brasil no contexto pós-ditadura militar. Acreditamos que o texto, por

enquanto finalizado, foi capaz de manter a atenção à essas questões por todo o percurso, reunindo nossas principais conclusões a respeito do “lugar” dos povos indígenas nos capítulos reservados ao “perfil do índio”, que se encontra ao final de cada parte do trabalho. Quanto a nossa questão principal, este é o momento em que se faz necessário retomá-la para conferir o quanto ela pôde ser respondida satisfatoriamente. A questão circulada como central páginas atrás foi esta.

- Qual o “lugar” dos povos indígenas no processo de construção da ideologia nacional no Brasil no contexto pós-ditadura militar presente nos discursos de posse dos presidentes da república no período entre 1985 e 2015?

Poderíamos, agora, tentar respondê-la a partir de duas leituras. A primeira delas, a respeito de *onde* seria – onde estaria, ou se situaria – o lugar dos povos indígenas em relação a ideologia nacional e aos vários sentidos relativos à nação identificados nesses discursos. Em poucas palavras, poderíamos arriscar a começar deste modo: o “lugar” dos povos indígenas no processo de construção da ideologia nacional no Brasil no período analisado permanece o mesmo que tem sido durante os últimos séculos. O que verificamos para além disso, no entanto, é que este lugar é construído principalmente a partir da capacidade desenvolvida pelas elites nacionais de situarem o “índio” – ou qualquer grupo social ou minoria – *fora* ou *dentro* do nacional, quando uma ou outra dessas condições se apresenta como necessária. Assim, o “lugar do índio” – o lugar *reservado* ao “índio” por quem *conta*, ou em outras palavras *detém*, a história nacional “oficial” – é um lugar fixo em sua capacidade permanente de ser deslocado, situado dentro e fora. Vimos que, historicamente, o discurso sobre o “índio” no Brasil quando associado à “questão nacional” se apresentou de diversas maneiras. Os povos indígenas vêm sendo excluídos e adicionados à “história canônica” brasileira na medida em que sua presença ou ausência servem a manutenção do poder hegemônico das elites¹, estas que têm a capacidade de dar forma a ideologia nacional. Essa adição e exclusão ocorre, é claro, com os “índios” em posto de terceiros, sempre narrados, sendo perpetuamente falados e não falando – agentes passivos da construção de “um” nacional. Mesmo em

1 Como escrevemos em páginas anteriores, representações específicas do “índio” foram deliberadamente incluídas na historiografia nacional a fim de se estabelecer um modelo de entendimento da formação histórica e social do Brasil e do povo brasileiro. Representações que, não raro, dedicam maior atenção ao aspecto “positivo” dessa “contribuição” do “índio” para a “cultura nacional”, inclusive ao observar a resistência desses grupos à colonização como parte virtuosa de sua “participação” no processo. Cf. SALLAS, 2010; MELLO, 2018.

momentos que a “origem indígena” do Brasil é trazida a frente, como observado em alguns dos pronunciamentos analisados, em suposta celebração, esta participação é passiva. Mais do que isso, é sempre uma participação também passada, remota.

A questão, então, pode ser lida ainda de uma segunda forma. A que *quando* pertence o lugar dos povos indígenas na ideologia nacional identificada nos discursos de posse dos presidentes da república no período entre 1985 e 2015? Em poucas palavras, poderíamos arriscar nossa resposta desta maneira: o *quando* do lugar indígena no processo de construção da ideologia nacional no Brasil parece, também, permanecer o mesmo – no passado. Ainda que dentro e presente, continua fora e anterior. Uma das características mais marcantes do “perfil do índio” verificado nos pronunciamentos analisados é a dos povos indígenas como contribuintes para uma “cultura” ou identidade nacional – característica esta que não é nova e também remonta a um longo histórico de variações do discurso a respeito do “índio”. E que marca os grupos que constituem aquilo que acostumamos a chamar povos indígenas como permanentemente atados ao passado, “parados no tempo”. Como dito anteriormente, é como se aqueles povos que “contribuíram” para a formação do povo e da nação cessassem de existir como agentes de sua própria história tão logo estivesse cumprido seu papel de “contribuintes”.

Agora, vejamos, uma por uma, aquelas quatro conjecturas, e por fim a citada tendência.

I. Primeira conjectura

A primeira conjectura é a possibilidade de que, entre outras coisas, um dos elementos fundamentais que interligue diferentes formas de governo – e diferentes governos – no Brasil seja esse agrupamento de intenções aqui identificado como um “compromisso pelo progresso”. Este compromisso inadiável, porque parte de nosso destino inevitável, e, assim, também constitutivo do que seria uma identidade nacional brasileira. Além disso, desconfiamos que, enquanto o que permanece e admite continuidade entre governos passados e presentes sejam as intenções pelo progresso, aquilo que se rompe, ou que precisa ser rompido – entre um e outro governo, ou na transição de uma para outra forma de governo – são entendimentos, principalmente, a respeito da nação e a respeito daqueles “valores

democráticos” – igualdade, liberdade, justiça. Em outras palavras, conjecturamos que a necessidade primária para que um novo governo consiga se afastar, temporalmente, discursivamente, de governos passados, ou de formas de governo passadas, seja romper com – ou sobrepor, reconstruir, refundar – aqueles valores que o governo passado – ou a anterior forma de governo – trazia a respeito do nacional e dos direitos gerais que aqui chamamos valores democráticos.

Ou seja, o compromisso pelo nacional nos pronunciamentos analisados em nossa pesquisa se justificaria na tentativa daqueles presidentes de afastar o “seu” Brasil (este novo, democrático Brasil) de um sentido de nação associado a valores autoritários (nacionalismos exacerbados; ufanismos; preocupação excessiva, por vezes descabida, com a segurança nacional), e a afirmação do compromisso pela democracia cumpriria o papel de afastar o Brasil de uma *forma de governo* também autoritária, e que censura, sobrepõe e tolhe direitos fundamentais – e democráticos. Assim, enquanto estes dois primeiros compromissos identificados prestariam, no discurso destes ex-presidentes, para afastar a então Nova República, e seus novos governos, da Ditadura Militar e seus governos, por sua vez, o terceiro compromisso, pelo progresso, é aquele que fatalmente uniria os governos destes dois períodos na manutenção de um ideário em comum.

II. Segunda conjectura

Nossa segunda conjectura é a de que a relação do “Brasil” – hegemônico, de governos, elites, Estado – com o “índio” é desde sempre e ainda hoje mediada (e pode ser melhor entendida) mais pela análise e aprofundamento no estudo deste “compromisso pelo progresso” do que por uma atenção àquelas intenções relativas ao nacional e à democracia. É claro, partindo do pressuposto sugerido anteriormente de que é o progresso, ou intenções gerais *pelo progresso*, o que permaneceria como “herança” nas transições entre governos e em mudanças nas formas de governo no Brasil – o que é possibilitado pela afixação do “progresso”, de forma institucionalizada ou não, como o destino inevitável da nação brasileira, uma das marcas fundamentais do Brasil no imaginário social de seu “povo”. Porque, antes de haver nação ou democracia em território brasileiro, houve a íntima associação do Brasil com o futuro, com o avanço, o progresso e a produção – longas terras a se ocupar e aptas a produzir; uma natureza

como fonte inesgotável de recursos –, a começar pelo caráter de colônia de exploração imposto ao território recém descoberto. A respeito disso, recorremos a Caio Prado Júnior. Este autor escreve que

“(…) nos trópicos, pelo contrário, surgirá um tipo de sociedade inteiramente original. Não será a simples feitoria comercial, que já vimos irrealizável na América. Mas conservará, no entanto, um acentuado caráter mercantil; será a empresa do colono branco, que reúne à natureza, pródiga em recursos aproveitáveis para a produção de gêneros de grande valor comercial, o trabalho recrutado entre raças inferiores que domina: indígenas ou negros africanos importados. Há um ajustamento entre os tradicionais objetivos mercantis que assinalam o início da expansão ultramarina da Europa, e que são conservados, e as novas condições em que se realizará a empresa. Aqueles objetivos, que vemos passar para o segundo plano nas colônias temperadas, se manterão aqui, e marcarão profundamente a feição das colônias do nosso tipo, ditando-lhes o destino. (PRADO JR., 2011, p. 24)

Diferentemente da colonização no norte da América, portanto, no Brasil os objetivos – as intenções, ou impulsos – iniciais dos colonizadores se manteriam: o compromisso pela produção, ou pelo “progresso”, pautado na dominação e conquista da natureza e na dominação e conquista do território – isto que marcará a formação social, política e econômica brasileira para os séculos seguintes. O “povoamento” do que viria a ser Brasil, a criação de um “povo brasileiro”, ou pelo menos seu pontapé inicial, não é senão resíduo das intenções exploratórias portuguesas. É resultado indireto da necessidade de “ampliar essas bases [de pessoal incumbido do negócio, sua administração e defesa armada], criar um povoamento capaz de abastecer e manter as feitorias que se fundassem e organizar a produção dos gêneros que interessassem ao seu comércio” (Idem, p. 16). Foi preciso organizar a produção, *por isso* funda-se aqui um “povo” – e não o contrário. A ideia de “povoar” é das intenções iniciais que são relativas à exploração e produção, às “feitorias comerciais”, como escreve Caio Prado. Mesmo o povoamento que se seguiu por décadas e séculos seguintes atendia, a princípio, demandas relativas às questões comerciais: era preciso povoar para ampliar as bases de administração, defesa e de todo pessoal incumbido dessas questões – um povoamento que ajudasse a manter as feitorias e organizar a produção. Afinal, aqueles

“tradicionais objetivos mercantis” (a necessidade da produção, da exploração) são marcados pela sua continuidade e capacidade de adaptação a quaisquer “novas condições em que se realizará” (Idem, p. 24) ao longo dos séculos no Brasil.

Com isso, entendemos que a maior parte dos embates, disputas e conflitos – a relação, em geral – com os grupos indígenas que aqui habitavam nos anos de colonização ocorreria já a partir de sentidos que circulam as intenções pelo progresso. Disputas por terra, pela natureza, pelas “riquezas naturais”, por mão de obra para a produção. Mesmo os embates e disputas no nível da religiosidade ou espiritualidade – no nível das crenças – foram, em grande medida, estimulados em função daquelas outras disputas, para todos os efeitos, “concretas”. Entendemos também sua continuidade até hoje: a permanente disputa pelas terras e pela natureza (como, por exemplo, na forma da implementação de grandes hidrelétricas e do agronegócio), por riqueza (como as empreitadas do garimpo ilegal em Terras Indígenas) – e ainda o que diz respeito à mão de obra². Isso em razão de que certo interesse, já tratado anteriormente, na “desindianização³” do “índio” estaria ligado diretamente à transformação do “índio” em aquilo que seria, supostamente, um “cidadão completo” brasileiro – este com os mesmos deveres e direitos, por igual – e, por consequência, a transformação do índio, uma vez sem a terra, impossibilitado de viver à sua maneira, sem sua “cultura”, em cidadão brasileiro sumariamente pobre. E, assim, também em mão de obra barata para a produção⁴.

Por fim, conforme verificamos nos pronunciamentos, também chegamos à conclusão de que os dois primeiros compromissos – pelo nacional e pela democracia – operariam, cada um à sua maneira, para incluir, em menor ou maior grau e de formas diferentes, às vezes mesmo contraditórias, o índio como parte da formação social brasileira. Seja como parte ativa da constituição da nação, seja como contribuinte passivo na composição da “cultura” nacional e do povo. O terceiro compromisso, este pelo progresso, se mostra como aquele por meio do

2 Cumprir notar a verificação da existência de trabalho forçado – escravo – indígena durante o período da Ditadura Militar, por exemplo (SANTO MARTINS, 2018).

3 O interesse em retirar do índio esse “ser índio” que garantiria aos povos indígenas o direito originário às suas terras, e a modos de vida diferenciados (mas que, ao mesmo tempo, o tornaria obstáculo ao progresso, sinônimo de “atraso”).

4 E continua, de variadas formas, também no âmbito da crença. Como exemplo, temos a influência de pastores e missionários evangélicos na decisão de determinados grupos indígenas de se vacinarem ou não durante a pandemia do coronavírus (COVID-19), esta que permanece infectando e acarretando milhares de mortes no Brasil até o momento da escrita desse trabalho. Cf. “Indígenas dizem que missionários tentam convencer aldeias a não tomar vacina.” <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/reuters/2021/02/11/am-indigenas-dizem-que-missionarios-tentam-convencer-aldeias-a-nao-tomar-vacina.htm>. Acesso em: 02/03/2021.

qual o “índio” é mantido à margem de uma “sociedade nacional integrada”, reproduzindo sua imagem como obstáculo e como atraso. Desta forma, experimentamos esboçar um ciclo:

- para todos os efeitos, para que o “índio” tenha seus direitos cumpridos, é fundamental que a democracia funcione;
- para a democracia funcionar, é preciso que funcione o nacional e, principalmente, o progresso;
- para o progresso funcionar (ou uma ideia específica de progresso), ou ser “alcançado, cumprido”, é preciso que o cumprimento dos direitos indígenas não ande – uma vez que estes grupos são considerados “obstáculos”;
- o cumprimento dos direitos indígenas, portanto, poderia significar o não-andamento do progresso, o que levaria inevitavelmente ao não-andamento da democracia e da reconstrução/manutenção da nação (a partir do discurso dos presidentes, uma vez que a realização plena da democracia e a possibilidade de reconstrução da nação estariam diretamente condicionadas a possibilidade de se cumprir o compromisso pelo progresso);
- o não-andamento da democracia – o não cumprimento daqueles “valores democráticos” –, em teoria, levaria ao não-andamento do cumprimento dos direitos dos povos indígenas.

III. Terceira conjectura

Não mais que um esboço, esta terceira conjectura é a de que a busca ou compromisso pelo progresso – o entendimento de sua inevitabilidade e de seu caráter vital para a constituição do Brasil – é o que uniria também os governos antes e depois do que consideramos uma “ruptura democrática” ocorrida em 2016, com a remoção de Dilma Rousseff do cargo de presidente da república. Entendemos que o atual governo de Jair Bolsonaro (2019), por exemplo, mantém, no nível do discurso, intenções e compromissos relativos à nação – e sentidos específicos de nação – que, conforme nossas suspeitas, o afastariam de governos anteriores da Nova República, o aproximando daqueles dos presidentes do período militar. Da mesma forma, este presidente também dispõe de intenções e compromissos que o afastariam, e afastariam seu governo, daqueles valores democráticos afirmados pelos presidentes anteriores. No entanto,

mais uma vez, o que o uniria aos governos passados da Nova República (de Tancredo à Dilma), e promovendo certa continuidade, seriam suas intenções de manutenção do ideário do progresso e este compromisso pela produção – possível de ser notado, entre outras coisas, por meio do discurso e das ações políticas deste governo em relação ao meio ambiente e às terras indígenas⁵.

De maneira geral, entendemos, assim, que os compromissos pela democracia e pelo nacional, por vezes, são capazes de determinar a forma como se atua e os reflexos do compromisso pelo progresso – são capazes de maximizar ou amenizar alguns de seus efeitos, retardar ou acelerar algumas de suas alterações mais drásticas. Entretanto, compreendemos que o inverso, a capacidade do compromisso pelo progresso de ditar a forma do compromisso pelo nacional e pela democracia, é, de várias maneiras, o que prevalece. E que, enquanto não forem pensadas, construídas e implementadas maneiras de se sobrepor, rever esse compromisso pelo progresso, não será possível, verdadeiramente, uma “nação democrática” – que atenda, igualmente, a necessidade e o direito de todos à igualdade, liberdade e justiça.

IV. Quarta conjectura

Esta última suspeita ocorre na forma de um apontamento para a continuidade da pesquisa: a conjectura de que grandes momentos de ruptura “política” no Brasil, em geral (mudanças drásticas de governos, ou de formas de governo, da colônia para a República, da democracia para a Ditadura Militar, e de volta), são marcados pela alteração dos sentidos que preencheriam esses compromissos nacional e democrático. O que aquele novo governo ou aquela nova forma de governo entende como nacional, e o que ali se entende por democrático, e como se entendem com a democracia – ou com os “valores democráticos”. O que se difere

5 A crescente remilitarização da “questão amazônica” nos últimos anos (desde o governo de Michel Temer, entre 2016 e 2018) que, associada à uma racionalidade militar de defesa da propriedade privada, se intensificou no atual governo (Jair Bolsonaro, 2019-) é outro dos pontos que aproximam este daqueles governos da Ditadura Militar – e que, no entanto, também nos ajuda a complexificar o entendimento em que identificamos uma ruptura de sentidos a respeito de nação e democracia iniciada em 2016. Um exemplo dessa intensificação é a transferência do Conselho da Amazônia, sediada no Ministério do Meio Ambiente desde 1995, para a vice-presidência da república, chefiada pelo general da reserva do Exército Brasileiro Hamilton Mourão. De forma que, além da ocupação de cargos civis por militares, são políticas de governo que se originam de um sentido de nação, de Brasil, que mantém os povos indígenas e as demandas ambientais como opositoras e obstáculos ao progresso e ao desenvolvimento. Cf. MALHEIRO, PORTO-GONÇALVES e MICHELOTTI (2021).

na concepção de nação da Ditadura Militar para a Nova República, por exemplo. Ou, ainda, qual a nação no discurso republicano, e em que se difere da nação para o Brasil colônia? Em contraposição, especulamos também que qualquer movimento, ou intenção, em se romper com esta lógica do progresso – em “quebrar” esse compromisso – vem sendo, historicamente, interrompido.

Afinal, conjecturamos que em momentos que as intenções gerais de progresso se encontram ameaçadas (ou parecem ser postas de lado diante da priorização de outras questões, como a dos direitos humanos, por exemplo), o autoritarismo pode se sobrepor à democracia em defesa desse ideário de nação iminente vinculado à produção e ao progresso. Como escreve Sílvio de Almeida (2019, s.p.), citado em nossa introdução, a defesa da identidade nacional estaria presente em especial durante os tempos de crise do capitalismo – de fragilidade ou ameaça a este ideário de produção, de progresso e desenvolvimento inevitável –, e pode rapidamente “virar a chave para o fascismo”.

V. Uma tendência

Com isso, finalmente, a tendência, em formato também de apontamento ou especulação, é esta: uma inclinação – que não pode, erroneamente, ser atribuída ao tempo – aos sentidos de “passado” no curso dos últimos trinta anos (1985-2015) de pronunciamentos analisados passarem a conter mais – a admitirem, de fato – algumas das contradições da formação histórico-política brasileira (como a escravidão e o genocídio dos povos indígenas; e também o racismo permanente em nosso tempo, a posição sujeitada das mulheres, entre outros). Em outras palavras, uma inclinação, nos pronunciamentos desses presidentes da república, a reconhecer, ainda que de maneira incipiente, certa “pluralidade” da constituição de nação e povo. Observamos que, à medida que os pronunciamentos se distanciam temporalmente da Ditadura Militar, o discurso sobre o passado da nação passaria, assim, a ser preenchido de sentidos que complexificam este passado – em oposição àqueles sentidos que o “simplificavam” na tentativa de elaboração de um necessário passado “glorioso”, idílico.

De modo que, em pronunciamentos iniciais, o negativo – o errado, o mau – caberia somente ao passado imediato da Ditadura Militar, aos “anos de chumbo”, este passado que precisava ser apagado para que o passado “verdadeiro” – e bom, correto – de antes emergisse,

fosse retomado. Isso começa a mudar de forma mais visível a partir dos pronunciamentos de Fernando Henrique Cardoso, e ganha corpo naqueles de Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff. Cardoso (1995-2002), por exemplo, é o primeiro presidente, dentre os analisados, a tratar diretamente, em seu pronunciamento de posse, da condição escravista da colonização brasileira e da importância do abolicionismo como luta pela igualdade. Assim como em seus antecessores, no saldo geral de sua exposição, temos a imagem de um passado “melhor”, um passado a servir de inspiração quando comparado aos anos de ditadura, mas não um passado que está livre de conflitos e contradições. Assim, também, Fernando Henrique Cardoso é o primeiro presidente no período da redemocratização a dizer diretamente da população negra brasileira – assim como da indígena, relembremos – e desse modo circular a necessidade de lidar com as questões específicas relacionadas a essas pessoas. Essa tendência continua em seu segundo pronunciamento, em que reconhece que “*ainda* são desrespeitados direitos básicos das crianças e das mulheres, dos negros e dos índios” (FHC2 44, grifos nossos).

Em Lula (2003-2010), vimos, começam a ser admitidas mais claramente as “as crueldades e discriminações, especialmente contra as comunidades indígenas e negras, e de todas as desigualdades e dores que não devemos esquecer jamais” (L1 37). Em outras palavras, a ideia de que o passado anterior à ditadura – e, principalmente, o passado *originário* da nação – tenha sido também um passado de “dor, miséria e fome”, ainda que, como defende esse ex-presidente, seja o passado de uma nação que também se fia na alegria, na força e na esperança. É em Lula também, como notado anteriormente, que começa a ser admitida a existência de formas múltiplas da constituição da sociedade brasileira, de seu “povo”, e também da nação – formas estas não ligadas às elites, instituições e Estado. Mesmo o sentido específico de “povo”, para Lula, começa a conter expressamente os marcados pela dor, pela discriminação – e assim ele passou a trazer a população negra e os povos indígenas, desde o reconhecimento de sua situação de desigualdade. Já nos pronunciamentos de Dilma (2011-2016), essa concepção algo mais ampla de nação e povo – por meio do reconhecimento de conflitos e da complexificação do passado nacional – permanece, com especial atenção a inclusão das “mulheres” como uma categoria específica que necessita ser tratada também como parte daqueles submetidos historicamente à desigualdade e ao sofrimento. Dilma admite a participação ativa “dos negros, dos índios” na construção do “Brasil do futuro” (DR1 98), ao

passo que reconhece a “marginalização” desses e de outros grupos dentro do processo histórico da formação brasileira.

O que gostaríamos de demonstrar é que, aos poucos, seguindo a cronologia de nosso corpus, vai sendo reconhecido (ainda que de maneira incompleta) que o passado anterior à Ditadura Militar – e principalmente o passado de “formação” do Brasil – é também um passado complexo, com problemas, contradições e conflitos – estes com reflexos que permanecem até hoje – e não somente um passado “glorioso”, incontestável, perfeito. E mesmo em relação ao passado ditatorial observamos mudanças no discurso desses ex-presidentes. Como foi possível notar ao longo desse trabalho, há também a tendência, nos pronunciamentos analisados, de que, conforme avançamos em nossa linha do tempo, sejam mencionadas mais abertamente, e de forma direta, as ações e políticas nocivas dos governos militares. Assim, como corolário, tomamos espaço para especular que a instauração da Comissão Nacional da Verdade, instituída em 2011 pela então presidente Dilma Rousseff para investigar as graves violações de direitos humanos entre 1946 e 1988, se aponta, em política concreta de governo, como o ponto culminante dessa decisão, ou intenção, de resgatar precisamente o *passado negativo* da nação, no período analisado. O que nos parece, em conclusão otimista, uma tentativa de *descondicionar o futuro da nação de seu passado*. Ou, talvez, uma tentativa de condicionar o futuro desejado, almejado, não a um passado desejado, mas ao reconhecimento daquilo que de “errado” houve nesse passado, a fim de que não se possa repeti-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE BOMFIM, P. R. **Fronteira amazônica e planejamento na época da Ditadura Militar no Brasil: Inundar a hileia da civilização?** Boletim Goiano de Geografia. 2010. 13-33. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337127153002>. Acesso em 09/10/2020.

ALMEIDA, L. F. **Ideologia Nacional e Nacionalismo**. São Paulo, Ed. EDUC. 1995.

_____. Estado-nação e Ideologia. Elementos para uma discussão. In: DEL GAUDIO, Rogata S.; PEREIRA, Doralice B. (org.). **Geografias e Ideologias – submeter e qualificar**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG. 2014. p. 66-87.

ALMEIDA, S. L. **Prefácio da edição brasileira**. In: HAIDER, A. Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje. São Paulo, Ed. Veneta. 2019.

AMSELLE, J. L. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: AMSELLE, J. L.; M'BOKOLO, E. (orgs). **No centro da etnia: etnias, tribalismo e estado na África**. Petrópolis, Ed. Vozes, 2017 [1985].

ARAÚJO, A. V. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença**. Brasília, Ministério da Educação. 2006.

AZEVEDO, M. M. **Diagnóstico da população indígena no Brasil**. Cienc. Cult., São Paulo, v. 60, n. 4, p. 19-22, out. 2008. Disponível em <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400010&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 26 de outubro de 2021.

ASSIS, M. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar 1994.

AUGÉ, M. **Hacia una antropología de los mundos contemporáneos**. Barcelona. Gedisa Editorial. 1998.

BASTOS LOPES, D. **O Direito dos índios No Brasil: A Trajetória Dos Grupos Indígenas nas Constituições do país**. Revista Espaço Ameríndio. Rio Grande do Sul. v. 8, n. 1 p. 59-82. 2014.

_____.; OLIVEIRA, T. R. M. Com a palavra os povos indígenas: o direito ao usufruto da terra na constituinte. In: MARÉS, C. F. S. F., JOCA, P. M. et.al (Orgs.). **Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflitos Socioambientais**. Brasília: Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS). 2015.

_____. **A presença do invisível na Assembleia Nacional Constituinte um estudo sobre a participação indígena (1987-1988)**. Revista de História, Goiânia, v. 22, n. 1, p. 71–87, jan./abr. 2017.

BATALLA, G. B. **El concepto de índio en América: una categoría de la situación colonial**. 2019. Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). p. 15-37. Disponível em: <http://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revista-plural/wp-content/uploads/numero03/articulo-1.pdf>. Acesso em: 04 de julho, 2020.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro. Editora Jorge Zahar. 1999.

BERGOLD, R. C.; MARÉS, C. F. (org.). **Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI**. Curitiba, Ed. Letra da Lei. 2013.

BONFIM, J.B.B. **Palavras de presidente: os discursos presidenciais de posse, de Deodoro a Lula**. - Brasília: Senado Federal, v.1. 2004.

BORGES, J. C. **Feira Krahô de sementes tradicionais: cosmologia, história e ritual no contexto de um projeto de segurança alimentar**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília. 2014

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, Supremo Tribunal Federal, Secretaria de Documentação. 2019.

_____. **II Plano Nacional de Desenvolvimento (II PND) – 1975/79**. Brasília. Imprensa Oficial. 1974.

CABRAL, R. L. G.; MORAIS, V. L. D. **Os povos indígenas brasileiros na ditadura militar: tensões sobre desenvolvimento e violação de direitos humanos**. Direito e Desenvolvimento, v. 11, n. 1, p. 106-122. 2020.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo, Pioneira, 1976.

CARVALHO, J. M. Nação Imaginária: memória, mitos e heróis. In: NOVAES, A. (org). **A crise do Estado-nação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003. p. 395- 418.

CARVALHO, N. R. **Geographia do Brazil: a construção da nação nos livros didáticos de geografia da primeira república**. 2012. 209f. Dissertação (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2012.

CHARAUDEAU, P. **Discurso político**. São Paulo, Ed. Contexto. 2018.

CHAUÍ, M. S. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2000.

CHAVES, L. G. M. **Minorias e seu estudo no Brasil**. Revista de Ciências Sociais, Fortaleza, v. 1, n. 1. 1970. p. 149-168.

COHEN, G. **Forças produtivas e relações de produção**. Crítica Marxista, São Paulo, n.31, p.63-82. 2010.

COLAÇO, T. L. **Incapacidade Indígena: Tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas**. Curitiba: Juruá. 2000.

CRUZ, J.G. **Organização político-cultural e interculturalidade na gestão dos territórios indígenas para o buen vivir no Rio Negro-AM**. Tese 228p. (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) - Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas. 2015.

_____. Os “novos” direitos indígenas. In: WOLKMER, A. C. (org.) **Os “Novos” Direitos no Brasil**. São Paulo: Saraiva. 2003. p. 75-97.

CUNHA, M. C. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. In: PIZARRO, A. (org.). **América Latina: palavras, literatura e cultura**. São Paulo: Memorial da América Latina; Campinas: Ed. Unicamp. 1993. p. 151-172.

_____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo. Editora Cosac Naify. 2009.

_____. **Índios na constituição**. Novos estud. CEBRAP, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 429-443, Dec. 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002018000300429&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 de junho de 2020.

DaMATTA, R. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Petrópolis, Rio de Janeiro. Editora Vozes. 1987.

DEL GAUDIO, R. S. **Ideologia nacional e discurso geográfico sobre a natureza brasileira**. Lutas Sociais, n. 17/18, p. 48-63. 2007.

_____.; FREITAS, E. S. M.; PEREIRA, D. B. **Desenvolvimento sustentável e ideologia: interpelações**. Lutas Sociais, v. 19, n. 35, p. 98-111. 2015.

DINIZ, E. **O Projeto Calha Norte: antecedentes políticos**. São Paulo: USP. 1994.

EUSEBI, L. **A barriga morreu! o genocídio dos Yanomami**. Brasil. Edições Loyola. 1991.

FERNANDES, P. **Povos indígenas, segurança nacional e a Assembleia Nacional Constituinte: as Forças Armadas e o capítulo dos índios da Constituição brasileira de 1988**. Revista InSURgência, Brasília, ano 1, v.1, n.2. 2016.

FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. **O tempo da Nova República: da transição democrática à crise política de 2016: Quinta República (1985-2016)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2018.

FILHO, A. C.; SOUZA, O. B. **Atlas de pressões e ameaças às terras indígenas na Amazônia brasileira**. São Paulo, Instituto Socioambiental. 2009.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro, Maia & Schmidt. 1933.

FURTADO, C. **Criatividade e Dependência na Civilização Ocidental**. São Paulo: Paz e Terra. 1978.

GOMES, M. P. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo, Ed. Contexto. 1988.

Grupo de Trabalho Interministerial do Projeto Calha Norte. **Desenvolvimento e segurança na região ao norte das calhas dos rios Solimões e Amazonas: Projeto Calha Norte** (Relatório). Brasília. 1986.

HARVEY, D. **A acumulação via espoliação**. In: O novo imperialismo. São Paulo, Loyola. 2004.

IBGE. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo**. 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/areaterritorial/principal>>. Acesso em 05/02/2021.

LACERDA, R. **Os Povos Indígenas e a Constituinte – 1987/1988**. CIMI - Conselho Indigenista Missionário. Brasília. 2008.

_____. **O Governo Lula e a visão dos Povos Indígenas como “potenciais de risco à estabilidade institucional”**. Disponível em: <https://cimi.org.br/2004/06/21638/>. Acesso em 04/04/2021.

LASCHEFSKI, K. A.; ZHOURI, A. **Povos indígenas, comunidades tradicionais e meio ambiente: a "questão territorial" e o novo desenvolvimentismo no Brasil**. Terra Livre 1.52 (2019): 278-322.

LIMA, A. C. S. Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade. In: Carlos Lessa (Org.). **Enciclopédia da brasilidade: autoestima em verde amarelo**. 1a ed. Rio de Janeiro. Editora Casa da Palavra Produção Editorial. p. 235-247. 2005.

LÖWY, M. **Por um marxismo crítico**. Lutas Sociais, São Paulo. 1997, n. 3.

LUZ, M. G. F. **Os pronunciamentos presidenciais de posse: efeitos de auctoridade nos anos de chumbo e na reabertura política no Brasil**. EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus, n.3, p. 93-103, nov. 2012.

_____. **Os sentidos de povo nos pronunciamentos presidenciais de posse: 1985 a 2011**. 2014. 171f. Tese (Doutorado em Linguística) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2014.

- MACHADO, I.J.R. **Mestiçagem arqueológica**. Estudos Afro-Asiáticos, v. 24, n. 2. 2002. p. 385-408.
- MALHEIRO, B.; PORTO-GONÇALVES, C. W.; MICHELOTTI, F. **Horizontes amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo**. São Paulo. Fundação Rosa Luxemburgo. Editora Expressão Popular. 2021.
- MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**. 6ª ed. Rio de Janeiro. Zahar Ed. 1982
- MARÉS, C. F. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá Editora. 1998.
- MARÉS, T. Terras indígenas. In: BERGOLD, R. C.; MARÉS, C. F. (org.). **Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI**. Curitiba, Ed. Letra da Lei. 2013. p. 169-194.
- MARIANI, B. S. C. **O comunismo imaginário: práticas discursivas da imprensa sobre o PCB (1822 – 1989)**. 1996. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1996.
- MARTINS, J. S. **A reprodução do capital na frente pioneira e o renascimento da escravidão no Brasil**. Rev. Sociol. USP, São Paulo. 1995.
- MAUÉS, R. H. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém. Editora Cejup. 1995.
- MELLO, R. M. **Como se de escrever a história: Carl Martius no Século XIX e os editais atuais do Programa Nacional do Livro Didático**. Rev. hist. comp., Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 65-83. 2018.
- MORAES, A. C. R. **Território e História no Brasil**. São Paulo, Ed. Annablume. 2002.
- NEVES, J. N. **Educação histórica e educação escolar indígena : como as crianças e jovens estudantes da etnia Mbyá Guarani se relacionam com a “história difícil”**. 2018. 115f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2018.
- OLIVEIRA, A. U. **A Geografia das Lutas no Campo**. São Paulo, Contexto. 1996.
- ORLANDI, E. P. **Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo**. São Paulo/Campinas: Editora Cortez/Ed. da Unicamp. 1990.
- _____. **Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Campinas: Editora Pontes. 2007a.

_____. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas: Editora da UNICAMP. 2007b.

_____. **Silêncios: presença e ausência**. ComCiência, Campinas, n. 101, 2008. Disponível em <http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-76542008000400007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 06 de agosto de 2020.

_____. **Discurso em análise: Sujeito, sentido, ideologia**. Campinas: Editora Pontes. 2012.

OLIVEIRA, A. U. **A Geografia das Lutas no Campo**. São Paulo, Contexto. 1996.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. **A viagem de volta—reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste**. **Atlas das terras indígenas no Nordeste**. 1993.

_____. **Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais** In: Mana, vol. 4, no. 1. 1998. p. 47-77.

_____. Eduardo Galvão e os estudos de aculturação no Brasil: ou ‘santo de casa também pode fazer milagres’. In: Carlos Guilherme do Valle. (Org.). **Etnicidade e Mediação**. 1ed. São Paulo: Annablume, 2016, v. 1, p. 1-20.

_____. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro, Ed. Contra Capa. 2016

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**. São Paulo. Editora 34. 2003.

PIMENTA, J. **Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico**. Anuário Antropológico, 2002/2003. 2004.

POLLAK, M. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. Estudos Históricos. 2 (3). 1989. p. 3-15.

PONTES, B. M. S. **Índios e fronteiras na Amazônia brasileira no contexto do Projeto Calha Norte**. Terra Livre 1.36. 2011. p. 180-207.

PRADO JR, C. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo. Editora Companhia das Letras. 2011.

RAMOS, A. R. **Indigenismo: um orientalismo americano**. Anuário Antropológico/2011-I. 2012. p. 27-48.

RENAN, E. **O que é uma nação?** Conferência em Sorbonne. 1882. Disponível em <https://www.unicamp.br/~aulas/VOLUME01/ernest.pdf>. Acessado em: 06/04/2020.

RIBEIRO, D. **Teoria do Brasil**. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra. 1972.

RICARDO, B. et al. **Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas**. Comissão Nacional da Verdade: Relatório, p. 198-256. 2014.

ROMÃO, T. L. C. **Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução**. Trabalhos em Linguística Aplicada, v. 57, n. 1, p. 353-381. 2018.

SALLAS, A. L. F. **Narrativas e imagens dos viajantes alemães no Brasil do século XIX: a construção do imaginário sobre os povos indígenas, a história e a nação**. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 17, n. 2, p. 415-435. 2010.

SANTO MARTINS, F. E. **As sociedades indígenas e a Comissão Nacional da Verdade**. Espaço Ameríndio, v. 12, n. 2, p. 386. 2018.

SCHWARCZ, L. M. **Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 29, n. 10, p. 49-63. 1995.

SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo, Ed. Companhia das Letras. 2015.

SILVA, C. T. **Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista**. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.2, n.1. 2005. p. 113-140.

_____. **Regimes de Indianidade, tutela coercitiva e estadania: examinando a violência institucional contra indígenas no Brasil e no Canadá**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 10, n. 2, jul./dez. 2016. p.194-222.

TAROCO, L. S. Z. **O discurso do progresso e os impactos das políticas de desenvolvimento nacional para os povos indígenas no Brasil: o legado da ditadura militar em e para além da usina hidrelétrica de Belo Monte**. 2018. 213f. Dissertação (Mestrado em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória).

THERBORN, G. **La Ideologia del poder y el poder de La ideologia**. Cidade do México, Siglo Veintiuno Editores. 1980.

THIESSE, A. As identidades nacionais. Um paradigma transnacional. In: DEL GAUDIO, Rogata S.; PEREIRA, Doralice B. (org.). **Geografias e Ideologias – submeter e qualificar**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG. 2014. p. 33-65.

TOLLER, H. **Bons e maus selvagens: a indispensável visão mítica no colonialismo/imperialismo europeu**. In: Ipotesi, Juiz de Fora, vol. 11, n. 1, jan/jun. 2007. p. 113-124.

TRINIDAD, C. B. **A militarização da política indigenista após o fim da ditadura: o projeto Calha Norte (PCN)**. História da ditadura. 2018. Disponível em

<<https://iberoamericasocial.com/a-militarizacao-da-politica-indigenista-apos-o-fim-da-ditadura/>>. Acesso em 04/03/2021.

UNI. **Programa Mínimo dos Direitos Indígenas na Constituinte**. In: CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO INDIGENISTA (CEDI). Povos indígenas no Brasil 85/86. São Paulo: CEDI, p. 9. 1987.

VALENTE, R. **Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo, Ed. Companhia das Letras. 2017.

VAZ FILHO, F. A. **A Emergência Étnica de Povos Indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia**. Tese de Doutorado em Antropologia. UFBA. 2010.

ZHOURI, A. **A Re-volta da ecologia política: conflitos ambientais no Brasil**. Ambient. soc. [online]. 2004. vol.7, n.2. p. 211-213. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2004000200015&lng=en&nrm=iso>. ISSN 1809-4422. <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-753X2004000200015>. Acesso em 01/12/2020.

APENDICE I

Quadro de observações gerais sobre os Presidentes da República

	Partido	Ano do pronunciamento analisado	Observações ⁶
Tancredo Neves	PMDB	1985	Período do mandato: Morreu antes de tomar posse. Eleito presidente da República pelo Colégio Eleitoral, em 15 de janeiro de 1985, vencendo o candidato governista Paulo Maluf. Na véspera da posse, em 14 de março de 1985, foi internado em estado grave, assumindo interinamente o cargo o vice-presidente José Sarney. Faleceu em São Paulo, no dia 21 de abril de 1985.
José Sarney	PMDB	1985	Período do mandato: 15 de março de 1985 até 15 de março de 1990 (5 anos). Assumiu interinamente a presidência em virtude da doença de Tancredo Neves e em 21 de abril foi efetivado no cargo.
Fernando Collor	PRN	1990	Eleito para um mandato. Período: 15 de março de 1990 até 29 de dezembro de 1992 (2 anos e 289 dias). Fundador do Partido da Reconstrução Nacional (PRN), elegeu-se presidente da República em 1989, após derrotar Luís Inácio Lula da Silva do Partido dos Trabalhadores (PT) no segundo turno eleitoral. Em 2 de outubro de 1992, foi afastado temporariamente da presidência em decorrência da abertura do processo de

⁶ As datas, notas e observações aqui citadas foram, em sua maioria, coletadas no portal da Biblioteca da Presidência da República e adaptadas para a elaboração do quadro. Cf.: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/>.

			impedimento na Câmara dos Deputados. Renunciou ao cargo de presidente em 29 de dezembro de 1992, data da sessão de julgamento no Senado, que o tornou inelegível por oito anos.
Itamar Franco	PMDB	1992	Período do mandato: 29 de dezembro de 1992 até 1º de janeiro de 1995 (2 anos e 3 dias). Concorreu à vice-presidência da República na chapa de Fernando Collor. Com o afastamento de Collor devido ao <i>impeachment</i> , assumiu o cargo em caráter provisório, em 2 de outubro de 1992. Foi efetivado no cargo em 29 de dezembro de 1992, após a renúncia do então presidente.
Fernando Henrique Cardoso	PSDB	1995 1999	Eleito para dois mandatos. Período: 1º de janeiro de 1995 até 1º de janeiro de 2003 (8 anos). Foi ministro das Relações Exteriores (1992-1993) e ministro da Fazenda (1993-1994) durante o governo Itamar. Candidato à presidência da República pela coligação PSDB/PFL/PTB, elegeu-se no primeiro turno eleitoral, em 3 de outubro de 1994, tendo obtido 54,3% dos votos válidos. Reelegeu-se presidente da República em 1998 pela coligação PSDB/PFL/PTB/PPB.
Luiz Inácio Lula da Silva	PT	2003 2007	Eleito para dois mandatos. Período: 1º de janeiro de 2003 até 1º de janeiro de 2011 (8 anos). Fundador do Partido dos Trabalhadores e ex-sindicalista, foi por 3 vezes candidato à presidência antes de ser eleito em 2002, vencendo José Serra (PSDB) no 2º turno. Na eleição de 2006, foi reeleito ao vencer o segundo turno contra Geraldo Alckmin, também do PSDB.

Dilma Rousseff	PT	2011 2015	Eleita para dois mandatos. Período: 1º de janeiro de 2011 até 31 de agosto de 2016 (5 anos e 243 dias). Em 2002, participou da equipe que formulou o plano de governo de Lula para a área energética, assumindo a chefia do Ministério de Minas e Energia e posteriormente da Casa Civil. Em 2010, vence a eleição no 2º turno, contra José Serra, tornando-se a primeira mulher a ser eleita para o cargo de Presidente no Brasil. Reeleita em 2014, foi afastada do cargo em 12 de maio de 2016, em função do processo de <i>impeachment</i> . Teve o mandato oficialmente cassado em 31 de agosto de 2016.
----------------	----	--------------	---