



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de São José do Rio Preto

Jair Ferrari Júnior

**Ethos e estereótipos no discurso dos povos originários
sobre o fim do mundo:
uma cosmopolítica decolonial**

São José do Rio Preto
2023

Jair Ferrari Júnior

**Ethos e estereótipos no discurso dos povos originários
sobre o fim do mundo:
uma cosmopolítica decolonial**

Dissertação de Mestrado apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos, junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de São José do Rio Preto.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Anna Flora Brunelli

São José do Rio Preto
2023

F375e Ferrari Júnior, Jair

Ethos e estereótipos no discurso dos povos originários sobre o fim do mundo : uma cosmopolítica decolonial / Jair Ferrari Júnior. -- São José do Rio Preto, 2023

175 p. : il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto

Orientadora: Anna Flora Brunelli

1. Ethos. 2. Discurso Indígena. 3. Paratopia. 4. Cosmopolítica Decolonial. 5. Estereótipos. I. Título.

Jair Ferrari Júnior

**Ethos e estereótipos no discurso dos povos originários
sobre o fim do mundo:
uma cosmopolítica decolonial**

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos, junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de São José do Rio Preto.

Comissão Examinadora

Prof^a. Dr^a. Anna Flora Brunelli
UNESP – Câmpus de São José do Rio Preto
Orientador

Prof^a. Dr^a. Érika de Moraes
UNESP - Câmpus de Bauru

Prof^a. Dr^a. Júlia Maria Costa de Almeida
UFES – Câmpus de Vitória

São José do Rio Preto
2023

AGRADECIMENTOS

À minha “prof.” e orientadora Anna Flora Brunelli, um dos melhores seres humanos que eu tive a oportunidade de cruzar o caminho nesta vida e principal responsável por eu conseguir chegar até esse ponto e realizar este sonho. Ao leitor que tiver alguma dúvida sobre uma orientadora que além de brilhante pesquisadora é a pessoa mais paciente, generosa e compreensiva, sua pesquisa acabou com o nome acima.

Às professoras Júlia Maria Costa de Almeida e Erika de Moraes, pelas caras sugestões e comentários apresentados durante a Qualificação e a Defesa deste trabalho. Sem dúvidas há um trabalho antes e depois de vocês. Agradeço também aos professores Eduardo Penhavel e Márcio Antônio Gatti pela disposição e gentileza em figurarem como parte da banca como suplentes.

À minha tia Maria, sustentáculo e exemplo maior de generosidade e abnegação, sem a qual eu certamente não teria realizado nada do pouco que fiz. À minha irmã Anna, parceira de discussões acadêmicas e realizadora de perguntas inquietantes. E à memória de minha mãe, Fátima.

Aos meus amigos, em especial a Ana, o Breno, o João Vitor, o Murilo e a Sumaila, pelas tantas horas de companhia atenta às admoestações aos olhos brilhando de um pós-graduando ao falar do seu tema de pesquisa.

À minha patroa Alyne e aos meus demais colegas de trabalho pelo apoio e incentivo em todo esse processo desafiador que é fazer um mestrado e trabalhar ao mesmo tempo.

Ao Floki, meu filho peludo, pequeno e silencioso porto seguro a que eu sempre pude retornar para lidar com os dias mais difíceis e solitários de uma pesquisa feita em casa.

Aos servidores do IBILCE, em especial aos da Biblioteca e da Pós-graduação que, bem como nós, precisaram se desdobrar para atender às demandas dos alunos em um contexto tão difícil como a pandemia, mas o fizeram com um profissionalismo que excede as melhores expectativas.

Por fim, agradeço à própria UNESP e ao PPGEL/IBILCE, dos quais tenho um imenso orgulho de fazer parte, por dar a possibilidade de produzir um trabalho como este.

“Cada história é acompanhada por um número indeterminado de anti-histórias, cada uma das quais é complementar a outros”

Claude Lévi-Strauss (1990, p. 190).

RESUMO

Considerando não só a complexidade, como também a relevância social da questão indígena, neste trabalho, pretendemos contribuir com os estudos discursivos sobre o discurso dos povos originários. Para tanto, com base no aparato teórico-metodológico da Análise do Discurso de linha francesa, analisamos o discurso dos próprios indígenas a respeito de um dos temas que lhes é bastante caro, isto é, a preservação da natureza, procurando evidenciar algumas das regularidades que o caracterizam. Além disso, procuramos nos alinhar aos estudos decoloniais, o que significa reconhecer a necessidade de superarmos as heranças da colonização, que contribuiu e ainda contribui para que os povos originários fossem e sejam relegados à condição de subalternizados. Nossa análise está centrada na identificação do *ethos* do sujeito enunciador (cf. Maingueneau, 2020), ou seja, na imagem que o enunciador projeta de si, considerando o modo como enuncia. Também analisamos o papel de certos estereótipos (dos indígenas e dos “homens brancos”) no funcionamento do discurso indígena. Para compor um *corpus* que seja suficientemente representativo desse discurso, elegemos livros recentes de autores que se autodenominam “indígenas” e que são publicamente reconhecidos como porta-vozes dos povos originários brasileiros: Ailton Krenak e Davi Kopenawa Yanomami. A análise revela que o sujeito enunciador indígena projeta de si várias imagens interligadas em seu discurso: a imagem do indígena como grande conhecedor da natureza (o que lhe permite fazer previsões sobre o futuro da humanidade), e a imagem do xamã. De acordo com nossa análise, essas imagens estão ligadas a uma condição paratópica complexa que o sujeito enunciador indígena assume ao enunciar, na qual estão combinados tanto valores da própria cosmovisão indígena, quanto diferenças entre as práticas indígenas e práticas características da cultura do “homem branco”. Com isso, propomos a noção de Cosmopolítica Decolonial, que aborda as relações entre diferentes formas de vida, incluindo seres humanos e não humanos, e propõe uma crítica à dominação e exploração colonial, bem como à lógica capitalista global que desencadeia a destruição ambiental. Além disso, verificamos que, no discurso em análise, os estereótipos tradicionais de indígenas são ressignificados, assumindo valores positivos e servindo de contraponto a estereótipos negativos do homem branco, entendido nos termos de um predador da natureza que é insensível e indiferente aos seus avisos. Dessas questões emerge, na análise, a revelação de um *ethos* de alerta, que diz respeito não apenas a um habitante da floresta que visa defendê-la a partir de seu espaço mais restrito, mas a alguém por quem ela fala e pede ajuda.

Palavras-chave: *Ethos*. Discurso Indígena. Paratopia. Cosmopolítica Decolonial. Estereótipos.

ABSTRACT

Considering not only the complexity, but also the social relevance of the indigenous topic, in this work we aim to contribute to the discourse studies about the discourse of original peoples. For this purpose, using the theoretical-methodological repertoire of the French line of Discourse Analysis as our basis, we analyze the discourse of the indigenous people themselves about a topic very important to them, that is, the preservation of nature, looking to put in evidence some of the regularities that categorize this discourse. Besides that, we also look to align ourselves to the decolonial studies, which means to recognize the need of overcoming the heritage of colonization that has contributed and still contributes to make the original peoples being relegated to a position of subordination. Our analysis is centered in the identification of the ethos of the enunciator subject (cf. Maingueneau, 2020), in other words, the image the enunciator projects about himself, considering the way that he or she enunciates. We also analyze the role that certain stereotypes (of the indigenous and of the “white men”) in the functioning of the indigenous discourse. In order to build a corpus that is sufficiently representative of this discourse, we have chosen recent books of writers who label themselves “indigenous” and that are publicly recognized as spokesmen of Brazilians indigenous peoples: Ailton Krenak and Davi Kopenawa Yanomami. The analysis reveals that the indigenous enunciator subject projects many interconnect images about his self in his discourse: the image of the indigenous as a great connoisseur of the nature (something that allows him to make previsions about humanity’s future), and the image of the shaman. According to our analysis, these images are linked to a complex paratopic condition that the indigenous enunciator subject assumes when enunciating, in which both values of the own indigenous cosmovision and differences between the indigenous practices and characteristics of the “white man” culture are combined. With this, we propose the idea of Decolonial Cosmopolitics, which deals with the relations between different life forms, both human and non-human, and that proposes a critic to the colonial domination and exploration, as well as to the global capitalist logic that unleashes environmental destruction. Besides that, we verify that, in the discourse under analysis, the traditional stereotypes of indigenous are resignified, assuming positive values and serving as a counterbalance to negative stereotypes of the white man, who is understood in terms of a predator of nature who is unsensible and indifferent to its warnings. From these questions emerges, in the analysis, the revelation of an ethos of awareness that concerns not only to a resident of the forest that wants to protect it from his more restrict space, but also to someone for whom the forest speaks and asks for help.

Keywords: Ethos. Indigenous Discourse. Paratopia. Decolonial Cosmopolitics. Stereotypes.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Capas dos livros de Ailton Krenak.	51
Figura 2 – Caminhos Pré-Colombianos	70
Figura 3 - Troncos linguísticos indígenas antes de 1500	76
Figura 4 - População Indígena no Brasil pelo Censo de 2010	81
Figura 5 - Situação dos Indígenas no Brasil	81
Figura 6 – Capa d’Aqueda do Céu	116
Figura 7 - Dança de apresentação dos espíritos xamânicos <i>xapiri</i>	122
Figura 8 - Krenak na Constituinte	124
Figura 9 - “O homem branco” (1)	158
Figura 10 - “O homem branco” (2)	159

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 APARATO TEÓRICO-METODOLÓGICO	19
2.1 A Gênese dos Discursos por Dominique Maingueneau.....	20
2.2 <i>Ethos</i>: O Sujeito e sua imagem no discurso	25
2.2.1 Da retórica aristotélica à AD francesa: o que é “ <i>ethos</i> ”?	25
2.2.2 Da cena de enunciação.....	28
2.2.3 Dos estereótipos	32
3 SOBRE AS PELES DE PAPEL: O <i>CORPUS</i> DA ANÁLISE	37
3.1 Da composição do <i>corpus</i>	37
3.1.1 Preliminarmente: <i>Descobrimdo</i> o Brasil Indígena	37
3.1.2 Exposição dos Motivos: os desafios para a constituição do <i>corpus</i>	41
3.2 Do <i>corpus</i> de análise e da classificação da pesquisa.....	46
3.2.1 Ailton Krenak e suas ideias para uma vida útil no fim do mundo	50
3.2.2 Kopenawa: Para quando o céu cair	54
4 O NÃO TÃO NOVO MUNDO: OS INDÍGENAS NO BRASIL	66
4.1 Do Éden aos Andes: Uma odisseia humana na Terra	69
4.2 Do choque entre culturas: um “descobrimento”	75
4.3 Dos sobreviventes: uma nova terra ancestral	78
5 <i>DECOLONIZAR SABERES</i>: UMA NOVA PERSPECTIVA.....	83
5.1 Da colonialidade: a invasão do descobrimento.....	86
5.2 Da Antropologia Ameríndia: um lugar de embates.....	90
5.3 Do perspectivismo: O lobo é o homem do lobo	98
5.4 Do Xamanismo: A ciência e o cientista indígena.....	102
6 ANÁLISE DO <i>ETHOS</i>	107
6.1 Polifonia ancestral: o <i>ethos</i> do multisciente.....	108
6.2 O <i>ethos</i> do indígena e o alerta para o fim do mundo	126
6.2.1 “Traduzir” a língua da Terra	127

6.2.2 O fim do mundo e o <i>ethos</i> ancestral.....	135
6.2.3 Indígena vs. homem branco	140
7 ESTEREÓTIPOS NO DISCURSO INDÍGENA.....	144
7.1 Estereótipos e a questão do silêncio.....	144
7.2 Estereótipos no discurso relatado do “homem branco”	154
CONCLUSÕES: ASSIM É!	162
CONSIDERAÇÕES FINAIS	168
REFERÊNCIAS.....	171

1 INTRODUÇÃO

*“Não há nenhuma diferença entre a importância,
o valor e o significado da ciência dos brancos
e das ciências indígenas”.*
Gersem Baniwa

Com base no quadro teórico-metodológico da Análise do Discurso Francesa (doravante denominada “AD”), desenvolvemos a presente pesquisa com o intuito de contribuir com os debates acadêmicos situados no âmbito das humanidades sobre um discurso que ganha cada vez mais espaço na contemporaneidade: o discurso dos povos originários.

Embora o tema indígena não seja nada novo nas pesquisas acadêmicas, buscamos nos inserir em tendências mais recentes da produção intelectual e científica que versa sobre o tema, o que nos aproxima dos assim chamados estudos decoloniais, dentre os quais se destacam as análises de Aníbal Quijano sobre a noção da colonialidade do poder, embasado no processo de colonização ocorrido na América Latina por parte de países do continente europeu.

A decolonialidade, por sua vez, se situa em um plano que intenta rever as influências desse processo de colonização, que parte do pressuposto de que a Europa é o centro e a medida base para todas as outras sociedades. Nesse caso, a Europa é entendida não apenas como um lugar geográfico - o ponto de partida para colonizar os outros continentes, mas como um plano histórico e discursivo que realiza, mesmo na atualidade, a divisão da sociedade cuja base é o etnocentrismo. Assim, alinhados aos estudos decoloniais, procuramos analisar o discurso indígena de uma perspectiva que não reproduza valores relativos a esse discurso que contribui(u) para que os povos originários sejam (fossem) relegados à condição de subalternidade. A Cosmopolítica Decolonial aborda as relações entre diferentes formas de vida, incluindo seres humanos e não humanos, e propõe uma crítica à dominação e exploração colonial, bem como à lógica capitalista global que desencadeia a destruição ambiental. Essa abordagem reconhece a importância dos saberes indígenas, como o xamanismo, na compreensão e reconfiguração das relações entre humanos e natureza.

Nesse sentido, Edward Said ([1978] 2007), trabalhando com a ideia de um *Orientalismo*, identifica em sua análise a maneira como a própria noção de um *Ocidente* nasce a partir da definição do que é *Oriente*, ou seja, afirmando-se a partir da negação dos aspectos e características do seu outro. No mesmo panorama, desta vez em uma das premissas obtidas pela análise desenvolvida por Stuart Hall tendo como foco as Américas “pré-descobrimento”, o ocidente é tido como um conceito histórico (mais do que propriamente geográfico), associado como um tipo de sociedade urbanizada, capitalista e industrial.

Ainda pelo mesmo autor, o conceito de Ocidente pode ser caracterizado como um conjunto de imagens que “funciona como parte da linguagem, um ‘sistema de representação’” (Hall, 2016, p. 316). O conceito ainda nos fornece um padrão de avaliação que classifica as demais sociedades em relação à sua proximidade com o Ocidente. Baseado na ideia de que o Ocidente é a materialização do que é moderno e desenvolvido, o conceito trata as demais sociedades como estando em um processo de “ocidentalização”. Observamos que o Japão, apesar de ser culturalmente a representação máxima do extremo oriente geográfico, é posto em igualdade ao ideal ocidental depois de um processo que o tornou desenvolvido tecnologicamente (Hall, 2016, p. 315).

Por extensão, consideramos que as mesmas “ferramentas”, ou “dispositivos” (cf. Lisbôa, 2019) que foram utilizadas para construir o outro do Ocidente em relação ao Oriente também ajudaram a construir os estereótipos que deram sentido aos discursos que resultaram na exploração da América e dos povos que aqui viviam antes do “Descobrimento”.

Remetemos à ideia de “descobrir” ao seu significado precípua de se tornar conhecido. Por óbvio, foi isso que ocorreu quando os europeus souberam que havia terras e povos do outro lado do Atlântico, mas a insistência em se referir a esse período da história nacional nos termos de uma “descoberta” coloca sempre a cultura indígena para fora, num movimento centrífugo que nunca lhe permite assumir o controle sobre seus próprios discursos. As pesquisas de Said e de Hall tratam justamente dessas formas de opressão que se originam na Europa e que são perpetuadas pelo protagonismo assumido pelos Estados Unidos no mundo posterior à Segunda Guerra Mundial.

Desse modo, podemos dizer que o desenvolvimento econômico e tecnológico ocorrido nos Estados Unidos tornou a nação norte-americana um tipo de extensão da

ideia de um ocidente mesmo não estando geograficamente no continente europeu. O “centro do mundo” deslocou-se um pouco mais para o ocidente, respeitando ainda a maneira de se interpretar o mundo partindo de uma perspectiva etnocêntrica.

O Brasil, por sua vez, tem a tradição de associar-se à cultura, à moda, ao comportamento e à produção acadêmica europeia e estadunidense, associando-os à elite e colocando as heranças indígenas ou africanas em estratos inferiores. Com isso, nossa cultura se desenvolveu a partir dos mesmos valores etnocentristas, embora jamais tenha sido incluída como “ocidental” propriamente dita; ou, pelo menos, não foi validada por aqueles considerados ocidentais em sentido estrito. De qualquer forma, o etnocentrismo pode ser considerado como a força motriz para o processo de escravização dos indígenas e das pessoas obtidas na diáspora africana.

Assim, as heranças coloniais no Brasil fizeram com que os mais diversos tipos de discurso abordassem, de um jeito ou de outro, questões relativas aos povos originários e estão, em sua grande maioria, atravessadas pelo mesmo discurso colonial com os valores discriminatórios que o caracterizam, o que não deixa de ser o caso, inclusive, de boa parte da produção discursiva acadêmica sobre os assuntos que se referem ao processo de formação da “nação brasileira”. Nesse sentido, durante o desenvolvimento desta pesquisa, procuramos nos apoiar em trabalhos (em especial os discursivos, mas não somente) sobre os povos indígenas que tivessem como ponto de partida pessoas autodeterminadas como pertencentes a alguma etnia de povos originários brasileiros.

Destacamos, dentre esses trabalhos, o realizado por Eni Orlandi ([1980] 2008). Em sua análise, a autora empreende a noção de “silenciamento”, que é justamente a forma pela qual o discurso colonial efetivamente lidou com os sentidos indígenas: silenciando-os. Seja pela religião, seja pela implementação de políticas públicas (até mesmo as que buscavam a proteção dos indígenas), todas essas atividades passaram pelos critérios do “homem branco”, ou seja, de pessoas externas a essas comunidades que decidiam por elas, representando-as de modo a estabelecer um processo contínuo de dominação.

Isto posto, com o intuito de contribuir com os estudos que versam sobre a temática indígena e que abrem espaço para se ir além das heranças coloniais, decidimos analisar o discurso dos próprios indígenas, como uma forma de dar destaque para a voz desse grupo. Com essa opção, procuramos nos distanciar também das metodologias etnográficas “tradicionais” - aquelas preocupadas

predominantemente com a busca de “estruturas” ou “padrões”, focadas em questões como o matrimônio, a religião, a hierarquia social, o luto, etc. - e cuja produção (em geral bibliográfica) é obtida a partir do contato entre pesquisadores e povos indígenas, por meio de uma metodologia etnocêntrica, ou seja, de uma perspectiva de superioridade entre quem realiza a pesquisa e o grupo que passa pelo crivo de uma análise de extrato qualitativo daquela sociedade.

Sem dúvida, a relevância dessas pesquisas para as ciências humanas é indiscutível, até mesmo para que fosse possível perceber a existência de mundos e de sujeitos que se diferenciam do microcosmo etnocêntrico ocidental. Ainda assim, podemos dizer que esses trabalhos estão atravessados pelos discursos dos pesquisadores sobre os indígenas, o que, do nosso ponto de vista, não pode ser confundido com o discurso indígena em si. Em nosso *corpus*, conforme nos aprofundaremos mais adiante, a figura do antropólogo não é de todo ignorada, embora seu deslocamento constitua uma alteração dos sentidos.

Uma vez tomada a decisão de não trabalhar com textos *sobre* os povos originários, mas com textos oriundos *de* sujeitos que se identificam com algum grupo étnico indígena ou, mais precisamente, com a sua ancestralidade (que é a identificação desse povo com as suas raízes, suas práticas, suas religiosidades e seus territórios) tratamos de selecionar um *corpus* que fosse representativo desse discurso, o que nos coloca diante de uma grande dificuldade, dada a heterogeneidade que o caracteriza e da própria dificuldade de acessá-lo.

Para resolvermos esse impasse e garantir a exequibilidade da pesquisa, optamos por trabalhar com produções já existentes, relativas a sujeitos que são reconhecidamente considerados pelos próprios povos originários como seus representantes. Entre esses sujeitos, dois nomes se destacam: o de Ailton Krenak e o de Davi Kopenawa Yanomami. Os Krenak e os Yanomami - grupos que dão nome aos seus autores - sofrem com as incursões de mineradoras e de garimpeiros em seus territórios, de modo que nossas expectativas iniciais eram de que o tema principal desse discurso seriam as reivindicações dos povos originários ao seu livre exercício sobre essas terras. Entretanto, durante as etapas iniciais da pesquisa, mais exatamente quando dos estudos realizados para a montagem do *corpus*, percebemos que, apesar de esse ser um tema realmente bastante característico do discurso indígena, há uma questão mais ampla à qual atribui um caráter de urgência: o da

proteção da Terra, ou seja, do mundo como um todo, incluindo toda a natureza e todos os seres humanos.

Percebemos, então, que esse discurso dos povos originários diz respeito a um debate que vai além das reivindicações próprias a seus grupos, no qual a questão da proteção da natureza não é tomada como uma demanda indígena particular, mas como algo de interesse de toda a humanidade. Assim, o discurso que analisamos neste trabalho se alinha, de um certo modo, aos discursos científicos que tratam das mudanças climáticas no planeta Terra.

Conforme entende um certo posicionamento científico, as mudanças climáticas vêm gradativamente aumentando o número de catástrofes naturais que, com o igual aumento da população mundial em algumas zonas, resultam em verdadeiras tragédias, levando centenas de milhares de pessoas à morte, seja por uma grande quantidade de chuvas, seja pela seca prolongada, seja pela poluição e contaminação dos alimentos, da água e do ar. Com isso, chefes de Estado do mundo todo procuram, muitas vezes sem muito sucesso, reduzir os efeitos dessas mudanças para que seja possível ao menos um prolongamento da existência humana na Terra. Nesse ínterim, acentua-se o debate sobre a preservação da natureza e, como os povos originários se apresentam como aqueles que, em suas tradições ancestrais, vivem harmoniosamente com a natureza, estão sendo chamados para participar desses debates.

A esse respeito, observamos que a ligação entre os povos indígenas e a natureza é um efeito de sentido comum e frequente em diversos discursos que, de um modo ou de outro, tematizam os povos originários, inclusive naqueles discursos que estereotipam os indígenas de um modo negativo, associando-os, por exemplo, a práticas de “selvageria” ou a práticas ditas “atrasadas”. Esse “primitivismo” atribuído aos povos originários é uma maneira de interpretar seus costumes e sua vivência a partir de uma perspectiva que associa o desenvolvimento tecnológico e urbanístico ao desenvolvimento de uma sociedade. Ocorre que, no contexto atual, já ficou claro para muitos grupos sociais que é justamente a tecnologia e o modo urbano de viver que estão trazendo à natureza problemas que estão reverberando na vida de todos os seres humanos, sejam eles habitantes dos centros urbanos ou não.

Com isso, o discurso indígena, objeto de nossa investigação, se insere nessa nova “ordem” global de debates, assumindo um protagonismo que não está apenas

ligado aos seus hábitos, mas também à sua ancestralidade, conforme pontuamos em nossa análise mais adiante.

Isto posto, neste trabalho, temos como objetivo mais geral investigar o discurso indígena que versa sobre a preservação da natureza e que tem em seu conteúdo uma mensagem de alerta para um possível e provável “fim do mundo”, o que entendemos como uma forma de valorizar a sua voz. Para tanto, vamos analisar o *ethos* desse discurso, com o intuito de verificar em que medida combate (ou não) estereótipos negativos dos grupos que apoiam discursos eurocêntricos. Em termos mais precisos, temos os seguintes objetivos específicos:

- i) analisar o discurso indígena, levando em conta as condições de produção que permitiram que fosse tomado como válido no contexto das discussões mundiais a respeito da preservação da natureza;
- ii) analisar o(s) *ethos* do discurso indígena, procurando revelar a(s) imagem(ns) que o sujeito indígena projeta de si;
- iii) analisar os estereótipos presentes no discurso dos povos originários, principalmente os que versam sobre o próprio grupo, a fim de verificar como dialogam com as imagens cristalizadas no discurso colonial.

O primeiro objetivo diz respeito à identificação de um processo: *como* o discurso, formatado nos recortes que fizemos, pode ser considerado como o “discurso indígena” no contexto dos discursos que circulam e que têm relevância social na atualidade.

O segundo objetivo, por sua vez, corresponde ao resultado de uma delimitação empreendida no primeiro, do qual vamos privilegiar a análise do *ethos*, considerando que existe uma forte coerência entre a imagem que o indígena projeta de si e o que diz sobre a sua relação com a natureza. Essa coerência diz respeito, justamente, à identidade enunciativa que tratamos de caracterizar neste trabalho.

Por fim, no terceiro objetivo específico, analisando estereótipos presentes no discurso indígena, verificamos como a construção da imagem do sujeito indígena se vale de signos cristalizados que o caracterizam como pertencente a essa comunidade, e que são ressignificados em seu discurso.

Para cumprir essas 3 metas, organizamos o trabalho em 7 capítulos, incluindo esta introdução. Na primeira parte do capítulo 2, que sucede este exórdio, apresentamos as teses e os conceitos de AD que empregamos para a análise do *corpus*, considerando os objetivos específicos deste trabalho, com destaque para a

tese da interdiscursividade constitutiva e para o conceito de *ethos* discursivo, orientados pelos trabalhos de Maingueneau sobre o tema. Além disso, ainda seguindo os postulados de Maingueneau, apresentamos outros conceitos relacionados ao *ethos* discursivo que são aplicados na análise, como o de cena de enunciação e o de estereótipos. Para a apresentação do conceito de estereótipo, apoiamo-nos, também, em Amossy e Pierrot (2022) e em alguns trabalhos de Psicologia Social.

No capítulo 3, tratamos das condições de produção mais amplas do *corpus* de análise. Ressaltamos que o “*corpus* de análise” se diferencia do “*corpus* de pesquisa”, que é mais abrangente e que, apesar de não ser diretamente referenciado na análise, fez parte do processo de percepção desse discurso indígena de que tratamos. Posteriormente tratamos de descrever com maior profundidade o processo que levou ao recorte desse *corpus* analítico, juntamente com a perspectiva adotada por nós para empreender a “leitura” desses textos.

Nesse íterim, considerando que nosso *corpus* analítico é constituído por um certo tipo de produção verbal, isto é, livros. Abordamos detalhes intra e extratextuais dessas produções (como o período e o contexto em que foram elaborados, o processo de organização do texto para a editoração, recursos gráficos empregados etc.) e averiguamos mediações que o discurso indígena sofreu para que se adequasse ao formato em questão. Esses aspectos, conforme vamos apresentar no decorrer da análise, são fundamentais para a compreensão do discurso indígena, à guisa do recorte deste trabalho.

Já no capítulo 4, abordamos sucintamente alguns elementos que, oriundos de pesquisas inscritas na História, podem nos oferecer um panorama da origem do discurso dos povos indígenas. Os estudos concernidos nas teses da História sobre as temáticas indígenas se situam em um campo fértil de debates acadêmicos sobre o que chamamos de “processo colonizatório” e sobre o seu legado, além de justificar um conceito-chave desse discurso que é a ancestralidade.

Na sequência, no Capítulo 5, recuperamos mais alguns conceitos-chave, desta vez da Antropologia, que julgamos essenciais para o desenvolvimento do presente trabalho. Mais exatamente, procuramos ampliar nossa compreensão a respeito das condições de produção do discurso dos povos originários de que tratamos. Para isso, realizamos, na primeira parte deste capítulo, uma breve apresentação dos estudos sociológicos sobre decolonialidade. O objetivo desta seção é apresentar brevemente como os discursos oriundos da tradição ocidental influenciaram e se estabeleceram

nos planos religiosos, linguísticos e políticos das sociedades ameríndias. Assim, para fazer jus a esses objetivos, consideramos algumas noções que contribuem para esse deslocamento, em especial o estudo do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2020) sobre o perspectivismo ameríndio. Ao final desse mesmo capítulo, versamos sobre uma figura-chave do discurso indígena: o xamã. Conforme vamos verificar no decorrer da análise, aplicando a ideia de uma cosmopolítica decolonial, buscaremos compreender como o discurso dos povos originários se sustenta.

Já no capítulo 6, analisamos os principais *ethé* que caracterizam o discurso indígena. Para tanto, consideramos não só o discurso indígena em si, mas também uma série de aspectos relativos às suas condições de produção mais imediatas. Essa análise revela que o discurso indígena está ligado a uma condição paratópica complexa, que abrange tanto valores da própria cosmovisão indígena, quanto as diferenças entre as práticas dos indígenas e as práticas características da cultura do “homem branco”.

No capítulo 7, tratamos de analisar estereótipos presentes no discurso indígena, com ênfase naqueles que exercem um papel importante no funcionamento desse discurso. Verificamos, por meio dessa análise, que o sujeito enunciativo, ao assumir a sua identidade indígena, ressignifica elementos de sua cultura que são frequentemente associados a estereótipos negativos que circulam sobre os indígenas. Para tanto, valoriza elementos culturais, tomando-os como índices sintetizadores das diferenças entre o mundo do indígena e o mundo do homem branco.

Nas conclusões, apresentamos os resultados obtidos em cada uma das etapas de nossa análise. Nelas, procuramos oferecer um panorama sobre o funcionamento do discurso que analisamos.

Em seguida, finalizamos com as considerações finais, que se constituem de um convite à reflexão e ao questionamento das estruturas e relações presentes nos discursos analisados, fornecendo subsídios para futuras investigações no campo da análise do discurso.

Antes de passarmos para o trabalho propriamente dito, fazemos uma ressalva. Em nosso *corpus* de análise, trabalhamos com apenas três obras: “*A queda do Céu*” (2015) de Davi Kopenawa [Yanomami] e Bruce Albert, “*Ideias para adiar o fim do mundo*” (2019) e “*A vida não é útil*” (2020), ambas de Ailton Krenak. Ao mesmo tempo que podemos considerar as referidas obras como representativas do discurso indígena, também reconhecemos que o “discurso indígena” é, na verdade, uma

infinidade de perspectivas, de culturas, de religiões e de modos de viver e de pensar o mundo. Com isto podemos dizer, com certa segurança, que o empreendimento finalizado com esta pesquisa não é, dada a perspectiva que adotamos, “mais do mesmo”; por outro lado, também temos consciência de que é sempre possível fazer muito mais com o mesmo, para tanto, bastaria que nossas questões de pesquisa fossem outras, mesmo que fossem apenas um pouco diferentes.

2 APARATO TEÓRICO-METODOLÓGICO

*“A ancestralidade sempre ensinou que
o sentido da vida é coletivo”.*
Sônia Guajajara

Tendo em vista as múltiplas possibilidades de se empreender a leitura de um texto específico, neste trabalho, recorreremos ao aparato teórico-metodológico da Análise do Discurso da “escola” francesa, que chamaremos simplesmente de “AD”.

Na primeira parte deste capítulo, apresentamos as teses e os conceitos de AD que empregamos para o tratamento do *corpus*, considerando os objetivos específicos deste trabalho. Além disso, procuramos estabelecer algumas “pontes” entre esses conceitos e outras áreas do conhecimento, como a Antropologia e as ciências sociais.

Quanto à possibilidade de selecionar certos conceitos e teses do aparato teórico em detrimento de outros, ressaltamos que essa é uma questão própria à metodologia da AD. Conforme observa Orlandi (2005), em AD, cada analista mobiliza conceitos e teses específicas do dispositivo teórico da disciplina, construindo um dispositivo analítico particular, em função não só das questões a que se propõe responder, como também da própria natureza do material que seleciona para a análise. Na prática, isso significa que o *corpus* deste trabalho poderia receber um tratamento alternativo, conforme outras questões fossem propostas. Além disso, observamos que a construção de um dispositivo analítico específico não descarta a possibilidade de convocarmos alguma teoria linguística auxiliar para tratar de certos aspectos da materialidade linguística do discurso em análise. A esse respeito, vale lembrarmos que

Os funcionamentos discursivos socialmente pertinentes atravessam a matéria linguística, sem preocupar-se com suas fronteiras que, para outros fins, puderam ser traçadas entre sintaxe, semântica e pragmática. [...] A dimensão ideológica do funcionamento dos discursos diz respeito a operações que podem se situar em níveis muito diferentes da organização da matéria linguística (Veron, 1984, *apud* Maingueneau, 1997, p.18).

Assim, uma vez que “o discurso se constitui pelo trabalho com e sobre os recursos de expressão” (Possenti, 2009b, p. 16), entendemos que, para apreender os efeitos de sentido que esses recursos produzem em correlação a condições de

produção específicas, podemos convocar alguma teoria linguística na qualidade de teoria auxiliar, a fim de darmos um tratamento mais adequado a certos aspectos da materialidade desses discursos, conforme julgarmos relevante. De fato, conforme observa Maingueneau (1989), o discurso possui sua própria ordem e é desse ponto de vista que é preciso avaliar o interesse dos aparelhos linguísticos de que se utiliza” (p. 18).

Feitos esses esclarecimentos, observamos que, no primeiro tópico do capítulo, apresentamos uma noção fundamental para nosso dispositivo analítico, que é a noção de interdiscurso desenvolvida por Dominique Maingueneau, em especial em sua obra “Gênese dos Discursos” ([1984] 2008). Já no segundo tópico, tratamos não só da noção de ethos discursivo, recuperando dos estudos desenvolvidos por Maingueneau sobre o tema, como também de outras noções a ela relacionadas, como a de estereótipos e a de cena de enunciação.

2.1 A Gênese dos Discursos por Dominique Maingueneau

Na obra intitulada “Gênese dos discursos” (2008b), Maingueneau faz uma análise de dois discursos concorrentes no interior do campo católico devoto da França dos séculos XVII e XVIII, a saber o discurso jansenista e o do humanismo devoto. Segundo o autor, esses discursos se constituem por meio de relações interdiscursivas.

Podemos dizer que a tese de que o surgimento de um discurso se dá a partir de um Outro é matéria presente desde o “começo” da AD, tal como nos informa o excerto abaixo, trazido da obra de Pêcheux:

Tal discurso remete a tal outro, frente ao qual é uma resposta direta ou indireta, ou do qual ele ‘orquestra’ os termos principais ou anula os argumentos. Em outros termos, o processo discursivo não tem, de direito, início: o discurso se conjuga sempre sobre um discurso prévio, ao qual ele atribui o papel de matéria-prima” (Pêcheux [1969] *In*: Gadet; Hak, 2014, p. 77).

Por outro lado, foi só posteriormente, com as contribuições de Maingueneau, que se tornou possível estabelecer um método de análise que levasse em conta, efetivamente, esse processo de construção do discurso a partir de seu Outro. Mais

exatamente, segundo essa perspectiva, um discurso não existe isolado ou independente: todo discurso se relaciona com outro(s) e, mais ainda, surge das relações que com ele(s) estabelece(m).

Conforme dito, na obra citada, Dominique Maingueneau reflete sobre a emergência dos discursos, nos termos de uma interação entre formações discursivas. Segundo o autor, isto implica que

a identidade discursiva está construída na relação com o Outro. Não se distinguirão, pois, duas partes [...] a saber, as formações discursivas por um lado, e suas relações por outro, mas entender-se-á que todos os elementos são retirados da interdiscursividade. Mesmo na ausência de qualquer marca de heterogeneidade mostrada, toda unidade de sentido, qualquer que seja seu tipo, pode estar inscrita em uma relação essencial com uma outra, aquela do ou dos discursos em relação aos quais o discurso de que ela deriva define sua identidade. [...] Dizer que a interdiscursividade é constitutiva é também dizer que um discurso não nasce, como geralmente é pretendido, de algum retorno às próprias coisas, ao bom senso, etc., **mas de um trabalho sobre outros discursos** (Maingueneau, 1997, p.119-120; o grifo é nosso).

Ainda a respeito desse processo, Maingueneau esclarece que, longe de ser um conjunto de enunciados encontrados alhures, do qual o discurso se apropria, o Outro

[...] não é um fragmento localizável, uma citação, nem uma entidade exterior; não é necessário que seja localizável por alguma ruptura visível de compacidade do discurso. Encontra-se na raiz de um Mesmo sempre já descentrado por relação a si mesmo, que não é em momento algum passível de ser considerado sob a figura de uma plenitude autônoma. **É o que faz sistematicamente falta a um discurso e lhe permite fechar-se em um todo. É aquela parte de sentido que foi necessário que o discurso sacrificasse para constituir sua identidade** (Maingueneau, 2008b, p 39; o grifo é nosso).

Como resultado desse fechamento, o autor observa que toda formação discursiva ao delimitar a zona do que toma como o dizível legítimo, atribui, ao mesmo tempo, ao Outro, a zona do dizível culpado, errado e/ou falível, isto é, a zona do interdito. Nas palavras do autor:

Se, no universo do gramaticalmente dizível um discurso define uma ilhota de enunciados possíveis que se considera que saturam a enunciação a partir de uma posição dada, no conjunto de enunciados assim recusados, ele define igualmente um território como sendo o de seu Outro, daquilo que, mais que qualquer outra coisa, não pode ser dito. O Outro circunscreve, pois, justamente, o dizível insuportável sobre o interdito do qual se constitui o discurso; por conseguinte, não há necessidade de dizer, a cada enunciação, que ele não admite esse Outro, já que ele o exclui pelo simples fato de seu dizer (Maingueneau, 2008b, p. 32).

Uma vez que o discurso é produto da interdiscursividade e que sua identidade

é dada justamente por essa relação interdiscursiva, o autor propõe que a unidade pertinente para a análise não pode ser um discurso tomado de modo individual, “mas um espaço de trocas entre vários discursos convenientemente escolhidos” (2008b, p. 5). A respeito desse processo de seleção dos discursos a serem investigados a partir de suas relações constitutivas, Maingueneau (2008b) afirma que o analista deve basear-se não só num certo saber histórico, como também em seu conhecimento prévio sobre os textos, o que deve levar a emergência de hipóteses que serão confirmadas ou não, conforme o desenvolvimento da pesquisa.

Maingueneau também propõe que se considere o discurso como um sistema de restrições semânticas globais que restringe, ao mesmo tempo, todos os planos do discurso (vocabulário, temas tratados, intertextualidade, instâncias de enunciação etc.), definindo *operadores de individuação*, isto é, “um filtro que fixa os critérios em virtude dos quais certos textos se distinguem do conjunto dos textos possíveis como pertencendo a uma formação discursiva determinada” (2008b, p. 24). O caráter global desse sistema descarta a hipótese de que a especificidade do discurso estaria condensada em algum de seus planos.

Como o discurso retira sua identidade da relação com o Outro constitutivo, esse sistema de coerções semânticas reúne dois conjuntos de categorias semânticas: as reivindicadas, que são as “positivas” e as contrárias, que são as “negativas” e recusadas. Em conforme com o que esclarece Maingueneau, a relação interdiscursiva está fundada exatamente nesta dupla repartição, pois cada discurso recusa o Outro, tomando-o como sendo seu próprio negativo, ou seja, cada discurso só se relaciona com o seu Outro, a partir dos semas que rejeita (“os negativos”). Assim, Maingueneau entende que a interação semântica entre os discursos funciona como um processo de tradução, ou melhor, de interincompreensão regrada, processo no qual cada discurso traduz seu Outro nas categorias do Mesmo e, assim, sua relação com esse Outro se dá sempre sob a forma do ‘simulacro’ que dele constrói” (Maingueneau, 2008b, p. 11-12).

Trata-se, portanto, de uma ‘tradução’ que opera não de uma língua para outra, mas de uma formação discursiva a outra, no interior de uma mesma língua natural. Podemos ilustrar esse processo por meio de um exemplo simples: quando um governo libera recursos para um determinado projeto, normalmente os governistas entendem essa medida nos termos de um “investimento”, enquanto os opositores a interpretam como “gastos desnecessários” ou como uma forma de “protecionismo”.

É por isso que, ainda de acordo com Maingueneau, as polêmicas explícitas entre discursos que mantêm relações de natureza constitutiva não podem ser tomadas como um encontro fortuito entre dois discursos que teriam se constituído independentemente um do outro; trata-se, na verdade, do produto mais perceptível da incompatibilidade constitutiva que define a identidade desses discursos. A esse respeito, o autor afirma:

O conflito não vem acrescentar-se do exterior, de um discurso de direito autossuficiente; ele está inscrito nas suas próprias condições de possibilidade. Nesse nível, o sentido não remete a um espaço fechado dependente de uma posição enunciativa absoluta, mas ele deve ser apreendido como circulação dissimétrica de uma posição enunciativa a outra; a identidade de um discurso coincide com a rede de incompreensão na qual ela está presa. Não existem, de um lado, o sentido e, de outro, certos "mal-entendidos" contingentes na comunicação, mas, num só movimento, o sentido como mal-entendido (Maingueneau, 2008b, p. 12).

Assim, na prática, há um conjunto de enunciados (e também palavras, expressões e todos os demais aspectos envolvidos nas enunciações efetivas, como tom, intertextualidade, dêixis, etc.) que esse discurso promove reivindicando-os, enquanto há outros dos quais ele se afasta e que associa ao seu discurso opositor, conferindo-lhe valores negativos. Nas palavras do autor:

Em outras palavras, esses enunciados do Outro só são "compreendidos" no interior do fechamento semântico do intérprete; para constituir e preservar sua identidade no espaço discursivo, o discurso não pode haver-se com o Outro como tal, mas somente com o **simulacro** que dele constrói (Maingueneau, 2008b, p. 100; o grifo é nosso).

A noção de simulacro ligada ao processo de interincompreensão supracitado é, em termos simples, a leitura distorcida que um discurso realiza de seu concorrente: portanto, quando um discurso X cita o discurso Y, se Y for seu outro constitutivo, X vai realizar esse processo sempre a partir de seus próprios semas (no caso, a partir dos seus semas negativos, que são os semas que esse discurso rejeita para delinear sua identidade). Desse modo, tudo o que não estiver autorizado por sua semântica global vai ser rejeitado e transformado em um simulacro. Maingueneau elucida a esse respeito que:

Se a pergunta é em quais condições um discurso pode "dar a palavra" a seu Outro, deve-se responder que uma posição enunciativa não pode sair de seu fechamento semântico, que ela não pode emprestar-lhe suas próprias palavras, manifestando-se, assim, a irredutível descontinuidade que funda o espaço discursivo. O que faz falta ao enunciador quando é confrontado com seu Outro é a gratuidade. Ao contrário dos produtores de pastiches e

falseadores, que escolhem aqueles que imitam com motivações ideológicas relativamente “distanciadas”, ele é condenado a produzir simulacros desse Outro, e simulacros que são apenas seu avesso (Maingueneau, 2008b, p. 57).

Podemos dizer que há, então, um sistema de permutas, concretizado na fronteira estabelecida entre esses discursos. Nesses termos, o interdiscurso diz respeito às referidas zonas limítrofes em que essas trocas de sentidos se realizam. No entanto, nem sempre essas zonas de contato na qual as alianças e as rejeições se realizaram são dadas de forma explícita; a identificação dessas relações de natureza constitutiva acontece apenas por meio de uma análise específica das regras que subjazem a essas trocas.

A teoria apresentada nos parece adequada para o desenvolvimento deste trabalho pelo fato de que, por meio de um contato inicial com os dados da análise, notamos que o que chamamos de “discurso indígena” manifesta uma “rivalidade” com um discurso opositor que podemos nomear, com a finalidade de simplificar as menções a ele direcionadas, como simplesmente o discurso do homem branco, haja vista que tal terminologia é largamente empregada pelos autores cujos textos compõem nosso *corpus* de análise. Essa referência ao discurso do “homem branco” diz respeito ao etnocentrismo que reverbera na ideia de um Ocidente que é superior ao resto (Hall, 2016).

Reportamo-nos, por fim, ao trabalho de Lisbôa (2019), que, ao combinar as noções de “dispositivo” e de “genealogia” (de Foucault) com a de “colonialidade do poder” (de Quijano), concebe a complexidade do dito processo de “colonização” nos termos de um dispositivo, no qual a autora entende que

[...] os primeiros [conceitos] coadunam com a história de luta por reconhecimento e valorização da forma de pensar/existir indígena e o segundo como a força opressora sobre esses povos, o pensamento responsável por fundamentar sistematicamente as conjunturas sociais, políticas e econômicas da sociedade no sentido de legitimar a eliminação física e simbólica dos povos originários (Lisbôa, 2019, p. 77).

Esse dispositivo colonial permite ao pesquisador aprofundar o seu olhar sobre a questão de como as realidades empíricas constituídas ao longo da história reverberam nos discursos existentes e vice-versa.

2.2 *Ethos*: O Sujeito e sua imagem no discurso

2.2.1 Da retórica aristotélica à AD francesa: o que é “*ethos*”?

O *ethos* diz respeito à imagem que o enunciador do discurso projeta de si em seu próprio discurso, tendo em vista especialmente seu modo de enunciar. Trata-se de um dos planos do discurso que é submetido, como qualquer outro, às restrições da semântica global. Isso significa que a adesão do enunciador a um certo *ethos* discursivo não diz respeito a uma questão de escolha, mas advém do posicionamento enunciativo a partir do qual enuncia, ou seja, diz respeito ao sistema de regras que define a especificidade de seu discurso. Há, então, uma comunidade que precede o enunciador e que garante a validade do que é dito no interior do espaço discursivo que se apresenta.

A noção de *ethos* é “inaugurada” pelo filósofo grego Aristóteles em sua obra “Retórica”, submetendo-o à perspectiva da oralidade do discurso. Contudo, a aplicação da noção de *ethos* não está, obrigatoriamente, restrita ao campo verbal, visto que as manifestações discursivas podem se valer de uma série distintas de recursos que vão da gestualidade até a textualidade, o que vai conjuntamente dando visibilidade a um certo caráter. Maingueneau observa que “tanto entre os gregos como no mundo contemporâneo, o *ethos* está fundamentalmente ligado aos processos de constituição de um ‘si’ relativamente estável no interior de uma coletividade” (2015, p. 10).

Quando Aristóteles desenvolve então a sua versão para o *ethos* (bem como a de *páthos* e a de *logos*) ao tratar da retórica, refere-se a um modo de proferir um discurso de maneira que a sua audiência possa ser conquistada por meio de um “portar-se”, o que significa assumir determinadas propriedades que tornam o discurso mais convincente. Quanto a isso, o filósofo grego afirma:

Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão do orador ser digno de fé. Pois acreditamos bem mais e depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas, sobretudo nas que não há conhecimento exato e que deixam margem para dúvida (Aristóteles, 2017, p. 51).

Assim, Aristóteles classifica o *ethos* como sendo de caráter voluntário do enunciador em tentar convencer a sua audiência do que por ele é dito. Esse dizer deveria contar com um tipo de fórmula performativa que criasse um ambiente de atenção e de credibilidade entre os interlocutores. Para formular essa imagem, o enunciador se utiliza de três qualidades fundamentais: a *phronesis* (prudência), a *areté* (virtude) e a *eunoia* (benevolência). Tais características denotam a necessidade de o dizer retratar a verdade e a justiça, segundo as concepções filosóficas preponderantes nas escolas gregas de filosofia.

Em relação aos estudos da enunciação de Ducrot, há contribuições à noção do *ethos* a partir da instituição dos conceitos de “Locutor-L” e “locutor-λ”, que correspondem, respectivamente, ao enunciador em sentido estrito, ou seja, àquele que é vinculado a determinado dizer, e um enunciador como “ser do mundo”, aquele inscrito sobre determinado discurso. Tendo em vista essa distinção feita por Ducrot, ao se reportar à questão do *ethos*, Maingueneau observa que:

não se trata de afirmações elogiosas que o orador pode fazer sobre sua própria pessoa no conteúdo de seu discurso, afirmações que, ao contrário, podem chocar o ouvinte, mas da aparência que lhe confere a fluência, a entonação, calorosa ou severa, a escolha das palavras dos argumentos. Em minha terminologia, **diria que *ethos* é ligado a L, o locutor enquanto tal: é como fonte da enunciação que ele só vê dotado de certos caracteres que, em consequência, tornam essa enunciação aceitável ou recusável** (Ducrot, 1984, p. 201 *apud* Maingueneau, 2006, p. 59; o grifo é nosso).

Isto posto, a problemática instaurada pela perspectiva do *ethos* assinalada pelos estudos de Maingueneau (1984, 1992, 2002) “visa articular corpo e discurso, para além de uma oposição empírica entre oral e escrito”. Com isso, a noção de *ethos* retrabalhada por Maingueneau mobiliza aspectos que podem estar presentes também em um texto escrito: o tom, o caráter e a corporalidade. O tom, que compreende um ideal de entonação, diz respeito a uma maneira de dizer que revela uma maneira de ser (Maingueneau, 2020, p. 14). A esse respeito, o autor afirma:

Todo texto escrito, mesmo que o negue, tem uma ‘vocalidade’ que pode se manifestar numa multiplicidade de ‘tons’, estando eles, por sua vez, associados a uma caracterização do corpo do enunciador (e, bem entendido, não do corpo do locutor extradiscursivo), a um ‘fiador’, construído pelo destinatário a partir de índices liberados na enunciação (Maingueneau, 2008, p. 17-18).

Já o *caráter* se constitui de traços psicológicos que estão ligados a estereótipos sociais que a enunciação reforça ou, no sentido oposto, transforma.

Há, então, a *corporalidade*: corpo historicamente situado do enunciador, que diz respeito tanto a uma constituição física quanto, eventualmente, a um certo modo de se vestir e de se comportar. Esse aspecto do *ethos*, a corporalidade, é fundamental para nossa análise, haja vista que os *ethé* associados aos povos originários foram construídos a partir de cristalizações retomadas pela configuração identitária e imagética que esses grupos vivenciaram no decorrer da história, desde os primeiros momentos da colonização.

Maingueneau, em trabalhos mais recentes, diferencia três dimensões relativas ao *ethos*: a categorial, a experiencial e a ideológica. O autor as explica da seguinte forma:

- (1) A dimensão "categorial" abrange tanto os papéis discursivos quanto os estatutos extradiscursivos. Os primeiros estão ligados à atividade de fala e, portanto, à cena genérica: animador, narrador, pregador. Os segundos podem ser de naturezas muito variadas: pai de família, funcionário, médico, camponês, americano, solteiro, estudante ... etc.
- (2) A dimensão "experiencial" do *ethos* recobre as caracterizações sociopsicológicas estereotípicas: bom senso, agressividade, lentidão, estupidez, originalidade, mansidão.
- (3) A dimensão "ideológica" remete a posicionamentos. No campo político: feminista, esquerdista, conservador ou anticlerical; no campo literário: romântico ou naturalista etc. (Maingueneau, 2020, p. 25).

Qualquer que seja o caso, podemos dizer que a identificação desse *ethos* pelo enunciatário independe da vontade de seu enunciador e nem sempre vai no sentido que este “deseja”; nem mesmo quando supostamente tenta assumir uma “neutralidade”. Dessa forma, mesmo um discurso que busca não se posicionar em algum lado de uma polêmica, projeta um tom que pode ser interpretado pelo interlocutor como sendo um tom pacificador ou até mesmo um tom banzo, próprio de quem tenta se eximir da responsabilidade de tomar partido em algum plano.

Diante do exposto, podemos dizer que a principal diferença entre o *ethos* aristotélico e o *ethos* discursivo instaurado pela perspectiva dos estudos de Maingueneau (1984, 1992, 2002, 2020), é o de que, para o francês, o tom de um discurso não está necessariamente vinculado ao ato de enunciar o discurso oralmente, tampouco precisa ser planejado pelo enunciador de modo a alcançar esse ou aquele objetivo, já que está ligado às restrições semânticas que definem uma certa identidade discursiva.

Acerca dessa ideia de que o *ethos* é independente do *animus* do locutor, Amossy faz a seguinte observação:

Não é necessário que o locutor faça seu auto-retrato, detalhe suas qualidades nem mesmo que fale explicitamente de si. Seu estilo, suas competências linguísticas e enciclopédicas, suas crenças implícitas são suficientes para construir uma representação de sua pessoa. Assim, deliberadamente ou não, o locutor efetua em seu discurso uma apresentação de si (Amossy, 2005, p. 9).

No entanto, conforme também observa Maingueneau (2020), é preciso levar em conta as situações de comunicação em que estão vinculados os enunciados pois há certas ocasiões em que o destinatário pode ter algum tipo de saber em relação ao enunciador que consegue identificar um certo *ethos* prévio, ou, nos termos de Maingueneau, um *ethos* pré-discursivo.

Assim, o *ethos* pré-discursivo diz respeito às expectativas que o leitor-destinatário faz do *ethos* do enunciador a partir da reunião de dados que possui das representações sociais na qual o enunciador está inscrito. Isso significa que certos fatores, como o tipo de discurso e os eventuais estereótipos que circulam sobre determinados grupos, podem criar nos interlocutores expectativas em termos de *ethos* que se manifestam antes mesmo de a enunciação se concretizar efetivamente. O *ethos* efetivo surge, então, “da interação entre seu *ethos* pré-discursivo, seu *ethos* discursivo (*ethos* mostrado), [e] os fragmentos do texto no qual se evoca sua própria personalidade (*ethos* dito) (Maingueneau, 2020, p. 12), de modo direto ou indireto, utilizando-se de metáforas”.

2.2.2 Da cena de enunciação

Segundo Maingueneau, expressões como “situação de enunciação” ou “situação de comunicação” não são adequadas para o tratamento da enunciação porque podem avançar perspectivas de ordem estritamente linguística ou sociológica respectivamente. Com a finalidade de evitar essas simplificações, o autor propõe a noção de “cena de enunciação”, que apresenta a “vantagem de referir ao mesmo tempo um *quadro* e um *processo*: ela é, ao mesmo tempo, o espaço bem delimitado no qual são apresentadas as peças [...] e as sequências das ações, verbais e não verbais que habitam esse espaço” (Maingueneau, 2015, p. 117).

Conforme Maingueneau (2008c, p. 75), a cena da enunciação é composta pela interação de três cenas: a cena englobante, a cena genérica e a cenografia. A cena englobante encerra os “tipos de discurso”. Podemos oferecer como exemplos o discurso científico, o publicitário, o filosófico, o político, o literário, etc. Tais discursos remetem a um recorte específico das atividades sociais, isto é, remetem a um setor específico dessas atividades, caracterizado pelo agrupamento de certos gêneros do discurso (Maingueneau, 2015, p. 118). Maingueneau observa que, no nível dessa cena, apenas algumas propriedades específicas são impostas aos participantes. Assim, na cena englobante do discurso científico, o enunciador deve mostrar que se adapta às normas impostas pelo estatuto que assume ao enunciar, isto é, o de “homem da ciência”, figura que transcende os mais diversos gêneros desse tipo de discurso e que apresenta as seguintes propriedades: imparcialidade, serenidade, clareza e objetividade.

Para Maingueneau (2015, p. 120), as cenas genéricas “funcionam como normas que suscitam expectativas” e estão adstritas, tal como o nome sugere, a gêneros do discurso, como uma receita médica, um panfleto, uma etnografia ou um sermão. Tomando o último exemplo, o gênero sermão está submetido a uma série de regras interiores às relações sociais que ele suscita, tal como o lugar (uma missa), o sujeito que a enuncia (um sacerdote), as referências religiosas pelas quais os discursos se sustentam, a audiência, etc.

Conforme afirma Maingueneau, a cena englobante combina-se com a genérica levando a formação do quadro cênico. A esse respeito, o autor compreende que:

Estas duas “cenas”, englobante e genérica, definem em conjunto **o espaço estável no interior do qual o enunciado ganha sentido, isto é, o espaço do tipo e do gênero do discurso. Em muitos casos, a cena de enunciação reduz-se a essas duas cenas**; porém, outra cena pode intervir, a cenografia, a qual não é imposta pelo tipo ou pelo gênero do discurso, sendo instituída pelo próprio discurso (Maingueneau, 2008a, p. 116; o grifo é nosso).

Maingueneau afirma ainda que a cena englobante de um determinado texto pode mudar se for associado a um novo contexto. Além disso, considera que há textos que podem ser difíceis de classificar pois podem associar-se a um setor mais amplo ou mais específico de atividades sociais, cabendo, em última instância, a quem pesquisa a tarefa de “decidir em que nível vai situar a cena englobante pertinente” (Maingueneau, 2015, p. 120).

A terceira cena é, então, a cenografia, que não está condicionada tão somente ao tipo ou ao gênero de discurso tal qual as outras duas, mas se funda pelo próprio discurso. O quadro cênico é, desse modo, removido do primeiro plano dando à cenografia o modo pelo qual o texto se faz conhecer por si mesmo. Retomamos, para exemplificar, o caso do sermão que, embora submetido às regras pontuadas, pode assumir um tom profético ou professoral.

Ainda de acordo com Maingueneau, a cenografia e sua associação com o *ethos* constituem um enlace paradoxal:

[...] desde sua emergência, a fala é carregada de um certo *ethos*, que, de fato, se valida progressivamente por meio da própria enunciação. A cenografia é, assim, ao mesmo tempo, aquilo de onde vem o discurso e aquilo que esse discurso engendra: ela legitima um enunciado que, por sua vez, deve legitimá-la, deve estabelecer que essa cena da qual vem a palavra é precisamente a cena requerida para enunciar nessa circunstância (Maingueneau, 2006, p. 68).

Nesses termos, Maingueneau considera que a cenografia é, concomitantemente, tanto a origem, quanto o produto do discurso, na medida em que:

[...] ela legitima um enunciado que, retroativamente, deve legitimá-la e estabelecer que essa cenografia de onde se origina a palavra é precisamente a cenografia requerida para contar uma história, para denunciar uma injustiça etc. Quanto mais o enunciador avança no texto, mais ele deve se persuadir de que é aquela cenografia, e nenhuma outra, que corresponde ao mundo configurado pelo discurso (Maingueneau, 2008a, p. 118).

Ainda quanto ao desenvolvimento das orientações do autor sobre as cenografias, Maingueneau observa que alguns gêneros do discurso, por sua própria natureza, podem possuir maiores ou menores restrições quanto à emergência de uma cenografia, isto é, suas especificidades podem restringir ou favorecer variações em suas cenas de enunciação. Uma receita médica, por exemplo, não comporta variabilidade de cenas, enquanto um texto literário ou publicitário permite que as cenografias mais variadas sejam utilizadas, tal qual Maingueneau (2006, p. 252) explana: “[...] um texto membro da cena genérica romanesca pode ser enunciado, por exemplo, por meio da cenografia do diário íntimo, do relato de viagem, da conversa ao pé da fogueira, da correspondência epistolar etc.”

Considerada essa diferença, o autor divide os gêneros em três subconjuntos: (i) os gêneros que possuem menor maleabilidade de cenografias, (ii) os que possuem uma maior maleabilidade e frequentemente se utilizam dela e, por último, (iii) aqueles

que, ainda que sejam mais favoráveis a cenografias diversas, em geral se mantêm em suas propostas mais tradicionais, ou seja, em suas cenas genéricas.

Por fim, Maingueneau reconhece que a cena de enunciação (mais exatamente a própria cenografia) está associada à dêixis discursiva, que diz respeito tanto à localização quanto à identificação de pessoas, de objetos, de processos, de eventos e de atividades em relação ao contexto espaço-temporal, criado e mantido pelo próprio discurso de acordo com suas restrições semânticas, e não nos termos de uma “ambiência puramente empírica” (Charaudeau; Maingueneau, 2004, p. 148). Os elementos da dêixis discursiva (enunciador e enunciatários, cronografia e topografia) estão articulados à cenografia da seguinte maneira:

Em uma cenografia associam-se uma figura de enunciador e uma figura correlata de coenunciadores. Esses dois lugares supõem igualmente uma cronografia (um momento) e uma topografia (um lugar), das quais pretende-se originar-se o discurso. Trata-se de três polos indissociáveis: em certo discurso político, por exemplo, a determinação de identidade dos parceiros da enunciação (“os defensores da pátria”, “cidadãos honestos”, administradores competentes”, “excluídos” etc.) está em sintonia com um conjunto de lugares (“a França eterna”, “o país dos Direitos do homem”, “a encruzilhada da Europa”, “a Europa cristã” etc.) e com momentos de enunciação (“um período de crise profunda”, “uma fase de mutação econômica” etc.) a partir dos quais o discurso pretende ser proferido, de modo a fundar o seu direito à palavra (Maingueneau, 2008a, p. 117-118; o grifo é do autor).

Desse modo, entendemos que a dêixis discursiva combina elementos que remetem a um espaço e tempo que não servem apenas para situar o texto em um plano, mas caucionar a cenografia a fim de constituir o discurso como válido, de acordo com as restrições semânticas que definem sua identidade. Essa validação pode se efetivar, eventualmente, a partir de modelos de fala e valores cristalizados, isto é, por meio de uma cena “já instalada na memória coletiva”, seja como antimodelo, seja como modelo valorizado. Trata-se da cena que o autor nomeia de “cena validada”, uma cena que remete a representações estereotipadas popularizadas pela iconografia” (Maingueneau, 2008c, p. 81). Maingueneau (2001) já diferenciava a cena validada da cenografia considerando o fato de que a primeira, ao contrário da segunda, não se caracteriza exatamente como discurso, mas apenas como um estereótipo disponível numa certa conjuntura para os mais diversos tipos de reinvestimentos. Conforme dito, trata-se, em essência, de representações popularizadas pelas mídias, que versam não só sobre cenas genéricas em si (um

cartão-postal, uma conferência), mas também sobre acontecimentos históricos (o atentado terrorista ao *World Trade Center*, na cidade de Nova York, em 11 de setembro 2001, por exemplo).

2.2.3 Dos estereótipos

A origem etimológica da palavra “estereótipo”, bem como a de “clichê”, de acordo com as lições de Amossy (2022), advém dos antigos métodos de impressão de caracteres, utilizando-se dos “tipos”, nas primeiras oficinas de imprensa.

A junção do “*tipo*” com a palavra de origem grega “*stereo*”, que pode ser traduzida como “duro” ou “firme”, resulta em uma fórmula textual composta de algumas palavras a até mesmo frases inteiras que, por sua vez, seriam transpostas no papel. Esse método era utilizado para facilitar o processo de impressão deixando já preparados os trechos que seriam utilizados com certa frequência em uma publicação.

Dessa forma, a noção de estereótipo como a associação constante de determinados sentidos e valores a determinados indivíduos ou grupos de indivíduos surge, primeiramente, como uma metáfora. Foi em 1922 que Walter Lippmann, em sua obra “Opinião Pública”, trouxe a noção de estereótipo para as áreas relacionadas às ciências sociais.

Lippmann, segundo Amossy (2022):

Designa, com esse termo, retirado da linguagem cotidiana, as imagens de nossa mente que medeiam nossa relação com o real. Trata-se de representações cristalizadas, de esquemas culturais preexistentes, através dos quais cada um filtra a realidade do entorno. Segundo Lippmann, essas imagens são indispensáveis para a vida em sociedade. Sem elas, o indivíduo ficaria submerso e no refluxo da sensação pura; ser-lhe-ia impossível compreender o real, categorizá-lo ou atuar sobre ele (Amossy, 2022, p. 34).

Assim, as nossas atividades do cotidiano nos fornecem, a todo momento, informações que não podem ser absorvidas em sua complexidade, dadas as próprias limitações do funcionamento do cérebro humano, que tem de processar dados a todo o momento. Como resultado disso, podemos dizer que tudo o que somos capazes de ver, de ouvir, ou até mesmo de sentir, estimula o nosso sistema cognitivo, que, por

meio do filtro da nossa cultura, realiza o processamento dos dados que nos cercam. Quanto a essa relação entre estereótipo e cultura, Charaudeau (2004) afirma:

Para a Análise do Discurso, o estereótipo, como representação coletiva cristalizada, é uma construção de leitura (Amossy, 1991), uma vez que ele emerge somente no momento em que um alocutário recupera, no discurso, elementos espalhados e frequentemente lacunares, para reconstruí-los em função de um modelo cultural preexistente (Charaudeau; Maingueneau, 2004, p. 215).

Essas ideias cristalizadas são associadas, por fim, aos mais diversos grupos sociais e servem como fundamento para a construção da própria identidade de uma sociedade. Em outras palavras, esses esquemas mentais não servem apenas para a organização de ideias cristalizadas, ou seja, apenas para processar informação do meio, mas também para orientar as nossas ações futuras.

Segundo Amossy (2022, p. 44), “o estereótipo aparece como uma crença, uma opinião, uma representação relativa a um grupo e seus membros, enquanto o preconceito designa a atitude adotada em relação aos membros do grupo em questão”. Os estereótipos circulam, então, no campo das ideias, surgindo como uma representação, a partir do discurso, de elementos (geralmente negativos) que se associam a grupos ou a indivíduos. O preconceito, por sua vez, é a materialização de uma ação que se motiva por esse estereótipo. No caso dos indígenas, os estereótipos reverberam até mesmo nas políticas públicas que historicamente foram adotadas em relação a esses povos, como, por exemplo, a assimilação forçada desses indivíduos à cultura dominante, tida como "superior".

Isabel Wilkerson, jornalista estadunidense, trabalhou essa perspectiva a partir da noção de “castas”, ou seja, uma "infraestrutura para nossas divisões” (Wilkerson, 2021, p. 30). A referida autora discute a noção de casta tendo como escopo a análise do sistema político-religioso indiano, no interior do qual a noção de casta se refere à divisão da sociedade em níveis ou categorias hierarquicamente posicionadas, havendo como base os dogmas religiosos que, por sua vez, são imutáveis e concedem privilégios a alguns grupos e rebaixam outros. Trata também da formação do Nazismo enquanto política discriminatória e ainda aponta para a própria estrutura racista que concerne os Estados Unidos. Os estereótipos seriam, em todos esses casos, uma espécie de engrenagem que faz com que essas estruturas preconceituosas possam emergir e se sustentar. Nesse sentido, a mesma autora afirma:

Como meio de atribuir valor a setores inteiros da espécie humana, a casta serve de parâmetro para cada um de nós, muitas vezes para além da nossa consciência. Ela embute em nossa estrutura óssea uma classificação inconsciente das características humanas e apresenta **as regras, as expectativas e os estereótipos que têm sido usados para justificar brutalidades contra grupos inteiros dentro da nossa espécie** (Wilkerson, 2021, p. 31; o grifo é nosso).

Destarte, temos que a divisão da sociedade em categorias estratificadas ou “castas”, cujos efeitos são as atitudes preconceituosas e brutais contra determinados grupos, é justificada, tal como impele Wilkerson, por uma estrutura rígida, análoga a um esqueleto, criada pelos estereótipos, para o qual tais categorias serão assentadas. A manutenção desse sistema que divide a sociedade em castas é engendrada pela própria cultura, que faz com que esse processo de divisão seja mantido por meio de suas leis e de seus valores morais. Assim, a possibilidade de que uma pessoa inserida em determinado estrato social possa se movimentar para outro é praticamente negada por uma série de elementos que constituem uma cultura que, de certa forma, distribui os papéis para os integrantes de uma sociedade.

Disto isto, uma cultura que predomina em determinada época, tende a ser aquela que estabelece os valores, as regras e os princípios para a sociedade, atribuindo, aos mais diversos aspectos do mundo ao nosso redor, valores positivos ou negativos. Tal empreitada é possível a partir da circulação de estereótipos que reforçam e mantêm esses valores. Nesse sentido, Brunelli, mencionando lições de Schaller *et al.* (2010) explica:

Assim, quanto mais um estereótipo circula, mais aumentam as chances de gerar efeitos na população, o que evidencia a relevância de se observar o quanto os discursos se valem de estereótipos, colaborando para sua difusão. No caso específico de estereótipos de minorias, essa relevância se acentua, uma vez que, como se sabe, as minorias são comumente estereotipadas de uma forma negativa, o que favorece a emergência de preconceitos e de práticas discriminatórias que acabam reforçando desigualdades sociais (Brunelli, 2020, p. 75).

Desta forma, podemos dizer que certos efeitos de sentidos discursivos são reforçados por conta dos estereótipos de que se valem, especialmente quando se trata daqueles que são muito difundidos em uma conjuntura sócio histórica dada. Conforme já dito, estereótipos podem colaborar para manter uma estrutura social

baseada em desigualdade de direitos¹. Com isso, temos que os estudos sobre os estereótipos, em especial aqueles sediados na Psicologia Social, contribuem para os estudos discursivos, como é o caso deste trabalho, especialmente pelo fato de que os povos originários ao redor do globo frequentemente são tomados a partir do olhar estereotipado do europeu. Esta contribuição da Psicologia Social para a AD é tratada por Brunelli (2016) que, ao considerar as hipóteses apresentadas pelos autores da área, sintetiza que

[...] não é preciso mesmo que haja a adesão aos estereótipos para que o suporte ao status quo aumente, pois, quando os estereótipos são muito difundidos, passam a ser culturalmente acessíveis. Desse modo, como as associações estereotípicas estão suficientemente dispersas, basta ativá-las para que produzam suas consequências psicológicas e sociais (Brunelli, 2016, p. 33).

Quando nos reportamos à adesão aos estereótipos, podemos nos referir às posições que são ocupadas tanto pelos grupos que são estereotipados quanto por outros grupos. Assim, os estereótipos podem fornecer elementos para a criação de uma identidade social na qual um indivíduo, ao aderir a comportamentos típicos e cristalizados que são disseminados por certos discursos, pode colaborar para reforçar esses mesmos estereótipos. Amossy (2022, p. 56) também menciona essa possibilidade, citando “as comunidades minoritárias que defendem sua identidade contra toda ameaça de assimilação e, portanto, de desaparecimento, mediante a reafirmação de seus estereótipos de origem”.

Para nós, conforme tratamos nos capítulos posteriores, os estereótipos que incidem sobre os grupos de povos indígenas são parte de um processo que podemos chamar de colonialismo europeu e que vai bem mais além da tradicional referência à ocupação de certos continentes, como as Américas, por parte dos países europeus: faz parte de um dispositivo colonial (Lisbôa, 2019) que busca legitimar o etnocentrismo europeu a partir da deslegitimação daqueles que tomam como diferentes. Said (2007, p. 34) argumenta que “[...] o principal componente da cultura europeia é precisamente o que tornou hegemônica essa cultura, dentro e fora da Europa: a ideia de uma identidade europeia superior a todos os povos e culturas não-europeias”.²

¹ Para mais detalhes sobre esse processo, remetemos à Teoria da Justificação do Sistema; cf. Jost, J. T.; Banaji, M. R. *The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness*. British Journal of Social Psychology, vol.33, p.1-27, 1994) e também Brunelli (2016).

² Nesse trecho, Said trata do conceito de hegemonia cultural elaborado por Gramsci, de acordo com o qual algumas formas culturais predominam sobre outras, exercendo sobre elas maior influência, em

Isto posto, embora sem esgotar as possibilidades que os estudos acerca dos estereótipos podem acrescentar à presente pesquisa, dada a sua abrangência, temos que a noção de estereótipos está ligada ao *ethos* e, em conjunto, oferecem uma perspectiva que, para nós, permite analisar o *corpus* que destacamos para esta pesquisa, isto é, um *corpus* constituído de discursos provenientes de grupos que, de acordo com o que postulamos, foram subalternizados historicamente e constantemente associados a estereótipos negativos durante o chamado processo de colonização e também depois dele. No seu discurso, conforme vamos verificar, representantes desses grupos retomam essas representações cristalizadas negativas atribuindo-lhe novos valores.

um processo de assimilação que, entendemos, tem natureza discursiva, ou seja: não se trata de regras ou leis que imponham uma cultura sobre outras, mas de uma identidade enunciativa que toma um grupo e sua cultura como sendo naturalmente superior a outro.

3 SOBRE AS PELES DE PAPEL: O *CORPUS* DA ANÁLISE

*“O saber indígena consiste no silêncio dos ventos,
no canto dos pássaros, no embalar das folhas, no olhar indígena,
no balanço do maracá e na pisada firme”.*
Edilene Batista Kiriri

3.1 Da composição do *corpus*

Neste capítulo, tratamos³ de apresentar nosso *corpus* do trabalho, procurando abordar diversos aspectos relativos à sua constituição. Para tanto, primeiramente nos dedicamos a recuperar as motivações pessoais que nos levaram a eleger a temática indígena como objeto de estudo; na sequência, tratamos de expor tanto as dificuldades encontradas na montagem do *corpus* quanto as decisões tomadas para contorná-las, o que nos leva a refletir sobre a própria natureza desta pesquisa, conforme os critérios classificatórios apresentados por Maingueneau (2007). Por fim, apresentamos algumas das particularidades das produções que compõem o *corpus* de análise propriamente dito, incluindo um resumo de seus respectivos conteúdos. Ressaltamos que o “*corpus* de análise” se diferencia do *corpus* de pesquisa, que é mais abrangente e que, apesar de não ser diretamente referenciado na análise, fez parte do processo de percepção do discurso indígena no modo como o recortamos nesse trabalho, conforme pretendemos esclarecer ao longo deste capítulo.

3.1.1 Preliminarmente: *Descobrimos* o Brasil Indígena

A ideia de uma identidade nacional para um país recém-formado colabora para a sedimentação de um projeto ideológico, geralmente constituído de modo a favorecer a um determinado grupo que está no poder. Esse poder é manifestado nos planos

³ Concebemos o presente trabalho utilizando a primeira pessoa do plural. Contudo, em algumas passagens específicas deste capítulo, há, excepcionalmente, o emprego da primeira pessoa do singular que destaca a apresentação de aspectos mais ligados a vida deste pesquisador, tais como reflexões e indagações mais particulares sobre o tema.

econômicos e culturais, bem como nos linguísticos, que elegem a norma culta da língua, a própria língua e os discursos que dela emergem e são validados. No Brasil, bem como nos demais países da América Latina, esse projeto político foi constituído a partir de valores que chamamos “colonialistas”, embasados pela cultura dos países europeus, origem desses movimentos migratórios que partiram com o intuito de levar as riquezas das colônias.

Mesmo ligada a distintos posicionamentos ideológicos que variavam de acordo com a época ou com o autor, a ideia de um Brasil homogêneo ou coeso foi (e ainda é) trabalhada com afinco tanto por indivíduos ou organizações que pregam uma suposta igualdade quanto àqueles que aspiram a mitigação das diferenças. Habitada por indígenas, colonizada por europeus, insuflada de africanos e asiáticos, a terra continental que os colonizadores chamaram de *Brasil* está bastante longe de ser um país igualitário para seus habitantes ou mesmo homogêneo nos mais diversos aspectos (cultural, geopolítico, religioso, etc.).

Para o estudo que se segue, conforme já mencionado, escolhemos tratar da temática relacionada aos povos originários, cuja importância nos debates políticos no Brasil, apesar de sempre ter existido, mais recentemente insufla novos ares, gerando novas expectativas e, conseqüentemente, produz novos sentidos, alguns dos quais pretendemos analisar neste trabalho.

A escolha desse tema iniciou-se com (ou nasceu de) um interesse pela literatura: a fantasia com os seus seres incríveis e poderosos; os deuses e heróis de outras terras. Um legítimo interesse que sempre esteve disponível, como se o mundo da criatividade só pudesse existir com elfos, dragões e fadas. O interesse pela antropologia também me fazia perceber como as culturas ameríndias eram vastas em conteúdo e seres igualmente fantásticos. Entretanto, quase sempre suas representações na literatura e no cinema se resumiam ao enquadramento do exótico, com indígenas mortos por “mocinhos” loiros conquistadores, tendo seus tesouros roubados e expostos em algum museu da Europa e dos Estados Unidos. Parecia existir algo de errado com isso, mas nada que pudesse fazer a princípio.

Certa vez, em uma frase dita pela vencedora do Nobel de Literatura Toni Morrison (“Se há um livro que você quer ler, mas não foi escrito ainda, então você

deve escrevê-lo”)⁴, compreendi que, mais do que elaborar um livro de fantasia, gostaria, na verdade, de entender mais sobre esses povos para então tornar possível apreender, ao menos de alguma forma, a riqueza desse universo. Foi assim, então, que nasce a ideia e o interesse de realizar essa pesquisa.

Uma vez delimitado que a pesquisa deve estar claramente relacionada à temática dos povos originários, percebemos, entre os estudos relacionados ao tema, uma certa tendência em se analisar textos produzidos pelos europeus (ou de uma perspectiva etnocêntrica), em especial, textos de missionários que trabalharam ou que tiveram algum tipo de contato com grupos de povos indígenas. Alguns desses contatos, inclusive, geraram estudos sobre a língua, sobre os hábitos ou sobre os comportamentos dos indígenas em campos diversificados⁵. Fatores como a natureza intervencionista que os europeus assumiram para com os povos com que foram tendo contato, além do fato de que as línguas indígenas eram praticadas estritamente pela oralidade, permitiram que a maior parte desses trabalhos fosse produzida por atravessamentos marcados pela cultura e pela religião dominantes. Mesmo nos períodos em que parte da literatura brasileira se dedicou a criar a imagem de indígenas como heróis nacionais ou relacionados a um estado de pureza em relação às mazelas do “mundo branco”, podemos dizer, sem nos aprofundar em demasia, que a “matéria-prima” dessas produções era obtida a partir de uma mesma perspectiva, de um mesmo *discurso*.

Outros gêneros do discurso sobre os povos originários são encontrados também em forma de documentos jurídicos (leis, sentenças, tratados e constituições) e, de certa forma, também refletem parte dos valores, dos princípios e dos sentidos que circulam na época em que foram produzidos. Assim, por exemplo, as políticas indigenistas, sob a tentativa de proteger esses povos no século XX, intervinham sistematicamente na sua cultura, apagavam suas línguas. Essas práticas assimilacionistas e silenciadoras são compreendidas como etnocidas⁶.

⁴ A citação acima foi dita durante um discurso no encontro anual do Ohio Arts Council, em 1981, e foi posteriormente publicada no jornal "The Cincinnati Enquirer".

⁵ Destacamos, como exemplos, a obra do Linguista Daniel Everett, que polemizou com a teoria de Chomsky sobre o princípio linguístico da recursividade, e também a obra de Lévi-Strauss, que esteve no Brasil analisando grupos indígenas do Centro-Oeste brasileiros, o que resultou no que é considerada uma das maiores obras da Antropologia: "Tristes Trópicos", livro mencionado algumas vezes neste trabalho.

⁶ Termo que será melhor explicado nos capítulos seguintes e que já podemos apresentar, de modo sucinto, como esse processo de apagamento sistemático de uma determinada cultura para fins colonialistas.

Em outro grupo de trabalhos, como os relativos aos estudos antropológicos que tratam de questões indígenas, encontramos informações importantes para compreender melhor suas práticas, ou seja, como se entendem como seres humanos e como se relacionam com outros seres e com elementos externos. No entanto, ainda que esses trabalhos tenham como base aparatos teórico-metodológicos que foram aprimorados com o transcorrer do tempo e a com consequente “evolução” da disciplina, ainda foram produzidos, em última análise, sob o atravessamento do etnocentrismo.

Por outro lado, não podemos ignorar que, inevitavelmente, boa parte do conhecimento que dispomos foi obtido de autores do ocidente, nem que, em suas obras, há visões estereotipadas desvalorizantes dos povos originários. No entanto, o afastamento dessas visões não significa rechaçarmos essas obras por completo, mas, sim, relê-las a partir de uma nova episteme que desconstrói esses estereótipos. Analisar esses estereótipos é parte intrínseca do processo de decolonizar o conhecimento. Dito isto, recorreremos a teorias clássicas na antropologia e a outras ciências sociais como auxiliares na compreensão dos sentidos dos discursos indígenas.

Em todos esses casos, os trabalhos foram produzidos por outros indivíduos, não indígenas e, para considerarmos um discurso como indígena, por mais óbvio que possa parecer, eram necessários textos que fossem enunciados por indivíduos que intitulam a si mesmos como “indígenas”, ou “[povos] originários”, evocando uma ancestralidade⁷. Desse modo, nossa pesquisa é conduzida para este objetivo: analisar textos que sejam oriundos de indivíduos não só indígenas, como também representativos de seus grupos, ainda que o que chamamos de “indígenas” seja um termo que representa uma categoria profundamente heterogênea.

Assim, o primeiro passo adotado para a constituição de um *corpus* com as propriedades propostas foi o de procurar livros que tivessem autores indígenas, mas não sem antes tratar de identificar, entre fontes diversas (em especial em documentários, vídeos de falas de indígenas e perfis nas redes sociais) os nomes de pessoas da comunidade indígena que participam ativamente de movimentos e de organizações pró-indígena e, desse modo, podem ser considerados como

⁷ O conceito de ancestralidade está trabalhado no capítulo 5.

representantes desses grupos, o que nos parece mais um critério pertinente para definição de um *corpus* ligado aos nossos interesses de pesquisa, isto é, tratar de compreender certos aspectos do discurso indígena atual que circula para além dos limites de suas comunidades, tomando o cuidado de não reproduzir os erros denunciados pelos estudos decoloniais.

No interior deste universo de personalidades indígenas cujos discursos circulam com mais dispersão e destaque na atualidade, notamos que há dois autores que se sobressaem não só pelo seu engajamento político, mas também pelo fato de que são reconhecidos como lideranças indígenas legitimadas por seus pares, seja no interior de suas comunidades, seja nos demais ambientes que esses povos tradicionalmente não ocupariam, como em plataformas governamentais⁸ e em universidades.

Nos próximos tópicos, apresentaremos mais detalhes relativos ao modo como esses autores emergiram como enunciadores representativos do discurso que estudamos.

3.1.2 Exposição dos Motivos: os desafios para a constituição do *corpus*

Por meio da exposição acima, informamos que o presente trabalho tem na composição de seu *corpus* de análise alguns livros cujos autores se identificam como pertencentes a algum grupo que compõe o que chamamos de “povos originários” do Brasil e que têm seus discursos circulando nas mídias em geral como referências no engajamento político das causas relacionadas aos direitos indígenas⁹. Esses textos, que consistem em “retextualizações” (cf. Marcuschi, 2001) de enunciados orais para uma literatura etnobiográfica, tem como intuito precípua ter a sua circulação em lugares para além dos ambientes que são tradicionalmente (vez ou outra estereotipados) vinculados à memória discursiva desses povos, como as aldeias ou as florestas.

⁸ Entendemos como “plataformas governamentais”, casas legislativas em todos os âmbitos, sedes de poder executivo, organizações inter e transnacionais, fóruns, eventos científicos promovidos por países, etc.

⁹ Observamos que essas causas, no interior do discurso jurídico, estão relacionadas aos direitos culturais, aos direitos territoriais e aos direitos humanos.

Um traço comum e determinante para a escolha dos autores dessas obras é o fato de serem reconhecidamente, tanto em suas comunidades como para os “brancos”, como líderes legítimos da causa indígena, emitindo discursos em lugares diversos como as universidades, os programas jornalísticos e as tribunas localizadas no interior de instituições político-governamentais. Essa escolha se deve tanto pelo fato de que esses enunciadores se apresentarem como a “voz” de suas próprias comunidades, como também por reverberarem enunciações indígenas mais amplas, ou seja, podemos dizer que seu discurso condensa o que enunciam os povos originários de forma mais ou menos parecida no que diz respeito às suas reivindicações jurídico-políticas, embora esse discurso esteja bem longe de ser um discurso homogêneo. Conforme tratamos em outras seções deste trabalho, especialmente na análise do *ethos*, isso se justifica especialmente porque esse discurso reivindica a proteção do planeta Terra como a casa de todos os seres humanos, a “terra-floresta”, e não somente dos povos indígenas.

O primeiro critério que elegemos para a seleção do *corpus*, portanto, diz respeito ao sujeito enunciador. Observamos que esse sujeito está inserido em uma comunidade bastante plural na qual seus discursos podem assumir temas mais específicos, como por exemplo, o “direito” de pessoas indígenas utilizarem de tecnologias sem serem destituídas de sua etnicidade. Embora alguns sentidos possam ser comuns a toda essa diversidade de temas, falar em “temática indígena”, reduziria a diversidade dos discursos indígenas a apenas alguns grupos mais proeminentes, ainda que seja possível para explicar alguns conceitos. Assim, resolvemos iniciar a pesquisa considerando as reivindicações pela continuidade da existência dos indígenas em meio a resistências que são contrárias a esse “projeto”.

Como já dito, optamos por trabalhar com textos produzidos por pessoas que estão inseridas no interior de algum grupo da coletividade dos “povos indígenas” e que estejam circulando para além dela. Embora uma obra literária, etnográfica ou não, sofra a influência de um conselho editorial e até mesmo de coautores não-indígenas que, por sua vez, podem em algum nível “imprimir” suas marcas no “produto final”, selecionamos obras que, ao menos em seus propósitos, mantiveram, tanto quanto possível, as ideias dos fiadores desses discursos, registradas e reconhecidas como fiéis aos propósitos desses indivíduos.

Tal como explicitado, as “vozes” desses povos são ecoadas contemporaneamente nas mais diversas mídias¹⁰, desde na literatura etnográfica, em biografias, em reportagens e, mais recentemente, em perfis que representantes indígenas mantêm nas redes sociais. A internet, como sabemos, entre outras coisas, vem dando visibilidade para discursos de grupos subalternizados que sempre sofreram restrições de circulação, embora seus opositores mais ferrenhos também tenham encontrado nessas ferramentas formas de rivalizar com essas manifestações.

Assim, mesmo que não sejam parte integrante do *corpus* analítico deste trabalho, entendemos que as postagens dos povos originários que circulam nas redes sociais também fazem parte do discurso dos povos originários no contexto atual, contribuindo para que algumas das causas indígenas conquistem atualmente uma visibilidade maior do que anteriormente experimentado.

Do nosso ponto de vista, entendemos que tanto a popularidade dos autores quanto a divulgação dos livros que, de fato, compõem o *corpus* se devem, em parte, às mídias sociais ou de produção de conteúdo, como a plataforma de vídeos online *Youtube*. Ainda que diga respeito a gêneros distintos, observar a regularidade do discurso em questão na esfera midiática é um empreendimento absolutamente possível. A esse respeito, ressaltamos que, conforme afirma Maingueneau, “em última instância, é o pesquisador quem decide de que maneira vai constituir e explorar os materiais a partir dos quais vai trabalhar, em função dos seus objetivos” (Maingueneau, 2015, p. 79), o que endossa nossa decisão de usar o discurso digital como uma das fontes do saber que nos leva à montagem do *corpus* analítico.

Embora o *corpus* seja constituído de gêneros do discurso pré-recortados à análise (os livros de não-ficção de autoria de representantes dos povos originários) não podemos deixar de salientar, conforme dito, que o discurso indígena é bastante heterogêneo, tanto do ponto de vista de seu conteúdo (certamente há temas próximos, mas não exatamente iguais nem tratados do mesmo modo), quanto do ponto de vista de sua origem (como se sabe, os grupos de povos originários divergem em vários

¹⁰ A esse respeito, podemos mencionar alguns fatos que, desde que o presente trabalho foi iniciado, em meados do ano de 2020, colocaram em evidência a causa indígena na mídia, a saber: (i) a outorga de Doutorados *honoris causae* aos autores dos livros que fazem parte do *corpus* de análise; (ii) a ida de uma comitiva composta por representantes dos povos originários brasileiros à COP 27, sediada no Egito, evento cuja finalidade é a discussão das questões climáticas, com a presença de chefes de Estado; (iii) a criação, em 2022, do Ministério dos Povos Originários, encabeçado pela ativista indígena e deputada eleita pelo Estado de São Paulo, Sônia Guajajara, que passou a ocupar o cargo de Ministra na pasta dedicada exclusivamente aos povos indígenas.

aspectos). Além disso, conforme esclarecemos nos próximos itens, a própria natureza desses gêneros pode gerar questionamentos classificatórios, porque não se encaixam em padrões já bem sedimentados.

Ainda quanto às questões relativas a essa heterogeneidade que marca o discurso indígena, podemos tentar compreendê-las melhor a partir da distinção que Maingueneau (2008a) estabelece entre as *unidades tópicas* e *unidades não-tópicas* de análise do discurso.

As unidades tópicas dizem respeito a práticas languageiras que estão relacionadas a espaços previamente definidos. Segundo Maingueneau (2008a, p. 16-17), essas são as unidades territoriais, ou seja, aquelas que já possuem um espaço pré-delineado pelas práticas verbais, aquelas que têm relação com “tipos de discursos” (como o administrativo, o publicitário e o político; exemplos dados pelo próprio autor) e que englobam gêneros de discurso, entendidos como dispositivos sócio históricos de comunicação, como instituições de palavras socialmente reconhecidas” (2008a, p. 17). Tais gêneros, ainda segundo o autor, dizem respeito a agrupamentos que podem ser feitos a partir de duas lógicas diferentes: seja pelo pertencimento a um mesmo aparelho institucional (por exemplo, o agrupamento dos gêneros do discurso hospitalar), seja por estarem ligados a um mesmo posicionamento no interior de um campo (por exemplo, o agrupamento dos gêneros do discurso comunista no interior do campo político) (Maingueneau, 2008a, p. 17). A respeito da noção de campo, observamos que ela remete a discursos que se prestam a desempenhar a mesma função social e que divergem quanto ao modo de sua execução; daí, justamente, a emergência de posicionamentos concorrentes, que acabam travando, no interior desses campos, batalhas mais ou menos explícitas. A título de exemplificação, podemos citar as polêmicas entre o naturalismo e o realismo, no interior do campo literário.

Em outro espectro, estão as unidades não-tópicas, que são discursos que não se vinculam a instituições específicas e que atravessam fronteiras. De fato, de acordo com a forma com que Maingueneau organiza as unidades que os analistas do discurso podem investigar, trata-se de unidades propostas pelos próprios pesquisadores, independentemente das fronteiras pré-estabelecidas, embora digam respeito a discursos fortemente inscritos na história. São essas formas que Maingueneau identifica como *formações discursivas*. Nesse sentido, explicita o autor:

Os corpora aos quais elas correspondem podem conter um tipo aberto de tipos e de gêneros do discurso, de campos e de aparelhos, de registros. Podem também, segundo a vontade do pesquisador, misturar corpus de arquivos e corpus construídos pela pesquisa (sob a forma de testes, entrevistas, questionários). É, para esse tipo de unidade que o termo "formação discursiva", me parece, pode convir (Maingueneau, 2008a, p. 18-19).

Assim, para tratar do discurso indígena, seria até mesmo possível construir um *corpus*, criando formulários com questionamentos ou mesmo fazendo um trabalho etnográfico, ou seja, convivendo com algum grupo étnico indígena para extrair enunciados capazes de serem postos em análise, mas, como se sabe, isso demandaria mais tempo e mais investimento para a sua realização.

Nesta pesquisa, consideramos que o discurso indígena de que tratamos pode ser entendido nos termos de uma unidade não-tópica, afinal, está disperso (circula em vários espaços: entre os povos originários, nas universidades, nas mídias, nas redes sociais, etc.) e não corresponde a uma lógica institucional¹¹, pois não existe um "lugar" oficial de onde emergem os discursos dos povos originários. Além disso, um dos pontos que destacamos em diversas partes deste trabalho é o fato de que seu discurso engloba enunciados de um conjunto bastante diversificado de membros de grupos heterogêneos. Esse é, inclusive, um dos temas emblemáticos para a atuação política dos indígenas, isto é, o reconhecimento de suas pluralidades linguísticas, étnicas e culturais.

Contudo, algumas das reivindicações de seus discursos emergem com *ethos* e cenografias específicas, conforme se pode verificar na análise que apresentamos mais adiante, na qual procuramos ressaltar suas particularidades, o que, por sua vez, define o tipo de trabalho que aqui desenvolvemos. No próximo item, tratamos de esclarecer melhor essa questão.

¹¹ Ressaltamos que, embora existam instituições e associações *de jure* que possam responder pelos interesses coletivos dos povos indígenas do Brasil (como é o caso da FUNAI e do Ministério dos Povos Originários), nenhuma delas pode ser considerada como aquela que represente a totalidade do discursivo indígena, ou seja, que represente de uma única forma as ideologias e o que chamamos de discursos constituintes desses povos.

3.2 Do *corpus* de análise e da classificação da pesquisa

O presente tópico tem como finalidade abordar mais diretamente as produções que integram o *corpus* de análise. Conforme dito, o “*corpus* de análise” se diferencia do “*corpus* de pesquisa”, que é mais abrangente e que, apesar de não ser diretamente referenciado na análise, integra nossa percepção do discurso indígena de que tratamos. A esse respeito, observamos que, ao longo do trabalho, na medida em que nos pareça relevante, mencionamos os textos do *corpus* de pesquisa, a fim de esclarecer ou completar algum dos aspectos abordados.

Dito isso, apresentamos abaixo parte do que chamamos de “condições de produção” dos livros analisados. Nesse conteúdo, expomos uma breve biografia de Ailton Krenak, autor de dois livros do *corpus* de análise: “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019) e “A vida não é útil” (2020), ambos publicados em uma forma compacta, no padrão livro-de-bolso (ou no estrangeirismo *pocket*). Também apresentamos as resenhas dessas obras. Logo depois, apresentamos a resenha de “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” (2015), de Davi Kopenawa e Bruce Albert.¹²

Ailton Krenak é uma liderança indígena reconhecida desde a década de 1980, tendo participado, inclusive, da Constituinte¹³ de 1987, e pertence ao povo cujo nome remete ao sobrenome que apresenta – os Krenak. Os integrantes desse povo também são conhecidos como “botocudos”, e suas aldeias se localizam na região do vale do Rio Doce, na divisa dos estados de Minas Gerais e do Espírito Santo.

Os dois livros do autor, que se apresentam num formato bem reduzido se comparado ao tamanho do livro de Kopenawa (aqueles tendo pouco mais de 100 páginas cada um, com uma diagramação semelhante aos chamados livros “de bolso”), foram realizados a partir da transcrição e da adaptação de palestras e de reflexões

¹² Todas as obras mencionadas foram publicadas pela editora Companhia das Letras, de São Paulo.

¹³ Processo legislativo no qual representantes eleitos pelo povo se reúnem para discutir um novo texto que configurará como a nova Constituição de um país. Além de pareceristas técnicos e juristas renomados, o processo de elaboração de uma constituição conta com membros de diversos setores da sociedade para que os temas pertinentes aos grupos sociais sejam inseridos. No caso do Brasil, como se sabe, o país passou por décadas de um governo militar que, assim como os demais, ignoraram ou submeteram as pautas indígenas a uma condição subalterna. Em 1987, durante um discurso no plenário da Constituinte, Ailton Krenak falou à audiência enquanto se pintava de preto, com uma tinta tradicional de pintura ritual produzida a partir do jenipapo, criando uma cena emblemática que foi um dos propulsores da imagem de Krenak como liderança indígena no Brasil.

que Krenak realizou em lugares em que foi chamado para discursar, sendo condensadas nesses livros e organizadas de acordo como uma sucessão de temas que remontam uma ideia também presente no livro de Kopenawa, a saber: o mundo, ou o que chamamos de “Terra-floresta”, entendida como a própria humanidade intrinsecamente ligada à terra, corre o risco de findar.

O livro de Kopenawa, por sua vez, é uma obra feita com a colaboração do antropólogo francês Bruce Albert. Produto dos relatos e das gravações realizadas a partir da convivência entre indígena e antropólogo, essa publicação é constituída de mais de 700 páginas, com fotografias e desenhos feitos pelo indígena. Durante a fase de seleção do *corpus*, em que lemos livros de diversos autores sobre o tema, bem como observamos redes sociais de indígenas ou de pessoas que estavam envolvidas com a temática, notamos que a menção direta à pessoa de Kopenawa é uma referência constante, sendo boa parte dessas menções baseadas no conteúdo desse livro que, em função da própria complexidade e da amplitude das questões abordadas, consegue agregar questões comuns aos povos originários quando se trata de suas lutas políticas. Sendo assim, o reconhecimento da obra (e do próprio autor) como representativa e relevante para os povos nativos, conforme defendemos, revela a solidez do *corpus*. Ainda que, conforme mencionado, a heterogeneidade dos povos originários e de suas demandas pudesse sugerir a ampliação do número de textos, o reconhecimento da obra de Kopenawa pelos pares e pelos estudiosos da área como uma obra de destaque/representativa das pautas, torna-a contundente para realizarmos uma pesquisa como a que desenvolvemos.

De acordo com os relatos presentes na parte do livro dedicada à biografia do autor, Kopenawa foi um dos primeiros indígenas de seu povo que aprendeu a língua portuguesa e que, por tal capacidade, serviu à FUNAI como intérprete para os funcionários do governo e para os grupos indígenas da região. Sendo também um Xamã¹⁴, Kopenawa se viu colocado como um elo entre o seu povo e o “mundo do homem branco”, sendo, desse modo, instituído de maneira natural como líder político nas relações exteriores à aldeia.

¹⁴ A explicação do que é o Xamanismo e da importância da figura do xamã em alguns grupos de povos originários são devidamente apresentadas no Capítulo 5 desta pesquisa. Mas a analogia proposta é que, assim como um Xamã é uma ponte entre o mundo espiritual e o terreno, a atividade de Kopenawa como tradutor se transformou em algo semelhante, permitindo aos brancos compreenderem as questões de seu povo.

Além do texto propriamente dito, o livro em questão apresenta fotografias de momentos da convivência entre os autores da obra durante a sua execução e de eventos nos quais Kopenawa participou como convidado para discursar sobre os direitos dos povos indígenas, como eventos na ONU e em países Europeus. Estão presentes também desenhos feitos pelo indígena a pedido do antropólogo para tentar expressar em imagens as histórias relatadas, que vão desde as visões que tem em estado xamânico até as representações dos eventos cotidianos da aldeia, em especial as que estão relacionadas aos conflitos provenientes dos contatos com os brancos que se aproximavam da região.

No que diz respeito às vendas, o livro “A Queda do Céu” é o primeiro mais vendido na categoria “Ecologia e Natureza”, enquanto que “Ideias para adiar o fim do mundo” é o primeiro mais vendido entre os livros de literatura nacional¹⁵, o que sugere que os textos desses autores têm relevância, também, no mercado editorial.

Tal como mencionado anteriormente, durante a pesquisa, outros autores de obras literárias ou etnográficas que se identificam como pertencentes a algum grupo de povos originários tiveram seus textos lidos em análise preliminar para a seleção do *corpus* analítico. A título de exemplo, entre esses textos, podemos citar o livro de Kaká Werá Jecupé “A terra dos mil povos” (2020), publicações em perfis de redes sociais e entrevistas de lideranças como Sônia Guajajara, Joênia Wapichana, Raoni Metuktire, Daniel Munduruku, dentre outros. Todos estes são indivíduos atuantes, reconhecidos entre seus pares como pessoas engajadas, que representam suas comunidades e etnias, e também os interesses dos indígenas brasileiros em sentido mais amplo, tanto internamente como no plano internacional.

Assim, embora nosso *corpus* de análise compreenda autores, temas e gêneros discursivos que estejam relacionados, reforçamos aqui a ideia de que, do nosso ponto de vista, se trata de um *corpus* com fronteiras estabelecidas por nós, dado a heterogeneidade dos discursos que reunimos sob o rótulo “discurso indígena”. Maingueneau explica a possibilidade de trabalhar com um *corpus* assim associando a atividade da pesquisa com a atividade de um dramaturgo:

¹⁵ Segundo as informações disponibilizadas sobre as vendas dos livros mencionados no site da Amazon em 20 de maio de 2022.

Da mesma forma que um dramaturgo constrói um espaço no qual as posições que se encontram não estão unifocadas, o analista do discurso, a partir de hipóteses de trabalho argumentadas, associa diversos conjuntos discursivos em uma mesma configuração sem, no entanto, **reduzir sua heteronímia** (Maingueneau, 2008a, p. 20; o grifo é nosso).

Assim, do nosso ponto de vista, o fato de não tentarmos reduzir a heterogeneidade do *corpus* na análise reforça a opção pelo trabalho com uma unidade não tópica, lembrando que, em essência, é “o pesquisador que, em função de suas hipóteses, dá forma à configuração de textos que vai trabalhar” (Maingueneau, 2015, p. 93).

Desse modo, neste trabalho, por um lado, fazemos menção constante ao “discurso indígena” e, eventualmente, até mesmo invocamos algum argumento que possa sugerir uma certa semelhança entre os discursos que compõem o *corpus* que vamos analisar. Por outro lado, nossas hipóteses estão embasadas em nossos recortes e na construção de uma pesquisa que se fundamenta, justamente, na consideração não apenas da diversidade de culturas, mas também na diversidade de gêneros discursivos, de estéticas e também de temas que estão relacionados a essa produção, levando a uma análise que não pretende unificar as eventuais diferenças dos materiais reunidos em proveito de uma unidade superior (isto é, aquilo que eventualmente seria o *ethos* do discurso indígena contemporâneo, por exemplo).

Assim, reforçamos a ideia de que embora o *corpus* aqui reunido possa receber outro tipo de tratamento, o que pode levar a tomá-lo como outra unidade de análise, nesta pesquisa, na condição de unidade não tópica, vamos tratar de considerar as particularidades dos discursos analisados (isto é, seus *ethos* e cenografias próprias), ainda que os materiais que compõem o *corpus* analítico estejam reunidos sob o rótulo de discurso indígena.

Dito isso, ainda cabe tecer a observação de que os livros acolhidos como nosso *corpus* de análise representam, cada uma a sua maneira, uma parte da história dos povos originários no Brasil que ainda está sendo escrita¹⁶. No próximo item, ainda relativo à apresentação do *corpus*, apresentamos os resumos desses livros selecionados.

¹⁶Para tratar mais adequadamente dessa questão, apresentamos no próximo capítulo uma breve, porém necessária, incursão na História, retratando os percursos que permitem a produção de determinados discursos por parte desses povos, principalmente no que diz respeito à tese de que há uma condição que vincula esses grupos com a terra que habitam e com a Terra que todos habitam.

3.2.1 Ailton Krenak e suas ideias para uma vida útil no fim do mundo

A vida não é útil e Ideias para adiar o fim do mundo são algumas das publicações que Ailton Krenak escreveu ou de cuja produção participou ao longo de sua carreira. Nascido no vale do Rio Doce em 1953, Ailton Krenak leva em seu sobrenome a alcunha de sua etnia, povo também conhecido como “botocudos”, que vive na região que compreende o sudeste de Minas Gerais em sua divisa com o estado do Espírito Santo. Ailton se mudou com a família para o Paraná, onde estudou jornalismo e, na década de 1980, começou a participar ativamente das causas relacionadas aos povos indígenas. Conforme mencionado neste trabalho, em 1987, quando da ocasião dos debates que culminaram na promulgação da Constituição Federal de 1988, ainda vigente, Krenak proferiu um discurso repleto de simbolismo, no qual começou a se pintar de tinta de jenipapo enquanto narrava o caminho que os povos indígenas percorreram para sobreviver ante os desafios que enfrentam desde a colonização. A partir desse momento, sempre esteve envolvido na organização e na participação de eventos que tratam das causas e das reivindicações dos povos originários. Além de ativista político, Krenak é tido em suas biografias como pensador, filósofo, escritor, ambientalista e poeta¹⁷. Como já comunicamos, no ano de 2022, o autor recebeu o título de doutor *honoris causae*, pela Universidade de Brasília (UnB), sendo o primeiro indígena a receber a honraria por essa universidade.

Isto posto, temos que Krenak é alguém que circula pelos meios acadêmicos e políticos da maneira “mais tradicional”, ou seja, ainda que seja um porta voz das demandas dos povos originários, emprega, em seu discurso, termos e referências mais tipicamente associados aos ambientes acadêmicos e literários, o que se evidencia quando se compara seu estilo verbal ao de outros autores como Davi Kopenawa que, embora também esteja circulando em ambientes acadêmicos¹⁸, enfatiza, em seu discurso, os elementos de seu universo, como os hábitos de vida na floresta amazônica e as práticas religiosas xamânicas.

¹⁷ Disponíveis em: <https://academiamineiradeletras.org.br/academicos/ailtonkrenak/> <https://guiadoestudante.abril.com.br/atualidades/quem-e-ailton-krenak-escritor-indigena-que-entrou-para-a-lista-da-unicamp/> <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/ailton-krenak/> Acessos em: 20 mar. 2023

¹⁸ Assim como Krenak, Kopenawa recebeu até o momento do fechamento desta pesquisa títulos de doutor *honoris causa* por universidades brasileiras, sendo um pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e o outro pela Universidade Federal de Roraima (UFRR), esta última instituição localizada no estado de Roraima, onde fica o território Yanomami.

Figura 1: Capas dos livros de Ailton Krenak.



Fontes: Krenak, 2019; Krenak, 2020.

As duas obras de Ailton Krenak (imagem das capas acima) que compõem o *corpus* são, conforme dito, dois livros pequenos, tanto em diagramação quanto em número de páginas, que seguem os mesmos critérios estéticos.

Em momento posterior deste trabalho, quando da análise do *ethos*, tratamos dos recursos estéticos utilizados nas capas e nas partes internas dos livros, que remetem aos temas que alguns grupos indígenas pintam em seus corpos com fins ritualísticos. As representações dos indígenas com pinturas e demais adereços é um dos elementos estereotípicos relacionados a esses povos e é utilizado na atualidade por indivíduos que se apresentam como indígenas como um modo de se identificar com esses povos, ainda que possa haver variações nos padrões e nos significados dos desenhos associados a cada grupo (cf. Lévi-Strauss, 1996). Nos próximos tópicos, tratamos dos temas e das propostas relativas a cada um dos livros em questão.

3.2.1.1 *Ideias para adiar o fim do mundo* - 2019

Com oitenta e cinco páginas, *Ideias para adiar o fim do mundo* é, nos dizeres que constam na quarta capa, “Uma parábola sobre os tempos atuais, por um de

nossos maiores pensadores indígenas” (2019). Logo abaixo dessa frase, disposta em negrito, há um trecho que compõe o texto do livro, resumindo parte daquilo que é tratado na obra: as interações do ser humano com a Terra.

O texto é dividido em três partes: *ideias para adiar o fim do mundo*; *Do sonho e da Terra*; e *A humanidade que pensamos ser*. Há ainda outros três itens: “Referências”, “Sobre o autor” e “Sobre este livro”. Nesta última, explica-se a fonte dos textos, que são palestras que Krenak proferiu em Portugal.

No que se refere ao nome do livro, Krenak explica que se trata de uma provocação. Narra o autor que, um dia, estava em sua casa quando recebeu um convite da Universidade de Brasília (UnB) para dar uma palestra sobre o desenvolvimento sustentável. Na ocasião, o autor do convite pede que ele defina um título para a palestra, no que conta o autor: “Eu estava tão envolvido com as minhas atividades no quintal que respondi: ‘Ideias para adiar o fim do mundo’. A pessoa levou isso a sério e colocou isso no programa” (Krenak, 2019, p. 14). Meses depois, quando da ocasião do evento, Krenak, esperando que ninguém fosse ter interesse em ouvi-lo, foi surpreendido com a informação de que todos os alunos do *campus* estavam ansiosos para descobrir quais eram as tais *ideias*, o que o levou a confessar: “eu também” (Krenak, 2019, p. 16).

Na verdade, as ideias do livro apresentam um caráter reflexivo e filosófico. O objetivo da publicação é corroborar a perspectiva de um indígena em relação à Terra no interior de um debate em um nível global. Desse modo, ainda que o autor invoque frequentemente temas associados aos indígenas, como a relação desses povos com a Terra e questões que permeiam seus sonhos e sua religiosidade, não se trata de uma etnografia, ou seja, o livro não apresenta qualquer levantamento de dados nem trata de aplicar um aparato teórico específico sobre alguma etnia ou a um modo específico de viver circunscrito a algum grupo. Trata-se de um relato das experiências pessoais de *um* indígena no mundo.

3.2.1.2 *A Vida não é útil* (2020)

O livro posterior às *Ideias para o fim do mundo* é *A vida não é útil*. Com 126 páginas, o livro é dividido em cinco partes, a saber: *Não se come dinheiro*, *Sonhos*

para adiar o fim do mundo, A máquina de fazer coisas, O amanhã não está à venda e A vida não é útil. Nessa publicação, há também os seguintes itens: “Agradecimentos”, “Referências”, “Sobre este livro” e “Sobre o autor”.

Essa segunda publicação também trata de temas relacionados à Terra e às consequências de um modo de vida baseado apenas no lucro, explorando os recursos naturais e destruindo o ecossistema. Mas difere da anterior porque, além dos assuntos já mencionados na publicação anterior, tem como pano de fundo a pandemia de Covid-19. O livro, no entanto, foi produzido em um período em que a pandemia, embora já estivesse dando sinais de devastação em outros países, mal havia chegado até o Brasil.

As reflexões do autor, embora possam assumir um aspecto premonitório em alguns pontos do texto, nos quais dá a entender que tem algum conhecimento sobre o futuro advindo de sua ancestralidade indígena, estão alinhadas a um discurso que lhe é externo, ou seja, coincide com determinados discursos que alertam para as possíveis consequências do comportamento humano em relação ao meio ambiente. No caso, o vírus é tido como mais uma “resposta” da natureza (ou da Terra), resultado da negligência consciente de quem pode fazer algo a respeito.

Uma outra diferença, reflexo também das mudanças na sociedade ocasionadas pela pandemia, é a de que os textos que concernem os livros são adaptações de *lives* que o autor fez no ano de 2020. A esse respeito, lembramos que, no período em que a adoção do isolamento da Covid-19 forçou milhões de pessoas a dar continuidade em suas rotinas a partir de um computador ou de um celular, as *lives* se popularizaram tanto entre artistas quanto entre aqueles que transitam pelos ambientes acadêmicos, como forma continuar a produzir conteúdo, mesmo que à distância.

As dinâmicas de reprodução das *lives*, além de mais frequentes, permitiu que pessoas de diversas partes do mundo, desde que conectadas à internet, pudessem assistir conferências e palestras, além de participar enviando perguntas pelos chats das plataformas.

O tema “pandemia” é tratado pelo autor como uma consequência direta do que ele já havia dito no outro livro, ou seja, do modo pelo qual o ser humano tem lidado com a Terra que, para ele, é tida como um organismo vivo e como a mãe de toda a humanidade, assunto que aprofundamos na parte deste trabalho dedicada à análise do *corpus*. Segundo o autor, a pandemia é uma resposta da mãe Terra ao dano causado a ela; como se fosse a reação de um sistema imunológico agindo sobre uma

invasão danosa, formando um paralelo entre o vírus em nosso organismo *versus* os seres humanos em relação ao planeta.

Por fim, observamos que Krenak, além de retomar temas tradicionalmente associados aos indígenas, como a questão do sonho e da proteção à natureza, apresenta suas percepções acerca do tema que se coloca em uma ordem superior que é o fim do mundo. É nesse livro, inclusive, que ele menciona diretamente a obra de Davi Kopenawa, *A queda do céu*, de que trataremos no próximo tópico.

3.2.2 Kopenawa: Para quando o céu cair

A mais importante obra trabalhada nessa pesquisa é o livro etnobiográfico de Davi Kopenawa Yanomami “A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami” (2015), de setecentas e trinta páginas. O processo de escrita se deu a partir de um processo de retextualização (Marcuschi, 2001) das anotações e das gravações de entrevistas realizadas pelo antropólogo francês Bruce Albert, que conviveu com os Yanomami por mais de duas décadas, período durante o qual se aproximou de Kopenawa. A seguir, apresentamos uma breve resenha da obra, bem como tratamos sucintamente de suas condições de produção.

3.2.2.1 O Texto e o Contexto

“A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” (*A queda do céu*, doravante) foi concebida a partir da convivência entre o antropólogo e o povo indígena yanomami, cujo principal porta voz é o xamã Davi Kopenawa. Este, por diferentes ocasiões em sua juventude, foi levado a ter contato com os brancos e, desses contatos, foi introduzido à língua portuguesa, tornando-se, posteriormente, o tradutor responsável pelos contatos entre os funcionários da Funai e os diversos grupos indígenas da região em que vivem os grupos indígenas Yanomami e adjacentes, localizados no estado de Roraima, na fronteira do Brasil com a Venezuela.

A partir dessa convivência de mais de três décadas, durante a qual aprendeu a língua nativa dos indígenas, Bruce Albert recolheu e juntou as anotações, as fotografias, os desenhos que pediu para que Kopenawa fizesse e os textos escritos que produziu e reuniu todos esses materiais neste livro, organizando-o de maneira mais ou menos cronológica, haja vista que os temas e algumas das narrativas mitológicas foram condensadas em alguns dos capítulos, de modo a estabelecer uma ordem sucessiva e coerente para a apresentação das informações. Para isso, Albert fez um trabalho que podemos chamar de retextualização, nos termos de Marcuschi (2001). Por retextualização, entendemos um processo de transformação de uma modalidade textual em outra, ou seja, trata-se de uma refacção e reescrita de um texto para outro, processo que envolve operações que evidenciam o funcionamento social da linguagem. No caso específico de “A queda do céu”, o processo de retextualização passou por mais de uma etapa: os contatos realizados entre indígena e antropólogo se deram tanto pela língua portuguesa quanto pela língua Yanomami utilizada por Kopenawa. A primeira versão do livro, por sua vez, foi publicada na língua original do antropólogo, o francês, e só então teve uma versão traduzida para o português, que foi a que tivemos acesso para realizar a análise. Para Marcuschi, a retextualização:

não é um processo mecânico, já que a passagem da fala para a escrita não se dá naturalmente no plano dos processos de textualização. Trata-se de um processo que envolve operações complexas que interferem tanto no código como no sentido e evidenciam uma série de aspectos nem sempre bem-compreendidos (Marcuschi, 2001, p. 46).

O processo de retextualização é constitutivo do discurso que analisamos, haja vista o fato de que é pela própria compreensão da natureza desse texto como um texto que extrapola da tradição oral indígena e se apresenta na modalidade escrita que é determinante para o discurso indígena possa ser compreendido para além de seus territórios. O principal indício que atesta essa questão é o de que, diferentemente de outras obras antropológicas que se inscrevem no gênero “etnografia” ou “etnobiografia”, a história contada em “A queda” é construída na primeira pessoa do singular, a partir do ponto de vista do indígena, que abandona, assim, a tradicional posição de um indivíduo a ser “analisado” para assumir o protagonismo de apresentar suas próprias ideias: quem é seu povo, quais as relações que o seu grupo firma com outros povos (incluindo os conflitos criados pelos contatos com os brancos, fortemente exploradas no texto e nas imagens apresentadas), como funcionam as narrativas de

sua religião, como os indígenas percebem as interferências externas em todos esses sistemas.

Outra característica que destacamos da obra é o emprego de notas de fim de texto, de autoria de Bruce Albert, por meio das quais são apresentadas diversas informações que servem para contextualizar - seja histórica, cronológica, mitológica ou linguisticamente - algumas especificidades dos yanomami. Esse recurso é utilizado para que o antropólogo intervenha o mínimo possível no texto “corrido” do indígena.

Conforme mencionado acima, o livro, publicado primeiro na França¹⁹ (país de seu coautor) em 2010, foi publicado em português na versão brasileira em 2015, traduzido por Beatriz Perrone-Moisés, pela “Companhia das Letras” de São Paulo.

3.2.2.2 As peles de papel: escritos orais

Como de praxe em qualquer produção bibliográfica, há uma ficha catalográfica que apresenta os dados do livro, seus apoiadores e seus colaboradores. Após a apresentação dessa ficha, o livro apresenta uma epígrafe com um excerto de um artigo de autoria do também antropólogo francês Claude Lévi-Strauss. A seguir, uma frase deste trecho que consideramos importante destacar por representar bem uma das teses defendidas no livro:

Todos serão arrastados pela mesma catástrofe, a não ser que se compreenda que o respeito pelo outro é a condição de sobrevivência de cada um. Lutando desesperadamente para preservar suas crenças e ritos, o xamã yanomami pensa trabalhar para o bem de todos, inclusive seus mais cruéis inimigos (Lévi-Strauss, 1993 In: Kopenawa; Albert, 2015, p. 5).

Essa ideia de que todos vão sofrer as consequências do “modo equivocado por meio do qual lidamos com a natureza” está presente em toda a obra, que procura vocalizar a enunciação do sujeito indígena sem se afastar dos estudos antropológicos, o que é feito por meio de um alinhamento entre a produção científica mais tradicional e os saberes indígenas.²⁰

¹⁹ O título original do francês é: *La Chute du ciel : Paroles d'un chaman Yanomami*.

²⁰ Diferentemente de estudos antropológicos iniciais, que consideravam as sociedades “primitivas” como estágios iniciais de um processo que deveria evoluir, as bases para esse “novo” pensamento fazem cair por terra esse sistema de ideias e práticas acadêmicas que classificam as sociedades como mais ou menos evoluídas em relação às outras. Esse pensamento coloca, invariavelmente, o padrão

Depois da epígrafe mencionada, o livro se inicia com um prefácio de Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro, que, como dito, foi o responsável por criar e desenvolver a noção do perspectivismo ameríndio, perspectiva a que vamos retomar mais adiante. Esse prefácio é escrito em um espaço de trinta e duas páginas, o que é de um tamanho considerável mesmo para a extensão da obra. Intitulado “O recado da mata”, o texto prefacial leva em consideração a importância do livro que segue, destacando o cuidado com o proceder científico adequado para uma obra em antropologia e sua preocupação com a consideração da voz do indígena em primeiro plano. Logo no início de sua exortação, Viveiros de Castro relaciona “A queda do céu” com outra obra fundamental do campo da Antropologia: “Tristes Trópicos”²¹, publicada originalmente em 1955 e produto das anotações pessoais de viagem e do contato com os indígenas brasileiros com o já mencionado Lévi-Strauss. Para Viveiros de Castro:

O livro de Kopenawa e Albert é, relativamente a seu ilustre predecessor [Tristes Trópicos], um exemplo daquela ‘transformação canônica’ que Lévi-Strauss entendia ser o princípio dinâmico da mitopoese, a “dupla torção” pela qual se complicam (e se coimplicam) a necessidade semiótica e a contingência histórica, a razão analítica e a razão dialética (Viveiros de Castro *In*: Kopenawa; Albert, 2015, p. 11; o grifo é do autor).

O autor do prefácio atribui para “A queda” uma espécie de continuidade de “Tristes Trópicos” por romper com os cânones da antropologia e, a partir dessa ideia, considera-a como um subgênero dentro da literatura etnográfica produzida nessa área. O próprio prefácio, no entanto, reproduz um texto que faz referências a outras obras e pesquisas em antropologia para fundamentar a importância da obra que anuncia. É o que mais se aproxima, por assim dizer, de um texto acadêmico no sentido mais tradicional.

As notas explicativas do prefácio constam na mesma página do texto, ao contrário das notas do restante do livro, que se encontram no final da publicação,

de desenvolvimento do ocidente como aquele mais desenvolvido, classificando as demais sociedades como estando em patamares mais ou menos distantes desse sistema. Assim, quanto mais distante (por exemplo, levando em conta as tecnologias desenvolvidas por um determinado grupo), menos evoluída essa sociedade é e vice-versa. No entanto, mais do que apenas tecnologias, são julgados também comportamentos: assim, quanto mais se adequam ou são mais passíveis de serem compreendidos pela cultura dominante, mais bem avaliados eles são.

²¹ Conforme relacionado anteriormente, embora não tomada nesta pesquisa como obra fundamental, podemos dizer que *Tristes Trópicos*, assim como *A queda do céu*, é uma obra de antropologia que transcende em parte a proposta tradicional das obras fundamentais da disciplina. Utilizando-se de figuras de linguagem como as empregadas nos romances, Lévi-Strauss recupera os dados de suas viagens e de suas experiências em pesquisa de campo de uma maneira que se distancia do que se costuma encontrar nos textos acadêmicos.

conforme já mencionado. Nessas notas, o prefaciador, além de prestar continência às referências bibliográficas, explana conceitos e etimologias de alguns verbetes usados por ele mesmo ou pelos autores citados durante a obra.

Em outra parte, Viveiros de Castro alerta para os “riscos da textualização” que podem ocorrer em uma produção que transcreve enunciações de línguas talhadas na oralidade. O processo de construção da obra, segundo o antropólogo brasileiro, obedeceu a um *modus operandi* que tentou contornar esses riscos. Viveiros de Castro transcreve um trecho de uma obra anterior de Bruce Albert para explicar que o produto resultante dessa convivência advém de um pacto entre as partes que se constituem em “três imperativos básicos de todo engajamento do antropólogo com um povo indígena” (Viveiros de Castro *In: Kopenawa; Albert*, 2015, p. 31), a saber:

Em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de [seus] anfitriões; em seguida, levar em conta todo o rigor o contexto sociopolítico, local e global, com a qual sua [deles] sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si (Albert, 1997, p. 520).

Todo esse procedimento culmina, segundo Viveiros de Castro, em uma obra que conta uma história de acordo com a perspectiva do indígena, de modo que esta fique devidamente assinalada. Nesse sentido, autor assim se refere ao livro:

O que temos diante de nós é uma edição, explicitamente reconstruída, resumida, e homogeneizada, de milhares de folhas de transcritos de diversos ciclos de entrevistas, gravadas ao longo de doze anos, em situações as mais diversas; um texto em francês (em português) que procurou manter os torneios e maneirismos característicos da língua de origem, mas recusando qualquer 'primitivação' pitoresca da língua de destino [...] (Viveiros de Castro *In: Kopenawa; Albert*, 2015, p. 29).

Dessa forma, podemos dizer que fica evidente o esforço por parte do antropólogo que figura como coautor da obra para assegurar a figura do indígena como o autor²². Alguns representantes de grupos indígenas, dentre os quais trazemos a figura de Kopenawa como exemplo, perceberam a necessidade de que suas vozes fossem ouvidas para além de suas aldeias.

Portanto, não bastava mais que a luta fosse travada apenas localmente: a língua, mais precisamente o *discurso* indígena, necessitava de uma propagação

²² Tal como para Foucault ([1970] 2014, p. 25), entendemos o autor não “[...] como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência”.

amplificada para que pudesse ser acessado e se fizesse compreensível pelos brancos. Assim, o que nós conceituamos como cosmopolítica decolonial, vem exatamente da compreensão desse lugar de atuação ativa dos povos originários na crítica ao modelo ocidental, desconectado da vida na Terra. Mesmo com a inovação no nível textual e discursivo, que radicaliza também com a inversão das perspectivas apresentadas na obra, o livro pode ser tomado como o resultado de um proceder metodológico etnográfico e como uma forma de retextualizar *intergêneros*: uma biografia *em* uma etnografia. Viveiros de Castro aduz essa ideia no seguinte trecho de seu prefácio:

Os nativos aceitam se objetivar perante o observador estrangeiro na medida em que este aceite (e esteja tecnicamente preparado para isso) representá-los adequadamente perante a sociedade que os acossa e assedia - tal é o “pacto etnográfico”, mediante o qual os sentidos político e científico da ideia de ‘representação’ são levados por força (pela força das coisas) a coincidir (Viveiros de Castro *In*: Kopenawa; Albert, 2015, p. 32; o grifo é do autor).

Em suma, Viveiros de Castro busca apresentar a obra que segue ao seu prefácio como uma produção validada pelo campo científico da antropologia que se dedica aos estudos dos ameríndios por meio de uma etno(bio)grafia que respeita os métodos tradicionais de sua disciplina e que, segundo o próprio autor, é um marco, um divisor de águas no que diz respeito ao campo em que se insere. Nas últimas palavras que dedica no prefácio, o autor avença que o livro intermedeia um recado da mata, “um recado, recordemos, ominoso. Um aviso. Uma advertência. Uma última palavra” (Viveiros de Castro *In*: Kopenawa; Albert, 2015, p. 41).

Em seguida ao prefácio, o prólogo continua a apresentação da obra, desta vez na “voz” do coautor, Bruce Albert, que contextualiza a obra, definindo-a como “ao mesmo tempo relato de vida, autoetnografia e manifesto cosmopolítico, convida (*sic*) a uma viagem pela história e pelo pensamento de um xamã yanomami, Davi Kopenawa” (ALBERT, 2015, p. 43). Albert relata que em sua escrita colaborativa com Kopenawa, o indígena desejava que seus testemunhos tivessem o maior alcance possível. Assim, desde o início, quando indígena e antropólogo iniciam seu processo de interação, a condição *sine qua non* para a permissão do contato era a intenção de produzir uma obra que pudesse ser transformada em algo acessível à “língua” dos homens brancos. Ou seja, Kopenawa queria que sua história - e seus pontos de vista - fossem lidos/ouvidos.

Após essa introdução, Bruce Albert divide seu prólogo em cinco seções, não numeradas, em que ele apresenta, respectivamente: os Yanomami no Brasil; uma breve biografia de Davi Kopenawa; uma relação de eventos biográficos de si mesmo; o modo como se estabeleceu o encontro que tornou possível a obra; o que a obra representa; e, por fim, algumas das estratégias de que se utilizou para se reportar a expressões indígenas nas línguas em que o livro seria publicado (primeiro em francês, depois em português).

Continuando, o livro dedica oito páginas para a contextualização geomorfológica do território yanomami por meio de mapas que trazem a localização, o relevo, os rios e a vegetação da região. Em seguida, em "palavras dadas", Kopenawa introduz, uma última vez antes do início efetivo dos capítulos do livro, o tema que pretende narrar na obra e expõe os motivos que o levaram a participar do projeto que resultaria no livro. No final do texto, há uma dedicatória escrita na língua yanomami e na grafia²³ de Davi: uma mensagem que diz (em português): Eu, um Yanomami, dou a vocês, os brancos, esta pele de imagem, que é minha" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 66).

Depois desses elementos, que chamamos de "pré-textuais" tal qual em uma publicação acadêmica, o livro apresenta então seus 24 capítulos, que são divididos igualmente em três partes não numeradas com 8 capítulos cada: "Devir outro", "A fumaça de Metal" e "A queda do céu".

Após a apresentação dos capítulos, o livro apresenta quatro anexos, todos de autoria de Bruce Albert, nos quais ele comenta aspectos linguísticos e históricos de maneira mais aprofundada do que foi feito no prólogo, além de explicar com maiores detalhes um evento específico tratado por Kopenawa: o Massacre de Haximu²⁴.

Conforme já apontado, o livro possui, ao final, centenas de notas que foram numeradas a partir do número 1 em cada capítulo. Nelas, o antropólogo acrescenta explicações sobre fatos históricos, particularidades da tradução ou relatos de momentos em que foram realizadas as entrevistas, além de esclarecimentos sobre a

²³ A imagem que apresenta a escrita em caneta feita por Kopenawa preserva, inclusive, a primeira palavra riscada, talvez por algum erro, servindo para evidenciar, uma autenticidade que é obtida do deslocamento da tipografia habitual de um livro para a naturalidade de uma escrita cursiva.

²⁴ No momento histórico em que procedemos a presente pesquisa, os fatos narrados em "O Massacre de Haximu" se repetem, quase da mesma maneira, nos mais recentes ataques de garimpeiros ilegais que fazem incursões devastadoras no território Yanomami. Esse massacre foi o primeiro – e até o presente momento – o único caso de um processo criminal cujo julgamento resultou na condenação dos autores pelo crime de genocídio indígena.

biologia, a geografia, a etimologia e os aspectos mais específicos da cosmovisão Yanomami. Além disso, traz as referências bibliográficas de outros livros, tanto aqueles considerados como “canônicos” para antropologia, quanto outros de sua própria autoria. Conforme dito, a apresentação das notas no final da obra busca “livrar” o texto que contém os relatos de Kopenawa das intervenções técnicas, permitindo que o leitor possa acompanhar a obra sem ser submetido automaticamente às entradas do antropólogo, o que deixa a sua presença no texto mais discreta e permite que o leitor escolha se deseja realizar a leitura apenas do indígena ou se também quer compreender os dados anotados por Bruce Albert.

Uma vez que os desafios da linguagem e as escolhas de editoração fazem com que, na prática, o texto seja influenciado pelo discurso do sujeito que produz a escrita, não podemos dizer que o processo de escrita do texto esteja completamente higienizado de suas impressões e atravessamentos, por mais forte que seja seu compromisso de não intervir no texto. De qualquer forma, nossos comentários sobre a estruturação de “A queda” não visam esgotar a forma como a obra foi desenvolvida nem buscam encerrá-la em alguma classificação alternativa. Tentamos apenas apresentar algumas das condições de produção da obra, deixando claro como essa forma de proceder - até certo ponto inovadora para as obras em antropologia - contribui para que o discurso indígena possa ser divulgado no “mundo do homem branco” por meio de uma estratégia que coloca a voz do indígena em primeiro plano.

3.2.2.3 Histórias do tempo outro: como houve a queda do céu?

Neste item, de modo bastante resumido, trataremos de como as narrativas - elementos importantes do discurso indígena - são construídas no livro “A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami” (Kopenawa; Albert, 2015).

Para melhor compreender como essas narrativas são engendradas no interior do livro, vamos agrupá-las em três grupos: i) dos fatos históricos; ii) dos mitos; iii) das visões que ocorrem em estado xamânico. Essas últimas poderiam até ser consideradas como um mito, mas optamos por diferenciá-las a fim de facilitarmos o entendimento do plano em que a memória funciona. Um adendo que consideramos relevante fazer é que, na divisão que estamos propondo, não há uma região limítrofe

bem determinada; sendo assim, é totalmente possível agrupar os povos originários de outras formas, até porque há muitas ligações entre eles. Apresentamos, a seguir, alguns dos principais personagens, instituições e seres que servem como pano de fundo para as histórias que são contadas.

A primeira figura é a do Deus cristão que, no livro, é nomeado como *Teosi*, que provavelmente é uma adaptação da palavra *Théos*, do grego, que significa, literalmente, “Deus”. Em “A queda do céu”, *Teosi* é utilizado tanto para designar Deus quanto Jesus, embora este possa ser mencionado isoladamente do termo. As primeiras intervenções da cultura ocidental para muitos povos originários são estabelecidas a partir de missões religiosas que visam catequizar os indígenas com a fé cristã. No entanto, diferentemente dos primeiros séculos da presença europeia na América, em que tais intervenções eram subsidiadas quase que exclusivamente pela igreja católica romana, nas últimas décadas são as denominações de matriz protestante que fazem esse “serviço”²⁵.

O nome “Davi” é, justamente, obtido a partir de uma missão religiosa que se aproximou dos yanomami quando Kopenawa ainda era uma criança. No entanto, o autor relata que passou por um processo de nomeação que fez com que seu nome tivesse algumas modificações durante sua vida, conforme ele menciona no excerto (1) abaixo:

- (1) Quando me tornei homem, outros brancos resolveram me dar um nome mais uma vez. Dessa vez, era o pessoal da Funai. Começaram a me chamar de Davi “Xiriana”. Mas esse novo nome não me agradou. “Xiriana” é como são chamados os Yanomami que vivem no rio Uraricaá, muito distante de onde eu nasci. Eu não sou um “Xiriana”. Minha língua é diferente das que vivem naquele rio. Apesar disso, tive de mantê-lo. Tive inclusive de aprender a desenhá-lo quando fui trabalhar para os brancos, porque já o tinham desenhado numa pele de papel (Kopenawa; Albert, 2015, p. 71).

Uma expressão que está presente nesse excerto e que merece nossa consideração é “pele de papel”. Para Kopenawa, todo papel, seja ele na forma de um livro ou, no caso do trecho acima, de um documento, é entendido como sendo uma pele. Assim como em outras expressões, o indígena, por meio de seu conhecimento

²⁵ Conforme já mencionado em outra nota, um caso paradigmático dessa intervenção foi a do hoje linguista estadunidense Daniel Everett que, antes de pertencer à linguística, era um missionário religioso que atuou junto ao povo pirahã e que, agora, se diz ateu depois de ter convivido com esse povo. Além da mudança drástica em relação à sua fé, Everett ficou conhecido após ter concluído a sua obra, que foi obtida a partir dos anos de estudo da língua pirahã. Segundo ele, essa língua não possui recursividade, o que abriu uma polêmica com um dos princípios fundamentais da teoria de Chomsky, que alega que todas as línguas possuem essa propriedade.

enciclopédico, cria um glossário próprio, articulando os saberes que possui com as novidades que passou a perceber junto ao universo do homem branco que lhe fora apresentado. Ainda que seu conhecimento tenha sido aprofundado no decorrer do tempo em que manteve contato com a cultura ocidental, algumas dessas expressões se cristalizaram em seu repertório linguístico.

Outra entidade que merece ser aqui apresentada é *Omama*, nome da principal figura religiosa dos Yanomami mencionada na obra. Trata-se de um demiurgo²⁶ que está relacionado com a criação do Universo conhecido pelos yanomami. Por essa ocasião, havia um irmão, *Yoasi*, que seria uma contrapartida à *Omama*, como se este pertencesse à /ordem/ e aquele ao /caos/. Naturalmente, a cosmovisão já estabelecida nesses princípios serve como base para a associação de *Yoasi* aos brancos ou, até mesmo em alguns pontos mais posteriores da narrativa, ao *Teosi*. No trecho a seguir, Kopenawa aborda os princípios da criação da Terra e a primeira “queda do céu”:

- (2) Foi Omama que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu a vida e nos fez muitos. Nossos maiores nos deram a ouvir seu nome desde sempre. No começo, Omama e seu irmão Yoasi vieram à existência sozinhos. Não tiveram pai nem mãe. Antes deles, no primeiro tempo, havia apenas a gente que chamamos yarori. Esses ancestrais eram humanos com nomes de animais e não paravam de se transformar. Assim, foram aos poucos se tornando os animais de caça que hoje flechamos e comemos. Então, foi a vez de Omama vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil. Virava outra sem parar, até finalmente, o céu desabou sobre ela. Seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados a quem chamamos *aopatari* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81).

O mito de criação Yanomami considera que, antes da intervenção de *Omama*, o mundo era um lugar instável até que, então, o céu desaba sobre esse mundo caótico. Assim, a terra como a conhecemos é entendida como um lugar intermediário entre o céu que fica acima de nós e o submundo - o céu ancestral. Ou seja, a terra que está sob nós foi, um dia, o céu que agora recobre o submundo que foi destruído, mas ainda é habitado por espíritos ancestrais. No capítulo de análise, exploramos com maior profundidade os detalhes que permeiam esta substituição do céu e o que implica

²⁶ Segundo significado oferecido pela pesquisa no Google, um demiurgo é, segundo “o filósofo grego Platão (428-348 a.C.), o artesão divino ou o princípio organizador do universo que, sem criar de fato a realidade, modela e organiza a matéria caótica preexistente através da imitação de modelos eternos e perfeitos.” Assim, ao contrário do que seria um “Deus” que assume o caráter de criador absoluto e primeiro elemento universal, um demiurgo seria uma entidade que existia em um universo pré-estabelecido, mas é o responsável pela criação, a partir de algum ponto, do que viria a gerar o nosso “mundo” ou “dimensão”. No caso de *Omama*, ele é o responsável por criar a floresta e os seres humanos (yanomami em seu sentido original).

uma eventual nova queda do atual céu, no entanto, desde já, registramos que a narrativa de todo o texto está avançada nessa hipótese de que o céu poderá cair novamente, caso algo não seja feito.

Um último elemento a ser considerado nesta introdução do capítulo é o que Kopenawa chama de *xapiri*. Algumas vezes chamadas de “espíritos”, essas são as entidades que mais aparecem no decorrer do livro. Esses seres, que vêm aos xamãs pelo ritual xamânico que consiste em aspirar o pó de *yãkoana*, assumem diversas formas: animais, plantas, seres humanos e outros elementos da natureza. Os *xapiri* possuem diversas funções, como curar e colaborar com a caça. Kopenawa conta que conseguia vê-los desde criança em seus sonhos sem, no entanto, conseguir entendê-los, assim como aconteceu em algumas vezes que consumiu *yãkoana* ainda na juventude. No entanto, somente com a iniciação que o tornou um xamã, somada à regularidade do consumo da substância, ou seja, da prática nos rituais xamânicos, é que lhe foi possível passar a entender a “língua” dos *xapiri* e, assim, poder repassar suas mensagens aos demais membros do grupo.

Kopenawa descreve com detalhes as características e os poderes de cada *xapiri* com os quais tem contato e apresenta informações sobre sua origem, sobre o modo como reagem em determinadas situações e sobre o que é preciso fazer para tê-los como aliados em ataques espirituais ou físicos.

Um dos pontos mais relevantes dessa relação dos indígenas yanomami com os *xapiri* é o fato de haver uma relação quase paternal entre o xamã e esses espíritos: se o xamã não se alimentar adequadamente, não se abster de sexo em determinados momentos ou ainda se demorar muito para proceder com o ritual que compreende o consumo do pó de *yãkoama*, o humor dos *xapiri* muda, como se eles estivessem se sentindo famintos e, assim, abandonam o que seria uma espécie de “casa dos espíritos” com a qual cada xamã é dotado. Quanto mais experiente e profícuo é o xamã, maior é a sua casa que pode abrigar um número maior de *xapiri* poderosos. Quando um xamã morre, os outros xamãs próximos podem adotar ou herdar esses *xapiri*, se forem fortes o suficiente, e assim podem dar continuidade aos trabalhos espirituais que seu antecessor executava.

Para Kopenawa, é por meio do saber que esses *xapiri* transmitem que é possível a seu povo conhecer seu passado, que envolve não apenas os mitos, como também os saberes medicinais e as regras da comunidade. Segundo alguns antropólogos, pode haver uma correlação entre os efeitos desencadeados na mente

pelas substâncias utilizadas nos ritos xamânicos e o acesso aos saberes dos povos indígenas sobre as plantas e os animais da floresta²⁷. De todo modo, podemos dizer, com segurança, que o sistema político e ideológico dos povos em que o xamanismo é praticado tem o consumo dessas substâncias como cerne.

No capítulo seguinte, dissertamos brevemente alguns pontos relacionados à história dos povos indígenas no Brasil e os modelos que esses registros ofereceram para a construção do discurso que analisamos.

²⁷ Na obra “A Serpente Cósmica” (Narby, 2018), seu autor, um antropólogo, relata a sua experiência na convivência com sociedades ayahuasqueiras latino-americanas e indica que pode haver uma memória inscrita, em nosso DNA, partilhada por todos os seres vivos. No entanto, segundo o próprio autor, o estágio ainda tímido de conhecimentos sobre o DNA torna essa hipótese ousada demais nas discussões científicas, mas justifica que um dos motivos desse afastamento das pesquisas ocorre em virtude do próprio etnocentrismo que atravessa as práticas científicas.

4 O NÃO TÃO NOVO MUNDO: OS INDÍGENAS NO BRASIL

*“O Brasil precisa se reconciliar com sua história;
aceitar que foi ‘construído’ sobre um cemitério”.*
Daniel Munduruku

O objetivo deste capítulo é percorrer, ainda que de maneira sucinta, alguns elementos que, registrados em textos históricos, podem nos oferecer um panorama do “lugar”, no tempo e no espaço, em que os sentidos que hoje tratamos como concernentes ao discurso dos povos indígenas tiveram origem. A História é, dentre as disciplinas que abordam a temática indígena, a que possui um lugar de destaque no universo da produção científica das ciências humanas. Seus estudos sobre o tema, em geral, investigam os fenômenos decorrentes dos eventos anteriores e posteriores às “grandes navegações”, que resultaram na invasão e ocupação, por parte dos europeus²⁸, das terras antes habitadas pelos chamados “povos originários”, bem como a exploração de riquezas de outras partes do mundo em um processo chamado colonização.

Mesmo que a Análise do Discurso tenha, como um de seus “pilares”, o estudo de alguns aspectos da História (como eles influenciam nos discursos, de que formas os *acontecimentos*²⁹ engendram novos discursos, além de outros processos que levam à emergência de fenômenos discursivos diversos), situar eventos em uma linha cronológica não é suficiente para que se possam compreender a emergência e a circulação de discursos em determinado tempo.

Embora eventos recentes, como as invasões nas terras Yanomami por garimpeiros e o envolvimento de indígenas em eventos de proeminência política, que colocam o indígena como foco nos noticiários, nem sempre a produção dos textos

²⁸ Ainda que, no caso brasileiro, a influência da colonização tenha sido maior por parte dos portugueses, em primeiro lugar, e dos espanhóis, em segundo, toda a América sofreu intervenções de diversos países europeus, em maior ou menor grau, no decorrer dos séculos após a “descoberta”. Assim, utilizaremos o gentílico do continente como um todo para nos reportarmos a esses povos e, de modo similar e/ou sinônimo, nos referiremos também aos europeus e seus descendentes na América como “homem branco”, termo comumente utilizado pelos próprios povos indígenas.

²⁹ Em Foucault, o acontecimento discursivo diz respeito a um conjunto de condições que tornam um determinado discurso possível em dada época, evocando uma margem de regularidade de sentidos que são possíveis em determinadas circunstâncias. Segundo o autor, “O que me interessa, no problema do discurso, é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento. [...] Isto é o que eu chamo de acontecimento” (Foucault, 2006, p. 255).

leva em conta os pontos de vista desses indivíduos. Entretanto, conforme apresentamos nos capítulos seguintes, de modo geral, observamos um movimento relativamente recente que coloca o indígena na posição de sujeito do discurso sobre si mesmo, diferentemente de outras épocas, cuja produção relacionada ao tema se constituiu a partir do ponto de vista do europeu-colonizador.

O processo de colonização, cujo epicentro político era a Europa, foi movido por interesses de ordem econômica, política e religiosa que, por sua vez, contribuíram para a emergência de discursos que justificavam as ações tomadas durante esse processo. Boa parte dessas ações era não só endossada, como também organizada por instituições religiosas da época, em especial a Igreja Católica Romana. Assim, desde a divisão e a exploração dos territórios conquistados até na catequização dos povos originários, a perspectiva da cultura europeia cristã predominava.

Segundo o historiador Boris Fausto:

No caso português, ocorreu uma subordinação da Igreja ao Estado através de um mecanismo conhecido como padroado real [...] uma ampla concessão da Igreja de Roma ao Estado português, em troca da garantia de que a Coroa promoveria e asseguraria os direitos e a organização da Igreja em todas as terras descobertas (Fausto, 2011, p. 29).

Esse “pacto” do estado português com a Igreja não só endossou a invasão das terras dos povos originários que aqui viviam, como também autorizou a vinda de milhões de africanos para serem escravizados no Brasil. Ainda que a colonização europeia tenha gerado efeitos destrutivos para africanos e ameríndios, as formas como esses fatos ocorreram diferem substancialmente. Assim, o discurso dos povos originários de que tratamos é profundamente atravessado pelos propósitos e pelas ideias colonialistas de cunho etnocêntrico que também afetaram os povos africanos escravizados, ainda que esses processos tenham ocorrido de formas distintas.

O próprio conceito de “história”, como oposição e continuidade da “pré-história”, é definido como o momento em que se deu a invenção da escrita, há aproximadamente 6 mil anos, pelos Sumérios (Woolf, 2014, p. 19). As línguas indígenas, por outro lado, não possuíam uma escrita antes da chegada dos colonizadores. Portanto, nos primeiros anos de colonização europeia no continente americano, todos os textos escritos produzidos advinham dos europeus, com destaque para os missionários religiosos. Dessa forma, não há materiais textuais de origem indígena que permitam uma análise completa sobre seus pontos de vista sobre

a colonização, sobre os estrangeiros e sobre as culturas com as quais tiveram contato naquele período histórico. Os posicionamentos deles, quando assinalados, estavam contidos nos registros escritos do homem branco e, assim, estavam sob sua influência.

Além disso, ainda que alguns europeus possam ter tomado partido da causa indígena, os relatos históricos eram influenciados pela perspectiva ocidental dos acontecimentos. *A fortiori*, o predomínio da perspectiva europeia sobre a história vai além da tradição escrita: houve um profundo processo de silenciamento (Cf. Orlandi, 2008) dos dizeres desses povos por meio da dominação física e cultural.

Assim, a sucessiva ocupação do território brasileiro pelos europeus e o consequente e o gradativo recuo da extensão dos territórios indígenas (que, ressaltamos, passaram da totalidade do que hoje temos no interior das fronteiras brasileiras para apenas algumas porções de terra localizadas principalmente no norte e no centro-oeste do país [ver figura 5]) são descritos como um movimento natural desse processo de colonização, ou, no sentido explorado pela perspectiva europeia, de um ato civilizatório dos povos originários.

Podemos acompanhar também algumas das lutas por parte de alguns acadêmicos para “salvar” algumas das línguas indígenas da completa aniquilação. No Brasil, existem iniciativas em universidades que possuem processos seletivos que estimulam³⁰ o ingresso de alunos oriundos de comunidades indígenas no intuito de que estes possam trabalhar junto de suas línguas originárias na tentativa de criar registros escritos de suas memórias e de suas culturas.

Isto posto, na primeira parte do presente capítulo, apresentamos os percursos desses povos “originários”. Posteriormente, buscamos compreender os efeitos dos primeiros contatos entre os indígenas e os europeus. Por fim, expomos as comunidades de povos originários que ainda habitam o Brasil. Nesse ínterim, processos mais recentes de pacificação e integração dos indígenas à cultura ocidental, tendo como base legislações tanto nacionais como internacionais, nos auxiliam na compreensão dos sujeitos de que tratamos como sujeitos desse discurso.

³⁰ Cabe aqui diferenciar essas iniciativas do que a Lei 12.711 de 2012, conhecida como a “lei de cotas”, estatui para que as universidades reservem, obrigatoriamente, parte das vagas ofertadas para o ingresso de estudantes que se autodeclararem indígenas, negros ou pardos.

4.1 Do Éden aos Andes: Uma odisseia humana na Terra

Como sabemos, para a mitologia³¹ judaico-cristã, Deus criou o mundo e estabeleceu os primeiros humanos em um jardim paradisíaco, o Éden, de onde os humanos foram expulsos por cometerem o “pecado original”. De fora desse paraíso, passaram a povoar a Terra, partindo para todas as direções. Acredita-se que tal lugar tenha sido em algum ponto do atual oriente médio, centro sistêmico das principais religiões monoteístas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

Fora do contexto religioso, os achados arqueológicos estabelecem a origem da humanidade como localizado em algum lugar das savanas africanas. Diferentemente de textos religiosos ou tratados culturais orais, esses pesquisadores analisam (ou “leem”) vestígios: fragmentos de ossos, ruínas de habitações, pegadas solidificadas em barro, pedaços de cerâmicas ou outros materiais manufaturados, ou seja, indícios de que o homem tenha estado ali em algum momento do passado. A partir de análises desses vestígios, tendo como base estruturas químicas como incidência de gás carbônico, minérios, a datação por carbono 14, entre outros métodos, é possível chegar a conclusões precisas sobre a idade desse “*corpus*” arqueológico.

Seja qual for a narrativa do lugar em que o *homo sapiens* se originou, o que importa para nós é a compreensão de que houve uma movimentação que, por centenas de milhares de anos, fez com que grupos de seres humanos ocupassem praticamente todo o planeta. Tais povos ditos nômades, em busca de alimento e abrigo, foram aumentando gradativamente as fronteiras de um mundo ainda desconhecido para eles. Com o desenvolvimento da agricultura e da pecuária, bem como de ferramentas e armas, alguns desses grupos se estabeleceram em regiões do planeta sem, no entanto, deixar de expandir seus horizontes. Para o filósofo israelense Yuval Harari, o grande “salto” evolutivo do homem foi a revolução cognitiva:

A imensa diversidade de realidades imaginadas que os sapiens inventaram e a diversidade resultante de padrões de comportamento são os principais componentes do que chamamos “culturas”. Desde que apareceram, as culturas nunca cessaram de se transformar e se desenvolver, e essas alterações irrefreáveis são o que denominamos “história”. A Revolução

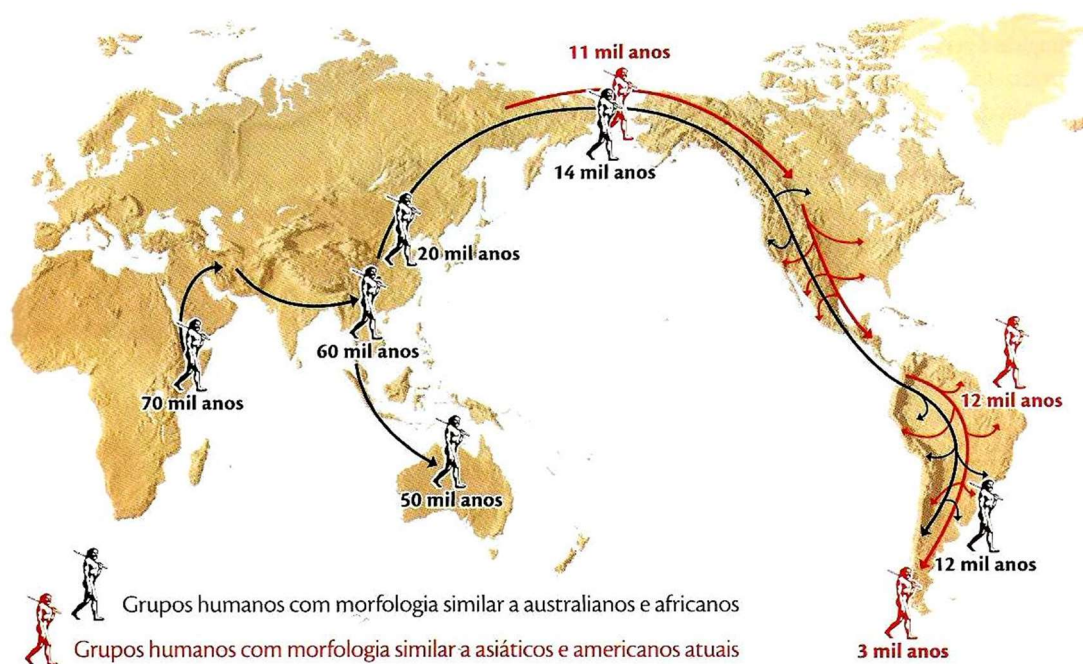
³¹ Empregamos, em todos os casos, a palavra “mito” e derivadas para nos referirmos a todos os conjuntos de crenças e hábitos de qualquer denominação religiosa, não no intuito de rebaixá-las, mas de marcar uma diferença em relação à ciência, sem dar destaque a esta ou aquela tradição religiosa, o que se justifica, ainda mais, pelo fato de este trabalho se reportar, em diversas ocasiões, aos embates entre a religião “dominante” (o cristianismo) e as tradições indígenas em geral.

Cognitiva é, portanto, o ponto em que a história declarou independência da biologia (Harari, 2018, p. 60).

Todas essas questões se vinculam a outras que são relevantes para o presente trabalho: qual é a *origem* dos povos “originários”? Mais precisamente, como um povo pode ser considerado como “original” de um determinado território se, seja pelo criacionismo ou pela ciência, considera-se que o homem veio de um lugar específico e migrou posteriormente para diversos outros lugares? Em que ponto podemos dizer que a ocupação de um lugar pode garantir ou caracterizar um direito sobre ele?

A seguir, anexamos uma imagem que ilustra, segundo a ciência moderna, não só o ponto de partida, como também os caminhos que os seres humanos percorreram no processo de ocupação dos continentes.

Figura 2: Caminhos pré-colombianos³²



Fonte: Fiocruz

Conforme podemos depreender da figura acima, os primeiros seres humanos do gênero *sapiens* teriam partido do continente africano há, aproximadamente, 70 mil anos. Passando pelo continente asiático, esses fluxos migratórios teriam atravessado

³² Disponível em: <http://www.revistahcsm.coc.fiocruz.br/caminhos-pre-colombianos-migracoes-foram-multietnicas-e-descontinuas/> Acesso em: 23 set. 2021.

o norte do planeta, onde hoje é localizado o estreito de Bering, até o que chamamos de América, há aproximadamente 14 mil anos. Essa travessia só teria sido possível pelo fato de que havia uma era Glacial, fenômeno climático que ocorre periodicamente e que ocasiona um aumento das geleiras nos polos e um consequente recuo das águas dos oceanos. Isso pode ter permitido que algumas “pontes” de terra ou de gelo tenham surgido, o que viabilizou a vinda dessas populações da Ásia para a América. Teorias também apontam para a possibilidade de que alguns seres humanos possam ter chegado à América navegando, partindo da Oceania.

O último lugar a ser sistematicamente ocupado pelos seres humanos seria o extremo sul do continente americano³³, junto à base da cordilheira dos Andes, na região conhecida como Patagônia, dividida entre os modernos Chile e Argentina. Ainda que a ocupação da América do Sul seja comparativamente mais tardia em relação aos demais continentes, é pacífico o entendimento de que os povos que se estabeleceram no Brasil estão há, pelo menos, 12 mil anos nesse território, desenvolvendo suas culturas, línguas e um modo de viver próprio, com uma visão de mundo que se diferencia, em inúmeros aspectos, daqueles que, muito posteriormente à sua chegada, vieram se estabelecer no mesmo território, seguindo outros modos de vida.

Um exemplo de estudos que indicam a anterioridade da ocupação do continente americano é o encabeçado pela arqueóloga brasileira Niéde Guidon (1986), que trabalhou junto ao sítio arqueológico de São Raimundo Nonato, no Piauí, onde, segundo seus estudos, há assentamentos humanos com vestígios de fogueiras e ferramentas primitivas que poderiam ter, pelo menos, 32 mil anos³⁴. Esse fato, se confirmado, pode mudar completamente a compreensão relativa à questão da migração humana não só na América, como no mundo todo.

Estudos recentes na América do Norte, a partir de pegadas de seres humanos solidificadas no barro de um lago, lançam a hipótese de que a travessia para a América ocorreu há 21 mil anos³⁵. Isto posto, um consenso de que essas primeiras

³³ Desconsidera-se, para essa finalidade, o continente da Antártida que, embora tenha hoje centros de pesquisa de diversos países, jamais foi ocupado e habitado sistematicamente.

³⁴ Disponível em: <https://www.nature.com/articles/321769a0> Acesso em 29 set. 2021.

³⁵ Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-58676560?at_custom3=BBC+Brasil&at_medium=custom7&at_campaign=64&at_custom2=facebook_page&at_custom1=%5Bpost+type%5D&at_custom4=1A7F178E-1D2E-11EC-8645-79720EDC252D&fbclid=IwAR0u3hVmDPnMuQcWLC2qU8dg-ZskD5Atlx5XdLEi69WzJwb1XuDosurAIBM Acesso em: 26 set. 2021.

migrações não tenham ocorrido em pelo menos 14 mil anos parece ter consistência no mundo acadêmico; no entanto, a data precisa do início desse processo é, ainda, uma questão aberta.

Um fator determinante para essa diferenciação entre os estudos mencionados pode ser atribuído à forma com que cada povo interagiu com o meio ambiente. Assim, de um lado, algumas culturas ergueram monumentos em pedra, criaram uma escrita capaz de contar sua história e seu modo de vida, ou ainda produziram e utilizaram ferramentas constituídas com ligas metálicas de alta complexidade; de outro, povos habitavam construções de palha e madeira, comunicavam-se apenas pela oralidade e se alimentavam de frutos ou de pequenos animais obtidos pela caça. Esses últimos modos de habitar o planeta, além de não possuírem registros históricos, deixaram poucos resquícios arqueológicos para serem analisados. Em capítulo posterior, quando o perspectivismo for incluído no presente estudo, podemos observar como a interação homem-natureza é essencial para as culturas ameríndias.

Destarte, se há pelo menos quatorze milênios os povos que habitam o continente americano estão interagindo entre si, desenvolvendo suas culturas, línguas, sistemas de regras e formas de obtenção de alimento e abrigo, podemos dizer que houve tempo para que o meio ambiente e seus recursos passassem a integrar o cotidiano desses grupos humanos de maneira indissociável. Tal como em qualquer outro lugar do mundo, os povos que habitavam as montanhas dispunham de recursos diferentes dos que habitavam as florestas, distintos dos que viviam nos desertos e assim por diante. Tudo isso, com o decorrer do tempo, criou diferentes tipos de sociedades, que vão desde a dos caçadores coletores, que se abriga(va)m em cabanas de madeira e palha, até as grandes “civilizações”³⁶ dotadas de amplo desenvolvimento tecnológico e criadoras de grandes empreendimentos arquitetônicos, como foram os Maias, os Incas e os Astecas.

No que diz respeito especificamente aos ameríndios, sabemos que ocuparam toda a extensão do continente em suas mais variadas estruturas geomorfológicas: as terras geladas do norte do Canadá, os desertos de Sonora e do Atacama, as terras

³⁶ Destacamos o termo “civilização” por este fazer parte de uma estrutura do conhecimento antropológico que atribui a uma sociedade “civilizada” um caráter de superioridade quando se divide as sociedades em dois subconjuntos: o das mais ou menos desenvolvidas e o das mais ou menos primitivas. Mais do que uma questão de força do hábito, utilizamos o termo para referenciar sociedades cuja organização é suficiente documentada a ponto de permitir que se reconheçam as relações que estabelecem com outras.

altas da cordilheira dos Andes e, no caso brasileiro, as florestas tropicais, as serras e o litoral. Os primeiros movimentos migratórios de ocupação desses povos, segundo os estudos arqueológicos mais recentes, seguiram um padrão comum às civilizações dos “velhos” continentes: acompanhavam os cursos dos rios. O litoral brasileiro só foi ocupado posteriormente em relação à parte central. Nesse sentido, Bueno & Dias (2015) esclarecem:

A colonização inicial do atual território brasileiro teria sido contemporânea ao Horizonte *Clovis* da América do Norte, apresentando características culturais distintas daquelas previstas pelos modelos ortodoxos. Na transição Pleistoceno-Holoceno, pelo menos três distintos eventos de colonização teriam contribuído para o povoamento original do Brasil. Um primeiro conjunto de evidências, entre doze mil e onze mil anos ap. refere-se à ocupação da Floresta Tropical e do Cerrado, cujos extensos sistemas fluviais interligam norte, nordeste e centro-oeste do país, servindo de rota de acesso ao interior do continente (Bueno; Dias, 2015).

Partindo da constatação de que os povos indígenas americanos interagiam entre si e ocupavam uma extensão territorial por períodos de tempo que compreendem milênios, podemos supor que, no interior dessa conjunção, existiram acontecimentos (históricos e discursivos) que geraram rupturas em seus modos de vida, alteração da cultura e interação entre as línguas. Mesmo não sendo possível recuperar ponto-a-ponto como esses acontecimentos pré-colombianos se deram, tais processos são comuns às sociedades humanas.

Quando os europeus chegaram no continente americano, nos últimos anos do século XV, já havia grupos que viviam junto ao litoral. Esses grupos de indígenas, ainda que heterogêneos, mantinham, em diferentes níveis, algum tipo de interação. Havia tanto aqueles com hábitos nômades, embora sua circulação se mantivesse em uma região específica, como também havia aqueles mais sedentários, adstritos a uma determinada localidade, onde desenvolviam formas de agricultura, de pesca e de caça.

Outros estudos arqueológicos realizados no Brasil apontam a existência de uma rota, até então mencionada apenas pelas histórias dos indígenas que foram escritas por europeus, que levava do litoral brasileiro, entre as cidades de Cananeia (estado de São Paulo) e Florianópolis (Santa Catarina), até povos andinos do Peru. O “Caminho de Peabiru”, como é conhecido, teria sido um dos sistemas de trilhas que ligavam povos indígenas distantes do continente entre si. Indígenas brasileiros da costa de Santa Catarina, uma das desembocaduras da trilha de Peabiru, possuíam

itens em ouro que, segundo eles, foram obtidos junto a povos das montanhas, muito distantes dali (cf. Borges, 2006).

Esse intercâmbio entre as culturas ameríndias compreendia não apenas relações de colaboração (como trocas de produtos), mas também envolvia intensos conflitos, inclusive com grupos cujas inimizades eram arrastadas por gerações, nada tão diferente do que aprendemos sobre a história dos outros continentes, onde guerras e disputas relativas aos mais variados motivos sempre existiram.

A diversidade linguística também era um fator de conflito entre os povos originários. Muitas obras etnográficas, antropológicas e históricas, ainda que relatem termos gerais e amplos da diversidade indígena, referem-se apenas a alguns grupos ou a algumas identidades constitutivas de padrões para poder oferecer um panorama dessa heterogeneidade. Para este trabalho, inscrito na AD francesa, apenas visitamos, de forma geral, alguns dos aspectos dessa variedade que podem colaborar para compreendermos as relações entre os discursos desses povos.

Os estudos mais recentes sobre a temática indígena atestam esses impactos de nível cultural, linguístico e populacional que ocorreram a partir do contato entre os europeus e os povos ameríndios. A questão dos impactos nas comunidades indígenas normalmente é tratada levando-se em consideração a sua intensidade e os seus alvos, isto é, os aspectos da vida dessas comunidades que foram afetados. O legado das políticas públicas que o estado brasileiro desenvolveu para os sobreviventes tem pautas abertas, ainda que a tendência seja a de que, com as novas descobertas, se tenham maiores evidências da gravidade que o choque na cultura e na vida desses habitantes causou. No entanto, segundo Viveiros de Castro (2020), é necessário ter cuidado ao convocar o “discurso do impacto”, empregando-o apenas nos termos de um processo de aniquilação dessas culturas; nas palavras do autor:

A reavaliação “para cima” do impacto da conquista parece-me perfeitamente justa; mas a consequente maior vitimização das populações indígenas pode caucionar uma visão degeneracionista dos grupos atuais, que lhes nega qualquer capacidade de autodeterminação histórica e, no limite, pode desembocar na absurda conclusão (que nenhum de nós subscreveria, mas aos índios não faltam inimigos poderosos), de que as sociedades contemporâneas, sendo não representativas da plenitude original, são descartáveis, isto é, podem ser assimiladas à sociedade nacional sem maiores perdas para a humanidade (Viveiros de Castro, 2020, p. 295).

Isso significa que, ao destacarmos exclusivamente a devastação que ocorreu a partir do contato entre indígenas e europeus, corremos o risco de reforçar o discurso

dos que defendem a assimilação dos indígenas à cultura ocidental, criando o argumento de que, “já que nada restou, não há motivos para se tentar salvar nada”. O projeto político que dá voz a esse discurso é representado na atualidade por aqueles que defendem que as terras indígenas remanescentes que viraram reservas não têm mais razão para existir. Geralmente associados à chamada “bancada ruralista”, pessoas relacionadas aos meios políticos, demandam, sob a égide da legalidade, a promoção da integralização dos indígenas à sociedade “civilizada”, quando seus interesses são, na realidade, aumentar as áreas destinadas à agropecuária.

Um panorama mais detalhado dessas questões políticas, relativas à atual conjuntura é apresentado nos capítulos posteriores. Por ora, no próximo tópico, tratamos do modo como os acontecimentos históricos relatados anteriormente favoreceram a emergência de certos discursos que reverberam na constituição do *ethos* discursivo indígena que analisamos.

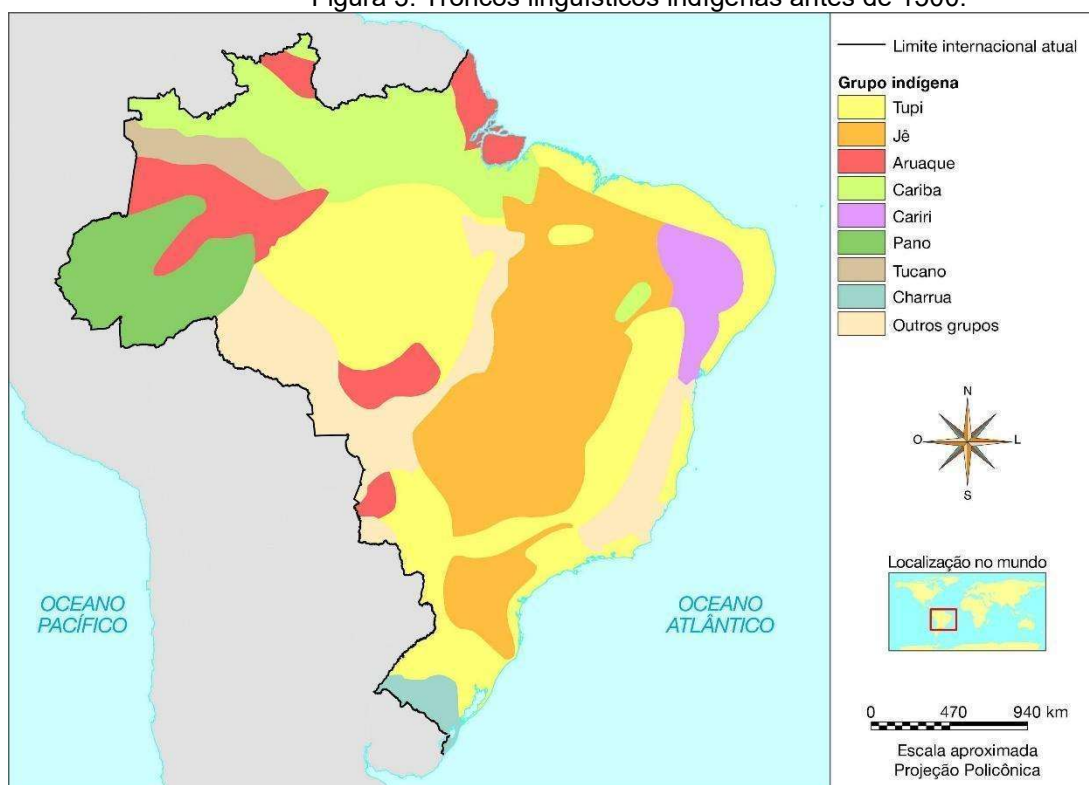
4.2 Do choque entre culturas: um “descobrimento”

Quando “surge” o discurso indígena de que tratamos? Presume-se que, muito antes de os colonizadores europeus se estabelecerem nas terras que viriam a ser o que hoje chamamos de “América”, grupos diversos de indígenas sustentam cada qual em sua própria língua, discursos próprios e diversos. Tais discursos se sedimentaram nas mais diversas práticas dos membros de sua comunidade e, certamente, devem ter entrado em polêmica com os discursos de outros povos originários com que mantinham algum tipo de contato.

Historiadores, etnógrafos e antropólogos reconhecem zonas de conflito entre os povos originários que, conforme dito, eram plurais. É possível presumir também que os discursos que correspondem hoje ao que classificamos como discursos religiosos, filosóficos, científicos, jurídicos e literários podem ter existido no meio dessas sociedades, em diferentes níveis de complexidade. A título exemplificativo, podemos mencionar as narrativas sobre o fim do mundo do povo Yanomami, central em nossa pesquisa, que trata da possível (e provável) “queda do céu” que, em sua cosmovisão, só pode ser evitada pela atenta e ininterrupta intervenção de seus líderes religiosos: os xamãs.

A complexidade que emerge das variações culturais, discursivas e linguísticas dos povos originários, mesmo no interior do território brasileiro, abre a inúmeras possibilidades de investigação. Nesse esteio, apresentamos, no mapa abaixo, uma representação da distribuição de alguns dos principais troncos linguísticos indígenas no Brasil e a sua distribuição pelo território do país antes do processo de colonização europeia³⁷. As divisões que se seguem não simbolizam uma homogeneidade de línguas, mas apenas evidenciam uma certa ancestralidade observada em estudos linguísticos que, pelo fato de serem uma prospecção de uma estrutura anterior à chegada dos europeus, podem não representar com fidedignidade o *status quo* linguístico da época e podem divergir dos estudos acadêmicos que tratam do assunto.

Figura 3: Troncos linguísticos indígenas antes de 1500.³⁸



Fonte: Albuquerque, 1977.

Como podemos depreender da imagem acima, a maior parte do território brasileiro compreende línguas dos troncos Tupi e Jê. O grupo de línguas Tupi é a origem de muitos topônimos no Brasil, incluindo na região em que se encontra a

³⁷ Observamos que “troncos linguísticos” não significa o mesmo que “línguas”. Como analogia, temos que todas as línguas europeias advêm do mesmo tronco linguístico - o indo-europeu - e diferenças linguísticas são percebidas até mesmo em subtroncos, tal qual as línguas latinas (como o francês, o espanhol, o italiano e o português, por exemplo).

³⁸ ALBUQUERQUE, M. M. Atlas histórico escolar. Rio de Janeiro: Fename, 1977, p. 10.

Universidade em que se realiza a presente pesquisa. A esse respeito, podemos citar alguns nomes de cidades da região, como Nhandeara, Araraquara, Potirendaba, Guapiaçu, Catanduva, Buritama, ou mesmo nomes de rios, tais como Ribeirão Jataí, Córrego do Borá, Rio Tietê, etc.³⁹

A diversidade relatada fez com que alguns grupos de povos originários não vissem como algo absolutamente fora da normalidade a presença de estrangeiros quando da chegada dos brancos europeus, apesar das diferenças étnicas serem mais evidentes entre europeus e ameríndios. *A priori*, era só mais um povo, com mais uma língua e mais uma cultura entre os tantos outros grupos com que os indígenas tinham contato. Soma-se a isso o fato de que, conforme apresentamos mais adiante no capítulo sobre a Antropologia indígena, existia também, para alguns outros povos, a ideia de que os brancos eram parte da sua cosmogonia, sendo considerados como seres divinos ou inseridos em alguns mitos e profecias, ainda que possamos considerar que essas narrativas possivelmente foram incorporadas, justamente, como forma de justificar a existência desses estrangeiros em seu ambiente. A ausência de textos indígenas daquela época não nos permite avaliar a autenticidade e a manutenção dessas narrativas no curso do tempo.

Isto posto, já mencionamos que o discurso indígena analisado aqui é, do ponto de vista histórico, um discurso que está relacionado a acontecimentos e eventos mais recentes na nossa história. O *corpus* que compõe nossa pesquisa diz respeito a autores indígenas que estão vivos e que estão inseridos em um contexto em que certos acontecimentos históricos favoreceram a emergência de novos discursos. Entre esses acontecimentos, podemos citar as mudanças climáticas e seus impactos no planeta que, em diferentes níveis, participam das condições de produção de disputas discursivas distintas das advindas do choque entre os europeus e indígenas nos séculos XV em diante.

Ainda assim, observamos que uma parte do discurso indígena analisado está intrinsecamente ligado à memória de seus antepassados. Essa chamada “ancestralidade” serve de ancoradouro tanto para a consolidação da noção de um direito originário sobre as terras que dizem lhes “pertencer”, quanto para estabelecer

³⁹ Conferir dicionário Tupi disponível em: <https://www.dicionariotupiguarani.com.br/> Acesso em: 17 mai. 2021.

uma conexão com a natureza ligada à noção de uma convivência harmoniosa, isto é, sem impactos negativos ao meio ambiente.

4.3 Dos sobreviventes: uma nova terra ancestral

Podemos dizer que os acontecimentos históricos que trazem à questão da oposição entre ameríndios vs. europeus são vastos em número. Desta maneira, rastrear esses percursos em que os discursos foram construídos e sedimentados sobre determinadas memórias seria uma tarefa impossível em virtude do silenciamento dos discursos dos povos originários nesse período de aproximadamente quinhentos anos de contato. As interações iniciais com os europeus e a posterior e gradual instalação de estrangeiros nas terras, que antes eram habitadas pelos indígenas, geraram uma ruptura radical nas estruturas sociais dessas comunidades. Muitas delas, inclusive, foram completamente exterminadas fisicamente, outras, por outro lado, sofreram um etnocídio que resultou na destruição de sua própria identidade como um povo.

Clastres (2004, p. 83), que sistematizou o conceito de etnocídio, classifica-o como a "destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem tal destruição", no entanto, o alvo dessa aniquilação, segundo o mesmo autor, "aponta não para a destruição física dos homens, mas para a destruição de sua cultura". A destruição física seria ancorada pelo termo *genocídio*.

Ressaltamos que, embora os termos etnocídio e genocídio estejam associados a um sentido de violência, o primeiro pode ser executado sem haver esse *animus*, ou seja, a destruição de uma cultura não precisa ser, necessariamente, engendrada por uma ação conscientemente "má", mas pode ser executada como um meio de realizar algo positivo, tal como quando missionários religiosos que, ao estabelecer a religião católica apostólica romana como única fonte da verdade e salvação, sufocaram as manifestações de religiosidade e até mesmo as línguas indígenas, deteriorando sua cultura de maneira gradativa, sem usar a força física para esse empreendimento.

Foi assim que mais de quinhentos anos se passaram desde os primeiros contatos entre os europeus e os povos indígenas, com a balança pesando mais em

favor da cultura ocidental, ainda que haja grupos que conseguiram manter sua cultura e sua religião ativas.

Nesse ínterim, as populações indígenas na América Latina têm se organizado no sentido de preservar a sua cultura, a sua língua, o seu modo de vida e os territórios remanescentes com os quais possuem alguma relação de ancestralidade. Mais recentemente, têm participado dos debates sobre a preservação do meio ambiente e sobre a contenção do avanço das mudanças climáticas que afetam o mundo como um todo. A respeito desse deslocamento que rompe com uma forma de dizer a história apenas sob o domínio ocidental, mencionamos este trecho de Orlandi (2008):

Assim, a questão do histórico liga-se à da linguagem, à do sujeito e à da ciência, em nosso caso, às ciências humanas e sociais. Por outro lado, pensando a questão da produção de sentidos em relação ao domínio da ética e da política, podemos aí inscrever a questão da Análise do Discurso para a América Latina. Basta-nos lembrar que a produção de conhecimento da América Latina sobre a América Latina pode adquirir uma forma crítica de modo a não ser mera reprodução do olhar europeu ou norte-americano e assim por diante. Na prática, isso significaria reproduzir apenas os modelos e teorias, preenchendo-os com dados “específicos” para engordar os paradigmas já definidos lá fora. Ao contrário, essa outra forma de conhecimento de que estamos falando pode, entre outras coisas, contribuir, em seu modo, para o conjunto de reflexões que compõem a história das ciências (Orlandi, 2008, p. 36).

Ainda com a existência e o crescimento desses movimentos, os efeitos do processo de silenciamento da história e dos discursos indígenas têm ampla força política, fomentados principalmente pelos representantes de setores importantes para a economia de mercado nacional, caracterizados principalmente por certos produtores do agronegócio e da indústria de minérios (financiados também pelo capital estrangeiro) que visam expandir seus negócios a partir do avanço sobre terras indígenas que são, a princípio, protegidas pelo Estado. Sob argumentos que aludem a um suposto desenvolvimento econômico mais robusto e, conseqüentemente, ao progresso da nação, consideram os indígenas, em suas terras “pouco produtivas”, como entraves para esses avanços, aproveitando-se de discursos estereotipados que foram construídos e solidificados desde os primeiros anos de colonização.

Com efeito, as questões econômicas são as que têm mais poder, ao menos no que diz respeito aos discursos “anti-indígenas” que circulam na atualidade. Para mitigar os pontos nos quais os indígenas atuais se apoiam para salvaguardar seus direitos ancestrais, os seus opositores postulam que o tratamento diferenciado que provém do Estado na proteção desses grupos seria uma ameaça à “união nacional”.

Outro fato que merece ser lembrado é a existência de uma divisão entre os grupos de indígenas aldeados (aqueles que vivem em reservas indígenas destinadas para exercerem sua vivência) e os “urbanizados”, ou seja, aqueles que vivem fora de aldeias, mais integrados à cultura ocidental. Esses últimos, embora possam conhecer a sua etnicidade, praticar sua religião e conhecer sua língua, não estão nas aldeias ou comunidades indígenas, e seu discurso de naturalização das alianças do indígena com a sociedade de consumo parece distante do discurso dos que vivem nas reservas⁴⁰.

De acordo com o censo realizado no Brasil no ano de 2010, há 896.917 pessoas que se declaram como indígenas. Desse total de pessoas, “57,7% vivem em terras indígenas oficialmente reconhecidas” (IBGE, 2021). Levando em conta que os estados do Sul e Sudeste são muito mais populosos que os do Norte e Nordeste, os números expressivos contabilizados da população indígena não indicam, necessariamente, a presença de comunidades nessas regiões. Assim, o Estado do Amazonas tem não apenas a maior população indígena em números gerais, como também a maior porcentagem em relação à população não indígena.

As imagens abaixo apresentam dois dados relevantes para a compreensão da dimensão da população indígena na atualidade. A primeira define o número de habitantes por região e onde essa população indígena vive, de acordo com o censo brasileiro de 2010. Já a segunda imagem indica a localização das atuais reservas indígenas e seu estado jurídico perante os processos de demarcação:

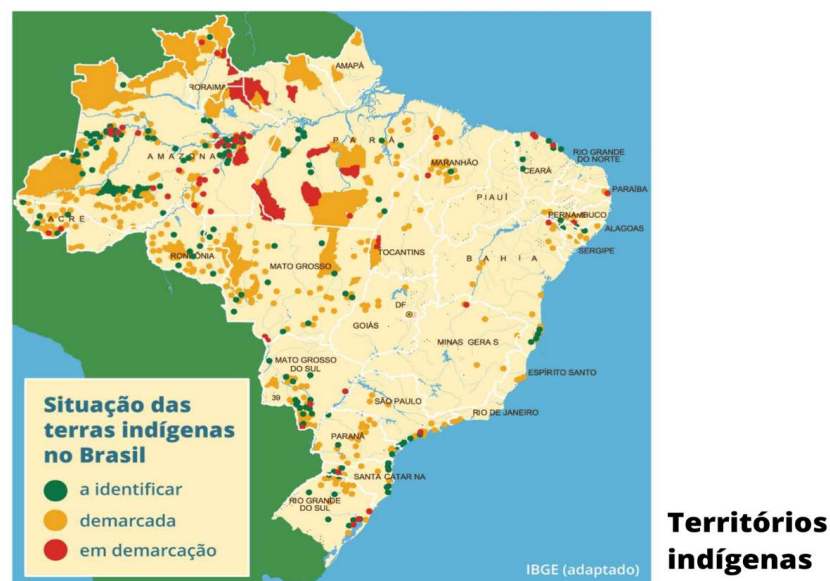
⁴⁰ Posteriormente, quando analisamos o *status quo* das terras indígenas para investigar os sentidos relacionados à terra presentes nos discursos desses povos, verificamos as condições jurídicas que fomentam esses debates. Para este momento, cumpre trazer um panorama geral de quantos são os indígenas brasileiros na atualidade e onde eles estão.

Figura 4 – População indígena no Brasil pelo censo de 2010



Fonte: IBGE

Figura 5 – situação das terras indígenas do Brasil.

Fonte: Nova escola⁴¹

Embora os números sejam capazes de expressar a redução, tanto da população quanto dos territórios indígenas, podemos dizer que, considerando que a legislação em nível mundial passou a se dedicar com maior assiduidade às questões culturais e dos direitos humanos em um sentido mais amplo, as medidas do Estado

⁴¹ Disponível em: <https://planosdeaula.novaescola.org.br/fundamental/4ano/geografia/territorios-indigenas-e-de-comunidades-remanescentes-de-quilombos/5381> Acesso em: 18 out. 2021.

brasileiro em aumentar a proteção e a atenção aos povos originários passou a ser, minimamente, mais organizada. Não podemos, no entanto, deixar de ressaltar que os discursos etnocidas ou mesmo genocidas surgem, de tempos em tempos, a depender dos posicionamentos políticos dominantes. De fato, a história de resistência dos povos originários é um processo contínuo e em execução.

5 DECOLONIZAR SABERES: UMA NOVA PERSPECTIVA

*“No território indígena, o silêncio é sabedoria milenar.
Aprendemos com os mais velhos a ouvir, mais que falar”.*
Márcia Wayna Kambeba

Embora investigar um tema relativo a um grupo étnico específico, como é o tema de nosso trabalho, não exija que o pesquisador seja representante desse grupo, consideramos pertinente lembrar que a maior parte do conhecimento alcançado nas ciências humanas sobre o tema está fortemente vinculada à perspectiva do “homem branco”, ou seja, os saberes e os dizeres oriundos do que se considera como a “cultura ocidental”. Conforme dito no capítulo anterior, essa cultura, estabelecida a partir de uma tradição religiosa do eixo cultural judaico-cristão, foi levada para além do “velho continente”, sendo imposta aos povos dos outros continentes e, em especial, ao então desconhecido “novo mundo”, que hoje é o que chamamos de “América”.

As influências dos discursos oriundos da tradição ocidental se estabeleceram em planos mais diversos do que os religiosos e os linguísticos: permeiam o que pode e o que não pode ser aceito como condutas, como comportamentos e como posicionamentos políticos. Para que possamos compreender melhor essa questão, vamos buscar respaldo nos estudos antropológicos.

A esse respeito, lembramos que os estudos que compreendem os fenômenos humanos tanto no plano individual como no plano social podem ser objeto de análise nas mais diversificadas ciências humanas, no entanto, é a Antropologia que detém a predominância de pesquisas relacionadas aos indígenas brasileiros, bem como de outras sociedades originárias ao redor do globo.

Assim, embora nossa tarefa seja compreender o funcionamento do discurso indígena sob uma perspectiva decolonial, o que implica uma “desleitura” de uma episteme etnocêntrica, buscamos respaldo em alguns conceitos obtidos de estudos na Antropologia com o intuito de compreender as condições de produção do discurso dos povos originários de que tratamos justamente para que possamos compreender este processo de descentralização do conhecimento. Para isso, realizamos, na primeira parte deste capítulo, uma breve apresentação dos estudos sociológicos sobre a decolonialidade, que revisitam as ciências humanas assim chamadas “ocidentais”,

procurando observar em que pontos a sua metodologia funcionou para apagar e silenciar outras epistemes.

Mais exatamente, os chamados “estudos decoloniais” ou sobre a decolonialidade são empreendimentos acadêmicos da Sociologia mais recentes que têm como fundamento uma epistemologia que tenta não reproduzir os “lugares comuns” implantados pela perspectiva europeia, validando, também, o conhecimento produzido fora dessa perspectiva, na periferia do pensamento ocidental. Nesse ínterim, compreendemos que o processo de colonização (ou o colonialismo) é configurado por uma série de práticas, contextualizadas em determinada conjuntura histórica, que criaram e fomentaram discursos que ecoam até os dias de hoje, e que podemos chamar de um discurso colonialista ou neocolonial. Esse discurso assume posições diversificadas na conjuntura social moderna, embora, da mesma forma que nos séculos anteriores, esteja ligado ao etnocentrismo.

Neste trabalho, quando nos reportamos especificamente a um discurso “colonialista”, ou “ocidental”, ou “etnocêntrico”, ou ainda “do homem branco”, estamos nos referindo a um discurso que, de maneira geral, se opõe ou tenta silenciar o discurso indígena. A expressão “o homem branco” se torna, então, uma fonte de sentidos colocada como padrão de todas as demais. Nessa perspectiva, segundo Quijano:

As relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa. Mesmo assim, a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou “Occidente”, foi “Oriente”. Não os “índios” da América, tampouco os “negros” da África. Estes eram simplesmente “primitivos”. Sob essa codificação das relações entre europeu/não-europeu, raça é, sem dúvida, a categoria básica (Quijano, 2005, p. 122).

A respeito das oposições apresentadas acima pelo autor, observamos que nosso trabalho privilegia a oposição entre o mágico/mítico *versus* o científico. Embora a própria noção de *ciência* (com suas teorias, seus métodos e suas rupturas) esteja em indissociável relação com o mesmo modo de proceder dos cientistas ocidentais, o conhecimento pode ser produzido em outras partes do mundo. Nesse sentido, levar em conta os saberes dos povos originários constitui parte do compromisso dos trabalhos acadêmicos sobre a decolonialidade, que se interessam pelos saberes de

outros povos que foram importantes ao *status* civilizatório em que chegamos. Dessa forma, “descentralizar” não significa necessariamente “recentralizar”, mas reconhecer a validade do conhecimento que um povo obtém a partir de sua própria cultura, de suas práticas, com o cuidado de não reproduzir, nesse processo, os clichês, os estereótipos e os lugares comuns que os europeus construíram em relação aos seus “outros” no decorrer dos séculos desde a colonização.

Como todo sistema social, esses efeitos são refletidos e reverberados não apenas nos contatos interpessoais, mas também nas próprias políticas de Estado e, conforme pretendemos investigar, nos atos de linguagem.

Dito isso, apresentamos, a seguir, alguns estudos da Antropologia que dão respaldo teórico para as considerações que apresentamos a respeito das culturas ameríndias, pautando pontos de vista sobre as relações entre natureza e humanidade. Tais considerações nos auxiliam a compreender como o discurso dos povos originários se sustentam. Desses estudos, tratamos mais especificamente do perspectivismo ameríndio engendrado pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2020) e outros pesquisadores da área.

O perspectivismo ameríndio analisa as relações que alguns grupos de povos originários têm com os outros seres, vivos ou inanimados, considerando-os como *humanos* no sentido de que esses seres se apercebem como humanos no interior de seu corpo social. Assim, os animais, os rios, as montanhas e os astros são tidos como indivíduos que percebem a si mesmos como “ser humano”, na medida de suas perspectivas.

Por fim, vamos tratar também de um indivíduo “chave” tanto para o entendimento da perspectiva científica dos povos originários quanto para a base discursiva do *corpus* que analisamos: o xamã. O xamanismo diz respeito a uma tradição religiosa que se baseia no contato entre o homem e a natureza, sendo o próprio xamã uma ponte desses dois mundos. Assim, conforme vamos apresentar, tal conceito diz respeito a toda a rede de sentidos em que o discurso que estudamos se baseia: a relativa à dicotomia entre homem vs. natureza.

5.1 Da colonialidade: a invasão do descobrimento

Conforme exposto no capítulo anterior, em alguns momentos da história, o ocidente, representado por alguns países europeus, no intuito de ampliar as possibilidades comerciais, enviou expedições marítimas que fizeram da sua percepção do mundo um lugar muito maior. No mesmo movimento, ao se depararem com povos até então desconhecidos, esses expedicionários, a mando dos governos que os patrocinavam, levaram também a sua religião, sua língua, sua forma de exploração dos recursos naturais e, em um processo contínuo, estabeleceram seus domínios.

Uma vez estabelecidos seus “direitos de conquista” sobre essas *novas* terras, passaram a povoá-las e dividi-las, distribuindo-as como propriedades que eram outorgadas ou negociadas da mesma forma que se fazia nos lugares de que partiram. Chamamos todo esse processo de *colonização*, um acontecimento histórico que dividiu a América, a África e parte da Ásia entre alguns países europeus. O ato de colonizar outros territórios é uma constante desde a antiguidade, entretanto, foi com as grandes navegações que esses empreendimentos alcançaram uma escala global. Segundo Prado Junior (1986):

[...] ‘colonizar’ ainda era entendido como aquilo que dantes se praticava; falase em colonização, mas o que o termo envolve não é mais que o estabelecimento de feitorias comerciais, como os italianos vinham de longa data praticando no Mediterrâneo, a Liga Hanseática no Báltico, mais recentemente os ingleses, holandeses e outros no Extremo-Norte da Europa e no levante, como os portugueses fizeram na África e na Índia. Na América a situação se apresenta de forma inteiramente diversa: um território primitivo, habitado por rala população indígena incapaz de fornecer qualquer coisa de realmente aproveitável. Para os fins mercantis que se tinham em vista, a ocupação não se podia fazer como nas simples feitorias, com um reduzido pessoal incumbido apenas do negócio, sua administração e defesa armada; era preciso ampliar estas bases, criar um povoamento capaz de abastecer e manter as feitorias que se fundassem, e organizar a produção dos gêneros que interessavam seu comércio. A idéia de povoar surge daí e só daí” (Prado Júnior, 1986, p. 16)

Desta forma, embora na atualidade, a maior parte desses territórios colonizados tenham conquistado a sua independência política, os efeitos dessas ações ainda reverberam, principalmente, tal como entendemos, nos discursos produzidos nesses lugares.

No que hoje compreende o Brasil, antes ocupado pelos indígenas, as terras foram sendo gradativamente suprimidas, até as reservas que se resumem em cercados para protegê-los. Assim, mesmo depois desses primeiros acontecimentos após a “descoberta”, os interesses no avanço sobre terras inexploradas pelo sistema capitalista continuaram criando um movimento chamado *neocolonialismo*: um processo retroalimentado pelos mesmos ideais de desenvolvimento, de exploração e de dominação cultural trazidos com os europeus do século XV, embora seu funcionamento ocorra de modo distinto na contemporaneidade.

Desse modo, para além da questão de ocupação territorial e de exploração dos recursos naturais nessas localidades, os ideais coloniais se expandiram também para todos os demais estatutos sociais. Os discursos econômicos, políticos e religiosos são racionalizados a partir de um etnocentrismo que considera a cultura e o modo de pensar europeu (e por extensão, também o estadunidense) como sendo o padrão, a “unidade de medida”.

Os estudos decoloniais emergem justamente a partir do estabelecimento dessa diretriz de que somos ainda submetidos ao discurso dominante que funciona tendo como base o etnocentrismo. Mais do que isso, a decolonialidade intenta, a partir desse reconhecimento, tentar produzir um modo específico de operar os saberes, sem reproduzir estereótipos construídos, consolidados e perpetuados pelo processo ideológico que marcou o início da colonização e por seu legado.

A esse respeito, Viveiros de Castro pontua:

O grande diacrítico, o marcador da diferença de perspectiva para os europeus é a alma (os índios são homens ou animais?); para os índios, é o corpo (os europeus são homens ou espíritos?). Os europeus não duvidavam que os índios fossem corpos; os índios, que os europeus tivessem almas (animais e espíritos também as têm). O que os índios queriam saber era se o corpo daquelas “almas” era capaz das mesmas afecções que os seus — se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proteiforme. Em suma: o etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo (Viveiros de Castro, 2020, p. 330, 331).

A questão da “alma” para os europeus separava os que a possuíam dos que, supostamente, não estariam nessa condição. Sob essa perspectiva, os europeus, naturais possuidores dessa alma que outorgaram tão somente a si mesmos, tinham o direito de dizer quem eram aqueles que a possuíam ou não, além da possibilidade de atribuí-la a quem não a tivesse, desde que se submetesse ao sistema religioso definido por eles.

O fato de que, para além de um impulso estimulado pela religião, interesses econômicos também estavam alinhados a esses processos consolidou essa forma de lidar com outros povos. A violência, então, se tornou um modo de operar para o sucesso do projeto colonial. A esse respeito, Fanon (2005), ao refletir sobre o modo como o colonialismo ocasionou profundas desigualdades sociais nas terras que colonizaram com o processo de ocupação e de extração de recursos, afirma:

Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados. [...] ou pelo menos a cidade do indígena, a aldeia negra, a Medina, a reserva é um lugar mal afamado, povoado por homens mal afamados. Ali, nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. [...] Enquanto que a cidade do colonizado [sujeito-outro] é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada. Esse mundo compartimentado, esse mundo cortado em dois é habitado por espécies diferentes (Fanon, 2005, p.55-56).

O “sujeito-outro”, o colonizado, é aquele que está fora da órbita, o ser humano que reivindica a sua inclusão nesse corpo chamado humanidade. Yuval Harari (2016) explica que há aquela humanidade que já se encontra como possuidora dessa *dignidade humana* e agora quer mais: conhecer o universo, ter a vida eterna; enquanto há aquela que simplesmente quer ter o direito de sobreviver, de não ser assassinada, de não morrer de fome ou de não ser expulsa do único lugar que conhece como lar. Como se sabe, as preocupações são fundamentos quase que constitutivos da *psique* humana, mas existe um abismo entre os sentidos dessas preocupações entre aqueles que ocupam a posição de dominantes e os seus respectivos dominados e, por conseguinte, pelos colonizadores e pelos colonizados.

O discurso colonial determina as formas de dizer, as práticas cotidianas, os costumes nos nichos sociais e também os valores de uma sociedade como um todo, inclusive no que diz respeito às heranças em razão da “raça”. Aníbal Quijano, sociólogo peruano e considerado o fundador dos estudos sobre colonialidade, explica que os discursos colonialistas se fundaram em uma nova episteme, a saber: a que fundamenta a diferença entre os seres humanos em relação ao conceito de “raça”. Nas palavras do autor:

Desde então [o colonialismo] demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais (Quijano, 2005, p. 118).

Por outro lado, como sabemos, as diferenças fenotípicas entre os seres humanos não são suficientes para caracterizar, como em outras as espécies, a distinção sob o critério de “raça”. Assim, os humanos modernos constituem, mesmo em suas diferenças, uma única raça. Tal constatação reforça o argumento de que o racismo e a colonialidade que funciona por meio dele não possuem qualquer fundamento. A questão é que, por muito tempo, até mesmo ciências sociais como a Antropologia endossaram as diferenças sociais e culturais tendo como base essa suposta diferença racial. Assim, os povos considerados como “primitivos”, “selvagens” ou “atrasados” eram os sujeitos não brancos, enquanto os brancos detinham a dominação dos meios de produção científicos e discursivos.

Não podemos, obviamente, *cancelar* toda a ciência que foi criada a partir da colonialidade. Assim, a importância da decolonialidade para a presente dissertação diz respeito à proposta de analisarmos o discurso indígena de uma maneira mais cuidadosa, isto é, a partir de uma perspectiva que busca ser menos etnocêntrica possível.

Os estudos concernentes aos povos originários sobre as disciplinas da Antropologia estão ligados à etnografia, ou seja, os estudos - e os registros destes estudos - comportamentais e culturais de determinado grupo. No entanto, conforme pontua o antropólogo francês Lévi-Strauss, por mais bem elaborado e livre de estereótipos que um trabalho desse segmento seja, não é capaz de se valer de uma imersão total no universo estudado:

Um estudo etnográfico, por melhor que seja, jamais transformará o leitor em indígena. A Revolução de 1789 vivida por um aristocrata não é o mesmo fenômeno que a Revolução de 1789 vivida por um sans-culotte, e nem uma nem outra corresponde, de modo algum, à Revolução de 1789 pensada por Michelet ou por Taine. A única coisa que historiadores e etnógrafos conseguem fazer, e a única coisa que se pode pedir que façam, é *expandir uma experiência particular para as dimensões de uma experiência geral ou mais geral, de modo que ela se torne, por essa razão, acessível enquanto experiência a homens de outras terras ou outro tempo*. E conseguem fazê-lo graças às mesmas condições: exercício, rigor, simpatia, objetividade (Lévi-Strauss, 2017, p. 30; o grifo é nosso).

Desse modo, não tentaremos adaptar a perspectiva indígena para um método inscrito em alguma forma de proceder a ciência ocidental ou vice-versa, mas tentar compreender, a partir do rigor metodológico da AD, que muitas das práticas discursivas que nos fazem “ler” o discurso indígena, nascem de uma perspectiva estereotipada que está tão intrinsecamente ligada às nossas práticas languageiras que podemos, ainda que sem perceber, contribuir para o isolamento e o silenciamento de povos que não são oriundos das culturas europeias. Mais ainda, compreender que, embora a ideia do “sujeito-outro” seja uma construção já ultrapassada, ainda está enraizada nos discursos, em especial aos relacionados aos povos originários, o que se estende a todos os “estrangeiros” do ocidente.

Para nos ajudar a dar sustentação a essas ideias, no próximo tópico, tratamos das contribuições que a Antropologia, disciplina central para o (re)conhecimento das sociedades humana, traz para a compreensão dos povos indígenas, em especial no que diz respeito à compreensão de si mesmos como sujeitos historicamente determinados e em reação com o(s) outro(s).

5.2 Da Antropologia Ameríndia: um lugar de embates

Surgida no século XIX como uma disciplina autônoma, ainda que oriunda da Sociologia, a Antropologia servia às estruturas sociais da época, notadamente ao desenvolvimento da Revolução Industrial, que trazia ao mundo uma nova forma de produção e de consumo e, em decorrência disso, uma mudança no emprego e na exploração dos recursos naturais e suas consequências – assunto central para o discurso indígena atual. A essência dos estudos antropológicos nessa primeira fase foi analisar grupos humanos “primitivos” sob uma perspectiva “evolucionista”, impulsionada pelos estudos em Biologia sobre a origem das espécies, engendrada pelo naturalista inglês Charles Darwin⁴². Isso significa que se acreditava na ideia de que as sociedades se diferenciam como sendo mais ou menos evoluídas do que

⁴² O livro “A Origem das Espécies”, publicado em 1959, traz a principal e a mais famosa teoria do Naturalista Inglês Charles Darwin que trata do que ele então chamou de “Seleção Natural”. De acordo com essa teoria, os seres vivos evoluem “salvando” em sua memória genética mutações cujas características resultam em um facilitador à sobrevivência no ambiente em que vive. Essa seleção “escolheria”, então, o ser mais forte para aquele ambiente, gerando a tese de o mais forte determina quais os genes que passariam adiante.

outras; uma vez que a análise partia de pesquisadores pertencentes a esse grupo no qual chamamos de “ocidentais”, a proposta era uma hierarquia em que os analistas eram superiores, pela própria detenção de uma metodologia, aos analisados. Assim, nos estudos sobre os povos originários, “lia-se” o passado como se esses povos estivessem em um estágio inicial de desenvolvimento e, portanto, sem qualquer tipo de conhecimento próprio⁴³.

A esse respeito, Lévi-Strauss (2017, p. 15) explica:

Não é nos termos da oposição clássica entre evolucionismo e difusionismo que essa contradição se afirma, posto que, desse ponto de vista, as duas escolas concordam. A interpretação evolucionista e, na etnologia, a repercussão direta do evolucionismo biológico. A civilização ocidental aparece como a expressão mais avançada da evolução das sociedades humanas, e os grupos primitivos como “sobrevivências” de etapas anteriores, cuja classificação lógica poderá fornecer, automaticamente, a ordem de aparecimento no tempo. Mas a tarefa não é assim tão simples: os Esquimós, grandes técnicos, são sociólogos medíocres e, na Austrália, ocorre o inverso. Poderíamos multiplicar os exemplos. Uma escolha ilimitada de critérios permitiria construir um número ilimitado de séries, todas diferentes (Lévi-Strauss, 2017, p. 15).

Nesse ínterim, a ideia de que o futuro dessas populações consistiria em evoluir, ou seja, ocorreria uma integração natural de seus indivíduos à sociedade dita “civilizada” era repercutida e admitida pelas políticas públicas dos Estados que foram surgindo, no processo de colonização, e que tinham grupos de povos originários remanescentes em seus territórios. O interesse em se estudar os indígenas serviria para se entender, primeiramente, como vivia o “homem primitivo” e, em um segundo momento, quais os melhores métodos para que esses grupos pudessem ser “absorvidos” pela cultura considerada como mais “evoluída”, dadas as suas especificidades. Nas palavras de Porfírio (2021):

Além disso, **os europeus acreditavam que havia uma predestinação divina** que os permitia dominar povos que, no seu ponto de vista, eram atrasados. Muitos navegantes que participaram desse primeiro movimento de colonização escreveram relatos **considerados documentos antropológicos de um período pré-científico**, ou seja, de quando a

⁴³ Na obra de viés antropológico “Totem e Tabu” (2013 [1913]), Sigmund Freud, o “pai da psicanálise”, analisa os sistemas comportamentais de algumas sociedades aborígenes australianas que, segundo ele, estariam mais próximas dos homens “primitivos”, equivalentes ao sentido que se tem hoje por selvagem. Segundo o autor, alguns desses comportamentos, geralmente associados ao totemismo (de que tratamos mais adiante ainda neste capítulo), são associados a pessoas com neuroses e outros tipos de problemas mentais. Polêmica, essa obra, ainda que partindo de análises sérias sobre o comportamento humano, reflete o discurso evolucionista presente nos procedimentos científicos da época que, até hoje, sobrevive em alguns debates sobre o tipo de sociedade ideal.

Antropologia ainda não era uma ciência bem construída (Porfírio, 2021; os grifos são nossos).

Em suma, as primeiras “escolas” da Antropologia tratavam, em suas pesquisas relacionadas aos povos originários, de duas ideias fundamentais: em primeiro lugar, a suposta superioridade dos europeus em relação aos demais povos do mundo (noção de colonialidade apresentada na seção anterior) e, em seguida, a ideia de que todas sociedades tinham uma estrutura de desenvolvimento semelhante à teoria darwiniana da evolução das espécies, baseando-se, assim, em uma estratificação entre as sociedades mais ou menos evoluídas. Essa evolução, assim como na biologia, seria um processo que consiste em uma “seleção natural”, ou seja, aqueles grupos que não “evoluíssem” estariam condenados à extinção, reproduzindo a ideia de que a espécie mais forte sobrevive em determinado ambiente. Desse ponto de vista, o mundo globalizado poderia ser considerado como um produto do evolucionismo social.

Sob esse modo de entender as culturas outras, o colonialismo estabeleceu um sistema político na ocasião da emergência dos Estados necessário para a sobrevivência desse mesmo sistema, consolidando a noção de que a colonização não só era uma tarefa designada por Deus aos europeus, feitos à sua “imagem e semelhança”, como também era revestida de um senso de caridade e de humanismo, levando às sociedades tomadas como primitivas as benesses do desenvolvimento e da civilização.

Para que o Ocidente fosse tido como a referência dentre as sociedades humanas conhecidas, não bastaria a constituição dos discursos institucionais desse campo embasados em valores positivos desse sistema; havia a necessidade de se criar um verdadeiro e poderoso sistema de oposição, uma memória cujos lugares comuns declararam o incivilizado como pura representação do atraso e do mau. Assim, algo sem um governo, sem uma lei e/ou sem uma religião (ao menos de acordo com os valores ocidentais), era posto como algo a ser fortemente combatido. De acordo com Schwarcz (2001):

Gândavo, por exemplo, um edenizador da natureza por excelência, discorreu longamente sobre essa “multidão de bárbaros gentios que semeou a natureza por toda essa terra do Brasil”. Povos sem F.L.R.- sem fé, nem lei, nem rei-, eis as representações primeiras desses “naturais”, **caracterizados a partir da falta**. Descrevendo-os como “atrevidos, sem crença na alma, vingativos, desonestos, e dados à sensualidade”, o colonizador estabeleceu uma

distinção fundamental entre as terras e seus homens. A edenização, de um lado; o inferno, do outro (Schwarcz, 2001, p.16; o grifo é da autora).

Pelo excerto acima, Schwarcz revela a dualidade da interpretação do modo de vida indígena, tido como “edenizado”, ou seja, relacionado ao paraíso cristão que se liga a uma noção de pureza e de estado de natureza que, ao mesmo tempo, remete ao sentido oposto: próximo à natureza está o animalizado, o inumano; logo, as suas regras de conduta que preveem modos de vestir e de se comportar sexualmente estão em desacordo com os preceitos da tradição cristã. Resulta desses comportamentos um estado de impureza, de estar cometendo um *pecado*.

A influência religiosa foi determinante para que outras culturas não fossem admitidas como válidas no processo de formação dos estados-nação posteriores à colonização. Conceber a coexistência de mais uma perspectiva religiosa configura um ataque a uma das principais bases do monoteísmo pregado na tradição judaico-cristã: a existência de uma divindade única e universal⁴⁴. Logo, uma vez que alguém não pudesse estar integrado às determinações da religião dominante, colocar-se-ia em posição de confronto direto. Entretanto, não é apenas na conta da tradição judaico-cristã que se é depositada a responsabilidade pela ideia de eliminação do outro: a filosofia grega, um dos pilares da construção do pensamento ocidental, tratava todos os seus *outros*, ou seja, os não-gregos, como involuídos, recebendo a alcunha de “bárbaros”⁴⁵. A esse respeito, Lévi-Strauss (2008) relata:

[...] a antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega, (depois Greco-romana) sob o nome de bárbaro; em seguida, a civilização ocidental utilizou o termo de selvagem no mesmo sentido. Ora por detrás destes epítetos dissimula-se um mesmo juízo: é bem provável que a palavra bárbaro se refira etimologicamente à confusão e à desarticulação do canto das aves opostas ao valor significativo da linguagem humana; e selvagem, que significa da floresta, evoca também um gênero de vida animal, por oposição à cultura humana. Recusa-se, tanto num como noutro caso, a admitir a própria diversidade cultural; preferimos repetir da cultura tudo o que esteja conforme a norma sob a qual se vive (Lévi-Strauss, 2008, p.19).

⁴⁴ Tradições religiosas politeístas ou que admitem a coexistência de múltiplas entidades tendem a considerar com maior facilidade que divindades oriundas de culturas distintas possam também se manifestar no mesmo plano de crenças. Conforme analisamos no capítulo que trata do *corpus*, Davi Kopenawa (2015) considera o deus cristão (*Teosí*, em sua obra) como mais uma possibilidade no interior da cosmovisão Yanomami, tomando-o como um demiurgo ou um espírito (*xapiri*) que interage com outras entidades em sua cultura. Por outro lado, o cristianismo reivindica a exclusividade de Javé sobre os demais, tratando estes outros como falsos ou inexistentes ou ainda como representações diversas de demônios ou do próprio Diabo.

⁴⁵ Bárbaro seria, literalmente, o estranho, o ignorante, o não-grego. A palavra vem de uma expressão (bar-bar-bar) que traria um sentido semelhante ao blá-blá-blá, ou seja, uma fala sem sentido, que é como os gregos interpretavam os idiomas estrangeiros, em especial o persa.

Assim, entendidos como animalizados, os povos originários foram escravizados, tiveram suas terras retiradas e sua cultura extirpada num processo com respaldo legal, ou seja, fatos que hoje são interpretados como atrocidades e tratamentos desumanos e/ou degradantes, em determinado momento, foram tidos como medidas legítimas. Tratados como seres humanos de segunda classe, esses povos estiveram sob a tutela do Estado que, por sua vez, teve o poder de decidir o que se deveria fazer com eles, ora tidos como um problema a ser solucionado, ora como sujeitos plenos de Direito, desde que a interpretação do que lhes é devido como direito fosse atestado pelo governo estatal. Nesse sentido, de acordo com Duprat (*in* Cunha; Barbosa, 2018, p. 65):

Existe consenso quanto ao fato de que a dominação colonial constrói o outro em termos de inferioridade, diferença hierárquica e distância temporal, circunstâncias que só poderão ser superadas mediante a sua incorporação total na cultura ocidental. Os indígenas, aqui e na América espanhola, eram considerados como seres inferiores, que viviam no passado, em uma etapa da evolução humana de há muito superada (Duprat *In*: Cunha; Barbosa, 2018, p. 65).

Para compreender melhor esse discurso, recuperamos um trecho da obra “Os Indígenas e a Civilização”, de Darcy Ribeiro (2017), autor reconhecido pelos seus trabalhos sobre os indígenas do Brasil. Nesse relato, Ribeiro conta como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)⁴⁶, órgão criado para dar conta da “situação indígena” no país, agia com base no entendimento evolucionista dos grupos humanos e tentava integrar as populações indígenas à cultura ocidental de maneira inadequada; nas palavras do autor:

Pelo regimento ficava também proibido o desmembramento da família indígena, pela separação de pais e filhos, sob pretexto de educação ou de catequese. Era outra prática secular que, embora responsável por fracassos clamorosos e até por levantes sangrentos, continuava em vigor. Acreditando só poder salvar os índios pela conquista das novas gerações e revelando absoluto menosprezo pelo que isto representava para os pais índios, os filhos lhes eram tomados e conduzidos às escolas missionárias. O pior é que o sistema jamais dera os resultados que dele se esperavam. Na realidade, só privava o jovem índio da oportunidade de iniciar-se nas técnicas e tradições tribais, as únicas realmente operativas em sua vida de adulto. Na missão o índio era preparado para uma vida de civilizado que não teria oportunidade de viver. Quando voltava à aldeia, via-se lançado à marginalidade: nem era

⁴⁶ Criado em 1910 e operando até 1967, ano em que foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), ainda em funcionamento. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o_de_Prote%C3%A7%C3%A3o_aos_%C3%8Dndios_\(SPI\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Servi%C3%A7o_de_Prote%C3%A7%C3%A3o_aos_%C3%8Dndios_(SPI)) Acesso em: 19 abr. 2022.

um índio eficazmente motivado pelos valores tribais e capaz de desempenhar os papéis que sua comunidade esperava de um adulto, nem bem era civilizado, por força do que ainda conservava de índio e, sobretudo, pelo sucessivo fracasso em todas as suas tentativas de passar por civilizado entre civilizados. Malgrado as qualificações educacionais e técnicas que adquirisse na escola, continuariam a considerá-lo como um índio e a tratá-lo com todo o peso do preconceito que separa índios de sertanejos (Ribeiro, 2017, p. 128).

Ainda segundo Ribeiro (2017, p. 124), as políticas indigenistas tinham como base teórica o positivismo, mais especificamente o evolucionismo humanista elaborado por Auguste Comte, que teorizava uma evolução natural dos povos indígenas, desde que mediados por políticas estatais que deveriam oferecer uma formação adequada a esses indivíduos para sua integralização à sociedade civilizada. Destaca-se que, ainda que tais medidas podem ser atualmente consideradas como ultrapassadas, entendidas como práticas etnocidas, eram entendidas também como uma tentativa de se salvar os indígenas do total extermínio (genocídio), muito defendido por alguns grupos, em especial aqueles que possuíam interesses econômicos nas terras indígenas. Em outras palavras: esse processo de assimilação visava instrumentalizar essas demandas de ocupação dos territórios indígenas para fins de exploração econômica sem que, no entanto, fosse promovido um extermínio físico desses povos.

Após o período inicial em que os antropólogos utilizavam das bases teóricas evolucionistas para estudar os povos originários, a disciplina passou a ser retrabalhada, de modo que passasse a ser considerada como uma ciência independente e não apenas uma réplica com adaptações de outras áreas ou, ainda, apenas como uma forma de análise superficial. Foram, então, estabelecidos critérios metodológicos para compreender os fenômenos sociais no interior de comunidades “primitivas”. Lévi-Strauss e outros antropólogos, recebendo influências do estruturalismo linguístico, procuraram identificar estruturas parentais como identificadoras do funcionamento social em diversos povos ao redor do mundo, como podemos observar na obra “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” (2018 [1922]) de Bronislaw Malinowski, na qual se descrevem os sistemas familiares e econômicos das sociedades analisadas sem a implicação da noção de que são “fósseis vivos”.

Nessa perspectiva, a convivência com os nativos se tornou um método para a realização da coleta, organização, processamento e análise de dados para a constituição das *etnografias*, obras cujo teor visa identificar e analisar as nuances comportamentais de determinados grupos.

No entanto, um problema percebido por esse método de observação *in loco* foi o fato de que o objeto de análise - as sociedades nativas - estavam minguando, seja pela extinção física, seja pelo fato de que, àquela altura, dificilmente haveria alguma comunidade aborígene que não tivesse passado por algum tipo de “contaminação” em sua cultura, inclusive nos comportamentos mais básicos. A própria lógica de reconhecer que qualquer pessoa que percebe estar sendo observada muda o seu comportamento trouxe à tona a “rachadura” do método aplicado. Assim, esse sistema poderia colocar em xeque o método, o objeto e todo o aparato pelo qual a Antropologia se sustentava para obter o *status* de ciência. Sobre essa problemática, Narby (2018, p. 21) observa:

Nos anos 1960, essa crise precipitou a antropologia na dúvida e na autocrítica do “pós-estruturalismo”. Os antropólogos chegaram à conclusão de que a sua própria presença alterava os dados por estes constituírem, de certa forma, um agente colonial e, pior ainda, que o método de trabalho utilizado era preconceituoso. De fato, a observação participante era um contrassenso, visto ser impossível observar as pessoas de fora e, ao mesmo tempo, participar da ação, observar o jogo da arquibancada enquanto se joga no campo. O método antropológico condena seus seguidores a “dançarem no fio de um paradoxo” e ter o papel esquizofrênico do comentarista-jogador (Narby, 2018, p. 21).

Conforme a Antropologia foi se desenvolvendo, o reconhecimento da estrutura etnocêntrica passou a ser problematizado e os seus estudiosos levaram em conta essa perspectiva para que pudessem entender os impactos do colonialismo sobre os povos que foram subjugados por essas políticas. Mais ainda, perceberam que até mesmo seus estudos, supostamente submetidos a um discurso neutro, poderiam servir como um instrumento a serviço do colonialismo (Narby, 2018, p. 22). Uma saída para esse impasse foi, para alguns pesquisadores da antropologia, a mudança do *status* da antropologia, não mais tida como uma “ciência”, mas, nessa nova perspectiva, como uma, dentre tantas outras, disciplinas de interpretação. Em outras palavras: busca-se uma disciplina que, embora mantenha seus métodos, procedimentos e análises, seja capaz de considerar seus atravessamentos e de reconhecer que a ideia de neutralidade de seu discurso pertence a um lugar que não é propriamente *científico*.

Assim, podemos dizer que os discursos colonialistas não desapareceram por completo, por ainda deixarem marcas na produção dos sentidos. No entanto, ainda que um recondicionamento das boas intenções do proceder científico em relação ao estudo dos povos originários tenha expandido seus domínios, a colonialidade se

manifesta, sem qualquer intenção de mascará-la, a partir do entendimento do progresso econômico como um único rumo para o futuro da humanidade, sem espaço para modos de viver e consumir recursos que não estejam alinhados ao modelo ocidental de acúmulo de riquezas. Nesse sentido, Harari pontua:

A modernidade, em contrapartida, baseia-se na firme crença de que o crescimento econômico não só é possível como é absolutamente essencial. Preces, boas ações, e meditações podem ser reconfortantes e inspiradoras, contudo problemas como a fome, a peste e a guerra só podem ser resolvidos por meio do crescimento. Esse dogma fundamental pode ser resumido numa ideia única e simples: Se você tem um problema, provavelmente está precisando de mais coisas, e, para ter mais coisas, tem de produzir mais coisas (Harari, 2016, p. 212).

Em breve adiantamento dos capítulos de análise, observamos que os discursos indígenas analisados oferecem, justamente, um contraponto à tese de que quanto mais se pode consumir, mais se pode aumentar a qualidade de vida. É com essa premissa que propomos a ideia de que os discursos indígenas que analisamos estão atrelados a uma *cosmopolítica decolonial*. Essa abordagem conjuga as relações entre diferentes formas de vida, incluindo seres humanos e não humanos, e propõe uma crítica à dominação e exploração colonial, bem como à lógica capitalista global que desencadeia a destruição ambiental. Mais ainda, reconhece a importância dos saberes indígenas, como o xamanismo, na compreensão e reconfiguração das relações entre humanos e natureza. Ou seja, valorizam-se as alternativas de pensamento e ação baseadas em práticas xamânicas e cosmovisões indígenas, que enfatizam a interconexão e interdependência de todos os seres vivos. Subvertem-se, assim, as narrativas dominantes, contestando a ideia de um mundo centrado no ser humano e destacando a importância de uma ética e uma política que levam em consideração a diversidade cultural e a preservação do meio ambiente.

De fato, trata-se de uma questão bem marcada nos textos produzidos e veiculados por esses povos, o que evidenciamos melhor no próximo item, por meio de uma passagem, ainda que breve, pelos estudos empreendidos na área da Antropologia - mais especificamente pelos trabalhos produzidos pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, especialista nos povos ameríndios que é um dos precursores e maiores desenvolvedores do conceito de *perspectivismo*.

5.3 Do perspectivismo: O lobo é o homem do lobo

O perspectivismo ameríndio surge como uma espécie de lugar comum, embora não absoluto, no que concerne às interpretações que os indígenas têm em relação ao ambiente à sua volta, principalmente nas interações que desenvolvem entre suas comunidades e os outros seres vivos.

Em sentido amplo, do ponto de vista do perspectivismo, podemos dizer que o indígena vê a *humanidade* como um fator de distinção em relação ao que não é humano, mas esse *humano* é condição originária e o *não-humano* é algo ou alguém que lhe foi destituída a humanidade. Assim, a distinção entre a natureza e o humano não apenas se dilui, como também se inverte. A esse respeito, Viveiros de Castro (2020, p. 304) explica:

A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza do que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex animais. Em suma, “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Descola 1986:120) (Viveiros de Castro, 2020, p. 308).

Essa perspectiva não se aplica, necessariamente, na humanidade enquanto antropomórfica. Os animais ou os espíritos não se antropomorfizam, ou seja, o aspecto que queremos destacar não é que um animal pode se transformar em humano (ainda que existam narrativas da “criação” nesse sentido, como veremos), mas destacamos que os animais *são* humanos, nas relações com seus congêneres. Assim, nós reconhecemos em uma outra pessoa um *outro* ser humano, à nossa “imagem e semelhança”; um alguém que, embora seja um *outro* distinto do *eu*, é reconhecido como pertencente a uma mesma classe, com disputas ou interações que estão no mesmo plano social. Da mesma forma, um determinado animal, de determinada espécie, supostamente vê em seu outro (do mesmo plano) aspectos mesmos que um humano *stricto sensu* vê em si e em seus semelhantes. A esse respeito, Viveiros de Castro (2020, p. 304) pontua:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como

animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (Viveiros de Castro, 2020, p. 304).

Depreende-se, portanto, que a perspectiva dos povos originários abrange não apenas os aspectos de como um indivíduo vê a si mesmo e ao seu outro semelhante, como também os valores atribuídos às demais espécies com as quais partilha o mesmo ambiente. Há uma referência às relações entre predador e caça que se estabelece, mais ou menos, como nas interações do tipo dominação e submissão, respectivamente. Tal ideia assume um aspecto de verossimilhança no interior das estruturas sociais de cada espécie. As fábulas ou histórias em que os animais interagem entre si como se fossem humanos possuem uma estrutura semelhante, embora não seja a atribuição de características e comportamentos tipicamente atribuídos à espécie humana a questão em pauta. A diferença, por exemplo, é que uma onça não age “como um humano” para com a outra; comporta-se como onça, mas dentro dessa relação existem sentidos que estabelecem implicações sociais que funcionam como nas nossas relações: amizade, inimizade, flerte, educação dos filhotes, ritos religiosos, celebrações, luto, etc. A questão do perspectivismo, portanto, não deve ser confundida com a ideia de que algum ser é como outro. Antes, ele era um ser social para si mesmo.

A esse respeito, destacamos uma característica de certas línguas indígenas registrada por Viveiros de Castro (2020), isto é, o fato de que a posição do “sujeito” humano é caracterizada não como um substantivo, mas como um marcador:

A primeira coisa a considerar é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo “de verdade”, “realmente”, “genuíno”, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando “gente” para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando “gente” como o pronome coletivo “a gente”) (Viveiros de Castro, 2020, p. 322).

Assim, quando ocorreram os primeiros contatos entre os povos originários e os europeus, enquanto estes olhavam aqueles como selvagens ou animalizados, os primeiros viam os segundos como “outros”, mas, dentro do perspectivismo, seriam “humanos” tal como qualquer outro ser⁴⁷. Salienta-se que os indígenas viam em seu grupo como um tipo de “humano verdadeiro”, o que poderia ser lido, a princípio, como um etnocentrismo reverso, mas o perspectivismo se baseia numa rede de sentidos completamente oposta ao funcionamento dos discursos dos europeus, que se fundamentam na eliminação do que lhes seja estranho. Na cosmovisão indígena, todos partem de um mesmo princípio “sociocósmico”. Nas palavras de Viveiros de Castro:

Agora, porém, tudo mudou. Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem do animal, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e animais de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico (Viveiros de Castro, 2020, p. 320).

Assim, dentro dessa visão, podemos dizer que, para uma anta, outra anta é um ser que partilha das mesmas condições culturais, enquanto para a mesma anta, uma onça é revestida de outros aspectos, representando ameaça e, de certa forma, o mal. Mas para a comunidade de onças, uma não vê a outra como mal ou ameaça; assim, “se, como observamos, a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque “humanidade” é o nome da forma geral do Sujeito” (Viveiros de Castro, 2020, p. 325).

No entanto, o perspectivismo ameríndio não contempla uma universalidade entre as espécies animais. Nas palavras de Viveiros de Castro:

Alguns esclarecimentos iniciais são necessários. Em primeiro lugar, o perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos os animais (além de englobar outros seres); ele parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e os carniceiros, tais o jaguar, a sucuri, os urubus ou a harpia, bem como as presas típicas dos humanos, tais como os macacos, os peixes, os veados e as antas. Pois uma das dimensões

⁴⁷ Em outros relatos históricos, presentes em Narby (2018) e Viveiros de Castro (2020), em alguns dos primeiros contatos entre indígenas e europeus na ocasião da ocupação da América, alguns indivíduos de um grupo indígena caribenho, ao capturar e matar um grupo de espanhóis, ficaram observando o comportamento dos corpos, acreditando que poderiam reviver ou que não fossem entrar em decomposição por serem algum tipo de divindade. Os próprios autores destacam a diferença do tratamento: enquanto os europeus de pronto destituíram a humanidade dos indígenas, estes últimos consideraram a possibilidade de que aqueles pudessem ser seres especiais.

básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionados de predador e presa (Viveiros de Castro, 2020, p. 306).

Ainda que a representatividade, no perspectivismo, esteja mais fortemente relacionada a algumas espécies de animais, não significa dizer que são poucos os animais representados nesse “panteão”. Aliás, isso não se aplica apenas aos animais, mas também a diversas manifestações da natureza, como o trovão, a chuva, o vento; além da terra, do céu, das estrelas, da lua e do sol.

Ressaltamos que o perspectivismo, embora mantenha alguns pontos de convergência, se difere em alguns pontos como o animismo, com o naturalismo e com o totemismo. Considerando brevemente o animismo, Harari (2018) explica:

Os animistas acreditam que não existe barreira entre os humanos e outros seres. Eles podem se comunicar diretamente por meio da fala, da música, da dança e de cerimônias. Um caçador pode se dirigir a um rebanho de cervos e pedir que um deles se sacrifique. Se a caçada tiver sucesso, o caçador pode pedir perdão ao animal morto. Quando alguém fica doente, um xamã pode contatar o espírito que causou a doença e tentar pacificá-lo ou afugentá-lo. Se necessário, o xamã pode pedir a ajuda de outros espíritos. O que caracteriza todos esses atos de comunicação é que as entidades sendo abordadas são seres locais. Não são deuses universais, e sim um cervo em particular, uma árvore em particular, um rio em particular, um espírito em particular (Harari, 2018, p.84).

Assim, enquanto no animismo existe uma diluição do que é humano com o que considerado como animal, e se considera que os acontecimentos sociais funcionam sem qualquer distinção entre as espécies (“de igual para igual”), no perspectivismo, por sua vez, embora possa haver interseções entre os seres humanos e os outros seres, elas se dão em um sistema diferente, ou seja, cada grupo possui sua própria estrutura social, seus valores e suas regras. Viveiros de Castro, mencionando a classificação de Descola (1992, 1996), explica algumas diferenças entre os conceitos mencionados:

Afirmando que toda conceitualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social, Descola distingue três modos de objetivação da natureza: o totemismo, onde as diferenças entre as espécies naturais são utilizadas para organizar logicamente a ordem interna à sociedade, isto é, onde a relação entre natureza e cultura é de tipo metafórico e marcada pela descontinuidade (intra e interséries); o animismo, onde as “categorias elementares da vida social” organizam as relações entre os humanos e as espécies naturais, definindo assim uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura, fundada na atribuição de “disposições humanas e características sociais aos seres naturais” (Descola no prelo:99); e o naturalismo, típico das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade, regiões

separadas por uma descontinuidade metonímica (Viveiros de Castro, 2020, p. 313-314).

Quanto a essa questão, esclarecemos que a inserção de elementos da natureza no sistema de crenças antropocêntrica não é um aspecto exclusivo das mitologias ameríndias. No Egito antigo, bem como em outras sociedades africanas e asiáticas, os animais, tidos como divindades, representavam forças motrizes da natureza, além de aspectos psicológicos do próprio ser humano.

Um dos elementos de convergência entre essas cosmovisões diz respeito à crença em indivíduos que possuem a capacidade de perceber e/ou de se comunicar com outros seres ou elementos da natureza. Tais capacidades comunicativas, que se restringem apenas a certos indivíduos dessas comunidades, servem para estabelecer uma conexão com o conhecimento ancestral que, segundo eles, é capaz de dar a saber a sua história como um povo e dar instruções sobre o futuro. Essa figura, de que tratamos no próximo tópico, é conhecida como o xamã.

5.4 Do Xamanismo: A ciência e o cientista indígena

O *corpus* analisado por esta pesquisa tem como principal fonte a obra etnobiográfica “A queda do Céu” (2015), que explicita, pela “voz” de Davi Kopenawa, a relação entre os habitantes da floresta: humanos em sentido estrito e “humanos” no sentido amplo, tal como o considerado pelo perspectivismo, além da forte interação com as entidades espirituais que estão em planos distintos. Nesse ínterim, surge uma figura importante para as relações entre esses grupos “humanos”: o Xamã. Trata-se de um indivíduo que, segundo as tradições xamânicas, se faz entender por todos os domínios: animal, espiritual e humano. Para Viveiros de Castro (2020, p. 408), “O xamanismo, como a arte, procede segundo o princípio da subjetivação do objeto. [...] ele esculpe os sujeitos nas pedras, paus e bichos, ele esculpe **conceitualmente** uma forma humana” (o grifo é *do autor*).

O termo “xamã” e suas derivações (xamânico, xamanismo) vêm da palavra tungústica⁴⁸ “*saman*”, cuja etimologia, segundo alguns autores, pode ter “origens

⁴⁸ Uma das línguas altaicas, faladas na Turquia, Mongólia e em parte da Rússia, em especial na Sibéria, região russa na Ásia.

chinesas (*sha-men* = feiticeira), sânscritas (*sramana* + monges budistas) e turcas (*kam*)” (Narby, 2018, p. 169). As origens do nome estão, então, associadas a práticas religiosas estabelecidas principalmente na Sibéria, mas o termo acabou sendo utilizado, de maneira inicialmente preconceituosa e generalista, para designar todas as seitas ou práticas religiosas que aderem a rituais que têm como proposta a realização de interligações entre o mundo espiritual e o humano. No entanto, as formas em que o xamanismo é realizado em cada cultura são diversificadas, relacionando, de modos distintos, aspectos da natureza, do mundo humano e do mundo espiritual

Conforme dito, um fator comum a todas as formas de xamanismo é o princípio de que o Xamã, a partir do determinado momento, se torna uma espécie de ponte entre os “mundos” (terreno e espiritual/celeste), sendo capaz de ver, de sentir e de se comunicar com essas manifestações. A esse respeito, Silva *et al* (2018) explicam:

“Xamã” é uma palavra originária de línguas do leste da Sibéria, onde viviam povos que desde o século XVII foram objetos de relatos. Mas é só no século XX que se forja a categoria “xamanismo” para dar uma expressão translocal a certas técnicas que conjugam elementos materiais e espirituais (Silva; Giumbelli; Quintero, 2018, p. 8).

Em “A serpente Cósmica: o DNA e a origem do saber” (2018), o antropólogo francês Jeremy Armitage, que fez seus estudos de doutorado a partir de uma análise observacional dos *ashaninka*, povos indígenas da Amazônia peruana, observou a importância da utilização das plantas da floresta não apenas em seus aspectos medicinais tal qual conhecemos, mas também nas práticas religiosas que, para eles, se torna um método científico para alcançar o conhecimento. O grupo analisado por Narby, bem como outros povos da América Latina, utilizam-se de uma bebida conhecida como *ayahuasca*⁴⁹, um chá que é composto de folhas de uma espécie de árvore e de cascas de uma outra e cuja ingestão gera efeitos alucinógenos. As visões

⁴⁹ Obtido pela decocção do cipó *banisteriopsis caapi* e da folha *psychotria viridis*, a ayahuasca, é consumido em culturas ameríndias por milênios e sua fórmula consiste em uma combinação que permite fazer com que substâncias que afetam o sistema nervoso central e que são produzidos pelo cérebro sejam absorvidas pelo estômago. A utilização da ayahuasca para fins religiosos é, no momento dessa pesquisa, pauta de um Projeto de Lei n. 179 de 2020, debatido no Congresso Nacional e intitulado “Disciplina o uso religioso do chá Ayahuasca e reconhece as entidades que fazem seu uso ritualístico como entidades religiosas, e dá outras providências.” Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=1D Acesso em: 21 mar. 2022.
D521F824868EC0540E4F4E45868988.proposicoesWebExterno2?codteor=1859786&filename=Avuls o+-PL+179/2020 Acesso em: 16 abr. 2022.

experimentadas pelos efeitos dessas substâncias trariam um contato direto com os espíritos e demais entidades, que passariam não só os conhecimentos práticos da vida cotidiana desses povos, como também contariam a sua história. Nas palavras de Narby (2018):

De onde quer que sejam, eles falam uma “língua secreta” que aprenderam diretamente dos espíritos, por imitação. De onde quer que sejam, dizem haver uma escada (ou liana, corda, escadaria em espiral ou escada de corda trançada) que liga o céu e a terra, e a utilizam para chegar ao mundo dos espíritos. De onde quer que sejam, consideram que esses espíritos vieram do céu e criaram a vida na Terra (Narby, 2018, p. 24).

A obra de Narby apresenta um número considerável de semelhanças que existem entre esse conhecimento adquirido por meio das visões “fabricadas” pelas alucinações com elementos comprovados ou ainda por se comprovarem pela ciência tradicional, como as funções do DNA e as informações nele contidas. O autor alerta que, embora as semelhanças apontadas por sua pesquisa podem facilmente ser colocadas sob um caráter especulativo e com pouco respaldo científico, a própria ausência de interesse em olhar para esses fenômenos com mais afinco vem, justamente, dos estereótipos e preconceitos advindos do processo de colonização que, conforme apontamos anteriormente, ainda resistem. Nas palavras do autor: “[...] quando a antropologia era uma jovem ciência nascente, ainda pouco à vontade consigo mesma, inconsciente da natureza *esquizofrênica* da sua metodologia, o xamã foi visto, sobretudo, como *doente mental*” (Narby, 2018, p. 24; grifos do autor). Nesse quadro, a cultura xamânica, posta como uma forma de apologia às drogas, sofre com tentativas de extinção de sua cultura, embora em muitos países a liberdade de culto seja constitucionalmente garantida.

Independentemente de haver ou não conexões entre a ciência acadêmica e a produzida a partir das plantas, o fato é que esse conhecimento acerca das plantas, dos animais e da natureza como um todo pelos indígenas vem sendo considerado nas questões relacionadas ao futuro da humanidade que, por sua vez, depende de suas interações futuras com a natureza. Assim, quando perguntado sobre qual seria a contrapartida da epistemologia ocidental em relação à indígena, Viveiros de Castro (2020) responde da seguinte forma:

Quanto mais se é capaz de interpretar o comportamento humano em termos, digamos, de estados energéticos de uma rede celular, e não em termos de crenças, desejos, intenções, mais se está *conhecendo* o comportamento. Ou seja, quanto mais eu *desanimizo* o mundo, mais ou o conheço. Conhecer é

desanimizar, retirar subjetividade do mundo, e idealmente até de si mesmo. [...] Essa é a ideologia corrente, que está na universidade, que está no CNPq, que está na velha distinção entre ciências humanas e ciências naturais, que está na distribuição diferencial de verbas e de prestígio [...] Eu diria que o que move o pensamento dos xamãs, que são os cientistas de lá, é o contrário. Conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo. Quanto mais eu sou capaz de atribuir intencionalidade a um objeto, mais eu o conheço. O bom conhecimento é aquele capaz de interpretar todos os *eventos* do mundo como se fossem *ações* [...] isto é, determinar o objeto de conhecimento como um sujeito (Viveiros de Castro, 2020, p. 407-408).

Ainda segundo Viveiros de Castro, o xamanismo amazônico pode ser definido como “a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar **deliberadamente** as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre esta e os humanos” (2020, p. 310; o grifo é nosso).

O destaque à palavra “deliberadamente” diz respeito ao fato de que em algumas dessas práticas, como por exemplo a dos *ayahuasqueros* da Amazônia peruana ou a dos Yanomami de Kopenawa (cf. Kopenawa; Albert, 2015), são utilizadas as substâncias químicas psicoativas, obtidas das mais variadas formas, para se ascender ao “estado xamânico”. Além de chás, pós obtidos de cascas de árvores, de folhas, de fungos e até mesmo de secreções expelidas por alguns animais podem fazer parte das formulações que alteram o sistema nervoso central e fazem com que seus usuários entrem em um estado de transe. Embora a utilização dessas substâncias possa não ser restrita aos xamãs, as visões desses indivíduos estão diretamente conectadas aos elementos primevos da cultura, ou seja, ainda que qualquer pessoa possa sentir os efeitos alucinógenos das substâncias, apenas os xamãs podem se conectar com as entidades de forma ordenada e serem capazes de interpretar suas mensagens.

A esse respeito, Kopenawa (2015) relata que, desde criança, tinha sonhos com os seres da floresta que vinham até ele sem que pudesse compreender o que de fato eram. Só muito mais tarde, quando passou pelo processo de iniciação até se tornar um xamã, foi compreender que se tratavam dos *xapiri*⁵⁰.

Diante do exposto, podemos dizer que o xamanismo é, em essência, uma performance ritual para se estabelecer uma conexão entre o mundo espiritual e o real,

⁵⁰ Xapiri é o termo utilizado por Davi Kopenawa (cf. Kopenawa; Albert, 2015) para designar as entidades da floresta. Apesar de o termo poder ser traduzido, sem muito prejuízo, por “espírito”, como o termo é muito utilizado na obra, optamos por empregá-lo também para fazer referência à classe de entidades Yanomami.

não muito diferente de qualquer outra prática religiosa, com suas regras e ritos. Conforme vamos apresentar nos capítulos de análise, esse tipo de ritual está diretamente ligado a um certo tipo de posicionamento discursivo, ou melhor, participa de uma prática discursiva que diz respeito não somente a um conjunto de textos, mas também a práticas sociais, a modos de se vestir, de se portar e de estabelecer, no plano do discurso, o alinhamento entre as entidades da natureza e o ser humano. No capítulo 6, em que analisamos o *ethos* do discurso de um representante dos povos originários, tratamos de verificar em que medida essas práticas definem um certo ideal de enunciação, com tons específicos, e, concomitantemente, um certo tipo de corporalidade relativa a um modo específico de habitar o mundo.

6 ANÁLISE DO ETHOS

*“Eu me preocupo com todos, não só com os índios,
porque é a floresta que segura o mundo”.*
Cacique Raoni Metuktire

Dentre as possibilidades de investigação dos *ethos* do discurso dos povos indígenas e diante das questões que já apresentamos neste trabalho, tratamos de analisar *ethé* que se revelam proeminentes nesse discurso sem, no entanto, desconsiderar que haja a possibilidade de que, com outras leituras e com outros focos mais específicos, outras possibilidades de análise possam vir à tona.

A partir de nosso conhecimento sobre o *corpus* de pesquisa, notamos que é polemizando com o discurso do homem branco que o discurso indígena aborda os temas de que trata. Dentre eles, notamos que se destaca o tema das consequências da destruição da natureza para a vida humana na Terra e suas derivações, o que, conforme vamos apresentar mais ao final deste capítulo, está relacionado a um *ethos* de alerta.

Isto posto, na primeira seção deste capítulo, dirigimos nossa atenção mais à questão da produção discursiva em si mesma do que aos textos que compõem o *corpus*, ou seja, o foco inicial é mais o processo de produção, com suas particularidades, do que o produto em si, o que nos permite não só identificar dois dos *ethos* mais importantes desse discurso (o *ethos* do multisciente e o *ethos* do xamã), como também tratar da relação desse discurso com seu *ethos* pré-discursivo. Em seguida, ainda na primeira seção do capítulo, analisamos outros aspectos do *ethos* do discurso indígena, tratando de averiguar como os elementos que compõem o *ethos* (o tom, o caráter e a corporalidade) estão configurados na materialidade desse discurso.

Por fim, no último tópico, tratamos do *ethos* de alerta, que se vincula, conforme dito, às questões referentes à natureza e à vida como um todo, tratando da necessidade urgente de protegê-las.

6.1 Polifonia ancestral: o *ethos* do multisciente

Conforme dito, nossa análise do *ethos* do discurso dos povos originários se inicia pelo tratamento de aspectos relativos ao que podemos entender como as condições de produção mais imediatas desse discurso, isto é, questões relativas ao enunciador, ao enunciatário, e até ao gênero dos textos do *corpus*, com seu suporte específico.

Observamos que uma característica dos povos ameríndios é a de que sua atividade linguageira é realizada na oralidade. Isto porque, até a chegada dos europeus, não havia um sistema de escrita efetivamente desenvolvido por nenhum grupo, ainda que existisse um complexo sistema simbólico e pictórico. Assim, podemos dizer que a oralidade, nas práticas indígenas, tem um caráter cultural, de modo que o ato de falar pode até assumir, nessas práticas, um valor ritualístico. Portanto, todas as narrativas que conhecemos sobre os povos indígenas estão baseadas na tradição oral desses povos que, em contato com os europeus, trataram de retextualizar algumas dessas histórias indígenas. Conforme já dito, tais textos foram reconstituídos não sem as opiniões do homem branco sobre os nativos, geralmente enviesadas pela perspectiva religiosa predominante na época.

Na verdade, até mesmo os textos que compõem o nosso *corpus* de pesquisa são constituídos a partir de um processo de retextualização. No caso das obras de Krenak, há a transformação de palestras e *lives* que o autor proferiu em situações diversas e que foram organizados tematicamente em seus livros. Também o livro de Kopenawa passou por várias etapas de retextualização em sua construção: primeiramente, houve o contato entre o indígena e o antropólogo Bruce Albert por meio da metodologia etnográfica (anotações, gravações e outros textos que foram organizados posteriormente para a publicação). Posteriormente, houve as traduções da língua yanomami para o francês e a organização do livro; por fim, a tradução desse resultado para o português. Dessa forma, mais do que a retextualização de um discurso oral, o que já implica uma série de alterações específicas a esse procedimento (cf. Marcuschi, 2010), estamos também diante de uma retextualização de *sentidos*: quando um indígena, cujas mais diversas práticas estão baseadas na oralidade, faz uso de um texto escrito para expressar suas ideias, ele está se aproximando das práticas de uma outra cultura, na medida em que se vê diante de

uma tarefa – transmitir conhecimento indígena a sujeitos não-indígenas – cuja resolução não encontra respaldo na tradição de sua cultura, daí o inevitável acréscimo de novos valores a seu discurso.

Nesse processo, o indígena evoca seu conhecimento a partir de sua ancestralidade. Desse modo, conforme vamos tratar de verificar ao longo deste capítulo, podemos dizer que há, em seu discurso, uma multiplicidade de vozes envolvidas em sua enunciação: desde a voz de seus antepassados propriamente ditos, passando pelo voz dos elementos concernentes à sua cosmovisão (a espiritualidade, a voz dos elementos da natureza) e também a voz que polemiza com a empreitada colonial, o que torna seu discurso uma resposta à discursividade historicamente constituída desde que os europeus aportaram em suas terras. A própria ideia de “povos originários” remete a essa questão. Dessa forma, entendemos que o discurso indígena de hoje, que emerge após séculos de silenciamento, não deixa de ser, em última análise, uma forma de combater os discursos e os eventos históricos que lhes infligiram prejuízo e morte quando lhes era negado o direito de se defenderem.

Retomando a questão da retextualização, entendemos que, o fato de o discurso indígena de que tratamos realizar esse processo de adequação a um novo tipo de textualização, ou seja, de se apresentar de um modo que se vincula à tradição do homem branco, inclusive do ponto de vista da língua empregada, lhe confere um *status* diferenciado ao qual se associa um *ethos* específico, isto é, o do multisciente - aquele que conhece muitas coisas. No caso, trata-se não só de ter conhecimentos específicos a serem compartilhados (o que sabe sobre a necessidade de preservar a natureza, de atender ao que solicitam as vozes da floresta, etc.), mas especialmente de saber a forma correta de fazê-lo para que esses conhecimentos sejam realmente recebidos pelo auditório pretendido, isto é, o homem branco.

Para compreendermos melhor essa questão, observamos que, de fato, para nós, indivíduos inseridos na cultura do “homem branco”, um texto escrito (como um livro) pode ser considerado, em uma primeira análise, como um sistema de armazenamento de dados bastante corriqueiro e anterior às tecnologias mais modernas de que dispomos. Desde a criação das primeiras tecnologias relativas à escrita, isto é, dos papiros e das tábuas de barro em que as escritas hieroglíficas e cuneiformes respectivamente foram aplicadas, como sabemos, o livro nunca deixou de ser utilizado. A própria noção de História vem, conforme nos referimos no capítulo

4, a partir do início dos registros escritos na região da Mesopotâmia e do Vale do Nilo, período que é identificado como o começo da capacidade de o ser humano registrar sua memória para as próximas gerações. Em contrapartida, não se pode dizer que fala e escrita sejam sistemas absolutamente opostos. Nesse sentido, leciona Marcuschi (2010):

Oralidade e escrita são práticas e usos da língua com características próprias, mas não suficientemente opostas para caracterizar dois sistemas linguísticos nem uma dicotomia. Ambas permitem a construção de textos coesos e coerentes, ambas permitem a elaboração de raciocínios abstratos e exposições formais e informais, variações estilísticas, sociais, dialetais e assim por diante. As limitações e os alcances de cada uma estão dados pelo potencial do meio básico de sua realização: o som de um lado e a grafia de outro, embora elas não se limitem a som e grafia (Marcuschi, 2010, p. 17).

Assim, talvez seja possível dizer que a capacidade de textualizar as memórias para que possam ser consultadas encontram sua melhor forma nos textos formatados como um livro. Afinal, em tese, um livro pode ser escrito por qualquer pessoa, em qualquer lugar, em qualquer língua (até mesmo uma inventada), bem como ser veiculado por meios distintos (por exemplo, pode ser veiculado por meio de arquivos digitais ou ainda pode ser impresso). Encontramos um testemunho da importância do livro para a sociedade que tomamos como nossa no pensamento de um dos mais proeminentes filósofos do Ocidente, do qual recuperamos as palavras a seguir:

O livro quase tornado gente. — Para todo escritor é sempre uma surpresa o fato de que o livro tenha uma vida própria, quando se desprende dele; é como se parte de um inseto se destacasse e tomasse um caminho próprio. Talvez ele se esqueça do livro quase totalmente, talvez se eleve acima das opiniões que nele registrou, talvez até não o compreenda mais, e tenha perdido as asas em que voava ao concebê-lo: enquanto isso o livro busca seus leitores, inflama vidas, alegra, assusta, engendra novas obras, torna-se a alma de projetos e ações — em suma: vive como um ser dotado de espírito e alma, e contudo não é humano. — A sorte maior será a do autor que, na velhice, puder dizer que tudo o que nele eram pensamentos e sentimentos fecundantes, animadores, edificantes, esclarecedores, continua a viver em seus escritos, e que ele próprio já não representa senão a cinza, enquanto o fogo se salvou e em toda parte é levado adiante. — Se considerarmos que toda ação de um homem, não apenas um livro, de alguma maneira vai ocasionar outras ações, decisões e pensamentos, que tudo o que ocorre se liga indissolivelmente ao que vai ocorrer, **perceberemos a verdadeira imortalidade, que é a do movimento: o que uma vez se moveu está encerrado e eternizado na cadeia total do que existe, como um inseto no âmbar** (Nietzsche, 2005, p. 21; o grifo é nosso).

Nos destaques da citação, consideramos a possibilidade de que um texto possa ser, na metáfora ali colocada, preservado em âmbar, ou seja, registrado e

armazenado. Contudo, ao ser “imortalizado”, o livro se vincula às suas condições de produção, o que inclui o estágio das ideias e dos valores de sua época. Desse ponto de vista, podemos dizer que os livros de nosso *corpus* analítico contrastam claramente com toda a produção textual disponível até o momento sobre a temática indígena, pois, quando remetemos a essa produção, notamos que predominam textos que, embora contem a história desses povos, não foram produzidos por eles.

Muitos desses textos, conforme já dito, estabeleceram modelos nos quais a percepção do sujeito indígena é moldada pelos discursos coloniais que contribuíram para a cristalização da imagem do ameríndio como selvagem, tanto no sentido negativo (atribuindo-lhe uma incapacidade de viver no modelo de civilização traçado pelo ocidente), quanto no positivo (valorizando sua convivência harmônica com a natureza).

Um dos gêneros textuais comuns neste esteio é a *etnografia*, já mencionada no capítulo dedicado à antropologia: trata-se de um texto analítico produzido a partir da convivência de um pesquisador com um determinado povo, com ênfase em seus hábitos, seus comportamentos e, quase sempre, no modo como o discurso interage e dá sentido a esses outros aspectos. Desse modo, em uma etnografia “tradicional”, há um texto cujo enunciador é externo em relação àquela cultura, enunciado a partir de uma posição de analista/observador. O texto contido na obra “A queda do céu”, por sua vez, se distingue desse padrão ao colocar um indivíduo analisado/observado como um enunciador em primeira pessoa. Conforme a própria obra esclarece em alguns momentos, trata-se, então, de uma “autoetnobiografia”, ou seja, um livro que conta a história de vida de um indivíduo vinculado a algum grupo étnico cuja cultura é passível de estudo, o que é feito a partir da narrativa desse mesmo indivíduo.

Isto posto, compreendemos que o texto escrito resultante desse processo de retextualização emerge da necessidade de que os múltiplos conhecimentos indígenas possam ser acessados pelos brancos que, por sua vez, não têm a capacidade de se conectar com as múltiplas vozes ancestrais que são intrínsecas aos indígenas. São essas condições que fazem emergir, no plano do *ethos*, a figura do sujeito enunciador do discurso indígena como um sujeito de conhecimento que se manifesta a partir do que propomos chamar de *polifonia ancestral*.

Empregamos a expressão “polifonia ancestral” para nos referirmos à multiplicidade de vozes, discursos e perspectivas presentes no discurso dos povos originários. Essa polifonia é resultado de uma longa história coletiva e das múltiplas

gerações de conhecimentos transmitidos ao longo do tempo. Ao analisar o discurso de uma obra como “A queda do céu”, por exemplo, o conceito de polifonia ancestral, entre outras coisas, nos auxilia a ressaltar a complexidade e a diversidade de vozes presentes nas narrativas dos povos originários que são mencionadas ao longo da obra. Além disso, o conceito de polifonia ancestral reconhece que as vozes indígenas não são homogêneas, mas sim um conjunto de perspectivas plurais e interconectadas que refletem a diversidade cultural e a linguística desses povos. Assim, é possível explorar como as vozes e perspectivas indígenas são mediadas, representadas e negociadas em diferentes contextos discursivos. Isso pode incluir a análise das estratégias retóricas, dos processos de silenciamento, das relações de poder e das formas de resistência presentes nos discursos dos povos originários.

Feito esse esclarecimento, retomamos a análise, explorando ainda a questão do modo de apresentação do discurso indígena, a saber, via livro impresso. Segundo Kopenawa, o texto escrito se faz necessário para que os brancos possam compreender seu discurso de modo que não se torne efêmero, o que contrasta com a memória indígena, que, vinculada à tradição ancestral, é perene. A esse respeito, vejamos o excerto (3) a seguir:

- (3) Omama não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de Teosi, como o dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, **para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, o seu pensamento permanece oco. Quando essas antigas palavras apenas saem de nossas bocas, eles não as entendem direito e as esquecem logo. Uma vez coladas no papel, permanecerão tão presentes para eles quanto os desenhos das palavras de Teosi, que não param de olhar** (Kopenawa; Albert, 2015, p. 77; o grifo é nosso).

A primeira “voz” que podemos notar nesse excerto é a de Omama, que, em oposição a *Teosi*, transmitiu seu conhecimento aos indígenas sem a necessidade de um texto escrito para ser posteriormente consultado. As “antigas palavras” de Omama se revelam como palavras de conhecimento, de sabedoria. Do nosso ponto de vista, o *ethos* do indígena multisciente emerge justamente na apresentação desses conhecimentos e ainda no próprio reconhecimento da necessidade de que seja passado de uma forma específica (via formato de livro impresso) para se tornar acessível aos brancos. Trata-se, portanto, de um esforço para que o discurso indígena possa ser compreendido e, assim, para que seu alerta seja efetivamente considerado. O próximo excerto, que é o último trecho do livro, também versa sobre as motivações de Kopenawa:

- (4) Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. Talvez não aconteça agora, mas pode acontecer mais tarde. Então, vão ser nossos filhos, seus filhos e os filhos de seus filhos a morrer. **É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs.** Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. Mas bem sei que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar. Pensam que esse aviso é pura mentira. Não é. Nossas palavras são muito antigas. Se fossemos ignorantes, ficaríamos calados. Temos certeza, ao contrário, de que o pensamento dos brancos, que não sabem nada dos xapiri e da floresta, está cheio de esquecimento. De todo modo, **mesmo que não escutem minhas palavras enquanto ainda estou vivo, deixo aqui estes desenhos delas, para que seus filhos e os que nascerem depois deles possam um dia vê-las.** Então eles vão descobrir o pensamento dos xamãs yanomami e vão saber que quisemos defender a floresta (Kopenawa; Albert, 2015, p. 498; os grifos são nossos).

Podemos dizer que Kopenawa apresenta, no excerto acima, uma síntese de todo o seu discurso: um aviso sobre o que pode ocorrer se o céu vier a cair. Aviso este dirigido aos homens brancos, que, segundo ele, nada entendem sobre o que a floresta diz. Esse entendimento é, de certa maneira, privativo dos xamãs, que são aqueles capacitados para terem acesso aos discursos ancestrais e a repassá-los para os demais. Ele considera, então, que a transformação de suas palavras em texto escrito permite que elas cheguem a outras pessoas (“os filhos” dos “brancos”), mesmo depois de sua morte (o âmbar de Nietzsche).

Nesses termos, podemos dizer que, no livro “A queda do céu”, há a mobilização de um discurso que encena um aviso parecido com aquele engendrado pelas vozes do discurso científico, especialmente das áreas que se dedicam a compreender os fenômenos climáticos e que ocupam um papel central nos debates que envolvem o mundo todo. Como sabemos, nas agendas contemporâneas, de modo geral, mesmo quando se discutem discursos voltados para a economia global, há uma preocupação constante com as consequências que a natureza possa sofrer com as decisões relativas ao desenvolvimento econômico das nações.

No entanto, destacamos que, em vez de assumir o discurso da ciência, o que significaria, em termos menos complexos, aderir ao sistema do homem branco, e, por tabela, *concordar* com ele, mesmo que sob um alinhamento ideológico distinto, o enunciador indígena, a partir de sua própria cosmovisão, resgata em seu discurso a ancestralidade (“nossas palavras são muito antigas”) de suas relações com a natureza (“essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs”, “na voz dos espíritos da floresta”) para sustentar que, muito antes que o homem branco tivesse ideia das consequências de suas ações sobre o meio ambiente, os povos originários já viviam

sob um sistema de harmonia entre ser humano e recursos naturais na sua prática cotidiana.

Isto posto, a fim de compreendermos melhor os valores associados ao fato de o alerta indígena circular no formato de livro para que possa ser “percebido e preservado”, recorremos às lições de Marie-Anne Paveau (2015) sobre a questão da preservação da memória. Segundo essa autora, de fato, há determinados objetos que podem ser utilizados como ferramentas na/para a propagação e a manutenção de um discurso. Alguns elementos, incluídos aqueles saberes enciclopédicos que por vezes recebemos ao longo de nossa existência, interagem com as “novidades” de maneira a gerar novos significados a partir de conceitos já inscritos em nossa memória. Para a autora:

[...] a memória cognitivo-discursiva é uma tecnologia discursiva ao mesmo tempo interna (memória humana) e externa (instrumentos linguísticos e discursivos, mas também vestígios materiais da memória no conjunto do ambiente), que constitui um forte contribuinte para a produção dos discursos. Isso quer dizer que a memória não é uma capacidade apenas do agente-falante, mas uma capacidade distribuída nos ambientes: um monumento, um computador, uma inscrição, uma caderneta ou mesmo um objeto sem inscrição constituem memórias externas que vêm sustentar e aumentar a memória humana (Paveau, 2015, p. 234-235).

No caso em análise, consideramos que a opção pelo livro contribui para a memória não apenas pelo fato de poder se registrar nele ideias para serem “perpetuadas”, mas porque, na cultura do homem branco, como sabemos, conhecimento relevante merece/deve ser publicado. Nesses termos, entendemos que na produção do livro de Kopenawa, há um deslocamento do sujeito indígena, que adota práticas que não são de sua cultura para ingressar, por assim dizer, em um espaço próximo à literatura acadêmica. Mais do que isso, a mobilização desse *ethos* de um indígena multisciente revela que ele é o único capaz de transitar entre esses dois “mundos”: o do conhecimento ancestral indígena e o da competência escrita do homem branco; exercício semelhante ao que faz como xamã, transcendendo os mundos espirituais e físicos.

Quanto a esse ingresso, observamos, inclusive, que ele conta com circunstâncias facilitadoras, por assim dizer, pois os dois autores indígenas do *corpus* analítico desta pesquisa estão “alinhados” com a ciência/mundo acadêmico de uma maneira mais geral, na medida em que são convidados a conferenciar em eventos promovidos por universidades para tratar de questões relacionadas às suas diversas

atividades. A participação inclui não apenas as questões indígenas propriamente ditas, mas também as pautas relacionadas às mudanças climáticas e ao meio ambiente - um conhecimento empírico associado aos indígenas que, além de viverem mais próximos à natureza, são, conseqüentemente, os que mais sentem os impactos de sua destruição.

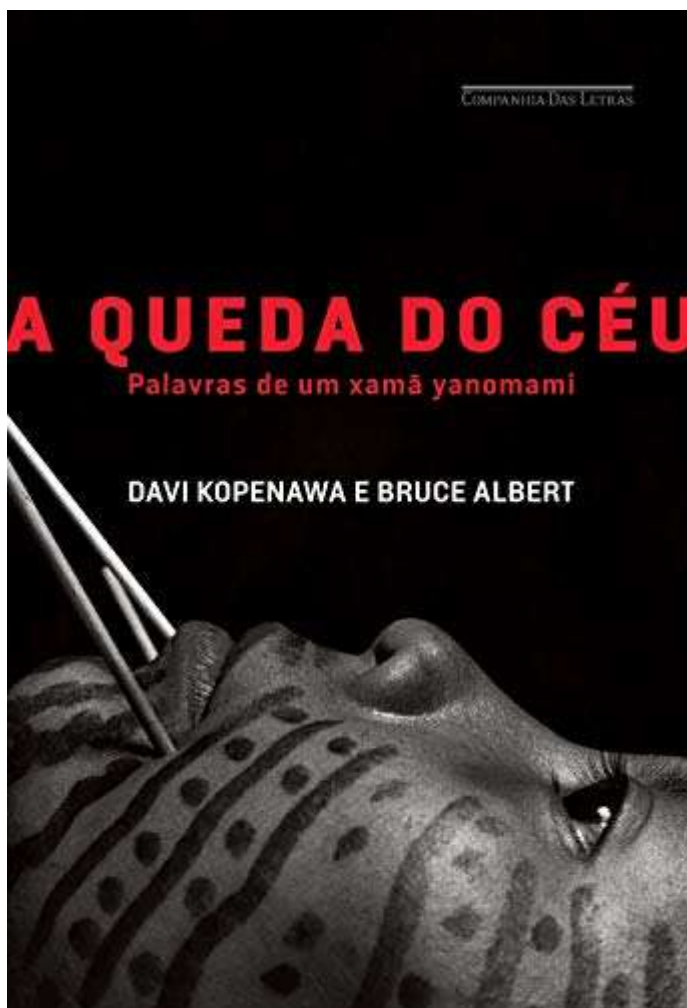
Diante do exposto, defendemos a hipótese de que a opção pelo livro, que representa o discurso do homem branco, deve ser tomada como um plano do funcionamento do discurso indígena propriamente dito, de modo que há uma “retextualização” da língua oral do indígena para a língua escrita do homem branco, dada a necessidade de registrar na memória do homem branco esse discurso que contém um alerta. Apresentamos abaixo mais um excerto do texto de Kopenawa a esse respeito:

- (5) Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas em meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. [...] **Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro que estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de “gente de Teosi”, não parem de dizer que são mentiras** (Kopenawa; Albert, 2015, p. 65-66; o grifo é nosso).

Na primeira parte do excerto, o autor mobiliza, mais uma vez, as vozes dos antepassados que lhe são outorgadas pelos *xapiri* e por Omama. Na parte final, o autor trata de um dos conflitos que existem entre o homem branco e o indígena, que está relacionado às questões de ordem religiosa. Quando os missionários religiosos cristãos vão até comunidades indígenas para realizar a catequização, utilizam-se da Bíblia - um livro - para se referir às palavras de *Teosi*. Um dos principais recursos argumentativos utilizados por esses missionários é o de que esse livro contém a “verdade”, isto é, que apenas Deus é a verdade e, portanto, o sistema de crenças indígenas é embasado na mentira. O livro se torna, então, um elemento simbólico dessa oposição entre a religião do homem branco e a religião do indígena. Desse modo, podemos dizer que há, por parte do enunciador indígena, a compreensão de que é apenas por intermédio de um livro que o homem branco é capaz de entender a “verdade”. Podemos dizer ainda que essa compreensão é o que autoriza a transcrição das palavras de Omama em “peles de papel”.

Nesses termos, podemos dizer que há um paradoxo constitutivo no discurso indígena: o discurso reconhece que o registro escrito da língua é próprio da cultura do homem branco e, ao mesmo tempo, apresenta-se nesse registro, para que seja aceito pelo homem branco. Ainda a respeito desse processo de transposição, apresentamos abaixo, na Figura 6, a capa da obra *A queda do Céu*:

Figura 6: Capa d'*A queda do Céu*



Fonte: Kopenawa; Albert, 2015.

Na imagem, podemos observar a fotografia do rosto de uma pessoa com traços fenotípicos indígenas que está pintado com riscos e pontos que são utilizados em rituais do povo Yanomami e que podem ser considerados como elementos (estereo)típicos de diversas culturas indígenas. O olhar da pessoa, voltado para cima, ajuda a destacar o título do livro, como se estivesse olhando para o céu que está na iminência de cair. Desse modo, o olhar para cima pode representar a posição ocupada pelo indígena em seu discurso: um elo entre o terreno, o mundano ou o humano com

o supra terreno, o espiritual ou o divino. Entendemos que sujeito indígena ocupa, desse modo, uma posição complexa em seu discurso, condição constitutiva de sua enunciação.

Maingueneau (2001) trabalha essa problemática relativa à complexidade de ocupar um lugar paradoxal por meio da noção de paratopia. Com essa noção, o autor não se refere exatamente “a ausência de qualquer lugar, mas antes a uma negociação difícil entre o lugar e o não-lugar, uma localização parasitária, que vive da própria impossibilidade de se estabilizar” (Maingueneau, 2001, p. 28). Mais exatamente, no caso do discurso em análise, entendemos que se trata de uma condição paratópica relacionada não só a um processo de transposição cultural, como também vinculada à própria cosmovisão indígena, o que, do nosso ponto de vista, reforça o caráter paratópico.

Quanto a esse último aspecto, devemos lembrar que essa cosmovisão não reproduz as mesmas divisões da cultura do homem branco nem se limita a elas, com destaque para o fato de que, no âmbito da cultura do homem branco, os discursos são tomados a partir das funções específicas que cumprem, apesar dos mais diversos tipos de relações que possam estabelecer eventualmente. Por outro lado, o discurso indígena abrange, simultaneamente, diversos valores que são tradicionalmente associados ao que Maingueneau chama de discursos constituintes, que são justamente os discursos que se valem de uma condição paratópica. Assim, por exemplo, podemos considerar a natureza religiosa do discurso em análise, dada a sua origem (palavras de *Omama*), mas, ao mesmo tempo, é um discurso associado ao conhecimento sobre as coisas do mundo, o que corresponderia, *mutatis mutandis*, ao discurso científico, que é a voz do *Conhecimento*, isto é, daquilo que é tomado como verdade universal.

Além disso, também pode ser relacionado ao universo da literatura, na medida em que se vale de uma série de narrativas mitológicas, entendendo que o conceito de literatura pode ser tomado de uma forma mais ampla, sem a tradição de circunscrevê-lo às narrativas de ficção propriamente dita. Dessa forma, o discurso em análise, ainda que tenha um caráter informativo mais evidente (a função de alertar o homem branco sobre os perigos de não respeitar a natureza), explica o “real” a partir da cosmovisão indígena, com toda a complexidade de valores que se vinculam a essa cosmovisão (relação com o conhecimento, com a verdade, com os espíritos da natureza, com as narrativas mitológicas etc.). No que concerne à obra de Kopenawa, podemos dizer

que todos esses valores reforçam a condição de o enunciador ocupar um lugar associado a um *status* especial.

Notamos também que, ao resgatar esses valores na produção de um discurso “adaptado” aos termos do homem branco (texto escrito publicado no formato de livro), o enunciador indígena, que está associado à condição de sujeito multisciente, também está relacionado a um *ethos* xamânico, ao se colocar como uma ponte entre o “mundo” e o “espíritos da floresta”. A isso se vincula o fato de que ser o autor de um livro para um indígena não é como o seria para nós: trata-se de um exercício espiritual, condizente com a sua cosmovisão, no qual o indígena, na condição de xamã, transmite a “voz dos espíritos da floresta” e o seu conhecimento para o homem branco. Nesse processo, suas palavras emergem de sua prática religiosa, por meio do contato com os espíritos da floresta - os *xapiri*. A esse respeito, observamos que, para um xamã, o conhecimento verdadeiro é transmitido pela natureza. Assim, combinando todos esses aspectos, podemos dizer que, no discurso indígena, as palavras “desenhadas” nas “peles de papel” não deixam de ser um reconhecimento de que o homem branco é incapaz de entender as mensagens que os *xapiri* enunciam.

Podemos notar a presença desse tipo de *ethos* (o *ethos* do xamã) em excertos como os que apresentamos a seguir:

- (6) O filho de *Omama* escutou atentamente as palavras do pai e concentrou seu pensamento nos *xapiri*. Entrou em estado de fantasma e tornou-se outro. Então pôde contemplar a beleza da dança de apresentação dos espíritos. Tornou-se xamã depressa, porque soube demonstrar amizade a todos. [...] *Omama* era o único a conhecer os *xapiri* e os deu ao filho porque, se ele morresse sem ter ensinado a suas palavras, jamais teria havido xamãs na floresta. Não queria que os humanos ficassem sem nada e causassem dó. Por isso, fez de seu filho o primeiro xamã. Deixou-lhe o caminho dos *xapiri* antes de desaparecer. Foi o que ele quis (Kopenawa; Albert, 2015, p. 85).
- (7) Defendo a floresta porque a conheço, graças ao poder de *yãkoana*. Seu espírito, *Urihinari*, e o de *Omama*, só são visíveis aos olhos dos xamãs. São suas palavras que dou a ouvir agora. Não são coisas que vêm só do meu pensamento (Kopenawa; Albert, 2015, p. 391).
- (8) Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos, que vivem embaixo do mesmo céu. É por isso que, se todos os que fazem dançar os *xapiri* morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua (Kopenawa; Albert, 2015, p. 492).

- (9) Os *xapiri* já estão anunciando tudo isso [os eventos que levarão à queda do céu], embora os brancos achem que são mentiras. [...] Sem ver as coisas com a *yãkoana*, a engenhosidade deles com as máquinas não vai torná-los capazes de segurar o céu e consolidar a floresta. Mas eles não têm medo de desaparecer, porque são muitos. Contudo, se nós deixarmos de existir na floresta, jamais poderão viver nela; nunca poderão ocupar os rastros de nossas casas e roças abandonadas. Irão morrer também eles, esmagados pela queda do céu. Não vai restar mais nada. Assim é (Kopenawa; Albert, 2015, p. 494).

No primeiro excerto da sequência (6) acima, o sujeito enunciador narra a criação do primeiro xamã. O filho de *Omama* foi ensinado a compreender os espíritos, fazendo-os dançar. As expressões “estado de fantasma” e “virar outro” dizem respeito ao transe em que aquele que consome o pó de *yãkoana* entra para conseguir acessar o estado xamânico e, assim, ele pode atrair e controlar os *xapiris*, que são aqueles que transmitem o conhecimento de que precisam em praticamente todas as esferas da vida. Observamos que, conforme o discurso indígena, demonstrar amizade aos *xapiris* não equivale apenas a consumir substâncias, mas também a desempenhar, com regularidade, os rituais, a realizá-los, com seriedade e também a adotar hábitos alimentares e sexuais específicos antes e depois dos ritos. Assim, quanto mais profícuo e experiente é o xamã, maior a sua casa de espíritos (a sua associação a eles) e maior será o controle que pode ter sobre eles, o que lhe dá poderes, como o de curar outras pessoas, e também o coloca numa posição de equilíbrio entre o mundo físico e o espiritual. Esse equilíbrio é o que torna possível segurar o céu. Como tanto indígenas como o homem branco estão sob o mesmo céu (8), a atividade do xamã é necessária a toda a humanidade. Dito de outro modo: segundo a cosmovisão indígena, proteger a “terra-floresta” consiste em proteger os xamãs, o que deve garantir a proteção a outras formas de vida do planeta, incluindo os homens brancos (“Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos, que vivem embaixo do mesmo céu”), ainda que os brancos sejam ignorantes para com os recados da floresta (“Os *xapiri* já estão anunciando tudo isso [os eventos que levarão à queda do céu], embora os brancos achem que são mentiras”).

Assim, a partir dos excertos acima, é possível dizer que o discurso indígena sobre a natureza e os saberes que põe a circular estão diretamente vinculados à capacidade xamânica do indígena de identificar o que a natureza diz. Dessa forma, o conhecimento indígena, ainda que esteja vinculado ora à sua experiência (contato com a floresta), ora à sua ancestralidade, também diz respeito às práticas xamânicas.

Outro aspecto relativo às condições mais imediatas de produção do discurso em análise diz respeito às expectativas que se formam em termos do *ethos* pré-discursivo. Quanto a esse tipo de *ethos*, Maingueneau afirma:

O *ethos* está crucialmente vinculado ao ato de enunciação, mas os destinatários mantêm também o uma representação do *ethos* do locutor antes mesmo de ele vir a falar. Desse modo, podemos estabelecer uma distinção entre *ethos* discursivo e *ethos* pré-discursivo (ou prévio). Mas essa distinção entre pré-discursivo/discursivo tem de levar em conta a diversidade de situações de comunicação (Maingueneau, 2020, p. 12; o grifo é do autor).

De fato, as expectativas desse *ethos* de sujeito indígena se cumprem na medida em que, no livro de Kopenawa, encontramos um léxico que se utiliza de termos da língua nativa yanomami (como por exemplo a *yãkõana* e os *xapiri*), mas também inclui palavras que, na língua portuguesa, remetem a elementos da cultura indígena (penachos, arcos, flechas, elementos associados à vestimenta e armamentos indígenas), conforme podemos observar nos seguintes excertos:

(10) Seus braços são enfeitados com muitos penachos de penas de papagaio e caudais de arara fincadas em braçadeiras de belas miçangas lisas e coloridas, com muitas e muitas caudas de tucano e despojos multicolores de pássaros wisawisama si pendurados (Kopenawa; Albert, 2015, p. 112).

(11) Depois começamos a cercar o acampamento dos brancos, com os arcos retesados, prontos para disparar nossas flechas⁵¹ (Kopenawa; Albert, 2015, p.338).

Além disso, esse *ethos* também se confirma pelo emprego de estruturas sintáticas mais simples, com predomínio de frases justapostas, sem emprego de elementos coesivos, como as conjunções, conforme podemos observar nos excertos 12 e 13 abaixo:

(12) Depois de tanto tempo, eu metia medo de tão magro. Tinha o rosto coberto de muco e pó de yãkoana. Estava morto sob o seu poder e meus olhos eram os de um fantasma. Os espíritos tinham limpado todo o interior de meu corpo. Vários dias haviam passado antes de eu, por fim, começar a vê-los dançar. Eu mesmo tinha me tornado um deles. As vozes e as danças dos espíritos haviam se tornado as minhas. Agora eles estavam satisfeitos de verdade. Assim é (Kopenawa; Albert, 2015, p. 149).

⁵¹ Bruce Albert acrescenta uma nota neste trecho, apresentada ao fim do texto, que julgamos interessante reproduzir aqui: “Cena certamente impressionante. Eram por volta de cinquenta guerreiros com o corpo inteiramente coberto de pintura preta, mistura de carvão pilado e de látex da árvore *operema axihi* (ver Albert & Milliken, 2009, pp. 111-2), armados de arcos e flechas de mais de dois metros de comprimento” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 660).

- (13) Não digo mentiras. Aconteceu com um dos rapazes de nossa antiga casa de Marakana. Para mim, era um cunhado. Era mais velho do que eu. Ele já era adulto quando eu ainda não passava de um menino. Isso foi há muito tempo (Kopenawa; Albert, 2015, p. 284).

Vejamos agora mais um excerto dotado dessas mesmas características:

- (14) O céu se move, é sempre instável. O centro ainda está firme, mas as beiradas já estão bastante gastas, ficaram frágeis. Ele se torce e balança, com estalos aterrorizantes. Os pés que o sustentam nos confins da terra tremem tanto que até os xapiri ficam apreensivos! Um deles, porém, o espírito macaco-aranha, mostra ser de todos o mais corajoso. Vindo de muito longe, ele é sempre o primeiro a segurar os pedaços do céu que se desgarram e a tentar reforçá-lo. Não é um macaco da floresta, é um ser celeste, um espírito antigo e poderoso de mãos muito habilidosas (Kopenawa; Albert, 2015, p.196).

No excerto acima, notamos que, no que tange ao tema, o autor indígena relata, por meio de sua narrativa, a perspectiva xamânica da fragilidade do céu e a sua eventual queda. Conforme o discurso indígena, os *xapiri*, espíritos da floresta, são mantidos sob uma espécie de “casa” do xamã; cada xamã, no decorrer de sua vida e na dedicação com a prática dos ritos, adquire para sua casa *xapiris* responsáveis pelas mais diversas funções. Em geral, eles são seres da floresta, principalmente animais e insetos, embora não sejam apenas representações no plano espiritual desses animais. No caso, o espírito macaco-aranha é aquele que possui as habilidades de locomoção nas alturas tal qual o seu representante no mundo físico o tem.

Do ponto de vista linguístico, observamos que a construção do texto é composta por períodos curtos, dotados de poucas orações, que é uma marca constante em todo o texto de Kopenawa. No primeiro período do excerto, a segunda oração, coordenada à primeira, se une a ela sem o recurso da conjunção. O período seguinte, que dá continuidade ao assunto, é independente do anterior.

Em nossa leitura, as sequências e justaposições de períodos compostos por um número reduzido de orações podem ser tomados como um indício de que o enunciador fala em uma língua que não é a sua original, ou que de que há um esforço de sua parte para tratar de temas mais complexos, tais como a mudança no clima, as políticas públicas destinadas aos indígenas e aos conflitos com invasores, especialmente os garimpeiros, temas esses que demandam explicações (daí a grande quantidade de frases para tratar desses temas). A esse respeito, compartilhamos as palavras de Amossy:

De fato, a ideia prévia que se faz do locutor e a imagem de si que ele constrói em seu discurso não podem ser totalmente singulares. Para serem reconhecidas pelo auditório, para parecerem legítimas, é preciso que sejam assumidas em uma doxa, isto é, que se indexem em representações partilhadas. É preciso que sejam relacionadas a modelos culturais pregnantes, mesmo se se tratar de modelos contestatórios (Amossy, 2008, p. 125; o grifo é nosso).

Os trechos que destacamos da lição acima reforçam a nossa hipótese: ainda que o discurso do indígena surja como uma contestação dos parâmetros impostos pelo discurso colonial, há modelos culturais partilhados sobre esses povos que continuam participando de suas condições de produção. Afinal, como nos ensina Maingueneau:

Querendo ou não, o escritor constrói uma apresentação de si através de seus comportamentos verbais ou não verbais, que mostram o que é ser escritor, de acordo com as representações coletivas, modelos estereotipados que circulam numa época e num local determinados (Maingueneau, 2010, p. 147).

Essa indexação em modelos culturais, no caso em tela, pode ser verificada também no projeto gráfico das obras: tanto na arte das capas dos livros quanto em suas ilustrações, encontramos traços de pinturas corporais (no caso das obras de Krenak) e de elementos étnicos indígenas (em Kopenawa), como podemos observar na ilustração apresentada a seguir:

Figura 7: Dança de apresentação dos espíritos xamânicos *xapiri*.



Fonte: Kopenawa; Albert, 2015, p. 318).

A ilustração acima se encontra na metade do livro de Kopenawa, quando se interrompe a contagem das páginas para a apresentação de fotografias e de ilustrações produzidas durante o período em que autor e coautor elaboraram a obra, além de outros momentos marcantes da vida de Kopenawa Yanomami. Como podemos notar, a ilustração diz respeito a um ritual xamânico com a presença de espíritos ricamente pintados e adornados com penas. Os paramentos presentes na ilustração representam metonimicamente a corporalidade indígena. Esse corpo indígena é, então, testemunha de sua enunciação, corroborando sua posição prévia, o que garante ao discurso sua validade na condição de discurso indígena legítimo. Sobre o corpo como testemunha, Fontanille (2016) afirma:

Se um corpo é capaz de conservar, em nome da memória figurativa, os traços e as marcas de suas interações com outros corpos, então pode-se levantar a hipótese de que todo sujeito da enunciação, que só pode enunciar se for um corpo-actante, está, por princípio, em condição de testemunhar suas experiências. Seguindo-se esse raciocínio, e colocando-se na perspectiva da práxis enunciativa, não há jamais enunciação original, ou seja, não há enunciação que não faça referência à outras enunciações; logo, não há jamais corpo enunciante sem história e sem passado de enunciação, sem memória de interações anteriores e sem marcas passíveis de ser atualizadas (Fontanille, 2016, p. 151).

Ainda a esse respeito, voltamos a mencionar a ocasião em que Ailton Krenak, em um púlpito no Congresso Nacional brasileiro, durante o período de elaboração da Constituição Federal, discursou para parlamentares. Vestido de um terno branco para cumprir com os protocolos de vestimenta da casa, ele conduz a sua fala enquanto pinta seu rosto de preto com uma tinta obtida a partir do fruto de jenipapo. Assim, ainda que seu corpo estivesse “embrulhado” sob os caracteres típicos de um homem branco, ele assume a postura de rompimento com o protocolo ao referenciar sua cultura (bem como a de outros grupos indígenas), o que faz pintando seu rosto, conforme imagem abaixo:

Figura 8: Krenak na Constituinte



Fonte: Youtube⁵²

Ato considerado como um dos momentos mais marcantes da constituinte, Krenak deu ao seu discurso, revestido de um tom de alerta e de reivindicação, um destaque que fez dele um dos nomes mais relevantes no interior dos debates sobre a questão indígena no país. Sua participação em publicações de cunho acadêmico (capítulos de livros), em palestras em universidades, em documentários e em outros recursos de mídia revelam a proeminência de Krenak como “autor” de um conjunto de textos relativos à questão indígena. Para compreendermos melhor essa condição, recuperamos a seguinte lição de Maingueneau sobre a questão da autoralidade:

Para a análise do discurso, que, para além da oposição texto/contexto, se esforça em pensar a imbricação recíproca de textos e de lugares sociais, a autoralidade deveria ser uma questão central. Categoria híbrida, que implica ao mesmo tempo o texto e o mundo do qual este texto participa, o autor é uma instância que enuncia (atribui-se-lhe um *ethos* e a responsabilidade de alguns gêneros de textos, em particular os prefácios), mas também certo estatuto social, historicamente variável (Maingueneau, 2010. p. 26).

Podemos, então, considerar que essa é, de fato, uma questão central para o *ethos*, uma vez que o estatuto social de um indivíduo indígena associado a uma produção textual anterior e reconhecida implica a figura que emerge desses textos. Nesse sentido, consideramos, nos termos de Maingueneau (2010), que o caso dos autores das obras que elencamos para a análise podem ser incluídos na instância de um autor-actor, se considerarmos esse conjunto de textos associados a eles.

⁵² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TYICwI6HAKQ> Acesso em: 07 set. 2022.

Mais exatamente, Maingueneau (2010) atribui a autoralidade de um texto a três instâncias. A primeira delas, que ele denomina de “autor-responsável”, é a de “estatuto historicamente variável que responde por um texto” (Maingueneau, 2010, p. 30). Essa dimensão está relacionada a uma produção em sentido mais amplo, compreendendo uma variedade bastante difusa da produção textual, como por exemplo alguém que escreve uma receita de bolo ou um manual de instruções. Maingueneau ainda contribui com os exemplos a de um chefe de serviço que envia correspondências a seus subordinados (Maingueneau, 2010, p. 31).

A segunda dimensão diz respeito a do “autor-ator” que, segundo Maingueneau (2010, p. 30), é aquele “que, organizando sua existência em torno da atividade de produção de textos, deve gerir uma trajetória, uma carreira”. Conforme pontua o próprio autor, a produção sistemática de textos não significa que o autor-ator precise dedicar sua vida à produção literária, como é o caso, no mesmo exemplo empregado por Maingueneau, de um engenheiro que publica uma coletânea de poesias. A diferença entre a primeira e a segunda dimensão diz respeito ao fato de que, na primeira, o texto é produzido como uma ferramenta vinculada às necessidades diversas, logo, a gêneros discursivos diversos, enquanto que, na segunda, o texto passa a ser o objeto central dessa produção.

Por fim, Maingueneau trata do autor-actor. Esse tipo de autoria, diferentemente da dimensão do ator-autor, não está necessariamente relacionado a uma produção quantitativa de textos, mas, sim, à posição de destaque que algum ou alguns de seus textos têm em relação ao universo da produção literária. As condições para que determinado autor possa atingir o estatuto de “auctor” são assim descritas por Maingueneau:

Basta que para isso se possa associá-los a uma “obra”, digamos, um Opus, e não a uma sequência contingente de textos dispersos. O Opus pode até ser constituído por um único texto, mesmo que seu autor tenha produzido apenas um, ou que só um texto dele tenha chamado atenção [...]. Para ser plenamente autor, é preciso ser reconhecido, ter uma “imagem de autor” (Maingueneau, 2010, p. 30-1)

Do nosso ponto de vista, a situação descrita pode ser observada no caso dos autores dos livros que compõem o nosso *corpus* analítico. De modo geral, toda a sua produção, inclusive os livros em análise, é utilizada não só em outras produções acadêmicas, como também é divulgada nas mídias sociais de pessoas que tratam de questões indígenas e se alinham aos seus posicionamentos políticos, indígenas ou

não. Assim, Kopenawa e Krenak, aos poucos, foram se destacando em um tipo de produção textual não mais circunscrita aos púlpitos das instituições onde eram convidados a falar. Seus livros estão, então, ligados a uma posição de proeminência em seus “nichos”, o que lhes auxilia a serem endereçados a um público mais amplo, no caso, a humanidade que necessita ser alertada sobre as consequências de uma convivência predatória para com a Terra.

Isto posto, como uma conclusão parcial da análise, notamos que o sujeito indígena, ao se inserir no campo das palavras escritas, faz emergir um *ethos* de um sujeito multisciente, que emerge a partir de um *ethos* de xamã. Esse *ethos* está relacionado, portanto, às condições que permitem ao discurso indígena alertar o homem branco sobre os perigos que ameaçam a humanidade como um todo, em função do modo como o homem branco se relaciona com a natureza. Assim, conforme apresentado, o sujeito indígena (*ethos* do sujeito indígena), por conhecer (*ethos* do multisciente) e respeitar a voz dos espíritos da floresta (*ethos* do xamã), rompe com o paradigma da estrita oralidade, evocando as múltiplas vozes oriundas de sua ancestralidade para que seu discurso de alerta possa ser ouvido pelo homem branco. No próximo item, tratamos de explorar mais essa questão, analisando o *ethos* do sujeito indígena alertando para o fim do mundo.

6.2 O *ethos* do indígena e o alerta para o fim do mundo

Nesta seção, aprofundamos a análise do *ethos* do indígena, já identificado na seção anterior. Além dos aspectos já tratados, vamos verificar que esse *ethos* se funda no vínculo do sujeito indígena com a natureza, o que lhe permite/autoriza a enunciar sobre os temas de que trata, favorecendo a emergência de outras imagens, como a de especialista e a do presciente. Mais exatamente, o *ethos* do presciente que faz um alerta sobre uma situação de um perigo iminente, é perceptível no interior de uma cena cujo sujeito enunciator (o indígena) se apresenta na condição de tradutor de um discurso que seria da própria Terra.

Nesses termos, diferentemente do que se apresenta nos discursos religiosos ocidentais que se referem ao “fim do mundo”, conforme vamos apresentar, o discurso indígena associa a previsão da extinção da humanidade ao comportamento destrutivo

do homem branco em relação à natureza tomada em sua complexidade (outros humanos, e também animais, plantas, relevo, etc.), e anuncia a possibilidade de se reverter esse quadro de calamidade iminente desde que o homem branco mude de atitude, com atenção ao que as “vozes” emitidas pela natureza dizem.

6.2.1 “Traduzir” a língua da Terra

Para darmos continuidade à análise do *ethos* do indígena, tratamos de compreender o(s) sentido(s) atribuídos a palavra “terra” no discurso indígena, dados os vários sentidos a que está associada.

Conforme mencionamos em outros pontos desta pesquisa, desde o início de nossas investigações, notamos que um dos temas mais recorrentes no discurso (oriundo) dos povos indígenas é o da relação desses povos com a terra. Entre outras coisas, isso se traduz nas reivindicações desses povos para com seus direitos de origem nos territórios remanescentes. Mas há várias outras reivindicações, como a autodeterminação dos povos, o direito à cultura e os direitos e garantias fundamentais, questões que também são evocadas quando a temática territorial está em foco.

De fato, tanto nos textos que compõem nosso *corpus* de análise como naqueles que foram analisados preliminarmente, essa é uma temática que assume uma posição privilegiada no discurso indígena. Conforme nosso contato com esse discurso aumentou, percebemos que o sentido da palavra “terra” com “t” minúsculo ora diverge, ora se confunde com a grafia de “Terra” em maiúsculo; daí nasceu a percepção de que a reivindicação pela preservação dos territórios indígenas, no discurso em análise, é uma reivindicação que é feita no interior de uma outra, que é relativa a necessidade de se preservar não só o território indígena em disputa, mas toda a vida do planeta, o que é entendido de um modo complexo, que envolve todos os seres vivos e o meio ambiente ao seu redor. Desse modo, podemos dizer que, no discurso indígena, os itens lexicais “terra”, “natureza”, “planeta” e “vida” funcionam deslizando entre si⁵³.

⁵³ Trata-se do que em AD se chama de efeito metafórico: metáfora é uma palavra por outra, e é assim que as palavras significam, que se reveste de sentidos; assim, os sentidos se constituem nessas transferências.

No que diz respeito especificamente à questão do alerta sobre a iminência do fim do mundo, observamos que o discurso indígena, ora se configura como uma atribuição de responsabilidades (o homem branco está destruindo a natureza o que vai levar à extinção de sua existência), ora como um sistema de condutas considerado adequado (exposição do modo de vida do indígena, que vive em harmonia com a natureza).

Além disso, para que esse alerta possa ser considerado além das fronteiras tradicionais desses grupos, o enunciador indígena legitima seu discurso recuperando, eventualmente, algumas “referências” importantes para a cultura do homem branco⁵⁴ que estão alinhadas às seu discurso (como é o caso dos ativistas ambientais, o discurso da ecologia etc.) conforme podemos verificar no excerto abaixo, retirado de *A queda do céu*., em que o sujeito enunciador afirma ter aprendido com “as palavras de Chico Mendes”:

- (15) Minhas ideias sobre a floresta continuaram caminhando, até eu ouvir, bem mais tarde, as palavras de Chico Mendes. Foi assim que eu aprendi a conhecer as palavras dos brancos sobre o que chamam de natureza. Meu pensamento tornou-se mais claro e mais elevado. Ele se ampliou. Entendi que não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até as terras dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em nossa língua, é urihi a pree - a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro (Kopenawa; Albert, 2015, p. 482).

No excerto acima, observamos que as preocupações do sujeito enunciador não se restringem ao perímetro das comunidades indígenas (“lugarzinho onde moramos”), mas se estendem à vida fora desses lugares, como nas grandes cidades (“até as terras dos brancos, muito longe de nós”), o que diz respeito a todo o planeta (“acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro”). Nos próximos excertos, podemos observar um alinhamento do discurso indígena com o discurso científico:

- (16) Acontece que a mudança do clima no planeta não deixa ninguém de fora, então, mesmo que tardiamente, está sendo despertada uma consciência de que os povos originários, em diferentes lugares do mundo, ainda guardam vivências que podem ser compartilhadas - eles também estão ameaçados. O que nos resta é viver as experiências, tanto a do desastre quanto a do silêncio. Às vezes nós até queremos viver a experiência do silêncio, mas não a do desastre, pois é muito dolorosa (Krenak, 2020, p. 116).

⁵⁴ Podemos considerar esse aspecto como mais um indício do movimento pendular que notamos no funcionamento do discurso indígena, que ora se aproxima ora se afasta do discurso do homem branco.

- (17) As folhas e as flores das árvores caem e se amontoam no solo sem parar. É isso que dá à floresta seu cheiro e seu valor de fertilidade. Mas esse perfume desaparece assim que a terra ressecada volta a esconder os igarapés em suas profundezas. Assim é. Quando as grandes árvores da floresta, como as sumaúmas wari mahi e as castanheiras hawari hi, são cortadas, a terra ao seu redor fica dura e ardente. **São elas que atraem a água da chuva e a guardam no chão** (Kopenawa; Albert, 2015, p. 471; o grifo é nosso).

No excerto (16) acima elencado, retirado do texto de Krenak, há uma menção direta às mudanças climáticas e à desastrosa ameaça coletiva à humanidade que esses fenômenos representam. O excerto de Kopenawa, por sua vez, expõe a percepção do indígena quanto aos fenômenos da floresta, como o “valor de fertilidade” que é associado ao húmus produzido com a decomposição das folhas e flores que caem no solo da floresta. Além disso, no trecho grifado notamos como o discurso indígena está alinhado a uma teoria científica (conforme aponta, inclusive, uma anotação de fim de texto de Albert, que menciona Pearce, 2009) que revela a importância das florestas tropicais para o bombeamento de água em forma de vapor para a atmosfera. No mesmo sentido, podemos mencionar o próprio título da publicação, “A queda do céu”, relativo a “buracos e rachaduras”, o que se alinha ao discurso científico sobre os buracos na camada de Ozônio.

Nessa aproximação aos discursos/práticas do homem branco, notamos que um item lexical presente no discurso indígena é “ecologia”, termo comumente associado ao discurso sobre aquecimento global e sobre a poluição do planeta. A menção à ecologia surge, de fato, como uma novidade no que concerne ao repertório lexical, mas é incorporada como sendo algo de novo apenas no plano linguístico, pois diz respeito a um valor próprio aos indígenas, que se refere aos seus hábitos.

Tratando de questões relativas aos diversos planos do discurso, inclusive o lexical, Maingueneau ([1984] 2008b) descarta a possibilidade de os discursos serem dotados de um vocabulário que lhes seja exclusivo. Para o autor, “o mais frequente é que haja explorações semânticas contraditórias das mesmas unidades lexicais pelos diversos discursos” (Maingueneau, 2008b, p. 80). No entanto, o autor observa que os enunciadores podem recorrer a um determinado conjunto de palavras que são indefinidamente repetidas no interior de determinados discursos como forma de marcar a sua adesão a uma certa identidade discursiva. Nas palavras de Maingueneau:

[...] além do seu estrito valor semântico, as unidades lexicais tendem a adquirir o estatuto de signos de pertencimento. Entre vários termos a priori equivalentes, os enunciadores serão levados a utilizar aqueles que marcam sua posição no campo discursivo (Maingueneau, 2008b, p. 80).

Nesse sentido, podemos dizer que o discurso indígena se utiliza da palavra *ecologia* para evidenciar a sua aproximação aos interesses desse campo, o que lhes confere o estatuto de protetores do meio ambiente. Além do sufixo de origem grega *logos*, que significa “estudo”, “conhecimento”, a palavra *ecologia* também é composta por outro vocábulo grego - *oikos* - que significa “casa”. Embora a análise etimológica da palavra não seja pautada expressamente no discurso indígena, não podemos deixar de notar que essa menção aos estudos sobre a natureza corrobora, justamente, com um dos sentidos em que o discurso indígena emprega o termo “Terra”, isto é, como “a casa da humanidade”.

Ainda a respeito da presença do termo *ecologia* no discurso indígena, observamos que tanto Kopenawa quanto Krenak já eram figuras proeminentes das causas indígenas quando da mencionada popularidade da *Ecologia*, como uma área da ciência, nas décadas finais do século XX, de modo que o termo cristalizou em seus discursos, conforme podemos verificar por meio do próximo excerto:

- (18) A ecologia nasceu da preocupação com o fato de que o que buscamos na natureza é finito, mas o nosso desejo é infinito e, se o nosso desejo não tem limite, então vamos comer este planeta todo (Krenak, 2020, p. 97).

Isso posto, observamos outro aspecto importante do funcionamento do discurso analisado: o de que esse discurso ecoa o discurso da própria natureza, entendida como uma entidade dotada de voz, fonte da mensagem que precisa urgentemente ser ouvida pelo homem branco, conforme podemos notar no excerto abaixo, retirado do livro de Krenak:

- (19) [...] nos últimos cinco, seis anos, com o agravamento da crise climática, com o planeta fervendo, esses negacionistas começaram a declinar de sua posição cética e querer entender a teoria de Gaia. Deixo isso para os incrédulos. **Quem já ouvia a voz das montanhas, dos rios e das florestas não precisa de uma teoria sobre isso:** toda teoria é um esforço de explicar para cabeças-duras a realidade que eles não enxergam (Krenak, 2020, p. 20; grifo nosso).

Nesse excerto, observamos que o sujeito enunciator se refere à voz da natureza (“a voz das montanhas, dos rios e das florestas”), e menciona a teoria de

Gaia⁵⁵. Nessa teoria, entretanto, a terra não é dotada de consciência, mas mais voltada à ideia de um sistema que se autorregula. Essa menção da teoria de Gaia pode ser tomada como uma tentativa feita pelo enunciador de se aproximar de seu interlocutor, haja vista que se trata de uma referência própria à cultura do homem branco, na qual as referências greco-romanas são constantes.

No discurso indígena, a ideia de que a natureza (ou “o planeta, ou “a terra”) fala emerge especialmente quando esse objeto de discurso é personificado por meio de formas distintas, conforme podemos conferir nos próximos excertos. Assim, em (20), o discurso indígena apresenta o planeta como a fonte do discurso relatado em estilo direto que vem aspeado; em (21), afirma que a tese de que “a terra é mãe” não deve ser tomada como uma mera figura de linguagem (“não é poesia”). Vejamos:

(20) O planeta está nos dizendo: “Vocês piraram, se esqueceram quem são e agora estão perdidos achando que conquistaram algo com os brinquedos de vocês”. Pois a verdade é que tudo o que a técnica nos deu foram brinquedos (Krenak, 2020, p. 59).

(21) Eu sempre olhei essas grandes cidades do mundo como um implante sobre o corpo da Terra. Como se, não satisfeitos com a beleza dela, pudéssemos fazê-la diferente do que ela é. A gente deveria diminuir a investida sobre seu corpo e respeitar sua integridade. Quando os índios falam: “A Terra é nossa mãe”, os outros dizem: “Eles são tão poéticos, que imagem mais bonita!”. Isso não é poesia, é a nossa vida. Estamos colados no corpo da Terra, quando alguém a fura, machuca ou arranha, desorganiza o nosso mundo (Krenak, 2020, p. 114).

A personificação da natureza também está presente no discurso de Kopenawa, embora para o Yanomami, o “mundo” (a totalidade) é frequentemente associado ao recorte local que é representado pela floresta, visto que é a Amazônia a fonte originária da sua cosmovisão. Assim, todas as questões tematizadas, desde a criação do mundo até a responsabilidade de se evitar a referida *queda do céu*, têm como foco a floresta, que assume o sentido de corpo universal da vida e da religiosidade, podendo ser interpretada como o todo. Vejamos a seguir mais alguns excertos a esse respeito, agora retirados d’A queda do Céu:

⁵⁵ Na mitologia grega, Gaia é o nome de uma entidade conhecida mais popularmente como a “mãe-terra”. O antropólogo Bruno Latour explica que “[...] Gaia, Gé, Terra, não é uma deusa propriamente dita, mas uma força que antecede os deuses” (Latour, 2020, p. 136) e que ela “desempenha um papel de uma potência ao mesmo tempo aterrorizante e de bons conselhos” (Latour, 2020, p. 139). A figura de Gaia é, portanto, controversa, pois pode ser considerada como uma “mãe”, em seu aspecto criador e mantenedor, ao mesmo tempo que é dotada de um caráter violento, caótico e até mesmo vingativo.

(22) A floresta é de Omama, e por isso tem um sopro de vida muito longo, que chamamos urihi wixia. É a sua **respiração**. O sopro dos humanos, ao contrário, é muito breve. Vivemos pouco tempo e morremos depressa. Já a floresta, se não for destruída sem razão, não morre nunca. Não é como o corpo dos humanos. Ela não apodrece para depois desaparecer. Sempre se renova. É graças **a sua respiração** que as plantas que nos alimentam podem crescer. Então, quando estamos doentes, às vezes tomamos seu sopro de vida emprestado, para que nos sustente e nos cure. É o que os xamãs fazem. A **floresta respira**, mas os brancos não percebem. Não acham que ela esteja viva. No entanto, basta olhar para a suas árvores, com as folhas sempre brilhantes. Se ela não respirasse, estariam secas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 472; os grifos são nossos).

(23) Dizem [os brancos] a si mesmos que ela [a floresta] cresceu sozinha e que cobre o solo à toa. Com certeza devem pensar que está morta. Mas não é verdade. [...] A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. [...] Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não ouçam **seus lamentos**, mas **ela sente dor**, como os humanos. Suas grandes **árvores gemem** quando caem e **ela chora de sofrimento** quando é queimada (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468; os grifos são nossos).

Ainda que o sujeito enunciador diferencie o corpo humano do “corpo” da floresta, ao atribuir a este a capacidade de se renovar, ele menciona que a floresta também respira, sente dor e chora. Do nosso ponto de vista, a personificação da floresta⁵⁶ no discurso indígena, além lhe outorgar um corpo que enuncia, pode ser considerada também como mais uma faceta do perspectivismo⁵⁷ próprio à cosmovisão indígena, que toma todos os elementos da natureza como seres sociais com atribuições específicas, além de ser mais uma voz que faz coro à polifonia ancestral.

No discurso indígena, a personificação da natureza assume facetas variadas; assim, não diz respeito exclusivamente a uma referência à sua totalidade (como “o planeta”), pois vários de seus elementos (montanhas, rios, serras, florestas) podem ser referidos nesse processo, que pode se configurar, inclusive, pelo estabelecimento de relações de parentesco entre os humanos e os elementos naturais (ou apenas entre eles), como podemos notar, no excerto abaixo, extraído da obra de Krenak:

(24) Essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o **nosso avô**, que a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul⁵⁸ e transformada em mercadoria em algum outro lugar é também **o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres** que querem continuar partilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra (Krenak, 2019, p. 47-48; os grifos são nossos).

⁵⁶ A personificação da floresta, no discurso indígena, se difere dos casos de empregos metafóricos. Por exemplo, é comum, nas referências à Amazônia, que a sua menção seja feita por meio da expressão metafórica “pulmão do mundo”.

⁵⁷ Vide capítulo 5.

⁵⁸ Destacamos a menção ao continente africano e a parte sul do continente americano, lugares onde o colonialismo se manifestou na sua expressão mais dura, especialmente no que diz respeito aos povos

Vejamos outro excerto da mesma fonte, no qual também há personificação da natureza:

- (25) Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e **personalidade**. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando **ela está com uma cara tipo “não estou para conversa hoje”**, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser” (Krenak, 2019, p. 17-18; os grifos são nossos).

No excerto acima, o sujeito enunciadador explica como o aspecto da montanha que faz parte do ambiente em que habita é capaz de indicar se o dia será ou não apto às atividades desenvolvidas pelo grupo. Embora não seja um fato incomum (especialmente em comunidades afastadas dos grandes centros) o de se prever o clima ou as chuvas de acordo com o aspecto do céu ou do comportamento de alguns animais, podemos notar que o discurso indígena não apenas “interpreta” o que diz a natureza, mas a personifica: no excerto, há menção a aspectos corpóreos da natureza (“cara” e “cabeça”) e também a seu estado psicológico (“não estou para conversa hoje”).

Uma outra ideia recorrente no discurso indígena relativa ao discurso da natureza é a de que ele escapa à percepção do homem branco (“os brancos talvez não ouçam seus lamentos”). Mais exatamente, segundo o discurso indígena, o homem branco não só não consegue ouvir o que a natureza diz, como também não é sensível a ela (“essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô”), e desconhece as suas particularidades (“a floresta respira, mas os brancos não percebem”; “não acham que ela esteja viva”), o que reforça também nossa hipótese do *ethos* multisciente do indígena, que rivaliza com a falta de consciência do homem branco. Por outro lado, o sujeito enunciadador do discurso em análise projeta de si (e dos seus semelhantes) a imagem de um conhecedor autêntico dessas particularidades, as quais se revela sensível, conforme podemos notar no próximo excerto, em que há mais uma menção à palavra ecologia:

nativos. Nesses lugares, ainda existe um número considerável de comunidades originárias que ainda mantém cosmovisões nas quais o meio que habitam ocupa uma posição relevante.

- (26) Nossos antepassados **nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido**. Só **achavam que era bonita**, e que devia permanecer assim para sempre. As palavras da ecologia, para eles, eram achar que Omama tinha criado a floresta para os humanos viverem nela **sem maltratá-la**. E só. Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. **Ouvimos sua voz desde sempre**, pois é a dos xapiri, que descem de suas serras e morros. É por isso que quando essas novas palavras dos brancos chegaram até nós, nós as entendemos imediatamente. Expliquei-as aos meus parentes e eles pensaram: "Haixopê! Muito bem! Os brancos chamam essas coisas de ecologia! Nós falamos de urihi a, a terra-floresta, e também dos xapiri, pois sem eles, sem ecologia, a terra esquenta e permite que epidemias e seres maléficos se aproximem de nós!" (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480; os grifos são nossos).

Conforme podemos inferir do excerto, os indígenas não só conhecem o discurso da natureza ("ouvimos sua voz desde sempre") como também são sensíveis a ela ("nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido"; "para os humanos viverem nela sem maltratá-la") e às suas particularidades ("só achavam que era bonita"). Ainda de acordo com o excerto, como os indígenas são habitantes da floresta, as "novas palavras" dos brancos sobre a ecologia são para eles um discurso já conhecido ("ouvimos sua voz desde sempre"), o que está vinculado ao seu modo de vida ("nascemos no centro da ecologia e lá crescemos") e que segue os preceitos de sua cosmovisão ("é a [voz] dos *xapiri*, que descem de suas serras e morros"). No caso da cosmovisão Yanomami, os espíritos *xapiri* são representações imagéticas e de poder de elementos da natureza, associados aos hábitos desse grupo, conforme podemos verificar por meio do próximo excerto:

- (27) Aí os xapiri ficam empenhados em curar as doenças. Os espíritos cutia, cutiara e paca arrancam o mal fincado nas imagens dos humanos por seres maléficos. Os espíritos dos tucaninhos aroaroma koxi o picotam e os dos pássaros kusãrã si o despedaçam. Os espíritos dos girinos e dos sapos yoyo o resfriam em suas bocas. Os espíritos das mulheres das águas dançam enquanto embalam as crianças com febre e as banham com suas mãos delicadas, antes de os espíritos da noite as colocarem ao abrigo, na escuridão. [...] Então, todos os seus espíritos voltam para o peito do céu com seus espelhos, levando consigo todos os magníficos cantos dos quais têm tanto ciúme (Kopenawa; Albert, 2015, p. 177).

Em todo o texto de Kopenawa há várias menções às suas experiências com os *xapiri*, oriundas principalmente dos rituais xamânicos que envolvem o consumo do pó *yakoana*. Conforme dito, o xamanismo é tido como uma prática religiosa na qual a figura do xamã é a interlocutora entre o mundo físico e o espiritual. Embora não "assine" seu discurso como sendo de um xamã, assim como o faz Kopenawa, Krenak também se refere a uma "voz" advinda de elementos da natureza, o que reforça sua condição de conhecedor da voz da natureza.

Diante de todos os aspectos mencionados nesta seção de nossa análise, podemos dizer que o sujeito enunciador do discurso indígena projeta o *ethos* de um autêntico especialista na natureza e nas suas particularidades, o que lhe permite ser o intérprete de seu discurso e, nessa condição, pode transmiti-lo para o homem branco.

6.2.2 O fim do mundo e o *ethos* ancestral

Conforme já apresentamos, o discurso indígena se anuncia como o porta-voz do prelúdio de uma realidade caótica, negada por uma parcela da população, de acordo com a qual o Planeta Terra (isto é, toda a vida que existe no planeta) está em risco⁵⁹. Além disso, ainda de acordo com os resultados já alcançados, o sujeito enunciador indígena valida seu discurso projetando imagens que lhe conferem a condição de ser um enunciador realmente autorizado para tanto. Nesse sentido, destacam-se seus *ethos* de xamã e o de intérprete do discurso da natureza. Esse último *ethos*, como ressaltamos no último item, está particularmente ligado ao seu modo de vida, que o coloca desde sempre como um sujeito intrinsecamente ligado à natureza (“Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos”).

No entanto, não se pode dizer que o discurso indígena tenha sua validação fundamentada apenas por um dos hábitos de sua cultura, ou melhor, essa validação não se sustenta apenas pelo fato de que grupos de povos originários ainda vivem na floresta. Assim, o ativismo indígena não está atrelado tão somente aos indivíduos que *estão* na floresta, embora alguns de seus principais representantes reivindicam em seu discurso o direito de proteção e de permanência em seu território, como é o caso de Davi Kopenawa. No caso, para além de uma associação direta e imediata com a floresta, há outro aspecto importante da condição do indígena que lhe reforça o lugar de fala em seu discurso, isto é, seu forte vínculo à sua ancestralidade. Em nossa análise, estamos empregando esse termo para nos referirmos tanto às retomadas do

⁵⁹ Conforme o próprio Ailton Krenak relata ao mencionar o “antropoceno”, não é a primeira vez que o planeta passa por extinções em massa de seres vivos. No entanto, é a primeira vez que essa extinção é engendrada pelo comportamento de uma espécie: o *homo sapiens*. Nesse sentido, mais do que a ameaça à vida no planeta, o ser humano está sendo capaz de colocar a vida da própria espécie em risco.

discurso de seus antepassados⁶⁰, quanto às referências a qualquer elemento ou aspecto da memória coletiva dos povos indígenas (referência a elementos de sua cultura que são, conseqüentemente, valorizados). Vejamos alguns excertos a esse respeito:

(28) As diferentes narrativas indígenas sobre a origem da vida e nossa transformação aqui na Terra são memórias de quando éramos, por exemplo, peixes. Porque tem gente que era peixe, tem gente que era árvore antes de se imaginar humano. Todos nós já fomos alguma outra coisa antes de sermos pessoas - essa mensagem atravessa narrativas de nossos parentes Ainu, que vivem no norte do Japão e na Rússia, dos Guarani, dos Yanomami, dos parentes que vivem no Canadá e nos Estados Unidos. Quem sabe até os mesopotâmios (sic), aquela gente muito antiga, tivessem histórias dessa natureza? Os ameríndios e todos os povos que têm memória ancestral carregam lembranças de antes de serem configurados como humanos (Krenak, 2020, p. 51-52).

(29) Suspender o céu é ampliar os horizontes de todos, não só dos humanos. Trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver (Krenak, 2020, p. 46).

No excerto (28), o sujeito enunciador faz referência a povos originários de lugares distintos que também possuem uma memória ancestral. Além disso, alude às narrativas que entendem a humanidade como um conjunto de seres que sucede a outros (como o peixe, mencionado diretamente). Essas narrativas podem ser consideradas a partir de alguns aspectos que estão relacionados ao funcionamento do discurso indígena como um todo:

(i) o afastamento da narrativa religiosa da tradição judaico-cristã, cujo discurso remete a um antropocentrismo, ou seja, à crença de que o ser humano é o centro de tudo; na cosmovisão indígena, por sua vez, tudo o que está relacionado à natureza (todos os seres vivos, o relevo e seus elementos, os fenômenos naturais) têm igual importância;

(ii) a aproximação, ainda que indireta, ao discurso científico de acordo com a qual os organismos vivos descendem de outros, produtos de um processo de transformação, o que combate a ideia de que a origem do ser humano seja edênica, embora a narrativa do excerto esteja mais próxima do totemismo;

(iii) a consideração de que a memória ancestral é algo intrínseco aos povos ditos originários, o que propõe implicitamente que o etnocentrismo europeu é uma

⁶⁰ Em AD, a associação entre um discurso e formulações anteriores é tratada nos termos de uma memória discursiva, conceito que remete às formulações que repetem, recusam e transformam outras formulações.

tentativa de desconectar os indivíduos dessa ancestralidade, diluindo a memória e gerando o desconhecimento de questões mais profundas, como a inter-relação que a vida tem com o planeta como um todo.

Já no excerto (29), o sujeito enunciatador faz uma discreta referência à suspensão do céu, foco da obra de Kopenawa e elemento presente em algumas culturas ameríndias. Além disso, considera que é na relação com a natureza que os povos indígenas são capazes de trazer harmonia ao mundo. Para referendar seu argumento, relembra o modo de vida de seus ancestrais, que viviam em plena harmonia com a natureza, rejeitando o modo de vida da cultura ocidental, no qual há uma exploração excessiva dos recursos naturais. Assim, sua ancestralidade endossa o modo de viver tomado como conduta a ser seguida para evitar a queda do céu.

Ainda quanto a questão da ancestralidade, notamos que, nos dois últimos excertos citados, as referências temporais (“tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza”; “de quando éramos, por exemplo, peixes”, “de antes de serem configurados como humanos”) dizem respeito justamente a uma cronografia fundadora (cf. Maingueneau, 1989): trata-se de uma coordenada temporal que participa do processo de legitimação do discurso. Nesse caso, notamos que essa legitimação se dá pelo resgate de um tempo em que humanos e natureza se aproximam ao máximo (“harmonizados com o ritmo da natureza”, chegando mesmo a confundir-se (“éramos peixe”).

Assim, ao referendar a ancestralidade, notamos que discurso indígena se reveste de um *ethos* ancestral, que reforça a ideia de que os povos originários detêm o verdadeiro conhecimento sobre a natureza, ainda que o sujeito enunciatador indígena em questão não seja necessariamente “aldeado”. Nessa condição, o discurso indígena pode apontar as incoerências e inconsistências das práticas, inclusive discursivas, do homem branco. Além disso, há, sobretudo, a implicação de que a “verdadeira” memória seja produzida a partir da ancestralidade, concebida pelos saberes enciclopédicos perpassados, no interior das culturas, pelas gerações que se comunicam pela língua falada. A esse respeito, observamos que, segundo o discurso indígena, os sonhos⁶¹ desempenham um papel importante nesse processo.

⁶¹ A relação que grupos de povos originários, em especial o de matriz religiosa xamânica, possuem com o universo dos sonhos oferece materiais suficientes para que um trabalho monográfico apenas levando em conta esse tema pudesse ser concebido. Para nosso trabalho, e menção a esta questão se dá de maneira breve tão somente pelo fato de que nos é suficiente adentrar na questão pela hipótese

A fim de compreendermos melhor essa questão, vejamos o que Kaka Werá Jecupé⁶², outro autor indígena, afirma sobre os sonhos:

O sonho é o momento sagrado em que o espírito está livre e em que ele realiza várias tarefas: purifica o corpo físico, sua moradia; viaja até a morada ancestral; muitas vezes, voa pela aldeia; e, algumas vezes, através de Wahutedew'á, o espírito do tempo vai até as margens do futuro e caminha pelas trilhas do passado (Jecupé, 2021, p. 59).

As línguas indígenas, conforme já mencionado nesta pesquisa, não possuem registro escrito em suas tradições originais. Para o discurso indígena, o subconsciente se torna, então, um registro cuja solidez é tão ou mais importante do que os registros escritos. Nesse esteio, vejamos alguns excertos:

(30) O tipo de sonho a que me refiro é uma instituição [...] onde as pessoas aprendem diferentes linguagens, se apropriam de recursos para dar conta de si e do seu entorno (Krenak, 2020, p. 34).

(31) Até que eu passei a ter os mesmos sonhos premonitórios ao olhar as estradas, os tratores e as motosserras chegando [...]. Passei a ouvir os rios falando, ora com raiva, ora ofendidos. Nós acabamos nos constituindo como um terminal nervoso do que chamam de natureza (Krenak, 2020, p. 36).

No excerto (30), o sonho é apresentado como uma instituição que percebe o mundo ao redor. No tratamento dessa questão, no livro de Krenak, há referências ao trabalho do neurocientista Sidarta Ribeiro que trata da importância dos sonhos na construção da memória do ser humano. Para o autor, o sonho não é apenas uma forma de se condensar os conhecimentos que já existem, mas sim de verdadeiramente criar novas possibilidades de conhecimento. Essas ideias coadunam, de uma certa forma, com a cosmovisão xamânica, de acordo com a qual o subconsciente entra em contato com as entidades espirituais para obter o conhecimento.

De fato, no excerto (31), notamos que, de acordo com o discurso indígena, o sonhos são dotados de um caráter de revelação, são uma forma de alcançar conhecimento sobre o discurso da natureza (“rios falando”), alçando o sujeito indígena à condição de “terminal nervoso” da natureza, o que, do nosso ponto de vista, não

na qual apresentamos: a de que a memória ancestral está diretamente ligada com o discurso que analisamos e o sonho é um dos elementos que fazem vir à tona essa memória.

⁶² Embora não haja nenhum texto desse autor no *corpus* analítico deste trabalho, seu discurso faz parte do *corpus* maior que serve de base para a reflexão que aqui apresentamos.

deixa de ser uma condição paratópica, não só por ser algo distinto da condição do homem branco, que não é capaz de ouvir a voz da natureza, mas também por ser uma condição de caráter metafísico, conforme podemos inferir dos seguintes excertos:

(32) Quando os brancos estudam, cravam seu olhar em velhos desenhos de palavras. Depois relatam o seu conteúdo uns aos outros. Não vêem nem ouvem eles mesmos as imagens dos seres do primeiro tempo, por isso não podem conhecê-las de fato. Nós, ao contrário, sem canetas nem peles de papel, viramos **fantasma** com a yãkoana para ir muito longe, contemplar a imagem dos seres do tempo do sonho (Kopenawa; Albert, 2020, p. 459; o grifo é nosso).

(33) **Voamos em sonho**, para muito longe de nossa casa e de nossa terra, pelos caminhos de luz dos xapiri. [...] O dia dos **espíritos** é nossa noite, é por isso que **eles se apossam de nós durante o sono**, sem sabermos. É esse, como eu disse, nosso modo de estudar. Nós, xamãs, **possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos**. São eles que nos permitem sonhar tão longe. [...] Sempre estamos prontos para sonhar (Kopenawa; Albert, p. 462; os grifos são nossos).

Além disso, do nosso ponto de vista, ao tomar a natureza como a verdadeira fonte de suas reivindicações, o discurso indígena assume uma certa vantagem em relação ao discurso científico no que diz respeito às questões relacionadas à preservação do planeta (as mudanças climáticas, a poluição e a extinção gradativa dos seres vivos). Afinal, seja ao resgatar a sua memória ancestral, seja ao ouvir o que a natureza mesma lhes diz, direta ou indiretamente (sonhos, *xapiri*), os indígenas se apresentam, em seu discurso, como aqueles que estão aptos a transmitir aos homens brancos o recado da natureza, que estaria, desse modo, inacessível ao homem branco (dadas às práticas, o seu modo de viver, os seus valores, à sua “religião” etc.).

Assim, podemos dizer que o *ethos* de aviso não diz respeito a um pedido de ajuda à causa indígena em si, mas diz respeito a um chamado do próprio planeta (a “Terra”), em toda a sua complexidade. Para ilustrarmos o modo como o discurso indígena concebe a natureza de um modo complexo, apresentamos os seguintes excertos:

(34) Omama tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começaram a repetí-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! **Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta,** longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca (Kopenawa; Albert, 2015, p. 479-480; o grifo é nosso).

(35) Muita gente deve achar que só os pajés, ou pessoas que já alcançaram alguma forma de transcendência, podem ter essa experiência [de estar dentro do fluxo de conexão com a natureza], mas isso que chamam de ciência está aí constatando o tempo todo a relação da Terra com o sistema solar, entre galáxias. Convoquemos a experiência de estarmos harmoniosamente habitando o cosmos: é possível experimentar isso na nossa vida cotidiana sem se render a todo esse terrorismo da modernidade (Krenak, 2020, p. 71-72).

No excerto (34) acima, o sujeito enunciadador, além de identificar a ecologia aos humanos (“a ecologia somos nós”), também a relaciona os espíritos da floresta (“os *xapiris*”), aos animais (“os animais”, “os peixes”), as plantas (“as árvores”) e a outros elementos (“os rios”, “a chuva”, “o vento”, “o sol”). Ele também relaciona o demiurgo *Omama*, principal figura religiosa, à origem do discurso que o homem branco rotula de “ecologia”, refutando, dessa forma, a ideia de que os discursos sobre a proteção da natureza seriam uma invenção do homem branco: na verdade, trata-se de um discurso já bastante conhecido para os indígenas, próprio às práticas vinculadas à sua ancestralidade e à sua cultura, em sua intrínseca relação com a floresta.

No excerto seguinte (35), o sujeito enunciadador acena para o fato de que a experiência de conseguir se sentir conectado com a natureza em toda a sua complexidade (“sistema solar”, “galáxias”, “cosmo”) não é algo possível apenas para um grupo de pessoas especiais (como os pajés ou xamãs), mas algo possível a partir da adoção de um modo de vida que não seja aquele que induz ao consumo destrutivo.

6.2.3 Indígena vs. homem branco

Para encerrar a análise do *ethos*, vamos observar mais um aspecto relativo a esse plano do discurso indígena, a saber: a identidade que o discurso combate. Trata-se justamente da imagem que o discurso indígena atribui ao homem branco, como figura contrária ao sujeito indígena, ou seja, trata-se da identidade a que o discurso

se opõe, considerando-se a que delineia, que é a do sujeito indígena, qualquer que seja a faceta por meio da qual essa identidade se configure: especialista na natureza, tradutor do discurso da natureza, xamã, indígena conectado à sua ancestralidade.

Assim, conforme já vimos, de acordo com o discurso em análise, enquanto o sujeito indígena, dadas as suas práticas e à sua ancestralidade, é um profundo conhecedor do discurso da natureza ao qual é bastante sensível, o homem branco, por sua vez, não só é incapaz de ouvir o discurso da natureza como também é retratado como alguém que não está preocupado nem interessado com o que a natureza tem a dizer, e essa ignorância de uma realidade catastrófica e iminente é o que põe em risco não só a humanidade como também toda a forma de vida existente no planeta, conforme podemos notar em excertos já apresentados, alguns dos quais retomamos abaixo:

(36) Quando vou às cidades em visita, não paro de pensar em tudo isso [as palavras de Omama sobre a natureza]. Eu vi coisas perigosas com meus xapiri. Quero alertar os brancos antes que acabem arrancando do solo até as raízes do céu. Se os seus grandes homens conhecessem as a fala de nossos diálogos yáimuu⁶³, eu poderia realmente lhes dizer meu pensamento. Agachados um diante do outro, discutiríamos por muito tempo, nos batendo nos flancos⁶⁴. Minha língua seria mais hábil do que a deles e eu lhes falaria com tanto vigor que eles ficariam esgotados. Acabaria desse modo por atrapalhar suas palavras de inimizade! Porém **os brancos ignoram completamente nossos modos de dialogar** (Kopenawa; Albert, 2015, p. 392; o grifo é nosso).

(37) Quando os brancos estudam, cravam seu olhar em velhos desenhos de palavras. Depois relatam o seu conteúdo uns aos outros. **Não veem nem ouvem eles mesmos as imagens dos seres do primeiro tempo, por isso não podem conhecê-las de fato** (Kopenawa; Albert, 2020, p. 459; o grifo é nosso).

(38) A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. [...] Os brancos talvez não ouçam seus lamentos [...] (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468).

⁶³ A questão dos diálogos ou discursos cerimoniais possui uma relevância interna às comunidades Yanomami, questão que, por si só, poderiam resultar em uma outra pesquisa. Segundo a cosmovisão Yanomami narrada por Kopenawa (2015, p. 378), *Tiriri*, o espírito da noite, foi o responsável por ensinar aos “grandes homens” discursos rituais oficiais que são capazes de efetivamente engendrar novos conhecimentos. Em geral, tais discursos são enunciados à noite, durante as festas *reahu*, que são reuniões entre grupos vizinhos destinados a cumprir ritos funerários em que há a resolução de problemas internos às comunidades. Albert explica a questão diferenciando os referidos discursos daqueles que seriam informais: “O que é dito meramente ‘com a boca’ (*kahini*) diz respeito ao discurso informal e dos boatos, que assim se contrapõe à palavra pública legítima dos diálogos cerimoniais e dos discursos formais dos ‘grandes homens’ (*hereamuu*) [...]” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 665).

⁶⁴ Nos cerimoniais em que há lides a serem dirimidas entre alguns participantes, as partes se posicionam frente a frente e realizam uma disputa ritual, utilizando-se de pequenas agressões mútuas até que a raiva atenua e assim consigam resolver a questão.

Além disso, enquanto o sujeito indígena vive em harmonia com a natureza, o homem branco está associado a práticas predatórias e é dotado de um caráter moralmente reprovável (ambição, ira, frieza), conforme podemos notar no seguinte excerto:

- (39) Cada indivíduo dessa civilização que veio para **saquear o mundo indígena** é um **agente ativo dessa predação [da Terra]**. E estão cientes de que estão fazendo a coisa certa. Talvez o que incomode muito os brancos seja o fato de o povo indígena não admitir a propriedade privada como fundamento. É um princípio epistemológico. Os brancos saíram, num tempo muito antigo, do meio de nós. Conviveram com a gente, depois se esqueceram de quem eram e foram viver de outro jeito. Eles se agarraram às suas invenções, ferramentas, ciência e tecnologia, se extraviaram e saíram **predando** o planeta. Então, quando a gente se reencontra, há uma espécie de **ira** por termos permanecido fiéis a um caminho aqui na Terra que eles não conseguiram manter (Krenak, 2020, p. 114-115; o grifo é nosso).

No excerto (39), o discurso indígena polemiza com o discurso capitalista (“o fato de o povo indígena não admitir a propriedade privada como fundamento. É um princípio epistemológico”) e do progresso econômico, que é entendido como uma espécie de prolongamento das práticas coloniais (“Os brancos saíram, num tempo muito antigo, do meio de nós. Conviveram com a gente, depois se esqueceram de quem eram e foram viver de outro jeito. Eles se agarraram às suas invenções, ferramentas, ciência e tecnologia...”), caracterizando o homem branco de um modo claramente negativo: um predador (do planeta, dos indígenas), distante dos indígenas e do seu modo de ser e também violento e insensível. Essa imagem negativa também pode ser observada nos próximos excertos:

- (40) Durante minhas viagens às distantes terras dos brancos, ouvi alguns deles declararem que nós, Yanomami, gostamos de guerra e passamos nosso tempo flechando uns aos outros. Porém os que dizem essas coisas não conhecem nada de nós e suas palavras só podem ser equivocadas ou mentirosas. É verdade, sim, que nossos antigos guerreavam, como os antigos dos brancos faziam naqueles tempos. Mas os deles eram muito mais perigosos e ferozes do que os nossos. Nós nunca nos matamos sem medida como eles fizeram. Não temos bombas que queimam todas as casas e os seus moradores junto (Kopenawa; Albert, 2015, p. 440).
- (41) Muito mais tarde, já adulto, comecei a me perguntar o que os brancos tinham vindo fazer em nossa floresta naquele tempo. Acabei entendendo que queriam conhecê-la para desenhar seus limites e, assim, poder se apoderar dela (Kopenawa, Albert, 2015, p. 235).

Do nosso ponto de vista, a oposição entre as duas identidades (a indígena e a do homem branco) reforça tanto a legitimidade do enunciador (indígena especialista da natureza/tradutor de seu discurso), quanto a do enunciatário (homem branco que

precisa ouvir o que os indígenas têm a dizer a esse respeito da preservação da vida). Em outras palavras: trata-se de uma forma de legitimar o próprio discurso.

Assim, nosso trabalho revela que o discurso que alude ao fim do mundo combate o modo de ser do homem branco, por ser uma conduta contrária ao discurso da natureza, isto é, incompatível e/ou contraditória ao que ela diz, ao que a ancestralidade diz sobre ela, ao que a experiência dos indígenas lhes revela a esse respeito etc.

Diante do exposto, podemos dizer que, ao combater o modo de ser do homem branco (isto é, suas atitudes predatórias, sua frieza diante das necessidades de outros humanos, sua necessidade de acumular riquezas, sua incapacidade de ouvir o chamado da natureza etc.), o discurso indígena de alerta sobre o fim do mundo não deixa de ser, em última análise, um discurso que visa corrigir a conduta do homem branco, entendida especialmente nos termos de uma carência de sensibilidade, daí a tentativa de fazer com que o homem branco possa “enxergar” e “respeitar” o que há à sua volta (a natureza, os outros humanos, os seres vivos, os elementos do relevo, os fenômenos climáticos, etc.) para que o mundo possa ser salvo.

7 ESTEREÓTIPOS NO DISCURSO INDÍGENA

“A maior contribuição que os povos da floresta podem deixar ao homem branco é a prática de ser uno com a natureza interna em si”.

Kaká Werá Jecupé

Ao tratarmos do *ethos* discursivo, inserimo-nos em uma análise que envolve representações cristalizadas sobre comportamentos de grupos sociais. Em capítulos anteriores, apresentamos, com base nas discussões sediadas em disciplinas como a História e a Antropologia, alguns dados sobre a presença dos povos originários na cultura, na política e na sociedade brasileira no decorrer do tempo que compreende desde a vinda dos europeus para as terras do continente americano até os dias atuais. Nessa visita às ciências humanas, buscamos passar por algumas das condições de produção dos estereótipos ligados aos indígenas pelo processo engendrado pela colonialidade.

Dessa forma, neste capítulo, tratamos de analisar os estereótipos presentes no discurso indígena, com ênfase naqueles que têm um papel de destaque no funcionamento desse discurso. O foco recai especialmente na forma pela qual o indígena, se afirmando como tal, ressignifica elementos de sua cultura associados a estereótipos negativos que circulam sobre eles. Nesse processo de ressignificação, os elementos de sua cultura são valorizados e tomados como índices sintetizadores das diferenças entre o mundo do indígena e o mundo do homem branco, o que coaduna com o que já apresentamos em outros pontos da análise.

7.1 Estereótipos e a questão do silêncio

Para iniciarmos nossa abordagem a respeito dos estereótipos associados aos indígenas, reportamo-nos a “Totem e Tabu”, obra tida como a obra “antropológica” de Freud, em que o autor faz análises de comportamento de povos aborígenes

australianos⁶⁵. O estudo, polêmico ainda hoje, serve como exemplo da visão evolucionista das sociedades humanas no processo de desenvolvimento das ciências sociais. Não cabe aqui analisar o que se pode ou não levar em consideração do que o “pai da psicanálise” escreveu sobre esses povos, mas podemos recuperar daí o senso comum, que ainda persiste em alguns meios, de que há um processo natural e escalonado de evolução de uma sociedade e que, em algum momento, ela atingirá um *status* mais elevado que, não surpreendente, corresponde ao “*modus occidentalis*”, que representa a medida padrão para todas as demais sociedades.

Quanto a essa visão, Hall (2016) explica que o Ocidente representa, sobretudo, um conceito que

fornece um padrão ou modelo de comparação, permitindo-nos comparar até que ponto sociedades diferentes se parecem ou se diferenciam uma em relação à outra. Sociedades não ocidentais podem ser denominadas como “próximas” ou “muito distantes” do Ocidente ou, até mesmo, “em vias de” se ocidentalizar. O conceito, então, nos auxilia a explicar a *diferença* (Hall, 2016, p. 316; o grifo é do autor).

Desse ponto de vista, todo aquele que não pertence a esse mundo, como é o caso dos indígenas, está necessariamente relegado a uma situação de atraso, o que não deixa de ser uma forma corriqueira de estereotipar os povos originários. Trata-se, essencialmente, de uma representação desvalorizante. A respeito desse tipo de estereótipo Amossy (2022) afirma:

O estereótipo desvalorizante aparece como um instrumento de legitimação em diversas situações de dominação. Não é só quando há competição e conflito que a imagem depreciativa do outro cumpre funções importantes, mas também nos casos de subordinação de um grupo étnico ou nacional a outro (Amossy, 2022, p. 53).

Portanto, o ponto de partida dos estereótipos negativos associados aos povos originários diz respeito ao seu suposto atraso em relação às demais sociedades que têm como base o padrão das sociedades europeias. Esse atraso, embora compreenda a universalidade dos hábitos e comportamentos dessas sociedades, é frequentemente associado à complexidade tecnológica de seus instrumentos à qual se vincula uma suposta superioridade cognitiva. Nessa acepção, a complexidade de

⁶⁵ Para ele, os povos australianos eram os mais “primitivos” dentre todos os demais povos originários, preservando o que, para ele, eram os primeiros estágios de desenvolvimento das sociedades humanas.

uma sociedade está intrinsecamente ligada à cultura material e, conseqüentemente, ao modelo ocidental de acúmulo de bens e capital.

Essa diferença entre a perspectiva do homem branco e a dos indígenas em relação ao patrimônio pode ser notada pelo excerto abaixo, proveniente *d'A queda do Céu*:

- (42) Somos diferentes do branco e temos outro pensamento. Entre eles, quando morre um pai, seus filhos pensam, satisfeitos: “Vamos dividir as mercadorias e o dinheiro dele e ficar com tudo para nós!”. Os brancos não destroem os bens de seus defuntos, porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Eu não diria ao meu filho “Quando eu morrer, fique com os machados, mas panelas e os facões que eu juntei!”. Digo-lhe apenas: “Quando eu não estiver mais aqui, queime as minhas coisas e viva nesta floresta que eu deixo para você. Vá caçar e abrir roças nela, para alimentar seus filhos e netos. Só ela não vai morrer nunca!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 410).

No excerto acima, notamos a perspectiva diferente de um legado sucessório dos indígenas, que diz respeito à floresta e o que ela oferece para o sustento em detrimento da noção do homem branco de herdar patrimônio e dinheiro. A esse respeito, observamos uma questão do léxico yanomami: a palavra *matihí*. Esse termo serve para designar tanto “mercadorias”, quanto os adornos utilizados pelos yanomami em seus rituais *reahu* e, por fim, serve ainda para designar os ossos dos membros do grupo que são recolhidos da floresta depois de um processo em que o corpo é deixado isolado até que fique apenas a ossada (Kopenawa; Albert, 2015, p. 408). Depois, esses ossos são queimados, moídos e consumidos nos ritos *reahu* para “colocar em esquecimento” a memória do falecido. Assim, conforme podemos inferir, há uma conexão entre os sentidos do termo que está relacionada à forma com a qual o legado de alguém é tratado no contexto yanomami, ou seja, “colocado em esquecimento”. Tanto os bens amealhados durante a vida de uma pessoa como seus restos mortais são destruídos, pois, o acúmulo de material desvaloriza a vida. O pensamento do homem branco, por sua vez, é, no discurso indígena, cheio de esquecimento, pois ele se apoia a uma memória material e não naquilo que a natureza, a “terra-floresta”, dispõe e que é, na visão indígena, o que verdadeiramente importa.

Nesse sentido, verificamos que a perspectiva apresentada pelo xamã yanomami está ligada, de fato, à imaterialidade da terra-floresta como único legado realmente importante. Essa diferença foi interpretada pelo olhar ocidental como atraso justamente pela visão de que é o acúmulo de bens e o desenvolvimento tecnológico

que representa o (único) estrato em que uma sociedade pode ser alocada. Com isso, o fato de que o Brasil dispõe de um meio ambiente preservado, e é nesses ambientes que a maior parte dos grupos de povos originários estão associados, faz com que os estereótipos negativos sobre os povos originários estejam relacionados a esses ambientes.

De modo geral, podemos dizer que a elite intelectual brasileira, concentrada nos grandes centros urbanos, como São Paulo e Rio de Janeiro, toma aquilo que não é próprio ao mundo urbano como algo pitoresco, atrasado, exótico e, na ponta mais extrema, selvagem – como é o caso dos indígenas, por terem seu modo de vida mais associado às florestas, que são símbolos de uma natureza menos acessível, logo, menos modificada pelo ser humano.

Nos discursos midiáticos, os indígenas também são costumeiramente representados de um modo claramente negativo. Nos Estados Unidos, em cuja cultura o Brasil se inspira em várias áreas, é comum vermos os indígenas serem retratados, na literatura e no cinema⁶⁶, como vilões ou como pessoas que precisam de ajuda para serem “civilizados”. Assim, nos filmes que retratam o Velho Oeste, os protagonistas são homens loiros e armados que tentam avançar para o progresso de sua nação, então em desenvolvimento, mas encontram “empecilhos” nos habitantes originários que se colocam em seu caminho rumo à expansão do “mundo civilizado”. Não é incomum encontrarmos também a associação dos indígenas e de seus ritos com as maldições que os personagens enfrentam nas tramas dos filmes de terror⁶⁷.

De modo geral, nessas representações estereotipadas, os indígenas são retratados com os traços fenotípicos desses povos (embora não seja incomum uma pessoa não-indígena interpretar o papel de um indígena), e frequentemente associados a certas vestimentas e a pinturas corporais⁶⁸. Além disso, ao serem

⁶⁶ Voltamos a mencionar o Orientalismo de Edward Said, que narra esse processo de construção de sentidos em relação aos povos orientais e que, dadas as diferenças que cabem em cada situação, tratamos como pertencentes a processos semelhantes de dominação dos países ocidentais aos demais povos.

⁶⁷ Um exemplo clássico que podemos citar a esse respeito é o do longa-metragem *Poltergeist* (1982), que conta a história de uma família cuja casa, por ter sido construída sobre um cemitério indígena, é invadida por fantasmas malignos.

⁶⁸ No que se refere a essas pinturas, registramos que elas se valem, na prática, de diversos tipos de traços, que são características próprias de cada uma das culturas indígenas e, no interior dessas culturas, essas diferenças assumem valores próprios. Para os yanomami, por exemplo, as pinturas são parte dos ritos e representam os animais dos tempos primordiais, os antigos humanos do momento anterior à primeira queda do céu.

associados à vida em contato com a natureza, seu modo de vida é tomado negativamente como uma forma de atraso, preguiça etc.

A respeito dos valores associados às representações estereotipadas, observamos que essas representações

[...], obviamente, não são criadas por um indivíduo isoladamente. Uma vez criadas, contudo, elas adquirem uma vida própria, circulam, se encontram, se atraem e se repelem e dão oportunidade ao nascimento de novas representações, enquanto velhas representações morrem. **Como consequência disso, para se compreender e explicar uma representação, é necessário começar com aquela, ou aquelas das quais ela nasceu [...] sendo compartilhada por todos e reforçada pela tradição, ela constitui uma realidade social *sui generis*** (Moscovici, 2003, p.41; o grifo é nosso).

No caso específico dos estereótipos dos indígenas, conforme já apresentado em outras seções deste trabalho, vimos que a sua origem está diretamente vinculada à ideologia colonialista, daí os valores negativos a que se vinculam. Com a finalidade de compreendermos melhor essa questão, recuperamos alguns dos resultados da análise desenvolvida por Orlandi ([1990] 2008) sobre discursos que versam sobre os indígenas e que contribuem para o *silenciamento* dos discursos desses povos, o que nos permite compreender melhor a emergência do discurso de que tratamos e o modo como ressignifica os estereótipos de que se vale.

De acordo com a autora, os discursos que analisa são marcados pelo silenciamento da voz dos indígenas, o que lhes apaga a identidade. A respeito de algumas das forças que contribuem para esse processo, a autora afirma:

A ciência torna o índio observável compreensível, e sua cultura, legível; o indigenismo o torna administrável; a catequese o torna assimilável [...]. O modo como cada um desses elementos - o conhecimento, a pacificação e a catequese - contribui para o seu apagamento é diferente e, dependendo da posição do cientista, do indigenista ou do missionário, a forma e o grau de apagamento serão um ou outro. Isso nos leva a dizer que não é, por exemplo, o discurso do antropólogo em si, mas a sua articulação (aliás, inevitável) com os outros que contribui para esse apagamento (Orlandi, 2008, p. 67).

Como a própria autora registra, podemos notar esse fenômeno de apagamento também no âmbito do discurso jurídico. O Estado brasileiro teve a questão dos povos originários esteve, de uma forma ou de outra, relacionada com a formação, a organização e a consolidação do Brasil como um “Estado Nacional”, de acordo com as doutrinas jurídicas e os tratados internacionais dos quais o Brasil faz parte. No entanto, esse processo de constituição do Brasil é atravessado pela relação Estado

versus indígena, da qual deriva um processo complexo de apagamento da identidade dos povos originários; nas palavras de Orlandi:

O Estado estabelece com o índio uma relação tal que não são só as diferenças que se apagam: o próprio índio deixa de existir como índio. O modo como o Estado rege suas relações com a ciência, a religião e a política social, trabalha os sentidos dessas. A necessária relação com o Estado faz com que os discursos científico, religioso e político se apresentem sob a modalidade do discurso liberal: o que se funda na igualdade jurídica de direitos e deveres. No entanto, tratar o índio como igual já é em si apagar a diferença que ele tem e que é o cerne de suas relações. A mera aplicação do discurso liberal já é um mecanismo de apagamento. Essa fala sustenta-se na relação de dominação do branco; é porque considera o índio como igual que pode desqualificá-lo, ou seja, esse discurso traz o índio para o interior das categorias de igualdade estabelecidas pelo branco, e pelas quais o índio passa a ser visto pelas qualidades que não são suas (Orlandi, 2008, p. 68).

Notamos, assim, que um importante agenciador do silenciamento do discurso dos povos indígenas é, justamente, o Estado brasileiro, que é composto por um sistema jurídico que, muitas vezes, faz reverberar o discurso colonialista em seu conteúdo e em suas práticas administrativas e jurisdicionais. Assim, podemos dizer que o Outro do discurso indígena, isto é, o discurso do homem branco baseado na ideologia colonialista, pode ser até o discurso dos políticos e dos representantes do Estado, mesmo que sob a égide de uma argumentação autointitulada como protetora e defensora de uma igualdade entre as pessoas.

No âmbito dessa reflexão sobre o funcionamento de discursos que apagam o sujeito indígena, Orlandi (2008) lança mão da noção de “silêncio” como um conceito analítico, uma vez que o silêncio é, em determinado contexto, uma fonte de sentido. Segundo Orlandi, silenciar “o que possui a capacidade de dizer” é uma forma de produção de sentidos que, embora não venha a ser enunciada, reforça um discurso dominante. Além disso, para Orlandi, a ideia de heterogeneidade também inclui a ideia de um silêncio. De acordo com a autora:

Para nós, falar é o que, em francês se pode dizer “inter-dire”: a) dizer entre outras palavras (o que seria a heterogeneidade), mas também b) proibir, apagar outras palavras (o que é mais propriamente o que chamamos de silêncio). Esta última é esquecida na noção de heterogeneidade (Orlandi, 2008, p. 48).

Diante do exposto, com destaque para a compreensão de que os estereótipos atribuídos aos indígenas funcionam como condições de produção do discurso indígena, podemos dizer que o discurso que analisamos, com seus *ethos* vinculados

à identidade indígena (*ethos* de alerta, *ethos* do xamã), ressignifica essas visões estereotipadas, e assim colabora para romper com o processo de apagamento do sujeito indígena que é promovido pelo discurso do homem branco de base colonialista. Os estereótipos negativos dos indígenas foram construídos no longo processo de contato entre europeus e ameríndios e, a princípio, diziam mais respeito aos modos de vida e às crenças religiosas dos indígenas. No discurso que analisamos, essas formas cristalizadas de representar os indígenas também estão presentes, mas assumem novos sentidos, na medida em que são valorizadas e servem, conforme vamos verificar ainda nesta seção do trabalho, para marcar as diferenças com os homens brancos, com seu estilo de vida, com suas práticas etc.

Nesse processo de construção/valorização da identidade indígena, conforme vimos, o sujeito enunciador menciona constantemente sua ancestralidade. Do nosso ponto de vista, tal aspecto não deixa de ser uma forma de validar o próprio discurso indígena, na medida que essa identidade evita que seja tomado como mais uma forma de intervenção do discurso colonial e etnocêntrico, seja pelo que enuncia, seja pelo que silencia, nos termos de Orlandi (2008).

Por outro lado, observamos que nosso *corpus* de pesquisa também diz respeito a indígenas que não vivem em aldeias e que fazem uso de tecnologias, embora nunca deixem de se considerar como pertencentes a algum grupo indígena, lugar a partir do qual enunciam. Ocorre que, em algumas ocasiões⁶⁹, esses mesmos indivíduos já enfrentaram questionamentos sobre suas características físicas ou sobre o fato de seus modos de vida não serem “indígenas o suficiente”. No discurso em análise, podemos dizer que o sujeito enunciador se distancia dessas eventuais acusações, ao reforçar seu lugar de fala autêntico, isto é, sua identidade indígena. Para tanto, notamos que, em seu discurso, os estereótipos tradicionais associados ao grupo são ressignificados, na medida que seu discurso valoriza os elementos e as práticas da cosmovisão indígena que estão associados a esses estereótipos. Nesse processo, notamos que a identidade indígena vai se delineando como um contraponto à

⁶⁹ Podemos ilustrar essa observação relatando o caso de um indígena que conhecemos durante o desenvolvimento deste trabalho, quando procuramos fazer contato, via internet, com alguns indivíduos que se identificam como pertencentes a algum dos povos originários. Brenno, dono e administrador da página “Paraíso Aikauai”, em seu perfil na rede social *Instagram*, narra, entre outras coisas, as dificuldades que teve quando decidiu viver a ancestralidade e as tradições de seus antepassados. O produtor de conteúdo é filho de um indígena com uma não-indígena, e não expressa características fenotípicas estereotipadas que costumam ser associadas a povos indígenas, por isso afirma que, algumas vezes, suas origens são questionadas e, conseqüentemente, suas práticas desvalorizadas.

identidade do homem branco, reforçando nossa hipótese de que uma cosmopolítica decolonial se manifesta em todo seu discurso.

A fim de compreendermos melhor essa questão, vamos voltar nossa atenção novamente para um dos textos do *corpus*, a saber, o livro *A queda do céu*. Conforme dito, esse livro foi organizado por uma certa divisão de temas que correspondem aos seus capítulos, obedecendo, na medida do possível, uma ordem cronológica que, contudo, não é marcada no texto propriamente dito, embora esteja presente nas notas de fim de texto - parte em que o coautor antropólogo tece suas considerações. Nessas notas, Albert recupera os momentos em que algumas de suas anotações foram feitas, associando-as com acontecimentos na vida de Kopenawa. Essas notas cronológicas são classificadas (por nós) em dois conjuntos, a saber: (I) as que se referem a momentos da pesquisa etnográfica do coautor e (II) as que tratam narrativas passadas contadas pelo indígena. Essas últimas surgem de modo a incluir ideias que poderiam ser consideradas mais extremas ou até mesmo contraditórias por parte de Davi, mas fazem sentido quando contextualizadas cronologicamente. Apresentamos abaixo alguns excertos exemplificativos desse último caso. Nessa apresentação, colocaremos o excerto destacado do texto numerado e, logo abaixo, em *itálico*, o texto correspondente à nota (com o número entre parênteses⁷⁰) de Bruce Albert.

(43)A epidemia de sarampo nos atingiu na missão algum tempo depois do roubo dos cartuchos de Chico e de meu padrao ter surrado o missionário. [...] Vários de nós pensamos, então que ele poderia ter trazido uma fumaça de epidemia dentro de uma caixa de ferro e poderia tê-la aberto entre nós para se vingar. Mas ninguém viu nada explodir como no tempo de Oswaldo, em Marakana (Kopenawa; Albert, 2015, p. 264-265).

(35.) *A força da interpretação yanomami das epidemias como fumaças de feitiçaria produzidas por vingança dos brancos em decorrência de um conflito (Ver Albert, 1988 e 1993) faz com que Davi Kopenawa, apesar de conhecer sua etiologia viral, não deixe de evocar aqui a suposta culpa do missionário (Kixi), assim como a de seu colega brasileiro (Chico), pouco antes. Ambas as hipóteses devem ter tido ampla circulação entre os Yanomami de Toototobi, na época. Continuam ressurgindo invariavelmente nas lembranças desse tempo (Albert, 2015, p. 644).*

No excerto acima, Kopenawa narra uma das várias situações de conflito que viveu durante suas experiências de contato com os homens brancos, em especial nos períodos em que esteve a serviço da FUNAI como intermediário entre os indígenas e a fundação. Nessa ocasião, logo após um conflito, uma epidemia de sarampo contaminou uma aldeia a ponto de quase dizimar os seus habitantes. Em vários pontos do livro, o indígena se refere à “fumaça de epidemia” que é como os yanomami

⁷⁰ A numeração das notas de fim de texto reinicia em cada capítulo.

interpretam a forma de transmissão de doenças infecciosas. Por coincidência, alguns eventos epidêmicos se deram em sequência a explosões e queimadas, levando a crer que todos esses fatos pudessem estar associados. Na nota, Albert explica que Kopenawa, àquela altura, já sabia como se dava a transmissão de vírus e outras doenças infecciosas, mas, por força da ampla circulação desse discurso entre os Yanomami, preferiu manter essa hipótese em seu discurso. Desse modo, Kopenawa considera as doenças ocasionadas pelas incursões dos brancos como resultado de feitiçarias, que é o modo pelo qual, na cosmovisão yanomami, ocorrem as mortes (até certo ponto inexplicáveis) de xamãs, fato que os indígenas tomam como resultado de uma feitiçaria de guerra entre grupos étnicos da região. Assim, Kopenawa, em seu discurso, reforça a cosmovisão indígena, oferecendo resistência a outros discursos que provenham do homem branco⁷¹.

Vejamos o próximo excerto:

(44) Os grandes homens as revelam [as palavras de Omama] a nós em seus discursos, falando dos lugares onde seus pais e avós viveram no passado. Quando se tornam espíritos, os xamãs também as dão para nós em seus cantos. [...] Os jovens que as ouviram muitas vezes desde pequenos acabam por guardá-las. [...] Apesar disso, os brancos acham que não sabemos nada, apenas porque não temos traços para desenhar nossas palavras em linhas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 458).

(13.) *Essas declarações foram gravadas antes da criação de um projeto de alfabetização em língua yanomami, em Watoriki, em 1996, pela CCPY. Davi Kopenawa, preocupado em fazer com que os jovens de sua comunidade dominassem a escrita dos brancos para melhor defender seus direitos, promoveu o projeto, apesar de sua resistência xamânica contra a escrita e o seu modo de conhecimento (Albert, 2015, p. 678).*

Nesse excerto, podemos notar como o discurso em análise valoriza a cultura e o modo de ser indígena em detrimento das práticas do homem branco. Conforme mencionamos em outros pontos desta pesquisa, o conhecimento xamânico advém especialmente por meio dos rituais, diferentemente da religião cristã, que tem como base um livro (a Bíblia). Houve, então, certa resistência por parte de Kopenawa para incentivar o aprendizado da leitura e da escrita entre seu povo, pois, como xamã, temia que houvesse uma “contaminação” de sua cultura. Mais tarde, o indígena percebeu a importância de se comunicar com os brancos justamente para fazer valer seus direitos e para proteger a “terra-floresta”. Essa mesma resistência em relação aos elementos da cultura do homem branco se faz notar também em momentos do livro, tais como

⁷¹ Não se pode dizer que a tentativa de alinhar narrativas religiosas que rechaçam explicações científicas sejam de exclusividade Yanomami.

nas reservas feitas pelo autor em relação à utilização de produtos feitos pelo homem branco, como ferramentas e roupas. Observemos os próximos excertos:

(45)O tempo de minha adolescência está muito longe agora. Contudo, ainda me lembro de que outrora me esforcei para parecer com os brancos, em vão. Escondi meus olhos atrás de óculos escuros e meus pés dentro de sapatos. Penteei o cabelo de lado e coloquei um relógio no braço. Aprendi a imitar o modo de falar deles. Mas isso não deu em nada de bom. Mesmo embrulhado dentro de uma bela camisa, dentro de mim eu continuava sendo um habitante da floresta! Por isso costumo repetir aos rapazes de nossa casa: “Talvez vocês estejam pensando em virar brancos um dia? Mas isso é pura mentira! Não fiquem achando que basta se esconder nas roupas deles e exibir algumas de suas mercadorias para se tornar um deles! Acreditar nisso só vai confundir seus pensamentos. Vocês vão acabar preferindo a cachaça às palavras da floresta e, no final, vocês vão morrer por isso!”. É verdade (Kopenawa; Albert, 2015, p. 289-290).

(46)Os objetos que fabricamos, e mais ainda os dos brancos, podem durar muito além do tempo que vivemos. Eles não se decompõem como as carnes do nosso corpo. Os humanos adoecem, envelhecem e morrem com facilidade. Já o metal dos facões, dos machados e das facas fica coberto de ferrugem e sujeira de cupim, mas não desaparece tão depressa! Assim é. [...] Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. Não queremos morrer grudados a eles por avareza (Kopenawa; Albert, 2015, p. 408).

(47)O que há para ser celebrado no fato de que podemos falar numa live para 3 mil ou 4 mil pessoas por um aparelhinho que é produto de uma civilização que está comendo a Terra para fazer brinquedos? (Krenak, 2020, p. 59-60).

No excerto (45), há menção a elementos da cultura do homem branco: as roupas, os óculos, o relógio, os sapatos, o modo de falar, etc. constroem a imagem do que seria um branco para o sujeito enunciador indígena, que relata que outrora se esforçou para parecer um homem branco, tentativa a que atribui um efeito ruim (“isso não deu em nada de bom”), daí a sua preocupação em educar os jovens de sua comunidade contra essas práticas. Já no excerto (46), o enunciador faz uma menção ao acúmulo e manutenção de bens como um costume dos brancos, ao qual atribui o valor negativo da avareza, reforçando a ideia de que a fragilidade da vida humana não coaduna com o acúmulo de bens que devem durar muito mais que ela.

No excerto (47), recortado do livro de Krenak, notamos mais uma crítica ao acúmulo de bens (“comendo a Terra para fazer brinquedos”), e à supervalorização da tecnologia que, no final das contas, segundo o discurso indígena, não é o que verdadeiramente importa para a manutenção da vida.

Isto posto, reforçamos a ideia de que, no discurso em análise, a ressignificação dos estereótipos relativos aos indígenas, que assumem valores positivos nesse discurso, vincula-se a um afastamento do que está associado (valores, práticas) à

cultura do homem branco. Com isso, ao se valer da imagem cristalizada de um indígena que vive junto à natureza, o discurso analisado aproxima-se das discussões mais amplas que versam sobre a proteção da natureza. Proteger o meio ambiente torna-se uma extensão do sentido pretendido com a demarcação dos seus territórios que são símbolos de uma natureza preservada e da possibilidade de coexistência do ser humano com a vida na Terra. Do nosso ponto de vista, esse é um dado interessante, que se assemelha, de uma certa forma, a alguns dos resultados de Orlandi (2008). Tratando da identidade do indígena na contemporaneidade, a autora afirma:

Tomando como objetivo a análise do contato entre os homens, mostrei como se apaga a capacidade do índio de reelaborar a sua identidade face às relações de contato. Cheguei, então, à conclusão de que, segundo uma visão cristalizadora, ou se tem o índio dito “puro”, isolado, ou ele é julgado “aviltado”. É assim que se fixa a priori o sentido de contato e seus resultados (Orlandi, 2008, p. 91).

Desse modo, combinado esses resultados com os resultados da análise do *ethos*, notamos que há, no funcionamento do discurso em análise, um movimento pendular: por um lado, há a valorização da identidade do indígena, com a retomada de elementos de sua cultura, de sua ancestralidade, o que ressignifica os estereótipos tradicionalmente associados ao grupo; por outro lado, há elementos próprios ao mundo do homem branco.

7.2 Estereótipos no discurso relatado do “homem branco”

Nesta seção, passamos a analisar outros estereótipos presentes no discurso em análise: trata-se dos estereótipos presentes no discurso do homem branco relatado pelo discurso indígena. A respeito desse discurso, destacamos o fato de que são os casos em que o discurso indígena reproduz o que imagina ser o discurso do homem branco; trata-se, portanto, de uma simulação.

Como se sabe, todo discurso relatado não deixa de ser mesmo uma simulação de um outro discurso, porque nunca dá conta de retomá-lo ou reproduzi-lo fielmente, por mais que se esforce para criar esse efeito. Porém, no caso em questão, o discurso indígena assume que se trata mesmo de um discurso provável, simulado. Nessa

simulação, conforme vamos apresentar, podemos identificar imagens cristalizadas não só sobre os indígenas (portanto, as imagens que os brancos supostamente fazem dos indígenas segundo os próprios indígenas), como também sobre o homem branco, considerando o *ethos* associado a esse discurso (portanto, as imagens que os homens brancos projetam de si quando enunciam, segundo a visão dos indígenas).

Dentre os recursos linguísticos operacionalizados pelo discurso indígena para relatar o discurso de seu Outro, o discurso do homem branco, selecionamos analisar os casos de emprego de aspas, haja vista que se trata de um recurso gráfico que marca alguma forma de heterogeneidade com grande incidência no nosso *corpus* analítico.

As aspas são, *grosso modo*, um sinal de pontuação cuja função é destacar, em um texto, uma palavra, uma expressão ou mesmo um trecho sintaticamente mais complexo, como uma maneira de suspender o discurso que vinha sendo construído para a introdução de algo alheio, rompendo, de alguma forma, com algum dos sentidos até então apresentados. Podemos citar como exemplo a utilização das aspas na literatura, que anuncia a fala de alguma personagem no texto, rompendo com a prosa descritiva. Em um trabalho acadêmico como este, utilizamos as aspas para transcrever *ipsis literis* as palavras de um outro autor, trazendo a voz dele para o conjunto que resultará no texto.

No discurso indígena, notamos que o emprego das aspas diz respeito a uma estratégia discursiva que cria um espaço em que o discurso do Outro, com o qual o discurso indígena polemiza, possa ser exposto sem, contudo, contar com seu “poder de voz”, ou seja, o discurso indígena recupera o discurso do homem branco, mas o faz para combatê-lo, ressaltando, de forma controlada, os aspectos em que esses discursos supostamente se distanciam. A respeito desse tipo de emprego das aspas, que mantém o discurso do outro “sob controle”, por assim dizer, Authier-Revuz afirma:

As aspas estão presentes em uma fala sob vigilância, sob controle, uma fala “mantida”, em um terceiro sentido; aquele em que se diz que “se mantém seu cachorro, seus empregados, sua casa” ou que “se sabe se manter”. Opõe-se a uma fala do “deixar acontecer”, abandonada a si mesma, que se perde. Nesse sentido, pode-se considerar as aspas como “antilapso” (Authier-Revuz, 2004, p.219).

Assim, as aspas são utilizadas, no discurso em análise, para trazer o discurso do Outro no interior do Mesmo, marcando tanto uma quebra na linearidade do fio do discurso, quanto uma distância com relação a esse discurso que está sendo relatado.

A respeito desse último aspecto, notamos que o discurso do homem branco é relatado para apresentar não só o que este “indivíduo” equivocadamente pensa sobre os indígenas, reproduzindo os estereótipos historicamente construídos dos povos indígenas pelo discurso colonial, como também para destacar aspectos negativos do modo de ser do homem branco, principalmente no que diz respeito ao homem branco associado à vida urbana e capitalista. A seguir, apresentamos alguns excertos em que podemos notar a presença desses estereótipos:

(48) Quando cheguei a Nova York, fiquei surpreso, pois aquela cidade parece um amontoado de montanhas de pedra onde os brancos vivem empilhados uns sobre os outros! [...] Disse a mim mesmo que aqueles brancos deviam ter construído suas casas como penhascos depois de terem derrubado todas as suas florestas e começado a fabricar, pela primeira vez, mercadorias em enormes quantidades. Com certeza pensaram: “Somos muitos, sabemos guerrear com valentia e temos muitas máquinas! Vamos construir casas gigantes para enchê-las de mercadorias que todos os outros povos vão cobiçar!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 430).

(49) Devem pensar: “Moram em nossa terra, mas são outra gente. Que vivam longe de nós, catando sua comida no chão, como cães! Nós, enquanto isso, vamos aumentar nossos bens e nossas armas, sozinhos!”. Fiquei assustado de ver aquilo! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 431).

(50) Os brancos de lá [Nova York] deviam detestá-los [os indígenas norte-americanos] tanto quanto nos odeiam os garimpeiros e fazendeiros no Brasil. Devem ter pensado: “Vamos acabar com esses índios sujos e preguiçosos! Vamos tomar o lugar deles nesta terra! Seremos os verdadeiros americanos, por que somos brancos! Somos mesmo espertos, trabalhadores e poderosos!” [...] Foi com esses pensamentos de mentira que começaram a fazer morrer as gentes da floresta, antes de roubarem sua terra e dar a ela um nome seu: América. É com as mesmas palavras que os garimpeiros e fazendeiros querem se livrar de nós no Brasil: “Os Yanomami são apenas seres da floresta, não são humanos! Pouco importa que morram, eles são inúteis e nós vamos trabalhar de verdade no lugar deles!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 433-434).

Consonante com o que apresentamos no capítulo 3, no qual tratamos das condições de produção do texto de Kopenawa, vimos que Kopenawa realizou, em sua trajetória, viagens a vários lugares do mundo onde discursou sobre os problemas relacionados ao seu povo, os Yanomami. Narrando algumas dessas viagens, o sujeito enunciador indígena manifesta perplexidade tanto pelo tamanho das cidades, como pelas desigualdades que viu nelas, como é o caso dos excertos acima, em que discute suas percepções quando da sua passagem nos Estados Unidos, na cidade de Nova York.

No excerto (48), ele expressa três problemas relacionados ao mundo do homem branco: I) o grande número de pessoas nas cidades, II) a busca incansável pelos bens de consumo (as “mercadorias”, nos termos de seu discurso) e III) o espírito beligerante. Esses elementos estão combinados no trecho concernido pelas aspas

em que o autor simula (“com certeza pensaram”) o que seria o discurso do homem branco, com as prováveis motivações que levaram à constituição de grandes centros urbanos como a cidade de Nova York.

Em (49), o sujeito enunciador conta a surpresa que teve ao se deparar com pessoas em situação de mendicância, vivendo pelas ruas da principal cidade estadunidense. Para ele, o fato de que há tanto sendo produzido para alguns poucos enquanto nada resta para outros é algo cruel e pouco inteligente. Na parte destacada pelas aspas, ressalta o que seria para ele o discurso perverso do homem branco que não se preocupa com os famintos, apenas com as já mencionadas armas e bens de consumo.

Já em (50), a partir de uma visita a grupos de povos originários próximos da cidade de Nova York que estavam relegados a um pequeno trecho de terra infértil, o sujeito enunciador traça um paralelo entre a forma com que eles foram tratados durante o processo de desenvolvimento da região nos Estados Unidos e o avanço de obras governamentais e da presença dos garimpos nas terras Yanomami. Além disso, nesse excerto, notamos que explicita a imagem negativa que os homens brancos fazem dos indígenas, segundo os próprios indígenas, o que se percebe quando afirma que os americanos deviam detestar os indígenas norte-americanos tanto quanto os garimpeiros e fazendeiros brasileiros “odeiam” os indígenas por aqui ou mesmo quando atribui ao homem branco um discurso racista e xenofóbico (“vamos acabar com esses índios sujos e preguiçosos”, “os Yanomami...não são humanos” “pouco importa que morram”, “eles são inúteis”).

Desse modo, nos três recortes, o sujeito enunciador interpõe em seu discurso o que entende como sendo o pensamento do homem branco. Primeiramente, relata como o homem branco construiu a narrativa de que era superior em relação aos demais; como a sua capacidade de produzir bens de consumo e de impor sua vontade pela violência de uma guerra. Depois, menciona como a pobreza é ignorada, de maneira que os próprios concidadãos não ficam horrorizados ao se deparar com pessoas em situação de extrema vulnerabilidade. Por fim, retrata a forma pela qual os interesses de exploração⁷² sobre as terras colonizadas desumanizam os habitantes

⁷² No excerto, podemos dizer que a ênfase dada à questão do trabalho está ligada ao fato de que, na interpretação do homem branco, o indígena não trabalha, ou seja, não é produtivo sob a perspectiva do lucro e da produção dos bens de consumo. Trata-se, então, do trabalho como sinônimo de produção de riquezas e gerador de consumo.

que anteriormente lá viviam e, conseqüentemente, entende que o mesmo processo de destruição e de desalojamento dos povos ancestrais incide sobre os povos da floresta amazônica.

Assim, podemos dizer que, no discurso indígena em análise, o homem branco é uma figura desumanizada, o que não deixa de ser uma forma de destacar a própria humanidade⁷³ dos indígenas e das demais pessoas que são ignoradas pela sociedade de consumo, polemizando indiretamente, dessa forma, com todos os discursos (do homem branco) nos quais a identidade indígena é rebaixada, silenciada ou mesmo apagada.

Além disso, destacamos, a título de consideração, que as representações em desenho apresentadas no livro sobre o homem branco exibem alguns desses valores negativos atribuídos a ele, tal como podemos notar nos desenhos das figuras apresentadas a seguir:

Figura 9: “O Homem branco” (1).



Fonte: Kopenawa; Albert, 2015, p. 235.

⁷³ Destacamos, mais uma vez, que o significado da palavra “Yanomami” vem do termo que designa, justamente, o sentido de “ser humano”.

Figura 10: “O Homem branco” (2).



(Kopenawa; Albert, 2015, p. 375).

Os desenhos apresentados partem da representação que o sujeito enunciator indígena tem do homem branco como um ser hostil, sempre em posse de armas variadas (espingardas e facões) e fazendo uso da violência. Quanto a isso, lembramos que as passagens mais marcantes da presença do homem branco na região habitada pelos Yanomami estão, em sua maioria, relacionadas a episódios de violência contra os indígenas, especialmente por parte de garimpeiros que invadem seu território, o que, no momento da elaboração desta pesquisa, ainda é um problema que periodicamente se torna notícia nas mídias.

No excerto a seguir, desta vez obtido da obra de Krenak, observamos que o sujeito enunciator também retrata os dois grupos em questão (homens brancos e indígenas) como dois grupos claramente distintos:

- (51) Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes - a sub-humanidade. [...] A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. “Vamos separar esse negócio aí, gente e terra, essa bagunça. É melhor colocar um trator, um extrator na terra. Gente não, gente é uma confusão. E, principalmente, gente não está treinada para dominar esse recurso natural que é a terra” (Krenak, 2019, p. 21-22).

Nesse excerto, o sujeito enunciator estabelece a conexão direta entre a terra - como um organismo vivo - com os povos originários, cuja menção se estende não apenas aos povos ameríndios como também a outras comunidades originárias ao redor do planeta. Essa conexão compreende o que chamamos de polifonia ancestral, que é o fato de que a ancestralidade dos povos originários permite que vozes possam emergir, dentre elas a voz da própria Terra, como um organismo vivo, que fala, mas que só é compreendida por quem faz o exercício de ouvi-la.

Nota-se ainda que, no excerto em questão, o enunciator exclui diligentemente os continentes da América do Norte e da Europa, símbolos do colonialismo e da industrialização, como lugares em que os grupos que “incomodam” o homem branco conseguem viver “agarrados” à terra. Apesar disso, ainda há grupos indígenas resistindo nos países ao norte do continente americano.

Assim, como a topografia em que se constrói o discurso colonial compreende a Europa e as suas extensões culturais, o fato de não as mencionar⁷⁴ pode ser compreendido como uma forma de rechaçar o discurso colonial. Desse modo, a oposição implícita entre a Europa e a América Latina diz respeito à oposição entre o discurso colonial vs. discurso indígena, haja vista que, no Brasil do século XXI, não há mais a colonização real, com pessoas de outros continentes, vindos para tomar os territórios. Apesar disso, como o discurso colonialista ainda produz efeitos, é preciso combatê-lo, daí a necessidade de denunciar as práticas predatórias do homem branco em relação a outros grupos.

No mesmo excerto, notamos o emprego do substantivo “sub-humanidade” na qualidade de um aposto, isto é, um termo que retoma e resume os objetos de discurso listados (“caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes”), o que pode causar um certo estranhamento, porque se trata de um termo que não se alinha ao discurso indígena, embora não tenha sido marcado como exterior a ele, uma vez que não vem destacado por nenhum recurso gráfico. Do nosso ponto de vista, trata-se de um caso de discurso indireto livre, em que o sujeito enunciator do discurso indígena, para dar a conhecer a perspectiva do seu Outro (discurso colonial), emprega uma palavra facilmente identificável como própria desse outro discurso. Assim, o emprego do termo “sub-humanidade” pode ser tomado como uma forma de sintetizar o pensamento colonial, de acordo com o qual os povos originários seriam seres humanos de segunda classe,

⁷⁴ A esse respeito, lembramos que o silêncio, conforme Orlandi (2008), também produz sentidos.

passíveis de destruição em nome de um suposto “bem maior” para os seres humanos de classe superior.

Considerando, então, conjuntamente os excertos analisados, podemos dizer que, no discurso indígena, o discurso do homem branco assume o *ethos* do homem materialista, frio e insensível, daquele que se considera superior aos outros, que está preocupado apenas com o acúmulo de riquezas, o que não deixa de ser uma forma de reforçar estereótipos negativos ligados ao homem dito “civilizado” que o associam costumeiramente a atitudes predatórias não só em relação ao meio ambiente, mas também em relação a outros seres humanos, especialmente aos que pertencem a outros grupos. Desse modo, notamos que esse *ethos* contrasta com o *ethos* de alerta do sujeito enunciatador do discurso indígena, o que nos permite dizer que se trata do *antiethos* do discurso em análise, na medida em que está associado justamente aos valores que esse discurso combate: destruição da natureza, falta de harmonia (entre todos os seres, entre os seres humanos e a natureza, entre os diversos grupos humanos) etc.

CONCLUSÕES: *Assim é!*

Neste trabalho, analisamos os *ethé* do discurso dos povos originários presente em um *corpus* analítico composto por excertos de três livros de autoria de indígenas: *A queda do Céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), do líder indígena e xamã Davi Kopenawa Yanomami em coautoria com o antropólogo francês Bruce Albert; *Ideias para Adiar o fim do Mundo* (2019) e *A vida não é útil* (2020), ambos de Ailton Krenak. Nessa análise, além de tratar de diferentes aspectos da textualidade (como o léxico, a sintaxe e a utilização das aspas) do discurso dos povos originários que se revelaram pertinentes para identificar a imagem que o sujeito enunciator indígena projeta de si, buscamos a compreensão de outros elementos próprios dessa discursividade.

O primeiro empreendimento da pesquisa se deu na análise de como as condições de produção das obras, que passaram por um processo de retextualização (cf. Marcuschi, 2005), revelam o *ethos* do indivíduo multisciente que consegue - e precisa - transitar entre os saberes que lhe são próprios e aqueles com os quais polemiza (cultura indígena *versus* cultura do homem branco). A esse respeito, destacamos a obra de Davi Kopenawa que, embora mantenha vínculos com a metodologia da antropologia tradicional, a etnografia, não deixa de ser um texto mais próximo às práticas indígenas, considerando o modo como o texto se apresenta, a saber: neste livro, o indígena é colocado como autor principal e enuncia em primeira pessoa do singular. As obras de Krenak, por sua vez, são o produto de retextualização de palestras que o autor proferiu em universidades e *lives* organizadas por grupos acadêmicos e políticos durante a pandemia.

Notamos que o sujeito indígena, ao se inserir no campo das palavras escritas, faz emergir um *ethos* de um sujeito multisciente, que emerge a partir de um *ethos* de xamã. Esse *ethos* está relacionado, portanto, às condições que permitem ao discurso indígena alertar o homem branco sobre o risco que ameaça a humanidade em razão do modo como o homem branco, ou o modo de vida da cultura ocidental, se relaciona com a natureza. Assim, conforme apresentado, o sujeito indígena (*ethos* do sujeito indígena), por conhecer (*ethos* do multisciente) e respeitar a voz dos espíritos da floresta (*ethos* do xamã), rompe com o paradigma da estrita oralidade, evocando as

múltiplas vozes oriundas de sua ancestralidade para que seu discurso de alerta possa ser ouvido pelo homem branco.

Considerando, então, (i) o fato de que as línguas indígenas brasileiras não circulavam na modalidade escrita antes da colonização e (ii) o fato de que o discurso analisado é posto a circular de um modo específico (texto escrito impresso na língua do “homem branco”) que busca garantir que tenha mais chances de ser efetivamente considerado pelo enunciatário a que se dirige, concluímos que é nesse processo de retextualização que o *ethos* do multisciente emerge. Em outras palavras: constatamos que o indígena só sai de sua tradição oral, que evoca o sagrado para si, porque a mensagem a ser transmitida via texto escrito é tida como urgente. Ao mesmo tempo, verificamos que esse discurso não é novo; pelo contrário, trata-se de um discurso ancorado na ancestralidade indígena, que tinha sido silenciada (cf. Orlandi, 2008) com o processo de colonização, e agora encontra condições favoráveis para voltar a circular em função do movimento decolonial.

Isso se dá porque os indígenas não só conhecem o discurso da natureza como também são sensíveis a ela e às suas particularidades. Como os indígenas são habitantes da floresta, as “novas palavras” dos brancos sobre a ecologia e a necessidade de proteger a natureza são, para os povos originários, um discurso já conhecido, e vinculado ao seu modo de vida, que segue os preceitos de sua cosmovisão. No caso da cosmovisão Yanomami, por exemplo, os espíritos *xapiri* são representações imagéticas e de poder de elementos da natureza, associados aos hábitos desse grupo.

No que diz respeito aos temas desse discurso, durante o processo de análise empreendido, identificamos que um dos temas mais revisitados pelos povos originários é sobre o direito dos povos originários à posse e à usufruição dos territórios remanescentes que estão vinculados às suas culturas. De fato, as demandas pelos territórios indígenas estão presentes na discursividade apresentada, mas ao observarmos o tratamento do tema, notamos que daí emerge um outro mais específico, que é a questão da preservação da natureza. Assim, notamos que esse discurso se volta para a relação que o sujeito indígena, o enunciador do discurso, tem com a natureza, o que o leva a expor a sua preocupação com uma iminente catástrofe ambiental que pode atingir o mundo caso medidas de proteção efetivas não sejam tomadas.

Do nosso ponto de vista, ao tomar a natureza como o verdadeiro foco de suas reivindicações, o discurso indígena assume uma vantagem em relação ao discurso científico no que diz respeito às questões relacionadas à preservação do planeta (as mudanças climáticas, a poluição e a extinção gradativa dos seres vivos). Afinal, seja ao resgatar a sua memória ancestral, seja ao ouvir o que a natureza mesma lhes diz, direta ou indiretamente (sonhos, *xapiri*), os indígenas se apresentam, em seu discurso, como aqueles que estão aptos a transmitir aos homens brancos o recado da natureza, que estaria, desse modo, inacessível ao homem branco (dadas às práticas, o seu modo de viver, os seus valores, à sua “religião” etc.).

Assim, podemos dizer que o *ethos* de aviso não diz respeito a um pedido de ajuda à causa indígena em si, mas diz respeito a um chamado do próprio planeta (a “Terra”), em toda a sua complexidade. Desse modo, notamos que o discurso indígena ocupa um lugar paradoxal que lhe permite manter-se íntegro e, ao mesmo tempo, estabelecer uma conexão com o mundo do homem branco, sendo este corrompido pelo comportamento destrutivo. Conforme apresentamos, Maingueneau (2001) trabalha essa problemática relativa à complexidade de ocupar um lugar paradoxal por meio da noção de paratopia. Na análise que fizemos, entendemos que se trata de uma condição paratópica relacionada não só a um processo de transposição cultural, como também vinculada à própria cosmovisão indígena, o que lhe reforça o caráter paratópico.

Quanto a esse último aspecto, devemos lembrar que essa cosmovisão não reproduz as mesmas divisões da cultura do homem branco nem se limita a elas, com destaque para o fato de que, no âmbito da cultura do homem branco, os discursos são tomados a partir das funções específicas que cumprem, apesar dos mais diversos tipos de relações que possam estabelecer eventualmente. Por outro lado, o discurso indígena abrange, simultaneamente, diversos valores que são tradicionalmente associados ao que Maingueneau chama de discursos constituintes, que são justamente os discursos que se valem de uma condição paratópica. Assim, por exemplo, podemos considerar a natureza religiosa do discurso em análise, dada a sua origem (palavras de *Omama*), mas, ao mesmo tempo, é um discurso associado ao conhecimento sobre as coisas do mundo, o que corresponderia, *mutatis mutandis*, ao discurso científico, que é a voz do *Conhecimento*, isto é, daquilo que é tomado como verdade universal.

Nesse ponto, notamos que presença da ancestralidade indígena, entendida não apenas como o conhecimento transmitido de seus antepassados, mas também como as várias vozes (uma polifonia) da natureza que se fazem presente em seu discurso que, nesses termos, pode ser tomado como um discurso que traduz o que a natureza diz. Daí emerge o já mencionado *ethos* do multisciente, por meio do qual o discurso indígena, revestido de um tom de urgência, comunica ao homem branco que o mundo está em risco em virtude de seu comportamento predatório.

Além disso, durante a análise, verificamos que o discurso indígena, embora tenha um caráter informativo, relativo à necessidade de alertar o homem branco sobre os perigos de desrespeitar a natureza, explora a visão de mundo indígena, com suas particularidades, como é o caso da relação que há entre o conhecimento e a verdade, por um lado, e os espíritos da natureza e as narrativas mitológicas, por outro. Assim, notamos que o sujeito enunciator indígena ocupa um lugar especial ao enunciar, resgatando valores próprios à sua cosmovisão, do que emerge um *ethos* xamânico, no qual o xamã atua como uma ponte entre o mundo e os espíritos da floresta. Desse modo, notamos que, para os indígenas, ser autor de um livro como os analisados é um exercício espiritual em que se transmite a voz dos espíritos da floresta e seu conhecimento para o homem branco. Ainda quanto a esse aspecto, notamos que as palavras escritas dos indígenas representam o reconhecimento de que o homem branco é incapaz de compreender as mensagens dos espíritos da floresta.

Parte de nossa análise visou tratar também dos aspectos da decolonialidade presentes no discurso indígena, uma vez que visam mais do que combater o discurso do homem branco. Na verdade, pretendem apresentar e validar uma nova forma de pensamento, uma episteme que coloque os saberes oriundos da ancestralidade como válidos e relevantes para a compreensão do mundo através de uma ciência que não seja submetida tão somente pelo viés etnocêntrico do ocidente.

No que diz respeito à análise dos estereótipos, compreendemos que, ao ganharem mais visibilidade por meio do desenvolvimento das perspectivas decoloniais, os povos indígenas deram nova utilização às formas cristalizadas que lhes foram outorgadas pela colonialidade de maneira a ressignificá-las com novos valores, atribuindo-lhes agora uma interpretação positiva. Assim, o atraso, a ignorância ou até mesmo a selvageria que lhes eram atribuídas em razão do seu modo de vida mais atrelado à natureza e alheio às tecnologias foram ressignificados de modo a revelar que é justamente essa existência que é a única capaz de desacelerar

a catástrofe ambiental que é anunciada. Com isso, práticas que os brancos atribuem a si mesmos com sentidos positivos, como “o progresso” e “a civilização”, são recebidas pelo discurso indígena como causadoras dessa ordem que coloca a existência da vida na Terra em risco.

Ainda quanto à questão dos estereótipos, notamos que o discurso indígena retrata o homem branco como desumanizado, principalmente quando relacionado à vida urbana e capitalista. Mais exatamente, o discurso indígena estabelece uma clara distinção entre o homem branco e os indígenas, destacando a conexão entre estes últimos e a terra, entendida nos termos de um organismo vivo.

Isto posto, reforçamos a ideia de que, no discurso analisado, a ressignificação dos estereótipos relativos aos indígenas, que assumem valores positivos nesse discurso, vincula-se a um afastamento do que está associado (valores, práticas) à cultura do homem branco. Com isso, ao se valer da imagem cristalizada de um indígena que vive junto à natureza, o discurso analisado aproxima-se das discussões mais amplas que versam sobre a proteção da natureza. Proteger o meio ambiente torna-se uma extensão do sentido pretendido com a demarcação dos seus territórios que são símbolos de uma natureza preservada e da possibilidade de coexistência do ser humano com a vida na Terra. Desse modo, combinado esses resultados com os resultados da análise do *ethos*, notamos que há, no funcionamento do discurso em análise, um movimento pendular: por um lado, há a valorização da identidade do indígena, com a retomada de elementos de sua cultura, de sua ancestralidade, o que ressignifica os estereótipos tradicionalmente associados ao grupo; por outro lado, há elementos próprios ao mundo do homem branco

Apontamos também que, no discurso indígena, o discurso do homem branco assume o *ethos* do homem materialista, frio e insensível, daquele que se considera superior aos outros, que está preocupado apenas com o acúmulo de riquezas, o que não deixa de ser uma forma de reforçar estereótipos negativos ligados ao homem dito “civilizado” que o associam costumeiramente a atitudes predatórias não só em relação ao meio ambiente, mas também em relação a outros seres humanos, especialmente aos que pertencem a outros grupos. Desse modo, notamos que esse *ethos* contrasta com o *ethos* de alerta do sujeito enunciator do discurso indígena, o que nos permite dizer que se trata do *antiethos* do discurso em análise, na medida em que está associado justamente aos valores que esse discurso combate: destruição da natureza, falta de harmonia (entre todos os seres, entre os seres humanos e a

natureza, entre os diversos grupos humanos) etc. Com esse resultado, podemos dizer que o discurso indígena de alerta sobre o fim do mundo não deixa de ser, em última análise, um discurso que visa corrigir a conduta do homem branco, entendida especialmente nos termos de uma carência de sensibilidade, daí a tentativa de fazer com que o homem branco possa “enxergar” e “respeitar” o que há à sua volta (a natureza, os outros humanos, os seres vivos, os elementos do relevo, os fenômenos climáticos etc.) para que a Terra possa ser salva.

Assim, concluímos que a análise do discurso indígena revela a emergência de um *ethos* de alerta vinculado à necessidade de se preservar a natureza, considerando-se os ensinamentos da ancestralidade, o que se contrapõe ao comportamento predatório do homem branco. Os indígenas se posicionam como portadores de um conhecimento urgente que precisa ser compartilhado com todos, especialmente com aqueles influenciados por um discurso dominante que silenciou suas vozes. Além disso, ressignificando estereótipos negativos atribuídos a eles, os indígenas confrontam a visão etnocêntrica e colonialista do homem branco, enfatizando a importância de sua existência e a necessidade de proteção da vida no planeta e desafiando as representações negativas do grupo que foram impostas pelo homem branco. Essa resistência indígena busca valorizar e afirmar sua identidade, promovendo uma cosmopolítica decolonial que coloca em xeque o sistema de dominação e subordinação estabelecido pelo discurso ocidental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados obtidos no presente trabalho fazem parte de um processo de pesquisa que tratou de observar o discurso indígena a partir de uma leitura que acompanhasse as suas próprias demandas, e não a partir do que o discurso colonial estabelece como válido. Para tanto, inevitavelmente, fomos levados a realizar alguns recortes, destacando apenas algumas das tantas vozes que foram silenciadas pelo ocidente nos últimos séculos. Como se sabe, a relegação dos indígenas a uma condição de subalternidade os condicionou a um acúmulo de demandas que, outrora represadas, passam, no momento, por um processo de renovação e, com isso, de uma ampliação de perspectivas. Assim, para uma pesquisa alinhada aos estudos decoloniais, a definição de um *corpus* mais restrito pode parecer, a princípio, como uma forma de desmerecer outras vozes que também fazem parte desse conjunto. Na verdade, o que pretendemos com a pesquisa é, pelo contrário, abrir caminhos para novos olhares, novas perspectivas e, por que não, novas análises do discurso.

Assim, para conseguir realizar esta pesquisa, precisamos fazer escolhas e, a partir delas, realizar outras ainda, de maneira que apenas alguns pontos brilhantes desse cosmo fossem evidenciados e, a partir daí, analisados mais de perto. Nesse sentido, as limitações realizadas nesta pesquisa, na verdade, vinculam-se aos recortes realizados e às questões de pesquisa aqui formuladas, em detrimento de outras iniciativas igualmente relevantes e produtivas, que, por sua vez, podem ser feitas a partir de outras questões de pesquisa.

Dito isso, sentimos a necessidade de citar algumas questões que não foram contempladas neste trabalho. Evidentemente, as ausências que apresentamos aqui não dizem respeito a uma listagem exaustiva, afinal não se trata de tentar circunscrever a complexidade do discurso indígena nem de apresentar todas as diversas possibilidades de investigá-lo.

Assim, a primeira questão que deixamos de lado é a exploração dos semas do discurso indígena, que poderia ser tomado nos termos de uma semântica global, conforme Maingueneau (2008). A maneira como o discurso indígena polemiza com o discurso do homem branco pode compreender uma variedade de semas que levariam o trabalho a uma outra proposta, de modo que preferimos manter a análise voltada

para o plano dos *ethé* mais proeminentes do discurso indígena que, por sua vez, também podem ser explorados de outras maneiras, eventualmente.

A exploração do perspectivismo também poderia fazer surgir um outro tipo de investigação que privilegiasse as relações diretas entre os indígenas com os animais e com os elementos da natureza. Os espíritos dos animais, dos rios e das montanhas possuem valores intrínsecos na discursividade ameríndia que polemizam com discursos do homem ocidental, como é o caso do discurso religioso cristão. Assim, reconhecemos que o embate do Deus cristão *versus* os elementos das diversas formas de religiosidade dos povos indígenas compreende questões tão complexas quanto a oposição “homem branco *versus* natureza”.

Outra forma de exploração do discurso indígena, conforme já dito, diz respeito à montagem do *corpus*. Conforme mencionamos, nosso *corpus*, embora representativo do discurso indígena, não é o único que pode ser analisado dentro do segmento. Poderíamos ter incluído, sem prejuízo dos formatos e dos gêneros que utilizamos, outros livros ou capítulos de livros de lideranças indígenas proeminentes desse discurso. Seria possível também uma análise semelhante, possivelmente com quase os mesmos resultados, se analisássemos os discursos proferidos em tribunas ou mesmo em publicações de redes sociais de indivíduos indígenas. Por outro lado, conseguiríamos, quem sabe, evidenciar algumas diferenças entre os discursos de grupos indígenas, como, por exemplo, no que diz respeito às relações desses indivíduos com o território ou com o uso de certas tecnologias.

Salientamos também que a própria noção de decolonialidade vem sendo constantemente trabalhada em pesquisas acadêmicas diversas e com resultados que colocam o conceito em uma posição privilegiada e, portanto, em processo de aprimoramento. Assim, embora a questão latino-americana envolva aspectos que vão além das reivindicações dos povos originários locais sobre seus territórios e sobre suas culturas, o legado colonial atravessa inúmeros outros discursos, especialmente aqueles mais institucionalizados, como os discursos constituintes da proposta de Maingueneau. Um exemplo disso é a discussão acerca do chamado Marco Temporal (cf. Cunha et al, 2015) da Constituição Federal de 1988, cuja pauta, concernente ao discurso jurídico, tematiza os direitos originários dos indígenas sobre os territórios.

De qualquer forma, entendemos que a cosmopolítica decolonial, ainda que seja resultado de uma luta oriunda de alguns grupos específicos, não precisa ser tomada apenas nesses pequenos círculos. Decolonizar é, para nós, sobretudo um exercício

de ampliar os horizontes, de tentar desconstruir as barreiras que limitam nossos discursos e nossa percepção sobre os demais grupos sociais. Não é negar a ciência que foi produzida, mas considerar como possíveis outros métodos, outras formas de proceder e de processar dados, outras formas de conceber o(s) mundo(s). Isso significa que não pretendemos em nenhum momento subverter o que está posto, mas conseguir transitar entre as possibilidades que se apresentam diante de nós. Talvez, até mesmo, conseguir nos comunicar com alguma ancestralidade que possa existir dentro de nós.

REFERÊNCIAS

- AMOSSY, R. Da noção retórica de *ethos* análise do discurso. In: _____. (org.). **Imagens de si no discurso: a construção do *ethos***. São Paulo: Contexto, 2005. p. 9-23.
- AMOSSY, R.; PIERROT, A. H. **Estereótipos e Clichês**. Tradução: Alena Ciulla [et. al]. São Paulo: Contexto, 2022.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo: Edipro, 2017.
- AUTHIER-REVUZ, J. **Entre a transparência e a opacidade** – um estudo enunciativo do sentido. Trad. Alda Scher e Elsa Maria Nitsche Ortiz. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1999.
- BORGES, A. E. **Caminhos da cultura indígena**: o peabiru e o neoindianismo. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, p. 141. 2006.
- BRUNELLI, A. F. Estereótipos e desigualdades sociais: contribuições da psicologia social à análise do discurso. **Cadernos de estudos linguísticos**, Campinas, v. 58 n. 1, p. 25-43, jan-abr. 2016.
- BRUNELLI, A. F. Apertem os cintos, o sujeito sumiu. **Revista de Estudos da Linguagem**. Vol. 8. N 2. p. 115-126.
- BUENO, L.; DIAS, A. Povoamento inicial da América do Sul: contribuições do contexto brasileiro. **Estudos avançados**. 29 (83), 2015. p. 119-146. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/MWDL9kTTb8DQ9XmX3KwbNfR/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 29 set. 2021.
- CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.
- CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política; São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- DUCROT, O. **O dizer e o dito**. Campinas/SP: Pontes, 1987.
- FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora/MG: Ed. UFJF, 2005.
- FAUSTO, B. **História Concisa do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2011.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. 8. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, M. **Estratégia, poder-saber**. 2. ed. Manoel B. da Motta (Org.) e Tradução: Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

GADET, F.; HAK, T. **Por uma análise automática do discurso**: Uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Tradução: Bethania S. Mariani [et. al.] 5. ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2014.

HALL, S. **O Ocidente e o resto**: discurso e poder. Tradução: Carla D'Elia. Projeto História, São Paulo, n. 56, p. 314-361, Mai.-Ago. 2016.

HARARI, Y. N. **Homo Deus**: uma breve história do amanhã. Tradução: Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HARARI, Y. N. **Sapiens**: Uma breve história da humanidade. Tradução: Janaína Marcoantonio. 30. ed. Porto Alegre: L&PM, 2018.

JECUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos**: História indígena do Brasil contada por um índio. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JOST, J. T.; BANAJI, M. R. The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness. **British Journal of Social Psychology**, v. 33, p. 1-27, 1994.

KOPENAWÁ, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papirus, 1990.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

LÉVI-STRAUSS, C. **Raça em História**. Lisboa: Editorial Presença, 2008.

LISBÔA, F. M. **Língua como linha de força do dispositivo colonial**: os gaviões entre a aldeia e a universidade. 2019. 274 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em Análise do Discurso**. 3. ed. Campinas: Fontes & Editora da UNICAMP, 1997.

MAINGUENEAU, D. **O contexto da obra literária**: enunciação, escritor, sociedade. Trad. Marina Appenzeller. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAINGUENEAU, D. **A Análise do Discurso e suas fronteiras**. matraga, rio de janeiro, v.14, n.20, p.13-p.37, jan./jun. 2007. Disponível em:

http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/nucleos/nad/MAINGUENEAU%20-%20An%C3%A1lise%20do%20discurso%20e%20suas%20fronteiras.pdf Acesso em: 15 jan. 2023.

MAINGUENEAU, D. **Cenas da enunciação**. Org. Sírio Possenti e Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola editorial, 2008a.

MAINGUENEAU, D. **Gênese dos Discursos**. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: parábola, 2008b.

MAINGUENEAU, D. Ethos, cenografia, incorporação. *In*: AMOSSY, R. (org.) **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2008c. p.69-92.

MAINGUENEAU, D. **Doze conceitos em Análise do Discurso**. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2010.

MAINGUENEAU, D. **Análise de textos de comunicação**. Tradução de Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva e Décio Rocha. – 6. ed. ampl. - São Paulo: Cortez, 2013.

MAINGUENEAU, D. **Discurso e Análise do Discurso**. Tradução: Sírio Possenti. - São Paulo: Parábola, 2015.

MAINGUENEAU, D. **Variações sobre o Ethos**. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2020.

MALINOWSKI, B. **Argonautas no Pacífico Ocidental**. Tradução: Anton Carr. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MARCUSCHI, L. A. **Da fala para a escrita**: atividades de retextualização. São Paulo: Cortez, 2010.

MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

NARBY, J. **A serpente cósmica**: O DNA e a origem do saber. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Tradução: Antônio César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ORLANDI, E. P. **Terra à vista** - Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2008.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**: Princípios e Procedimentos. Campinas/SP: Pontes, 2005.

PAVEAU, M.-A. **Linguagem e Moral**: uma ética das virtudes discursivas. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2015.

PORFÍRIO, F. "Antropologia"; **Brasil Escola**. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/antropologia.htm>. Acesso em 07 de novembro de 2021.

POSSENTI, S. O "eu" no discurso do "outro" ou a subjetividade mostrada. **Alfa**, 39, p.45-55, 1995. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/266369945_O_eu_no_discurso_do_outro_ou_a_subjetividade_mostrada/fulltext/54ae73fe0cf24aca1c701fb8/O-eu-no-discurso-do-outro-ou-a-subjetividade-mostrada.pdf Acesso em: 18 jun. 2022.

POSSENTI, S. A noção de acontecimento. In: **Questões para analistas do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2009a. p. 119-126.

POSSENTI, S. **Humor, língua e discurso**. 1. ed. 1. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2013.

POSSENTI, S. **Os limites do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2009b.

PRADO JÚNIOR, C. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, Clacso, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf Acesso em: 11 dez. 2021.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 7. ed. São Paulo: Global, 2017.

SAID, E. W. **Orientalismo: O oriente como invenção do Ocidente**. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHWARCZ, L. M. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Publifolha, 2001.

SILVA, S. B.; GIUMBELLI, E.; QUINTERO, P. **O xamanismo e suas múltiplas manifestações e abordagens**. Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 7-15, maio/ago. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/q9PwyJwzVMDKbpCKd8xc8rr/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 10 nov. 2021.

TRAVAGLIA, N. G. **Tradução retextualização: a tradução numa perspectiva textual**. Uberlândia/MG: Edufu, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WILKERSON, I. **Casta: As origens de nosso Mal-estar**. Tradução: Denise Bottmann e Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

WOOLF, A. **Uma nova História do Mundo**. São Paulo: M.Books, 2014.