



Universidade Federal do Amazonas
Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia
Curso de Comunicação Social-Jornalismo

Ariana Silvia Souza de Oliveira

**JOÃO PAULO BARRETO:
A COMUNICAÇÃO DE UM ÍNDIO TUKANO**

Parintins-Amazonas

2015

Ariana Silvia Souza de Oliveira

JOÃO PAULO BARRETO:
A COMUNICAÇÃO DE UM ÍNDIO TUKANO

Monografia apresentada como trabalho de conclusão de curso de graduação junto ao colegiado de Comunicação Social-Jornalismo, da Universidade Federal do Amazonas, para a obtenção do grau de Bacharela em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Hellen Cristina Picanço Simas

Parintins-Amazonas

2015


Ariana Sílvia Souza de Oliveira

JOÃO PAULO BARRETO:
A COMUNICAÇÃO DE UM ÍNDIO TUKANO

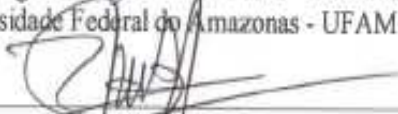
Monografia submetida à banca examinadora do curso de Comunicação Social-Jornalismo, do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia, da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Bacharelado em Comunicação Social- Jornalismo.

Parintins, 17 de Dezembro de 2015

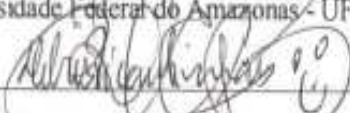
Banca examinadora:



Prof. Msc. Ignês Tereza Peixoto Paiva - Examinadora
Universidade Federal do Amazonas - UFAM



Prof. Dr. Renan Albuquerque Rodrigues - Examinador
Universidade Federal do Amazonas - UFAM



Prof. Dr. Hellen Cristina Picanço Simas - Orientadora
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

D278j De Oliveira, Ariana Silvia Souza
JOÃO PAULO BARRETO: : A COMUNICAÇÃO DE UM ÍNDIO
TUKANO / Ariana Silvia Souza De Oliveira. 2015
87 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Hellen Cristina Picanço Simas
TCC de Graduação (Comunicação Social - Jornalismo) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Discurso indígena;. 2. Sujeito;. 3. Análise do discurso;. 4.
Comunicação.. I. Simas, Hellen Cristina Picanço II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

DEDICATÓRIA

Aos meus pais

Arinos Rodrigues de Oliveira e Maria do Perpétuo Socorro Carvalho de Souza, como forma de gratidão pelo imenso amor recebido durante esses vinte e sete anos de convivência e formação familiar, que sempre me possibilita lançar vãos cada vez mais altos. Espero com toda a força do meu sentimento poder sempre ser merecedora de toda a luta e esforço a mim dedicado.

Aos meus irmãos

Arinos Rodrigues de Oliveira Júnior, José Otílio de Souza Neto, Adriano Souza de Oliveira, Ariston Souza de Oliveira, Amaralina Souza de Oliveira e Alessandro Thalles Souza dos Santos. Pelo amor fraterno que nutre a minha vida, meus sonhos e serve como espelho para a minha alma.

Ao Alexssander Trindade Marinho

Seu carisma e seu sorriso também nutriram a minha vida e foram fundamentais nesses quatro anos de caminhada na universidade. Não tenho dúvida alguma do carinho que sinto por você.

À família Alcântara da Gama

Cleunildes, Amarildo, Lúcia, Leyce, Amanda, Fernanda, Luciane, Aline, Pietro e Elouise. Vocês foram importantes nesta conquista e por isso são merecedores de meu respeito, carinho, lealdade e amor.

Aos meus amigos do peito e de luta:

Anyelle Batista, Adrina Seixas, Daniela Gonçalves, Daynessa Carneiro, Diane Carneiro, Beto Teixeira, Ennio Amaury, Everton Macedo, Rodrigo Silva, Hudson Beltrão Jr., Isaac Carneiro, Irene Fontinelly, Kauai Belém, Ramon

Santos e Sammarie Rigaud. Com vocês eu dividi meus momentos de angustias, decepções e conquistas. Espero em Deus que nossa amizade prevaleça e supere sempre os percalços da vida.

À Chiara Lubich

Fundadora do Movimento Focolari (Obra de Maria), mulher corajosa, verdadeiro exemplo a ser seguido por comunicólogos, jornalistas e jovens do mundo todo. Por ser protagonista do carisma da unidade, me instigar aos estudos e por ter sido a grande responsável pela formação recebida de minha família.

Aos jovens Barreirinhenses

Principalmente a geração de estudantes universitários, pela garra, força e determinação nas escolhas feitas em suas vidas. Pelo comprometimento com o bem estar social dos nossos futuros poetas, futuros companheiros da esperança e de maneira muito especial, dedico este trabalho, aos jovens carentes do nosso olhar e que lutam em busca de oportunidades e dias melhores.

Ao deslumbrante mundo da comunicação social

Que na universidade aflorou ainda mais em mim, no desejo de buscar explicações para os simples acontecimentos ou fatos da sociedade. Desejo que me possibilita compreender o universo ao meu redor, entender o outro em sua essência e preenche o meu ego, porque é exatamente nesse mundo de descoberta que encontro o meu mundo e a minha verdadeira identidade.

Agradecimentos

A Deus

O maior de todos os *Mestres e Doutores*, porque me concedeu a luz do Espírito Santo sempre que precisei de sabedoria e discernimento.

À minha intercessora

Nossa Senhora de Fátima, pelo conforto nos momentos de angústia, aflição e desolação.

À minha orientadora

Profª. Drª. Hellen Cristina Picanço Simas, por ter aceitado orientar este trabalho e de maneira muito exemplar me conduziu ao caminho certo da pesquisa. Almejo tornar sua ética e transparência como um modelo de conduta a ser seguido durante toda a minha carreira profissional. Prometo retransmitir para outras pessoas o conhecimento, a paciência, a lealdade, o comprometimento e carisma transmitido a mim no decorrer desses meses.

Ao Professor Doutor Renan Albuquerque Rodrigues, pelo carinho, cumplicidade e principalmente pela confiança em mim depositada nos dois últimos anos de faculdade, quando trabalhei do seu lado como bolsista da Revista Científica Mutações.

À professora Msc. IgnêsTereza Peixoto Paiva, pelo aceite ao convite em participar da banca examinadora. Muito Obrigada pela contribuição e participação.

À professora Msc. Soriany Simas Neves, pela amizade, cumplicidade, lealdade, carinho, confiança e por ter me abraçado como filha quando cheguei na Universidade. Quero que nossas conversas e gargalhadas sejam perpetuadas e desejo ser para outras pessoas o que você foi em minha vida, uma grande incentivadora do bem e da coragem.

Ao meu amigo Wando Luis Costa e Costa, pelo companheirismo de equipe, pelas conversas e trocas de experiências que muito contribuíram na minha vida pessoal, profissional e universitária. Amizades assim só nascem quando há respeito um pelo outro.

Aos docentes do curso de Comunicação Social/Jornalismo e demais colaboradores que estiveram comigo ao longo desta caminhada:

Nada do que eu disser, conseguirá expressar o meu carinho, afeto, admiração e gratidão pelos momentos que passamos dentro da universidade: Prof. Dr. Antônio Heriberto Catalão Júnior, Professora Msc. Karliane Macedo Nunes, Prof. Bel. Emanuel Conceição Cardoso Prof.Dr. Rafael Bellan Rodrigues de Souza, Prof. Msc. Graciene Silva de Siqueira, Professora Msc. Maria Audirene Cordeiro de Souza, Prof. Dr. Paulo César Arcanjo.

Ao antropólogo e colunista João Paulo de Lima Barreto, pelo trabalho imensurável através do site “Amazônia Real” ao qual serviu como fonte de inspiração e amadurecimento desta pesquisa, que possibilitou analisar textos extraídos da coluna de opinião dentro do site de notícias.

Epígrafe

“Um dos sinais de que a pessoa está se tornando adulta talvez seja o desenvolvimento da capacidade de prestar maior atenção ao comportamento dos outros, tentando decifrá-lo e compreendê-lo. É uma atitude que aos poucos substitui o desejo infantil de comandar o mundo ao próprio gosto e que abre espaço a novas experiências.”

(Carmem Junqueira, 2008, p.7)

Resumo

Este trabalho analisou textos do colunista João Paulo de Lima Barreto (Tukano), publicados no site “Amazônia Real” entre os períodos outubro de 2013 a outubro de 2014, e teve em vista estudar quais eram os papéis sociais do sujeito discursivo e os sentidos construídos a respeito dos conhecimentos indígenas e não indígenas presentes nos textos dos artigos de opinião do colunista. A concepção da Análise de Discurso, na qual se entende o discurso como uma ideia em percurso e de movimento, foi a base teórica utilizada para este estudo. Nesta abordagem teórica compreende-se o homem falando, na qual a linguagem é a mediação entre ele e a realidade social existente e nessa realidade os sentidos são construídos, de maneira que não há discurso sem sujeito, explicitando a relação do sujeito com o sentido. Analisaram-se cinco textos a partir da separação do *corpus* por unidades temáticas que serviram como referência para a pesquisa que está classificada como uma análise discursiva, com técnicas de raciocínio indutivo. A pesquisa é designadamente qualitativa em termos da busca da discussão aprofundada do contexto em que esteve situado o sujeito do discurso. Como resultado final, foi possível responder indagações acerca de como o sujeito se apresentou nos textos e os sentidos por ele construídos a respeito dos conhecimentos. Desta forma, constatamos que o papel social do sujeito discursivo é de defensor dos conhecimentos indígenas, e assim, fomentaram-se discussões sobre a importância da comunicação para um diálogo eficaz na sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso indígena; Sujeito; Análise do discurso; Comunicação.

Abstract

This study analyzed texts columnist John Paul Lima Barreto (Tukano), published on the website "Real Amazon" between the periods October 2013 to October 2014 and was aimed at studying what were the social roles of the discursive subject and the meanings constructed about the indigenous and non-indigenous knowledge present in the writings of columnist of opinion pieces. The design of the Discourse Analysis, in which it is understood the speech as an idea in route and movement, was the theoretical basis used for this study. In this approach it is understood the man talking, in which language is to mediate between it and the existing social reality and this reality the senses are constructed so that there is no speech without a subject, explaining the relation of the subject with meaning. Analyzed five texts from the separation of the corpus by thematic units that served as reference for the research that is classified as a discursive analysis, and inductive reasoning techniques. The research is qualitative in particular in terms of search-depth discussion of the context in which it was situated the subject of discourse. As a final result, it was possible to answer questions about how the subject is presented in the texts and the way that he constructed about knowledge. Thus, we find that the social role of the discursive subject is defender of indigenous knowledge, and thus encouraged to discussions on the importance of communication for effective dialogue in society.

KEYWORDS: indigenous discourse; Subject; Discourse analysis; Communication.

Sumário

Introdução12

Capítulo I:2120

1.1 AD: pressupostos teóricos22

1.2 Análise de Discurso – AD no Brasil: a quarta época26

1.3 AD e Comunicação27

1.4 Sujeito, Ideologia e História30

1.5 Condições de Produção do Discurso32

1.6 Formações Discursivas e Formações Ideológicas34

Capítulo II: Breve descrição sobre algumas questões indígenas, os Tukano e João Paulo Barreto36

2.1 Índio no Brasil37

2.2 Identidade Indígena41

2.3 O Índio na Mídia45

2.4 Povo Tukano51

2.5 Sobre João Paulo de Lima Barreto (Tukano)53

Capítulo III: Processos Metodológicos56

3.1 Metodologia57

3.2 Amostragem57

3.3 Procedimentos de coleta57

3.4 Passos metodológicos58

Capítulo IV: Análises, Resultados e Discussões59

4.1 Os sentidos do discurso de um Tukano60

Conclusão**Erro! Indicador não definido.**

Referências85

Anexos88

Introdução

Certas práticas realizadas no cotidiano parecem-nos bastante comum, o ato de nos comunicarmos diariamente é uma delas. Porém apesar de nos parecer comum, não significa sabermos como de fato acontece esta ação, na maior parte das vezes acabamos por entender que comunicar é uma simples troca de informação ou transmissão de mensagem entre pessoas de determinada sociedade. Na realidade mensagem e informação fazem parte, mas a comunicação não se limita apenas a isso, vai além, pois envolve outros recursos inimagináveis por nós na maior parte do tempo.

Isto implica dizer que, em seu termo, a comunicação não pode ser resumida apenas às nossas relações diárias, mesmo que elas sejam fundamentais para romper com qualquer isolamento entre nós. Quebrar a barreira do isolamento é certamente uma tarefa difícil, pois se trata de propor não apenas uma relação de convivialidade entre pessoas, mas acima de tudo, uma relação de consciência entre elas. No entanto é exatamente nesse aspecto que nossa sociedade parece pecar quando se trata da prática comunicacional.

Se trouxermos esse assunto para discutirmos na perspectiva da realidade amazônica ou principalmente na perspectiva dos discursos produzidos sobre os povos da região, é muito provável eles não expressarem uma comunhão de consciências em sua totalidade. A comunicação é um fator sem o qual o homem talvez fosse incapaz de conviver em harmonia na sociedade, pois o ser humano a todo o momento constrói mecanismos pelos quais ele intercambia as informações, as ideias, os sentimentos e principalmente as suas opiniões (BELTRÃO, 1980).

Tomando o suposto e considerando a comunicação como um fator *sine qua non* para a mediação de relações que contemplem um diálogo por meio de sistemas diplomáticos, que possam interligar uma estratégia de respeito e inserção das camadas minoritárias com outras culturas para uma relação destas com o mundo, a finalidade desta pesquisa foi analisar textos do indígena João Paulo de Lima Barreto Tukano, publicados no site (www.amazoniareal.com.br).

O objetivo geral do estudo foi identificar quais eram os papéis sociais do sujeito discursivo dos artigos de opinião do colunista João Paulo de Lima Barreto e entender quais foram os sentidos construídos a respeito dos conhecimentos indígena e não indígena. Os

textos produzidos pelo autor são do gênero discursivo e podem ser classificados na categoria de textos opinativos.

O site Amazônia Real possui como linha editorial questões relacionadas ao contexto amazônico e divulga informações através de reportagens e artigos de opinião produzidos por jornalistas especialistas e experientes nos diversos temas relacionados à Amazônia. João Paulo Barreto desempenha o papel de colunista no www.amazoniareal.com.br, em sua coluna o autor tende a discorrer sobre a realidade indígena do povo Tukano.

Por meio das análises, a pesquisa procurou respostas que eram apenas dadas como hipóteses, a saber:

a) O sujeito do discurso se apresenta nos textos como porta voz do povo Tukano e defensor da cultura e dos conhecimentos indígenas, pois o comunicador interpreta conjuntos simbólicos atribuídos de valores e significados étnicos Tukano. Ele também tende a trabalhar mecanismos e recursos no sentido de possibilitar diálogos que vão ao encontro de outras comunidades identitárias brasileiras, favorecendo com isso, a democratização dos conhecimentos.

b) Nos escritos de João Paulo Barreto, o viés é a descrição de lugar, termos específicos de linguagens daquele povo, costumes, vida espiritual e cosmologia que são relacionadas enquanto modos de vida. O autor dos textos faz inferências acerca da realidade indígena de seu povo Tukano, em defesa da liberdade de expressão destes.

João Paulo Barreto é um agente comunicador que adotou a internet como roupagem nova, e a comunicação consolidada pelo colunista é importante pelo fato de proporcionar uma relação entre pessoas. Portanto, como objetivos específicos tivemos:

- Observar se nos textos do colunista, em algum momento o sujeito aparece como porta voz de seu povo Tukano.
- Identificar em quais momentos o discurso do colunista apresenta aspectos ou características de um defensor dos conhecimentos e da cultura indígena Tukano e qual a sua visão a respeito desses conhecimentos.
- Mostrar a importância dos mecanismos e estratégias usadas pelo colunista para uma comunicação possível de um diálogo social eficaz.

Esta pesquisa é relevante porque evidencia os modos como o processo comunicacional do autor dos textos se desenvolve e buscou evidenciar também a importância de mecanismos como estes para a consolidação de uma comunicação social mais justa e inclusiva, capaz de

contribuir de maneira significativa para um diálogo eficaz na sociedade atual, pois é bastante comum observarmos discursos que retratam os povos da Amazônia de maneira equivocada.

Em sua maioria, numa produção particular de autores provenientes de realidades diferentes às do bioma, ressalta-se o exótico sem mostrar a realidade em sua essência: cotidianos, desigualdades sociais, conhecimento e cultura, sem dar voz as ideias e sentimentos de expressão e sobrevivência dos grupos minoritários. O interesse partiu do momento em que o colunista atribuiu pontos de vistas, numa visão de dentro de sua realidade para fora dela, mesmo embebedecido de conhecimentos em outras realidades que não a dele enquanto um indígena.

Dentro do contexto amazônico, universos relacionais são mediados em ampla medida por implicações. Inúmeras etnias, com línguas diferentes e naturalmente com socioculturas assimétricas, dialogam no bioma por meio de sistemas diplomáticos ou conflituosos. Nos textos de João Paulo Barreto publicados até o presente momento, os costumes, a cultura, os conflitos e outros aspectos da realidade indígena Tukano são evidenciados, construídos decodificados e informados na interação realizada por ele.

Talvez o fato tenha chamado atenção no aspecto do antropólogo ter apresentado características de um ser marginalizado, porém não no sentido pejorativo da palavra e sim como aquela pessoa não capaz de romper com a realidade na qual viveu, mesmo ao se relacionar com culturas diferentes da sua. O indígena e o antropólogo uniam dois conhecimentos por ele adquirido, um mediador de duas realidades, o contrário do que acontece na maioria das vezes.

O estudo contribuiu para a compreensão de uma comunicação eficaz, pois viabilizou uma reflexão da prática da atividade comunicacional como geradora de conhecimentos. Isso se refletirá na concepção ideológica de futuros profissionais da área, no que diz respeito à prática da profissão deles enquanto comunicadores. Isto significa dizer no sentido mais amplo, refletir sobre a responsabilidade de seus papéis para a consolidação capaz de um verdadeiro sistema de comunicação social.

Este fator se torna necessário, pois estabelece uma relação no aspecto da atribuição de significados e lugar das coisas que são definidas pela própria sociedade e é nessa interação que saberes e fazeres são trocados, tendo em vista o fato de que cada sociedade estabelece seus padrões de comportamentos de acordo com o lugar em que vivem e estes só poderão ser constituídos em meio ao convívio social, ou seja, na relação de uns com os outros.

É possível e se faz relevante uma reflexão acerca da importância de um sistema de comunicação social capaz de garantir a igualdade no diálogo sociocultural, haja vista que,

toda relação implica diretamente em especificidades e estas tendem variar de acordo com tempo, espaço e lugar em que vive cada sociedade. Porém, hoje em dia o que se vê na maior parte do tempo, é uma gama de discursos ideológicos, e esses de certa forma se impõem muitas vezes como cultura dominante, isso é perceptível em alguns discursos propagados nos veículos de comunicação.

Por fim, eles acabam excluindo outras culturas e formas de conhecimentos que poderiam contribuir com um diálogo capaz de gerar um sistema de comunicação com efeitos positivos na sociedade.

A comunicação é o problema fundamental da sociedade contemporânea, que é composta por uma imensa variedade de grupos, que vivem separados uns dos outros pela heterogeneidade de cultura, diferenças de origens étnicas e pela própria distância social e espacial. (BELTRÃO,1988, p.23) .

Diante disso, talvez se justifique o atual sistema de comunicação social existente. Nele as formas de expressões, costumes e crenças das camadas menos favorecidas acabam entendidos como inferiores.

Ainda assim, algumas pessoas conseguem dinamizar e ajustar seus grupos menos providos de recursos e não relacionados com outras culturas a uma realidade que pode mudar a relação das pessoas com o mundo, como afirma Beltrão (1988, p.9) “embora adotando roupagem nova, que lhe confira voz e voto no concerto universal”.

Esta roupagem muitas das vezes contribui para uma comunicação igualitária, na qual as sociedades ou grupos específicos amadurecem no sentido do desenvolvimento de compreensão do outro, isto pode refletir na maturidade do ser humano e a não propagação do etnocentrismo, além de combater atitudes que de alguma forma destroem grupos étnicos de nossa sociedade.

Mais louvável que a maturidade humana, é a contribuição desses ajustamentos dinâmicos para a construção de um conhecimento sem restrição da cultura do outro, numa tentativa de romper com a informação apenas de um ponto de vista específico ou fechado. A internet é um exemplo desse tipo de rompimento, ela é uma ferramenta que apresenta diferentes possibilidades de quebra das fronteiras dos conhecimentos e nelas os canais de comunicação são abertos e literalmente democráticos.

Não há um controle oficial. A rede pertence aos que fazem uso dela por meio da apropriação dos canais de comunicação, como blogs, revistas eletrônicas, fóruns, comunidades virtuais, sítios e uma infinidade de possibilidades que formam a Web, ecoando as diferentes vozes de atores que produzem e publicam conteúdo na rede. (NEVES, et al., 2012, p.75).

E nesse espaço a inteligência é compartilhada, mobilizam-se as opiniões e pontos de vistas diferentes que favorecem o mútuo reconhecimento das pessoas e por que não dizer, o reconhecimento de culturas diversas. Mecanismos de comunicação como estes apresentados a pouco, podem mudar a relação das pessoas com o mundo, visto que por meio da web, os conhecimentos compartilhados se firmam como fonte de pesquisa, isso porque algumas informações não existem mais sem o uso dessa tecnologia.

A pesquisa assentou-se em bases da Análise de Discurso na qual consiste em não reduzir determinado texto apenas a uma porção de frases, mas procura concebê-lo como algo que possui um real da história e o considera como tendo uma natureza específica. Aqui o texto possui a língua como construtora de sentido, ou seja, ela deixa de ser apenas uma estrutura e passa a ser vista também como um acontecimento. “Por isso, é preciso passar primeiro pela língua (...), pois é no texto que o discurso se materializa e ganha corpo, sendo o texto o objeto empírico do discurso.” (SOUZA, 2006, p.16).

Nesta perspectiva de abordagem teórica, a língua como estrutura, como o conjunto de regras da gramática e o conjunto de expressões ou palavras faladas e escritas, limita as possibilidades da linguagem. É por meio desse limite de possibilidades, que a língua apresenta determinadas falhas dentro de um discurso ao tentar conter o real dele. Mas é nesse exato, nesse equívoco, que chegamos ao fato do discurso propriamente dito.

Para Orlandi (2002, p. 15), “Na análise de discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história”. Na AD procura-se conhecer o que faz o homem na sua história e principalmente as condições em que se produz a linguagem, numa relação dos sujeitos que a falam e as suas exterioridades.

Partindo disso podemos afirmar que, no texto os dizeres produzem sentidos, e estes por sua vez, são determinados pelas condições de produção que nos servem como pistas para compreendermos esses trabalhos simbólicos que vão muito além do contexto imediato de qualquer enunciado. Estas pistas nos levam a compreensão do texto em seu sentido mais amplo, isto é, trazer elementos da sociedade e os acontecimentos da história para entendermos os seus gestos de interpretação.

Portanto o discurso é algo que não está pronto, ele é efeito de sentidos e a AD vai nos fazer compreendermos por meio da interpretação dos objetos simbólicos, como esses sentidos se dão. Para o discurso, a língua é a sua condição de existência, pois é na falha e no equívoco dela que vamos buscar dizeres marcados pela ideologia e nesse jogo busca-se as contradições contidas no texto. Procura-se perceber o real da língua e o real da história ali articulados e visa por meio dessas articulações, encontrar possíveis filiações ideológicas que os sujeitos da linguagem estão inscritos, visto que,

O discurso é essa conjugação necessária da língua com a história, produzindo a impressão de realidade. O gesto da formulação é o gesto ideológico mínimo, o que consoma o imaginário do sujeito (a relação imaginária com a realidade) em que o assujeitamento se realiza precisamente no sujeito sob a forma de autonomia. (SOUZA, 2006, p.17).

Para a análise de discurso é extremamente importante compreender estes objetos simbólicos que produzem sentidos e explicitemos suas significações e como elas vão se constituindo no decorrer do texto, considerando o fato do sentido de um texto não depender apenas das intenções de quem o fala, mas também das condições da produção dele. Isto significa dizer que, não só o contexto em que o sujeito está inserido é observado, mas todas as implicações e manifestações que vão muito além dos seus limites.

O uso das palavras devidamente articuladas e outras diversas formas de expressão de um indivíduo em qualquer classe social que seja, é no mínimo uma forma de manifestação da linguagem e é nessa prática da linguagem que o discurso se constitui, porque é nesse movimento de palavras e de manifestações que o homem e sua realidade social se transformam e isto é necessário para que o ser humano possa existir. Desta maneira a linguagem se manifesta na ideologia e a ideologia vai se manifestar na língua.

As palavras ganham sentidos ao retomar outras palavras já ditas antes em outro contexto, mas parecem ter origem no mesmo sujeito que as fala, pois ele esquece que aquele dizer pode ser dito de outras formas, porém o sujeito acaba por não ter a consciência do que disse, em virtude desse esquecimento enunciativo e mais ainda em virtude do esquecimento ideológico, aquele ao pensarmos a origem do que dizemos como se fossem dados por nós, mas na verdade são determinados pela maneira como estamos inscritos na língua e na história.

Nesta teoria, o sujeito é aquele que pensa que sabe o que está sendo dito, mas na realidade ele não possui o controle das diversas formas de sentidos possíveis de serem constituídos nele, pois em determinado momento, algo pode já ter sido dito antes e remetido a uma memória que pode ser acessada a qualquer momento por ele, isso mostra a relação do discurso com a ideologia, isso considera um discurso e outro, e que todas as partes do dizível sejam acessíveis. (ORLANDI, 2002).

Desta forma, o discurso é aquilo que para Orlandi (2002, p. 15) “é o lugar em que se pode observar essa relação entre língua e ideologia, compreendendo-se como a língua produz sentido por/ para sujeitos”. Pois a língua faz sentido quando o indivíduo é interpelado em sujeito por meio da ideologia e essas posições ideológicas quando jogadas no processo sócio-histórico, são formações ideológicas em que outras posições se inscrevem ou que já se inscreveram.

Portanto, a partir destas formações ideológicas é que se constituem as formações discursivas, ou seja, o que deve ser dito depende sempre da ideologia e os sentidos sempre são determinados por ela, e tudo o que o sujeito diz tem relação com outras formações discursivas pela qual já passaram.

Os primeiros estudos preliminares que fundamentaram esta vertente teve início em meados do século XIX, mas somente no século XX, entre os anos 20 e 30, numa análise totalmente diferente da análise de conteúdo, tomou-se o discurso como o objeto próprio de estudo. Entre os anos 40 e 50, o texto foi considerado como fundamental na análise da linguagem, porém não valorizava a sua forma material. Apenas nos anos 60 esses estudos mudaram.

Os estudos discursivos procuraram compreender a língua como acontecimento e estrutura na qual o sujeito de alguma forma é afetado pela história. Sob tal referencial foi possível analisar os textos do colunista João Paulo Barreto e considerar os sentidos construídos nele como membro de sociedades distintas, mas que a produção destes sentidos faça parte da vida do sujeito que fala ou se apresenta naquele determinado momento, haja vista, ele ser indígena, antropólogo e ao mesmo tempo um colunista. Para Orlandi:

O dizer não é propriedade particular. As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas “nossas” palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas

não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele. Por isso é inútil, do ponto de vista discursivo, perguntar para o sujeito o que ele quis dizer quando disse “x” (ilusão da entrevista in loco). O que ele sabe não é suficiente para compreendermos que efeitos de sentidos estão ali presentificados. (ORLANDI, 2002, p. 32).

Portanto, foi extremamente necessário ancorarmos nossas análises por este viés, assim, pudemos dar conta da compreensão na construção de sentidos nos textos do colunista João Paulo Barreto, visto que o contexto vivenciado por ele são diversos e cada um diferente do outro, o que implica sentidos distintos. Aqui o discurso se concebeu como peça chave, capaz de mediar, transformar o real e o homem.

O diferencial da Análise de Discurso está no fato de entender e considerar que na linguagem não existe transparência e não se busca os sentidos prontos no texto, na verdade, procura-se compreender como de fato o texto significa e vai buscar estes significados na materialidade simbólica do conteúdo ali exposto, ou seja, nas exterioridades dele.

Souza, (2006, p.17) pondera que: “não é função do analista interpretar o texto nem descrevê-lo. Seu objetivo é explicitar os processos de significação que trabalham esse texto: compreender como um texto produz sentido por intermédio de seus mecanismos e funcionamentos.” Por esse viés foi possível um estudo mais aprofundado e consistente a respeito dos papéis sociais do sujeito nos textos de João Paulo Barreto.

Este trabalho se divide em três partes, o **capítulo I** faz abordagem da teoria que usamos para embasar a pesquisa. Trata do percurso da **Análise de Discurso** em quatro épocas, na qual fazemos uma contextualização do surgimento da teoria até os dias atuais, assim como mostra os desdobramentos da AD ao chegar no Brasil para em fim tratar da teoria do discurso em Orlandi, esta por sua vez é a vertente que utilizamos na pesquisa .

O **capítulo II** trata de questões indígenas como **Índio no Brasil, Identidade Indígena e o Índio na Mídia** é também um percurso sobre a história dos índios com a finalidade de mostrar um pouco como se dá a realidade indígena no Brasil nos dias de hoje e fazer uma breve descrição do autor dos textos analisados, além de um breve relato sobre os povos indígenas Tukano para ampliar o entendimento da pesquisa.

O **capítulo III** é uma breve descrição dos processos metodológicos pelos quais a pesquisa se deu, com sua designação, o eixo e a técnica do estudo, assim como a amostragem, quantidade de material coletados, os procedimentos de coleta e as etapas de realização do estudo.

O **capítulo IV** vai tratar da análise discursiva dos artigos de opinião do colunista João Paulo Barreto com o título **Os sentidos do discurso de um Tukano** e assim, identificarmos quais os papéis do sujeito discursivo nos textos e entender os sentidos por ele construídos a respeito dos conhecimentos indígena e não indígena.

Capítulo I:
Análise de Discurso – AD

1.1 AD: pressupostos teóricos

Tendo na pesquisa a finalidade de analisar textos de João Paulo Barreto e com isso identificar os papéis sociais do sujeito discursivo nos artigos de opinião do colunista, logo o que nos interessava era saber quais eram os sentidos ali construídos. Para isso precisávamos exclusivamente de uma teoria do discurso que nos ajudasse a compreender como esse sujeito se apresentava. Por isso nos utilizamos da Análise de Discurso francesa.

Essa vertente da “AD”, falamos desta maneira porque é como vamos nos referir daqui para frente, teve início lá na Europa, no século XX, mais precisamente nos anos 60 como já havíamos enfatizado. Foi com os estudos de Jean Dubois e Michel Pêcheux na França, que se construíram suas bases teóricas metodológicas, por isso ela é vista como tendo uma dupla fundação decorrente de diferentes trajetórias, mas que apontavam para um mesmo ponto. (SOUZA, 2006, p.78)

Dubois era linguista e Pêcheux era filósofo, eles atuavam no mesmo espaço, o marxismo e a política, pois tinham ideias semelhantes sobre lutas de classes, os movimentos sociais e principalmente sobre a história. Naquele momento a linguística começava a ser considerada como importante para o referencial teórico de outras ciências e junto com o marxismo forneceu subsídios para que a AD pudesse nascer. De início o objetivo era usar a linguística para fazer abordagens sobre a questão política, mas as estratégias de Dubois e Pêcheux eram bem diferentes.

Dubois, como linguista, trabalha a análise do discurso como o estudo do enunciado, que seria a continuação do estudo das palavras, no progresso natural dos estudos linguísticos. Pêcheux, por seu lado, pensa a análise do discurso como uma “ruptura epistemológica com a ideologia que domina as ciências humanas (especialmente a psicologia)”. Enquanto Dubois busca relacionar dois modelos (o linguístico e o sociológico) Pêcheux busca articular a questão do discurso àquelas do sujeito e da ideologia. (SOUZA, 2006, p. 79)

Mesmo que tivessem posições diferentes, Dubois e Pêcheux tinham em seus pensamentos algo em comum, o “discurso”. A AD então começa a partir daí um percurso em seu limite teórico e passa a se desconstruir para ao mesmo tempo começar a ser reconfigurada e permitir novas inserções teóricas com o intuito de novas possibilidades. Essas fases da AD foram em 1983 descritas por Pêcheux numa divisão de três épocas. Na primeira época, em um

artigo de sua autoria, Pêcheux propôs uma reinvenção da linguística, ao afirmar que o instrumento da prática política era o discurso.

Para ele a prática política tinha como principal função a transformação das relações sociais e reformular a demanda social, mas isso poderia ser feito principalmente por meio do discurso. Ele se colocou contra a ideia de língua como mero instrumento de comunicação e o reconhecia como um sistema, portanto ela passava a ser entendida não com a função de exprimir sentidos e sim como um objeto pelo qual uma ciência poderia prever funcionamentos.

Para Pêcheux, num determinado processo de formação discursiva, o sujeito pensa que utiliza seu próprio discurso quando, na verdade, o sujeito da teoria do discurso não era o sujeito da linguística, mas o sujeito assujeitado pela ideologia. Nessa mesma época Pêcheux passou a fazer questionamentos sobre os efeitos metafóricos em sua primeira formulação sobre noção de sentido e trouxe para a AD outro conceito fundamental, o de condição de produção, algo como as circunstâncias em que um discurso é produzido.

Na segunda época da AD, Pêcheux a desenvolveu de forma mais consistente e o conceito de formação discursiva passou a ser a base da teoria. Eram as formações discursivas que podiam dizer a partir de um determinado lugar socialmente definido, ou seja, de uma determinada posição dada em uma determinada conjuntura. As formações discursivas funcionavam como mecanismos de controle que davam conta de mostrar que o que pode se dizer, provém das condições de possibilidades de dizeres específicos. (SOUZA, 2006, p.89)

Nesta fase da AD, a formação discursiva passa a ser entendida como sendo invadida por elementos que vinham de outros lugares, de outras formações discursivas por meio do pré-construído e pelos sentidos que habitam em outros discursos anteriores. Quando isso acontece, a formação discursiva vai ao encontro e incorpora todos esses sentidos numa espécie de aliança e ao mesmo tempo de confronto.

Nesse sentido, uma FD [Formação Discursiva] é um conjunto de enunciados em que ocorre certa regularidade. Ela determina *o que pode e o que deve ser dito* em uma determinada situação de comunicação agrupando um conjunto de acontecimentos enunciativos. É por isso que esse conceito é central na Análise de Discurso, uma vez que essa noção está diretamente relacionada à produção dos efeitos de sentido, pois uma formação discursiva organiza os “ feixes de sentido do arquivo que, numa sociedade rege as regras de

aparecimentos dos enunciados com valor de um acontecimento singular”.
(SILVA, 2012, p. 309)

Na mesma fase em que a AD desenvolveu o conceito de formação discursiva, também foi introduzida outras noções como interdiscurso e intradiscorso. É extremamente importante atentarmos para alguns detalhes dessas noções, pois no lugar onde se desenvolvem as formações discursivas, também está presente a memória e o esquecimento. Dizemos isso, porque esse lugar é o interdiscurso, que nada mais é do que a nossa memória discursiva, porém esta memória é algo já falado em outro lugar, saberes já partilhados socialmente, mas que ao mesmo tempo é apagado pelo sujeito.

O interdiscurso é para Souza (2006, p.91) “o espaço ideológico onde se desenvolvem as formações discursivas em função de relações de dominação, subordinação, contradição.” Isso porque nesse espaço o sujeito é determinado, mas o seu assujeitamento parece se dá em forma de autonomia, ao esquecer que em determinado momento de fala ele está dentro de uma formação discursiva pela qual ele se encontra dominado e pensa ser o autor do que ele diz, como se aquela fosse a origem do dizer onde nasce o sentido.

O assujeitamento se dá quando o indivíduo é chamado a responder como sujeito de seu discurso, mas por meio de um processo de identificação com alguma formação discursiva. Feita a identificação com a formação discursiva, o interdiscurso determina o discurso do sujeito-falante e estes são reinscritos em outro discurso produzido por esse sujeito em uma sequência discursiva concreta. O sujeito esquece também o motivo de escolha da forma como ele enuncia o discurso e esquece ainda que esse dizer poderia ter sido outro.

Esquecimentos desse tipo acontecem no que Pêcheux chamou de nível intradiscursivo, em que os elementos do grupo em que o sujeito vai selecionar o seu dizer, são da mesma formação discursiva e não passam de um sistema de enunciados, formas e sequências encontradas numa relação de retorno ao mesmo espaço do dizer.

Assim, no interdiscurso, memória e esquecimento estão congregados. O dizer só pode ser entendido em sua relação com a memória e com o esquecimento. Dito de outra forma: o *intradiscorso* (fio da teia do discurso) só pode ser compreendido na sua relação com o interdiscurso (os sentidos que atualiza e apaga: a teia). (SOUZA, 2006, p. 92)

Embora o sujeito esqueça-se das falas que preexistam nele, há possibilidades desse sujeito situar-se frente ao interdiscurso, ou seja, o assujeitamento admite uma abertura que segundo Pêcheux, acontece na distinção de universos discursivos como os logicamente estabilizados e os não estabilizados logicamente. No primeiro universo o sujeito é capaz de construir o sentido de uma sequência discursiva através de operações de natureza lógica. Já no segundo universo a interpretação de uma sequência discursiva se dá quando ele aciona um corpo sócio-histórico com traços discursivos constituintes do espaço da memória.

Na terceira época da AD, fase conhecida como “o tempo da reconstrução dirigida”, quando o objeto tomado como essencial é o segundo universo discursivo, onde está o discurso filosófico, o sócio-histórico, o político (o não estabilizado logicamente), que significa dizer que a interpretação se encontra fora do sujeito (no interdiscurso), teve o seu momento marcado por algo novo que a direcionava para a existência de rupturas enunciativas no fio desse discurso. Passou-se a perceber a presença de um discurso outro em um discurso mesmo, a linguística apontava para uma heterogeneidade.

Logo a heterogeneidade significava, haver no discurso partes diferentes de uma mesma natureza e assim como pode haver traços bem visíveis de um outro discurso em uma certa fala, também pode haver propriedades constituintes de discursos que possam vir de outros dizeres, começa aí o que podemos chamar de reestruturação da AD. A questão da heterogeneidade juntamente com o primado do outro sobre o mesmo constituíram o objeto central da AD que, portanto desconstróem direcionamentos das fases anteriores para dar início a uma nova fase que teria duas mudanças fundamentais que no entendimento de Pêcheux:

Não se trata de pretender aqui que todo discurso seja um aerólito miraculoso, independentes das redes de memória e dos trajetos sociais nos quais ele irrompe, mas de sublinhar que, só por sua existência, todo discurso marca a possibilidade de uma desestruturação-reestruturação dessas redes e trajetos: todo discurso é índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho (mais ou menos consciente, deliberado, construído ou não, mas de todo modo atravessado pelas determinações inconscientes) de deslocamento no seu espaço: não há identificação plenamente bem sucedida, isto é, ligação sócio-histórica que não seja afetada, de uma maneira ou de outra por uma “ infelicidade” no sentido performativo do termo – isto é, no caso, por um “erro de pessoa” , isto é, sobre o *outro*, objeto de identificação. (PÊCHEUX *apud* SOUZA, 2006, p.98)

Trata-se da possibilidade da deriva e neste ponto a estrutura discursiva apresentaria um lapso ou uma falha, ocasionando assim um acontecimento. O campo discursivo na AD começa ser entendido não mais como algo inaugural e sim uma construção, um fato. Os textos passam de simples dados a serem vistos como fatos, assim passava-se a observá-los como sendo objetos simbólicos em funcionamento.

De todos esses percursos da AD, uma coisa é certa, houve uma reconfiguração teórica de fato, mas em todas essas épocas o sujeito e a produção de sentido jamais foram deixados de lado e por meio disso podemos pensar a relação homem-mundo. Com isso pensou-se a reinvenção do trabalho de Pêcheux por outros pesquisadores da Inglaterra como Norman Fairclough, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, na qual se reelaboram o desenvolvimento de seus construtos teóricos.

1.2 Análise de Discurso – AD no Brasil: a quarta época

A apropriação dos trabalhos de Pêcheux também chegou ao Brasil com a prática teórica da Escola Brasileira de Análise do Discurso. Eni Orlandi e o grupo de AD da Universidade Estadual de Campinas, juntamente com a corrida de produção de outros núcleos de estudos da AD no país fazem parte da chamada quarta época dessa teoria, eles “são quem respondem por essa deriva, por esse outro atualizando o mesmo. Ou (...) por esse mesmo atravessado pelo outro que lhe constitui” (SOUZA, 2006, p.102).

Na AD brasileira existe uma relação e ao mesmo tempo uma diferença com aquela desenvolvida na França, pois as questões que definem o seu objeto são reinscritas de acordo com o movimento das práticas analíticas. Algumas delas trabalham a teoria e escrevem a análise nos seus mais variados sentidos, mas elas não produzem gestos teóricos, porém, há outras práticas na quais as análises conseguem produzir esses gestos e nos possibilitam a compreensão dos sentidos.

Esse é o grupo ao qual pertencem os trabalhos realizados por Eni Orlandi, foi por meio de sua teorização que se assentou o desenvolvimento desta pesquisa, em que foram analisados textos dos artigos de opinião do colunista João Paulo Barreto. Na teorização de Orlandi em meio a tantos deslocamentos, se tem um olhar voltado para dizeres metaforizados, políticas de silenciamento, questões de sentidos e história, numa relação que a sustenta.

Se na primeira época da AD Pêcheux entendia a língua como um sistema e não como um simples instrumento de comunicação, a AD brasileira trabalha com a língua no mundo e suas diversas maneiras de significar. Orlandi (2002, p. 16) “considera os processos e as condições de produção da linguagem, pela análise da relação estabelecida pela língua com os sujeitos que a falam e as situações em que se produz o dizer.” Procura-se entender a língua não apenas como estrutura, mas a compreende como acontecimento e assim ela é vista como condição de possibilidade do discurso.

Na AD o discurso é nada mais do que a prática da linguagem, é a palavra em movimento, nela observa-se, sobretudo o homem falando e o conhece como um ser especial com sua capacidade de significar-se, a linguagem é a mediação necessária entre ele e sua realidade social. A definição de discurso vai se distanciar daquela usada para definir a comunicação porque a linguagem pode servir tanto para comunicar quanto para não comunicar.

As relações de linguagem são relações de sujeitos e de sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados. Daí a definição de discurso: o discurso é efeito de sentido entre locutores. (...) O discurso tem sua regularidade, tem seu funcionamento que é possível apreender se não opomos o social e o histórico (...) A Análise de Discurso faz um outro recorte teórico relacionando língua e discurso (...) nem o discurso é visto como uma liberdade em ato, totalmente sem condicionantes linguísticos ou determinações históricas, nem a língua como totalmente fechada em si mesma, sem falhas ou equívocos.(ORLANDI, 2002, p. 21- 22).

1.3 AD e Comunicação

Conforme já havíamos mencionado no início deste trabalho, a ação realizada pelo colunista João Paulo Barreto caracteriza-se como uma prática comunicativa, uma vez que as técnicas e os recursos utilizados por ele são provenientes da relação com ato de comunicar. Para entendermos melhor esse processo, é fundamental que abordemos a origem do termo e da prática desse ato.

Pois bem, vamos à pergunta que não quer calar. O que é comunicação? Muitas pessoas definem o ato de comunicar como mera troca de ideias e informações, diálogos e intercâmbio de mensagens. Sim, os apontamentos não estão errados, mas não devemos

restringir-la a isso, pois aqui se torna fundamental que saibamos não só o significado quanto a origem do termo, já que, estes são provenientes de uma prática comunicativa.

Antigamente, nos primeiros mosteiros cristãos, a vida eclesiástica foi marcada pela contemplação do isolamento, este era apenas um dos critérios para uma aproximação viável da relação com Deus. Com o passar do tempo, outras tendências marcaram o cristianismo e com isso outras formas de relação foram cultivadas, que ao contrário das primeiras condições para conhecer Deus, optou-se pela vida em comunidade. A partir daí começava-se uma prática chamada *communicatio*, onde a última refeição do dia passava a ser tomada em comum, ou seja, em comunidade, a ideia era reunir todos e quebrar qualquer isolamento que existisse.

Martino considera que:

Não se trata, pois de relações sociais que naturalmente os homens desenvolvem, mas de uma certa prática, cuja novidade é dada pelo plano de fundo do isolamento.(...) Desse modo, pode-se dizer que o termo comunicação não se aplica nem as propriedades ou ao modo de ser das coisas, nem exprime uma ação que reúne os membros de uma comunidade. Ele não designa nem o ser, nem a ação sobre a matéria, tampouco a práxis social, mas um tipo de relação intencional exercida sobre outrem. (2001, p. 13-14).

Como vimos no termo, relacionar-se com o outro não necessariamente quer dizer comunicar-se com o outro, embora precisemos nos relacionar com as pessoas para que possamos nos comunicar. Outras definições do termo comunicação são dadas pelos dicionários que consultamos, muitos deles acabam resumindo a prática da comunicação como a troca de informação e de mensagens ao estabelecermos uma relação com o próximo ou entre as coisas. Não é que o significado do termo esteja errado, mas depende muito do tipo de relação que receptor e emissor possui com a mensagem ou informação.

Ao lermos os artigos de opinião de João Paulo Barreto, tivemos acesso nas informações fornecidas pelo autor do texto, mas estas informações acabariam por ficar no nível da materialidade das coisas, isso porque elas só podem se tornar mensagens quando conhecemos os códigos contidos nelas, pois o que tínhamos eram simples informações dadas. Antes de chegarmos na decodificação da mensagem contida no texto, foi preciso entender cada palavra mencionada, assim elas seriam decodificadas por nós e deixariam de ser um suporte usado por ele, para se tornar um código e se transformar em uma mensagem.

A partir daí a informação e a mensagem passaram a ser tomadas não como um objeto, mas tornaram-se uma interação, porque reuniram a atividade do leitor com a do escritor. Uma

mensagem ou uma informação não podem comunicar absolutamente nada, se não permitirem que o seu receptor tenha um objeto de consciência semelhante ao do emissor. Isso explica a questão da materialidade das coisas, ditas há pouco. De uma maneira mais simples podemos dizer que, a informação é a parte material usada pelo emissor ao tentar imprimir traços ao ponto de serem resgatados por outra pessoa.

Quando determinada informação é acessada, ela passa a ser um suporte, mas não garante comunicar por si própria. “Ela é comunicação em relação àqueles que podem tomá-la como tal, isto é, não como coisa, mas como da ordem do simbólico” (MARTINO, p.16). Quando falamos da origem do termo *comunicatio*, deixamos bem claro que se comunicar não significa ter algo em comum, ter características semelhantes ou:

Comungar alguma prática, fazer alguma coisa juntamente com outras pessoas, (...) a comunicação designa um processo bem delimitado no tempo, mas ela não se confunde com a convivialidade (...) a comunicação exprime a totalidade do processo que coloca em relação duas ou mais consciências. (MARTINO, et al., p. 14-18).

Assim, os textos analisados nesta pesquisa podem permitir que o receptor daqueles códigos compreenda os detalhes contidos naquela informação (os recursos materiais), depois da decodificação da informação (mensagem), com isso pode haver uma interpretação da consciência do autor do texto, a partir desse momento passariam a ser duas consciências.

Esse processo causaria diversas reações no psiquismo do receptor e de acordo com o que Martino afirma:

Mais precisamente, os traços materiais permitem que o receptor possa reagir (...) de uma forma similar àquela do psiquismo do emissor, ou seja, através dos traços materiais organizados a partir de um certo código, portanto da informação, a consciência do receptor passa a ter um objeto de consciência semelhante ao do emissor. Através da informação chega-se a ter algo em comum, um mesmo objeto de consciência. Por conseguinte a informação pode ser considerada como uma parte desse processo de comunicação ou como sinônimo desse processo (2001, p.18).

Mas para a AD um texto é muito mais que isso, ela não busca responder o que o texto quer dizer, ela procura mostrar como o texto significa, para ela os textos não são meros documentos ou simples ilustrações, ela o vê como algo que possui sua materialidade própria e esta materialidade é simbólica e significativa, o texto deixa de ser um conglomerado de

palavras ou frases e passa a ser visto com sua natureza específica. Ela considera o texto como peça fundamental na análise da linguagem, o objetivo não é interpretá-lo, mas compreendê-lo.

Na AD o texto é trabalhado nos seus limites para entendermos os mecanismos dele ao significar-se e assim compreendermos como ele produz seus sentidos, para irmos mais além do que a simples interpretação da consciência do autor, ela procura saber como estas interpretações funcionam, porque quando interpretamos algo, já estamos presos a um sentido e a AD busca saber como esses sentidos estão funcionando. A AD procura explicitar como o texto organiza seus gestos de interpretação. (ORLANDI, 2002).

É por isso que o discurso se distancia da definição de comunicação, porque a AD não trata da mensagem como quando um emissor diz algo e o receptor decodifica-o, captando todas as informações contidas nela, o dizer não é apenas uma mensagem e sim efeitos de sentidos e esses por sua vez, deixam pistas. O que a AD propõe é ao invés de pensar a mensagem, procurar pensar aí, o discurso. Portanto o discurso é algo que não está pronto, ele é efeito de sentidos e a AD vai nos fazer compreendermos por meio da interpretação dos objetos simbólicos, como esses sentidos se dão.

1.4 Sujeito, Ideologia e História

Como bem sabemos a memória é importante em um discurso porque é ela quem aciona as condições em que ele é produzido e desta forma ela é pensada como o interdiscurso, ou seja, aquilo que fala antes e por isso ao disponibilizar diversos dizeres, acaba afetando o modo como o sujeito pode significar em uma produção discursiva e conforme Souza já havia afirmado antes, o sujeito esquece que ao dizer algo ele se filia a redes de sentidos e Orlandi (2002, p. 34) pondera que ele não aprende como faz isso e “acaba ficando ao sabor da ideologia e do inconsciente.”

Quando a memória aciona as condições em que um dizer está sendo enunciado, ela vai buscar não apenas o contexto imediato onde esse dizer está sendo colocado, mas vai além das circunstâncias da enunciação, vai buscá-la no sentido amplo onde se faz presente o contexto sócio-histórico e ideológico. Este por sua vez é caracterizado como tudo aquilo que deriva da sociedade e da história. A memória discursiva, ou, seja, o interdiscurso vai acionar esses saberes, o já dito e assim vai sustentar a tomada de cada palavra que se disser.

É como se sempre que o sujeito faz isso, ele o faz através da língua com a história, de sua experiência simbólica e de mundo. Quando o sujeito faz uma enunciação, ele faz de um jeito, mas existem outras formas pelas quais ele poderia fazer, e essa escolha por si só já significa, mas ele não tem a consciência disso, tendo a impressão de uma relação totalmente natural, isso se chama esquecimento enunciativo, ele o faz acreditar que o que disse pode ser dito apenas daquela maneira.

O sujeito tem a ilusão de ser ele a origem de tudo o que ele diz, mas na realidade ele recorre a sentidos que já foram construídos antes, como se ele fosse o primeiro a dizer as palavras, mas o fato é que esses dizeres são determinados pela maneira como ele se inscreve na língua e na história, ou seja, significam fora da vontade dele, esse é o chamado esquecimento ideológico, pois:

Quando nascemos os discursos já estão em processo e nós é que entramos nesse processo. Eles não se originam em nós. (...) Essa é uma determinação necessária para que haja sentidos e sujeitos. (...) As ilusões não são “defeitos”, são uma necessidade para que a linguagem funcione nos sujeitos e na produção de sentidos. Os sujeitos “esquecem” que já foi dito -e este não é um esquecimento voluntário -para, ao se identificarem com o que dizem, se constituírem em sujeitos. É assim que suas palavras adquirem sentido, é assim que eles se significam retomando palavras já existentes como se elas se originassem neles e é assim que sentidos e sujeitos estão sempre em movimentos, significando sempre de muitas e variadas maneiras. Sempre as mesmas, mas ao mesmo tempo, sempre outras. (ORLANDI, 2002, p. 36).

A AD em Orlandi considera que a linguagem só funciona na tensão entre paráfrase e polissemia, estes processos são essenciais por motivo óbvio de que uma paráfrase é a produção de formulações diferentes do mesmo dizer, haja vista, sempre haver no discurso algo que se matem. Já na polissemia vai haver o que Pêcheux na terceira época da AD chamou de deslocamento do já dito, uma ruptura no processo de significação, ao mexer na rede de filiações de sentidos, considerando que quando o sujeito fala, ele fala com palavras já dita antes em outro lugar.

A língua como estrutura, como o conjunto das palavras e expressões faladas e escritas é sujeita aos deslocamentos e, a ideologia que é o efeito dessa relação necessária entre sujeito e língua passa a ser uma prática com falhas e nessas falhas o sujeito vai se significando. A ideologia passa a ser condição para que os sujeitos e os sentidos se constituam, uma vez que o

indivíduo é interpelado por essa ideologia e assim passa produzir determinado dizer, o sentido é determinado por essa relação do sujeito quando é afetado pela língua com a história. Em suma:

Pela interpelação ideológica do indivíduo em sujeito inaugura-se a discursividade. (...) atravessado pela linguagem e pela história, sob o modo do imaginário, o sujeito só tem acesso a parte do que diz. (...) ele é assim determinado, pois se não sofrer os efeitos do simbólico, ou seja, se ele não se submeter à língua e à história ele não se constitui, ele não fala, não produz sentidos. (ORLANDI, 2002, p. 48-49).

Todos os sentidos já ditos por alguém em determinados lugares, em um outro momento mesmo que muito distante vai surtir um efeito sobre o que o indivíduo diz, são experiências passadas que vão se presentificar no enunciado. São como coisas mais fortes que aparecem sem pedir licença e são resgatadas pela memória, são filiações de sentidos de outros dizeres, mas que vão se historicizando e ao serem marcadas pelas posições ideológicas é quem trazem os efeitos que vão atingir os sujeitos independentemente de suas vontades.

É por meio da memória discursiva, ou seja, pelo interdiscurso que se determina o que é relevante para a discursividade, é pela historicidade que se tira aquilo que da situação das condições de produção vai ser necessário, suprimindo-se a exterioridade para poder inscrevê-la no interior da textualidade. (ORLANDI, 2002)

1.5 Condições de Produção do Discurso

Em um discurso a condição de sua produção está relacionada a fatores importantes e estes merecem uma atenção, pois o primeiro desses aspectos enfatiza que o discurso não pode existir se não por meio da relação com outros discursos, os sentidos vão resultar dessas relações e, portanto um discurso sobre o outro é quem vai sustentar dizeres futuros. Isso se chama relação de sentidos Orlandi (2002, p. 39) “Todo discurso é visto como um estado de processo discursivo mais amplo, contínuo. Não há (...) começo absoluto nem ponto final para o discurso. Um dizer tem relação com outros dizeres, realizados, imaginados ou possíveis.”

Mas se pensarmos por outro lado, todo sujeito é capaz de se colocar no lugar do seu interlocutor, no ambiente onde ele ouve as suas palavras. Este fator importante nas condições

de produção onde os discursos funcionam, recebe o nome de mecanismo da antecipação, é ele o responsável de regular a argumentação em que o sujeito só dirá algo de um modo e não de outro, porque ele vai pensar primeiramente no efeito que deseja produzir em seu ouvinte.

Outro fator pela qual as condições de produção funcionam é chamado de relação de forças, de acordo com ela o sujeito quando fala, ele fala a partir de um lugar e esse lugar é Orlandi (2002, p.39) “ é constitutivo do que ele diz”. Isso significa que dependendo do lugar que o sujeito fala, suas palavras vão significar de modo totalmente diferente se ele falasse de outro lugar que não aquele. A sociedade em que vivemos é constituída por essas relações de forças que se sustentam no poder desses lugares. Então a fala de alguém vale de acordo com o lugar em que se fala.

Resta acrescentar que todos esses mecanismos de funcionamentos do discurso repousam no que chamamos de formações imaginárias. Assim não os sujeitos físicos nem os seus lugares empíricos como tal, isto é, como estão inscritos na sociedade, e que poderiam ser sociologicamente descritos, que funcionam no discurso, mas suas imagens que resultam de projeções. São essas projeções que permitem passar das situações empíricas – os lugares dos sujeitos – para as posições dos sujeitos no discurso. Essa é a distinção entre lugar e posição. (ORLANDI, 2002, p. 40).

Na língua essas projeções irão funcionar como regras e assim permitir que o sujeito passe da situação empírica para a posição discursiva e essas posições é que vão significar no discurso, em relação ao contexto sócio-histórico e ao saber discursivo, a memória, o já dito antes. Orlandi (2002, p. 42) “As condições de produção implicam o (...) material (a língua sujeita à equívoco e a historicidade), o que é institucional (formação social, em sua ordem) e o mecanismo imaginário.

É esse jogo imaginário que vai presidir a troca das palavras, nas relações discursivas são as imagens que vão constituir as diferentes posições e assim as condições de produção vão estar presentes na identificação dos sujeitos trabalhados no discurso. Na análise de discurso a imagem não é menosprezada e sim uma força importante na constituição do dizer, pois ela faz parte do funcionamento da linguagem, o imaginário se assenta no modo como as relações sociais se inscrevem na história e estas são regidas por relações de poder.

1.6 Formações Discursivas e Formações Ideológicas

Para encontrarmos o sentido em um discurso, temos que atravessar o imaginário responsável de condicionar o sujeito e para isso vamos referir o discurso as suas condições de produção e a uma formação discursiva. O sentido é determinado pelas posições ideológicas que são colocadas em jogo no processo em que são produzidas as palavras. Orlandi (2002, p.43) “ elas “tiram” seus sentidos dessas posições, isto é, em relação as formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem.”

As formações discursivas são quem representa no discurso as formações ideológicas, são elas que definem a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica, o que pode e deve se dizer, e não há sentidos em um discurso que não o seja determinado por elas. O sentido não se encontra na essência das palavras e estudar o discurso é o mesmo que compreender como a ideologia produz efeitos e explicitar como a linguagem e a ideologia se articulam.

A memória discursiva ou interdiscurso é quem determina as formações discursivas por meio dos dizeres disponibilizados e os sentidos vão depender das relações constituídas nelas e por elas. É nesse momento que temos os dizeres metaforizados, a metáfora na AD é entendida como a tomada de uma palavra pela outra, como se não houvesse sentido algum sem o uso da metáfora, ela não é considerada aqui como uma figura de linguagem, mas é essencial no sentido de que as palavras não possuem um sentido próprio, preso a sua literalidade, seus sentidos são sempre uma palavra por outra palavra.

São as metáforas que estabelecem o modo como as palavras significam, é por essa sobreposição segundo Orlandi (2002, p.45) “ que elementos significantes passam a se confrontar, de modo que se revestem de um sentido. (...) o sentido existe exclusivamente nas relações de metáfora das quais uma formação discursiva vem a ser o lugar (...) provisório.” É através de uma formação discursiva que somos capazes de compreender os sentidos em um funcionamento discursivo, pois uma palavra pode ser igual a outra porém com significados muito diferentes, já que, pode se inscrever em formações discursivas distintas.

O uso de uma palavra se dá em uma determinada condição de produção, sendo referida a uma formação discursiva, portanto, se tal palavra é igual a outra palavra usada em um discurso outro, não necessariamente pode ter o mesmo significado, pois seus usos vão se dá em condições de produção totalmente diferentes e quando são referidas, pertencem a

diferentes formações discursivas. O trabalho do analista é observar essas condições de produção e também verificar como se dá o funcionamento da memória.

Para Orlandi (2002, p.45) o analista “deve remeter o dizer a uma formação discursiva (e não outra) para compreender o sentido do que ali está dito.” Quando este sentido se torna evidente não é possível percebermos na sua historicidade , na sua construção, ou melhor, em seu caráter material, porque na verdade a evidência dele é um efeito ideológico. Também dessa forma acontece com o sujeito, quando o simples fato de ele ser “ele”, numa identidade que não a deixa perceber que ele é constituído por uma interpelação ideológica, ao se inscrever em uma formação discursiva.

Capítulo II

**Breve descrição sobre algumas
questões indígenas, os Tukano e João
Paulo Barreto**

2.1 Índio no Brasil

A sociedade brasileira em sua grande parte possui uma visão contraditória dos povos indígenas e não é por menos. Desde os tempos em que os portugueses chegaram nestas terras e se instalaram por aqui, os índios sempre foram tratados como meros objetos e reduzidos à categoria de animais selvagens, ao ponto de se pensar que não tinham almas. Essa visão não parece ser diferente nos dias atuais e em consequência disso, esses povos são marcados pelo preconceito.

Podemos afirmar que através de concepções desse tipo, oriundas da visão limitada sobre esses povos, que se estende até os dias de hoje e afeta o imaginário de grande parte do povo brasileiro, que termina numa visão etnocêntrica, considerando-os como pessoas portadoras de uma cultura extremamente inferior a da sociedade majoritária. Cabe então aos indígenas, o sentimento de inferioridade causado pela ignorância e principalmente pelo desconhecimento de suas origens.

Luciano aponta três perspectivas pelas quais a sociedade contemporânea enxerga os povos indígenas:

A primeira diz respeito à antiga visão romântica sobre os índios, presentes desde a chegada dos primeiros imigrantes europeus ao Brasil. É a visão que concebe o índio como ligado à natureza, protetor das florestas, ingênuo, pouco capaz ou incapaz de compreender o mundo branco com suas regras e valores. (...) A segunda perspectiva é sustentada pela visão do índio cruel, bárbaro, canibal, animal selvagem, preguiçoso, traiçoeiro e tantos outros adjetivos e denominações negativos. Essa visão surgiu desde a chegada dos portugueses, através principalmente do seguimento econômico, que queria ver os índios totalmente extintos para se apossarem de suas terras (...). A terceira perspectiva é sustentada por uma visão mais cidadã, que passou a ter maior amplitude nos últimos vinte anos (...). Esta visão concebe os índios como sujeitos de direitos e, portanto de cidadania. (LUCIANO, 2006, p. 11-12)

Se observarmos bem os apontamentos feitos pelo autor, vamos perceber facilmente esses aspectos vivos entre os índios e a nossa sociedade nos dias de hoje. O Primeiro começa na relação totalmente institucionalizada, onde as políticas criadas pelo governo nos últimos anos são estritamente concebidas como um serviço tutelar e paternalista, a qual vê o índio como uma vítima que necessita de ser protegido, um indivíduo incapaz de se defender.

O outro aspecto está diretamente relacionado com o fato dos povos indígenas serem vistos como um empecilho para o crescimento da economia brasileira, já que, suas terras desde a época em que o país foi descoberto e colonizado, tem sido alvo de constantes invasões e que hoje se repete nas atitudes de grileiros e fazendeiros.

A relação desta perspectiva com os dias atuais está nos atos cometidos com os povos indígenas desde esse processo de colonização, onde um número muito grande deles foi extinto em razão dos costumes diferentes que carregavam, causa da distância que se estabeleceu entre eles e a civilização europeia que por fim puseram a desculpa de incapacidade de sobrevivência desses povos e a usaram como recurso para justificar a submissão dos indígenas e a posse de seus territórios, conforme pondera Junqueira ao dizer que:

O domínio Europeu no Novo Mundo estabelece-se pelas guerras, pela evangelização e destruição de muitas sociedades. Estabelece-se através da agressão pelas armas, agressão espiritual, disseminação da fome e das doenças. As sociedades indígenas resistiram de formas diversas. Algumas procuraram expulsar o invasor por meio de lutas armadas. Mas a desproporção de forças não lhes permitia vitórias duradouras. Outras resistiram caladamente, como escravos ou “ aliados ” do conquistador. Foram tão dizimadas quanto as primeiras. Doenças letais, trabalhos forçados, fome desorganização tribal conduziram estes grupos ao extermínio. Finalmente várias tribos “bateram em retirada”, refugiando-se em locais distantes, procurando escapar ao cerco. Muitas foram encontradas pelas “entradas e bandeiras” e aniquiladas. (JUNQUEIRA, 2008, p. 78).

A realidade enfatizada por Junqueira, se trazida para o contexto atual não deixou de existir e não apresenta diferença no que diz respeito aos povos indígenas hoje. Os noticiários dos jornais são cheios e não cansam de mostrar fatos como a descoberta ou a existência de índios próximos das áreas destinadas ao que podemos chamar de novos projetos de colonização, como é a construção de estrada, a implantação de mineração e de hidrelétricas.

A diferença dos tempos antigos para os tempos modernos são bem poucas e os impactos da expansão da economia, causado pela ação do homem em nossa sociedade, não são diferentes dos atos cometidos antigamente. Isso acontece em consequência da visão que tem se perpetuado ao longo dos anos sobre os índios e que permite uma parte da sociedade a agir de maneira indiferente a eles.

É como se os índios continuassem a ser perseguidos, discriminados e humilhados, simplesmente por não compactuarem com os mesmos projetos de vida impostos pelo mercado

capitalista de hoje, pois não aceitam mais nenhuma forma de submissão como aquelas dos tempos antigos. Isso tudo porque a cultura dos povos indígenas é igualitária e não está baseada nos modos do cumulativismo, mas em valores como a reciprocidade, a generosidade e principalmente a solidariedade.

A distribuição e o consumo de bens seguem valores desse tipo e a suas economias não envolvem a devastação da natureza, elas são voltadas para a qualidade de vida do homem e nesse caso, os índios viviam e vivem do que extraem dela e reservavam o direito de respeitá-la a fim de garantir o equilíbrio e a sustentabilidade das pessoas. Para eles a sobrevivência da espécie humana está em não danificar a natureza. (JUNQUEIRA, 2008).

Foi com o objetivo de expandir a economia que os europeus sempre mostraram os índios como detentores de uma cultura atrasada, contrária da cultura europeia e o concebiam como seres deformados. Tudo porque os povos indígenas em sua maneira de sobrevivência se diferenciavam e muito dos costumes e da cultura europeia, pois a relação entre eles se dava numa tradição diversificada.

Hoje em dia, as estratégias econômicas assim como as estratégias dos europeus ainda buscam o crescimento acelerado da economia e continua muito difícil a valorização da natureza em uma sociedade que não preza por formas sustentáveis de vida como a dos povos indígenas e cultiva espaço para a propagação contraditória da imagem dessas pessoas. Ainda assim, muitas coisas mudaram e para melhor, com o tempo os povos indígenas conquistaram um novo olhar, diferente daquela visão estereotipada da maior parte da sociedade brasileira.

A terceira perspectiva é o que temos de mais recente sobre a forma como vemos os povos indígenas com seus costumes e seus modos de pensar, é o olhar de respeito pela identidade deles e que deu a esses povos o direito de continuar vivendo e garantiu-lhes o acesso a outras culturas e o que é mais importante ainda, sem precisar abdicar da origem deles e das tradições de seus modos de vida.

É a valorização dos indígenas e de suas práticas. Esse olhar diferente sobre os índios trouxe a eles o orgulho de pertencimento a uma sociedade com modos particulares e garantiu-lhes o direito necessário para a sua reprodução física e cultural conforme estabelece a lei 6.001 criada em 1973 e que dispõe sobre o estatuto do índio:

No artigo 31 essa lei define quem é o índio: “ É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características o distinguem da

sociedade nacional”. As pessoas que se enquadram nessa definição tem em princípio, direitos garantidos ”. (JUNQUEIRA, 2008, p.80).

A partir daí surgiram diversas entidades com pessoas aliadas aos povos indígenas na defesa de benefícios como as políticas que visavam combater qualquer tipo de violência que pudessem ser cometidas a eles, por exemplo: o preconceito, o racismo, a exploração e muitas outras. Isso proporcionou a continuidade deles até o momento.

Muitas das conquistas alcançadas por meio do que chamamos de movimento indígena, que surgiu em meados da década de 70 com a forte luta de pessoas comprometidas com a causa, tornaram-se importante para também resgatar e consolidar a marca identitária dessas sociedades que por motivo das pressões políticas, econômicas, religiosa ou pelos costumes tradicionais que possuíam, se viram forçadas a negá-las para amenizar a discriminação e o preconceito.

Até então a negação da identidade do índio havia sido o único caminho encontrado para a sobrevivência deles, mas no Brasil, há atualmente uma revalorização das culturas indígenas e isso se torna importante, pois possibilita a reafirmação da identidade desses povos resistentes ao processo de colonização europeia, que recupera o orgulho étnico e principalmente as suas autoestimas. É o fenômeno da reetnização, onde eles reassumem e recriam as suas tradições.

Bem antes de todos esses acontecimentos era praticamente impossível que os povos indígenas tivessem o orgulho de se autodenominarem como índios, já que chamar alguém dessa forma era extremamente ofensivo, por causa das denominações atribuídas a eles de forma pejorativa, na qual o índio representava um ser selvagem, traiçoeiro, não civilizado, preguiçoso, selvagem, sem cultura e totalmente incapaz (LUCIANO, 2006).

Na verdade alguns brasileiros ainda pensam dessa forma, mas apesar disso há uma visão positiva sobre os povos indígenas por parte dos brancos e que pode superar a visão estereotipada que se tem desde a chegada dos primeiros europeus em nosso país. Uma pesquisa de opinião realizada pelo IBOPE há quinze anos, que ouviu 2.000 homens e mulheres, já apontava que 78% deles demonstrava um forte interesse pelo futuro dos povos indígenas. 88% dos entrevistados concordaram que os índios ajudavam a conservar a natureza e 89% afirmaram que os índios não eram ignorantes, eles apenas possuíam uma cultura diferente (LUCIANO, 2006).

2.2 Identidade Indígena

Desde que a cidadania indígena foi reconhecida, de certa forma, ser índio passou a ser uma questão de orgulho e de lá para cá houve certo resgate da identidade étnica por parte de muitos deles, porque se possibilitou a esses povos o direito de convívio e interação com outros grupos, na tentativa de integrá-los em um grupo maior, já em fortalecimento, chamado de sociedade nacional. A consciência de pertencer a uma maioria pôde ajudá-los a não questionarem suas próprias identidades.

Queremos dizer que não se trata aqui de uma identidade onde se estabeleceu quem era quem, mas de uma identidade simbólica onde essas pessoas podem representar o mundo social em que vivem e possam se reconhecer nelas. Essas representações são o que Maher (2010, p 37) acredita ser “em síntese, a produção do significado através da linguagem.” Considerando que a linguagem se utiliza de signos e que esses são sempre arbitrários, ” ou seja, não existem coisas ou significados totalmente prontos, agente é que faz com que as coisas signifiquem, no contexto de nosso convívio social.

A identidade indígena da qual estamos falando é aquela que acentua o reconhecimento das sociedades indígenas, ou seja, dos grupos específicos, cada um com o seu modo de vida, pois a forma como cada grupo apreende o meio social em que vive é distinta das outras, como afirma Luciano (2006 p. 43), “Toda organização social, cultural e econômica de um povo indígena está relacionada a uma concepção de mundo e de vida, isto é, a uma determinada cosmologia organizada e expressa por meio dos mitos e dos ritos.”

Então desta forma, algumas etnias indígenas recuperaram aos poucos suas identidades, porque foi dada a esses grupos a oportunidade de se relacionarem, e é exatamente nessa relação de interação com os outros grupos sociais que elas passam a perceber a distinção entre elas e os outros. A identidade acontece no contraste com o outro, no oposto, caracterizando determinados grupos étnicos por distinções perceptíveis apenas por eles.

É diante de suas representações que determinados grupos podem se significar com os seus modos de existir e somente assim eles podem ser caracterizados, porque a identidade é como perspectivas existentes em nosso mundo e não algo acabado e fixo no tempo. Assim as etnias indígenas resgataram e ainda resgatam suas relações com o mundo, essas relações passaram a ser vistas como elas a concebem, vindas de suas próprias representações mentais, construídas por elas e não atribuídas por outros grupos da sociedade brasileira. Maura Penna, ao discutir o conceito de identidade social, deixou bem claro que:

A identidade (...) é uma construção simbólica que evolui processo de caráter histórico e social, que se articulam (e se atualizam) no ato individual de atribuição. Consideramos assim, que a identidade social é uma representação, relativa à posição no mundo social, e portanto intimamente vinculada às questões de reconhecimento. (PENNA,1998, p.92-93)

Sendo assim, ao olharmos as práticas sociais dos povos indígenas como inferiores as práticas da sociedade brasileira, é no mínimo desumano, pois o que é bom a nosso ver, talvez não seja o melhor para eles. Esse novo olhar requer que pensemos que as práticas sócio-culturais das sociedades indígenas podem ter um valor e um significado único a elas e que não exatamente coincide com o nosso olhar e maneira de pensar. Isso proporcionou uma consciência diferente sobre os povos indígenas em nosso país.

Mas é importante esclarecer, a indianidade nem sempre, foi pensada assim, nem mesmo pelo viés antropológico. A substância da etnicidade foi, inicialmente definida na antropologia pelo critério de “*raça*”. Assim (...) um índio seria aquele que, testemunhando uma dada herança biológica, distinguir-se-ia por certas características físicas. (...) Com a Antropologia estruturalista (...) a noção de *cultura* veio substituir a noção de *raça*. A somatória de traços culturais fixos definiria, então, um grupo étnico. Visto desta maneira, um “índio” seria aquele que usa arco e flecha, anda nu, enfeita-se com penas e urucum e fala uma língua indígena, se essas, por exemplo, tivessem sido as dimensões eleitas pelo grupo étnico ao qual o indivíduo pertence como marcas irredutíveis de sua identidade. (MAHER, 2010, p.37).

Porém não é desta forma que a identidade acontece. Se ela é uma construção simbólica dentro de um processo histórico e social como já dissemos aqui, logo se entende que ela é um acontecimento constante, ou seja, os traços culturais não conseguiriam definir quem é ou deixa de ser índio, porque a cultura não está pronta, ou melhor, ela não é estática. Portanto os traços culturais são alteráveis porque podem sofrer mudanças a qualquer instante e a tentativa da antropologia estruturalista ao tentar definir a indianidade por esse viés não foi tão eficaz.

Um índio Tukano, por exemplo, não deixa ser da sua etnia só pelo fato de não falar a língua indígena do seu grupo, é fundamental destacar que a língua, assim como outros traços culturais, por si só não dá conta de definir a identidade de uma etnia, porque mesmo que ela seja importante na visão de mundo dos indígenas, ela não é segundo Maher (2010, p 34) “um elemento definidor porque não é pressuposto, é, antes, produto, resultado, consequência da maneira de existir, de se organizar de um grupo étnico.”

Para alguns indígenas das etnias Kaxinawa, HuniKui, Yawanawa, Katukina e Jaminawa, do estado Acre, saber cantar em suas respectivas línguas indígenas é mais importante do que saber falar a língua de maneira fluente como geralmente acontece com outros idiomas que aprendemos em nosso cotidiano. Para eles, ter a capacidade de fazer uso de uma língua indígena não está relacionado com a capacidade de compreensão do mundo como eles o concebem.

Na visão de mundo desses índios, de nada adianta que eles saibam falar as línguas dos seus grupos se não souberem primeiro como entender e expressar por meio do idioma a realidade do mundo indígena. Falar suas respectivas línguas implicaria mais do que apenas reproduzir palavras ocas e sem sentidos históricos, mas acima de tudo é preciso produzir enunciados relevantes com a capacidade de fazer entender e expressar a realidade do mundo indígena. (MAHER, 2010)

No entendimento destes índios, um homem inteligente é aquele que sabe cantar, pois o canto é capaz de dizer tudo sobre eles desde a criação da terra. Isso seria o ponto de partida da inteligência humana. Então as representações dos Kaxinawa, HuniKui, Yawanawa, Katukina e Jaminawa não estão contidas na materialidade linguística do idioma e sim em um conjunto de códigos que eles só podem ter acesso através do canto, é como se o canto fosse o centro de tudo, porque ele diz muito e os ajuda interpretá-los do que suas etnicidades são realmente constituídas.

Conforme Hall (1997 *apud* WOODWARD, 2014, p.8) “A representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior”. Nesse caso, um modo particular dessas etnias, por meio do canto, torna compreensível o mundo que os cerca, porém da maneira delas e não da forma como os brancos interpretam. São representações intimamente vinculadas a elas e, portanto somente elas são capazes de se reconhecer dentro das representações, porque estas são maneiras delas existirem e, por isso, são significativas.

Apenas ao se relacionarem com outros grupos da sociedade, é que os povos indígenas podem notar distinções entre eles os outros, assim como destaca Woodward (2014, p. 11) ao ponderar o seguinte: “A identidade distingui-se por aquilo que ela não é. (...) A identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças – (...) entre grupos étnicos – são vistas como mais importantes que outras”. É aí que mora a questão, haja vista, por longos anos as instruções de índio terem sido estruturadas por outras pessoas, numa visão que transformava os povos indígenas em pessoas insignificantes.

Hoje podemos dizer em parte, que essa realidade tem mudado, existe de certa forma, uma valorização da cultura desses povos e pertencer a essas etnias é um orgulho para alguns

deles, isso só foi possível porque depois de tantas repressões cometidas com os indígenas, o que, as vezes, ainda acontece, buscou-se associar essas identidades étnicas como uma riqueza cultural do nosso país, como sociedades detentoras de condições próprias, diferentes das sociedades industriais modernas e conduzidas com uma mentalidade advinda dos valores sociais atribuídos por eles mesmos.

A valorização da cultura dos povos indígenas se deu a partir do momento em que se compreendeu o índio com direitos e deveres assim como outras sociedades brasileiras que contribuem para a diversidade cultural do país, afinal entende-se o índio como um indivíduo capaz e autônomo, dono de sua própria história e de seu próprio destino. Se a identidade tem a ver diretamente com o processo histórico e social do indivíduo, então, não existe um índio único e sim uma diversidade cultural indígena com suas regras, políticas sociais, religiosas e outras.

Para deixarmos ainda mais claro os apontamentos feitos até o momento neste capítulo, podemos dizer que a identidade indígena se resume no ato de consciência dos povos indígenas com a sua própria cultura, o resgate da identidade étnica da qual falamos é exatamente o sentimento de igualdade perante outras sociedades culturais, que até então nos tempos de colonização oprimiram qualquer manifestação de auto-reconhecimento destes povos indígenas com suas particularidades.

Não podemos afirmar de maneira convicta que a visão conservadora da sociedade desde os anos coloniais, que concebia o índio de forma pejorativa, tenha acabado do dia para a noite. Mas podemos depreender que a valorização da cultura dos povos indígenas é no mínimo fundamental para diálogos sem conflitos, na garantia da igualdade e respeito entre os povos da sociedade brasileira e possa promover um sentimento de compreensão com o outro, reconhecimento entre ambos, no lugar daquela visão antiga e preconceituosa.

O resgate da identidade étnica de alguns povos indígenas nos leva a entender que no Brasil não existe uma cultura única, mas sim uma diversidade delas. Ser índio significa o pertencimento a uma dessas diversidades culturais e este reconhecimento legal fez com que uma parte dos povos indígenas recuperasse o sentimento de orgulho de pertencer ao grupo étnico por meio do direito de cidadania conquistado e que intermediou na interação com outras culturas. Este processo pelo qual passaram foi imprescindível na medida em que:

Ora, identidade implica a alteridade, assim como a alteridade pressupõe diversidade de identidades, pois é na interação com o outro não-idêntico que

a identidade se constitui. (...) fazem parte de qualquer dinâmica cultural os intercâmbios e as interações com outras culturas, quando acontecem perdas e ganhos de elementos culturais, inclusive biológicos, mas que não resultam em perdas das identidades em interação. (LUCIANO, 2006, p.49-50)

Com base nas contribuições feitas por Luciano, nota-se a relevância de reconhecer o índio como um indivíduo com diferenças e direitos legais, da mesma maneira dos outros povos que compõem a sociedade brasileira. É uma visão mais cidadã, pois confirma e assegura uma denominação que por longos anos foi reprimida em detrimento das opressões praticadas pelo homem branco.

Deste modo, em parte, o índio passou a reassumir suas tradições e costumes, sem precisar negá-las, pois a alteridade implica justamente o reconhecimento com o outro e este reconhecimento não os obriga a esconderem quem são. Essa interação consciente com a sociedade majoritária permitiu - lhes o acesso a culturas diferentes, sem precisar abdicar de seus modos próprios de vida.

2.3 O Índio na Mídia

Nos dicionários a denominação “Índio” significa nativo ou natural de um lugar e foi no ano de 1492 que a designação de índio se concretizou, quando foi atribuída aos primeiros habitantes encontrados nessas terras. Para os europeus essas populações não tinham importância alguma, portanto seus costumes e valores foram ignorados de tal forma que, assim como acentuou Rodrigues ao discutir sobre a imagem do índio nos períodos de conquista do chamado Novo Mundo:

Ao longo do processo de colonização da América espanhola e portuguesa, construiu-se uma identidade para as populações nativas. Essa identidade atribuída foi fruto do próprio eurocentrismo e egocentrismo que permeava todas as ações do homem europeu na América, isto é, as instruções de “Índio” foram estruturadas a partir dos signos e significados que estavam contidos na própria cultura européia. Para o europeu, a cultura das populações nativas da América não existia ou não detinha nenhuma importância significativa. Desse modo era preciso atrelar o mundo indígena ao europeu. Para tanto foi necessário exterminar a cultura das populações nativas do novo mundo, e transformar o índio à imagem e semelhança do europeu. (RODRIGUES, 2004, p. 75)

Daí por diante, a imagem do índio foi projetada sob duas visões as quais já apontamos nas perspectivas destacadas anteriormente. A primeira, parte da visão romântica sobre os índios, numa perspectiva social dos primeiros cronistas e romancistas que eram os grandes intelectuais da época. A segunda, parte da visão que se tinha do índio como um animal selvagem e traiçoeiro, usada pelos portugueses para defender os interesses da Coroa e principalmente justificar os massacres com os povos indígenas. (LUCIANO, 2006)

Pelo fato dos relatos sobre a história do Brasil em sua grande parte ter sido escrito pelo homem branco, a imagem que se estabeleceu sobre os povos indígenas desde o processo de colonização, foi sob a ótica deturpada dos índios como “Bons Selvagens” ou simplesmente “Selvagens”. Hoje ainda é possível encontrarmos estes pensamentos, basta olharmos na literatura e nos livros didáticos para percebermos estas visões sobre os índios, que inclusive foram e continuam muito disseminadas como verdades absolutas. (RODRIGUES, 2004).

Isso tudo é fruto da ideologia do pensamento preconceituoso europeu que foi perpetuado pela historiografia mundial e muito propagado pela opinião pública. E por falar em opinião pública, devemos sublinhar que, quando se produz alguma opinião sobre o outro, é feita a escolha das palavras que serão utilizadas para a construção desse discurso, é aí que a mídia segundo Fonseca (2011, p.41) “entendida como o complexo de meios de comunicação que envolve mensagem e recepção (...) possui papel bastante significativo”.

Isso porque na esfera pública a mídia participa como prestadora de serviços e esse espaço deve estar aberto aos discursos favoráveis ao interesse coletivo, como afirmou Melo (2008, p. 2) ao acentuar esfera pública como um lugar “onde os indivíduos construiriam suas representações sociais, transpondo idéias e valores de si e do grupo social ao qual pertencem”. Porém o que presenciamos na mídia nem sempre é um discurso capaz de mediar as relações sociais dos diversos grupos da sociedade brasileira e, muitas vezes, acabam por veicular discursos que só reforçam o pensamento vigente da sociedade dominante.

É o que tem acontecido com as questões indígenas quando são trazidas para debates na esfera pública, pois os povos indígenas bem pouco entram na agenda da mídia e das poucas vezes em que conseguem entrar, geralmente aparecem sob um discurso do senso comum, quando se tem contato com alguma coisa, mas sem qualquer ligação com a essência dessa coisa. O fato é que a mídia na maior parte das vezes propaga aquela imagem projetada pelos europeus, nas duas visões sobre o índio.

Se nos perguntarmos como isso ainda acontece, basta lembrarmos o que já foi falado na introdução deste trabalho, sobre os dizeres produzirem sentidos e estes sentidos serem

determinados por sua própria condição de produção. Ao dizer algo, o sujeito se submete a relações diversas com os elementos da sociedade e os acontecimentos da história. O problema é a imagem do índio disseminada por muitos anos como um índio genérico, aquele ingênuo sem capacidades ou violento.

É exatamente dessa condição e nesse contexto que a maioria dos discursos produzidos sobre os índios se constitui. A configuração dos povos indígenas é realizada sob esta ótica, pois a imagem que se tem deles é um conteúdo resultante do imaginário projetado sobre informações antigas dos europeus e que serviu como um gancho para uma representação social totalmente distinta do índio real. Então quando se fala dos povos indígenas se imagina um índio genérico, portanto qualquer dizer sobre eles produzirá um efeito por meio da imagem deturpada que se tem até hoje. (RODRIGUES, 2004)

Nos períodos de 2001 a 2013, vários trabalhos foram realizados por pesquisadores do país, dentre eles, pesquisas que pretendiam fazer uma reflexão acerca de como se constituía a representação social dos grupos indígenas no Brasil. Trabalhos que procuraram analisar o discurso midiático sobre os índios nos jornais de algumas cidades do país e estudaram como era construída a imagem do índio na mídia.

Um dos trabalhos realizados foi o da Professora do Programa de Mestrado de Comunicação, Linguagem e Cultura da Universidade da Amazônia, Ivânia dos Santos Neves, juntamente com a estudante de Comunicação Social Valquíria Lima da Silva, apresentado no encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, no Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação em 2013. A pesquisa analisou edições do ano de 1990 e 2011 do jornal *O Liberal*, no estado do Pará, o objetivo foi mostrar como eram as imagens dos índios veiculadas pelo jornal impresso e perceber se havia um amadurecimento no conhecimento sobre essas sociedades.

De acordo com a pesquisa, para os leitores do jornal estudado, os indígenas apareciam apenas como um grave problema social e apesar de algumas problemáticas como a saúde indígena e os conflitos de terras tivessem que ocupar um lugar de destaque na mídia, com o objetivo de fomentar discussões que pudessem provocar reações do poder público, no decorrer da pesquisa detectou-se que isso quase não acontecia.

A ausência de matérias que mostrassem singularidades da história e da cultura das sociedades indígenas só reforçavam um discurso que silenciava esses povos e inventava um índio genérico, que precisava ser civilizado para não causar problemas ao desenvolvimento do país. A professora Ivânia dos Santos Neves fez questão de ressaltar que:

Este índio genérico que é mostrado nos demais meios é uma forma de manter um conhecimento e um pensamento que não é comum das pessoas, mas sim elucidar o pensamento forjado e definido pelas relações de poder. Todo esse conhecimento é baseado nas imagens que temos de um índio passado, como se ele não tivesse sofrido nenhuma transformação ou desenvolvimento. (NEVES 2013, p. 3)

Com base nesse tipo de conhecimento a mídia na maior parte das vezes, pauta assuntos relacionados às questões indígenas e veicula informações que ajudam a construir uma imagem negativa do índio, fazendo com que os povos indígenas não tenham credibilidade. Assim acaba cristalizando a imagem do índio violento, baderneiro e sem educação na mente das pessoas sem que elas percebam, pois:

Ao fomentar algumas idéias do senso comum, rechaça outras em sua agenda, deixando que os excluídos somente entrem em seu temário através de concessões, o exótico ou inusitado, em datas comemorativas ou de protesto ou como parte de outro temário maior e já constitutivo de sua agenda. A mídia, na medida que seleciona o que divulga como sendo a sua realidade não a sua representação, faz com que o leitor assuma o conteúdo como o todo e não como parte deste todo.(MELO, 2008, p.4)

E neste ponto podemos voltar à questão da mídia como prestadora de serviço na esfera pública, pois se realmente isso existisse de fato, no mínimo os povos indígenas teriam acesso ao espaço para que pudessem dar visibilidade para as suas práticas sociais e conjuntos de valores, mas não é exatamente isso que tem acontecido, haja vista:

A imprensa, entretanto, ao tratar de minorias ou de grupos excluídos, tem reservado um espaço/tempo determinado pela predominância discursiva da classe dominante. O discurso midiático-que deveria ser o terreno da crítica à ordem vigente para romper com o consenso que não seja resultado de debate público se transformou em um reforço da ideologia dominante e, assim, da permanência da exclusão de minorias (MELO, 2008, p. 2).

A mídia na maior parte dos casos, ao tratar das questões relacionadas às sociedades indígenas, atua sem dar sequer alguma contrapartida aos mesmos, e sem uma atuação que

busque dar voz a esses povos, fica difícil fornecer uma informação capaz de gerar conhecimento ao ponto de proporcionar por meio da consistência dos fatos a realidade de quem são realmente os povos indígenas e quais foram suas contribuições para a sociedade atual. Deste modo dificulta a construção de uma imagem próxima da realidade do índio.

Outra pesquisa que problematizou muito bem a questão do índio na mídia e principalmente a parte relacionada à exclusão dos povos indígenas no discurso midiático, foi o trabalho de Carollyne Recalde, estudante do curso de Ciências Sociais, da Unidade Universitária de Amambai, no estado do Mato Grosso do Sul. Ela analisou edições do jornal *A Gazeta* no decorrer do ano de 2007, com o objetivo de saber o modo como os indígenas Guarani-Kaiowá eram representados pelo jornal.

Logo no primeiro jornal estudado encontrou-se um fato noticiado sobre índios na invasão de uma fazenda. Um dos relatos destacados pelo autor da notícia se referiu a um indígena como um “*silvícola*” que estaria embriagado e teria começado uma briga. Nesse mesmo discurso acrescentou também relatos de fonte oficial, na pessoa do presidente do sindicato rural, que teria classificado a invasão da fazenda como oportunista e afirmado que atitudes daquele tipo só geravam insegurança na região.

O estudo apontou a tomada de partido do jornal *A Gazeta* em benefício do sindicato dos trabalhadores rurais, por ter legitimado um discurso que descrevia o índio pelo adjetivo “*silvícola*”, ao qual indica aquele que nasce na selva, portanto um ser selvagem. A opinião do presidente do sindicato ao dizer que os índios eram invasores ganhou destaque, já que, ele era uma pessoa importante e falava não apenas por si, mas por toda a classe produtora.

Para o jornal, os membros da sociedade passaram todos a serem vítimas dos índios e estavam indignados com a atitude daquela invasão. Do estudo feito por Carollyne Recalde, nos interessa a conclusão da análise da notícia estudada, na qual se detectou que a atuação do jornal ao noticiar sobre o confronto na fazenda invadida, deu voz apenas aos fazendeiros e calou a comunidade indígena.

As duas pesquisas mencionadas até o momento nos revelam não somente como as questões indígenas são pautadas pelos jornais impressos, mas nos ajudam a refletir sobre o porquê da mídia reafirmar um antigo pensamento, ao repetir um discurso que favorece a imagem negativa do índio e ajuda a prolongar a ideia dos povos indígenas como delinquentes, sem educação e sem cultura.

É por desconhecer a história dos povos indígenas e por construir uma ideia sob um olhar de um índio genérico e inventado, que a mídia propaga a imagem dos indígenas de forma estereotipada. O índio quase sempre aparece como aquele de cocar na cabeça, de arco

e flecha, violento ou então naquela perspectiva muito comum nas novelas, nos filmes e até mesmo nos documentários, a visão do “*bom selvagem*,” um ser amigo da natureza e guardião de nossas riquezas, mas ao mesmo tempo incapaz, sem autonomia, um pobre coitado.

Nas poucas vezes em que uma informação sobre os indígenas é veiculada na mídia e mesmo quando o objetivo é trazer à tona aspectos da história desses povos, o conteúdo é produzido por diversas pessoas e se estas pessoas não tiverem um conhecimento vasto sobre as sociedades indígenas no sentido de aproximação da cultura delas, é mais provável construir a imagem do índio sob uma perspectiva única de achar seus costumes extremamente estranhos e inferiores aos da sociedade dominante.

O documentário *O Brasil grande e os índios gigantes*, lançado em 1998 e dirigido pelo cineasta amazonense Aurélio Michiles, com o objetivo de tratar aspectos da história dos índios Panará desde o contato com homens brancos até o exílio forçado, quando foram expulsos de suas terras através de uma intervenção do governo militar. Veiculou depoimentos de diferentes atores sociais envolvidos na questão e narrou uma retrospectiva de fatos importantes na história dos Panará, mas em alguns momentos minimizou informações cedidas pelos próprios índios da etnia.

O documentário queria recontar a história trágica de expulsão e retorno às terras de origens dos índios Panará, mas apenas um líder indígena foi quem teve a oportunidade de contar alguns momentos importantes da história do seu povo. Ainda que ele tenha desempenhado um papel fundamental a partir do seu ponto de vista na narrativa, o depoimento de jornalistas, antropólogos e sertanistas foram sobrepostos ao do indígena Panará, como afirmou Santos ao dizer:

Cabe colocar ainda que, mesmo em se tratando de um documentário sobre a história dos Panará, eles aparecem, na maioria das vezes, apenas como suporte, na medida em que suas imagens são apresentadas como ilustração ou reforço do que está sendo dito sobre eles por outrem. (SANTOS, 2012, p.8)

Os resultados dos trabalhos mencionados ajudam-nos a evidenciar melhor como se constitui a representação social do índio na mídia. Ela é proveniente de discursos que não favorecem forças aos sistemas de valores dos povos indígenas. As representações constituídas são imagens de ideias construídas ao longo do tempo no imaginário das pessoas sobre os povos indígenas e principalmente a imagem de um ser não civilizado, incapaz de falar por si, o

selvagem que representa ameaças para a sociedade brasileira. É desta forma que o índio aparece na mídia.

2.4 PovoTukano

Já sabemos da chegada de Cristóvão Colombo ao continente americano, momento este, definido pelas Nações Unidas em 1986 como uma invasão europeia. No decorrer do processo de colonização houve sim uma relação entre índios e colonizadores, mas foi pautada numa visão preconceituosa e discriminatória, resultante das tentativas de resistências dos primeiros habitantes das terras que na atualidade conhecemos como Brasil. (LUCIANO, 2006)

Esses povos lutaram pelos seus territórios porque eram contra as perdas de riquezas de suas terras e se recusavam servir de escravos ao serem submetidos aos trabalhos forçados com mãos de obras exploradas nas atividades extrativistas. Logo passaram a serem vistos como barreiras para o crescimento econômico no processo de colonização e partir de tal contexto constitui-se a imagem do índio como um indivíduo sem escrúpulos, cruel e, ao mesmo tempo, sem serventia alguma, ignorante e incapaz.

À medida que a imagem idealizada pelos colonizadores acerca dos povos que habitavam o continente americano se firmou, até a “humanidade” dos indígenas foi questionada. A ideia de “seres inferiores” e “restritos de capacidade de raciocínio”, discurso ainda fortemente disseminado nos dias atuais, impôs aos índios uma vida em meio ao preconceito e marginalização. O que serviu como justificativa, em muitos casos, para o extermínio dos povos ameríndios no decorrer da colonização. (SILVA, et al.,2014, p. 24)

Conforme já havíamos enfatizado bem antes, as lutas dos índios em grande parte não foram vitoriosas e muitos dos povos indígenas acabaram exterminados, como apontam algumas estimativas demográficas da Fundação Nacional do Índio – FUNAI em 2001, ao afirmar que a população indígena estava reduzida a pouco mais de 700 mil índios, um número muito distante dos 5 milhões dos nativos habitantes destas terras em meados dos anos de 1500.

Contudo, em 2010 o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE registrou uma estagnada na redução das populações indígenas e no último senso demográfico realizado pelo instituto, constatou-se um crescimento das sociedades indígenas em um número que subiu para 896 mil índios na atualidade. O Amazonas detém a maior parte desses indígenas, eles são 150.000 índios, divididos em 64 povos, distribuídos nos 72 municípios do estado, com uma diversidade de mais de 50 línguas sendo faladas por eles.

Em 2008 os dados da Fundação Nacional da Saúde – FUNASA garantiram que grande parte da população indígena estava concentrada na região norte do Brasil. A etnia Tukano é um dos grupos que fazem parte desse contingente, ela tem a família linguística formada por 12 línguas e o princípio norteador do pensamento desses índios é um mundo que o autor dos textos a serem estudados nesta pesquisa, acredita ser primordial superior.

Esse mundo, por sua vez é habitado por *Bupho-mahsu* e *Muhipu-mahsu*, considerados como o princípio da humanidade ou o próprio conhecimento. Filhos de *Bupho-mahsu*, *Yepa-oãku* e *Yepalio* são os demiurgos criadores do mundo, de todas coisas e das criaturas humanas. As narrativas sobre esses personagens e seus efeitos, constituem a base ou a referência de todo o conhecimento Tukano (BARRETO, 2013, p. 13).

Todas as narrativas sobre esse mundo recebem o nome de *kihth*, quando elas são utilizadas por especialistas que dominam os conhecimentos do povo indígena Tukano e se comunicam com outros sujeitos (*Wai-mahsã*) que atuam no tratamento de diversas doenças. Esses sujeitos são humanos invisíveis que interagem junto com os especialistas do conhecimento, numa prática chamada *bahsesse*, muito especial e conhecida vulgarmente como benzimentos.

Antigamente toda pessoa que nascia na sociedade Tukano, recebia cuidados que visavam diagnosticar ainda bem cedo se ela possuía ou não habilidades específicas para o *bahsesse*, com isso elas passavam por um rígido processo com dietas alimentares, banhos matinais, sessões de limpezas estomacais e, até mesmo, ingestão de sumo de pimenta pelo nariz. Mas antes de todo esse processo, a pessoa ainda criança recebia um nome responsável de protegê-la em seu desenvolvimento, daí passava a ter a sua caminhada acompanhada com muita atenção por um especialista.

Na fase adulta, era feita a reafirmação do nome conferido para aquela pessoa quando criança e recolocando-a na estrutura sócio-cosmológica, permitiam-lhe participar da festa de

dabacurí, (ao domínio dos seres invisíveis), e assim adquirir o *bahsesse*, estando apto em uma especialidade de benzimentos. Mas muitas dessas especialidades já foram extintas e por não haver a continuidade na formação desse conhecimento, elas correm o risco de desaparecerem completamente. (BARRETO, 2012)

Os povos indígenas possuem suas próprias explicações sobre a origem do mundo e das coisas, logo não poderia ser diferente com os Tukano. Eles organizam o meio ambiente e o cosmo em quatro grandes espaços, água, terra, floresta e atmosfera e esses espaços são subdivididos em outros espaços menores. Por exemplo, o rio assim como os igarapés e os lagos, subdivididos do espaço maior água, são espaços menores denominados de casa dos Wai-mahsã (humanos invisíveis), ou seja, os grandes responsáveis das coisas e dos animais desses lugares.

Esses seres possuem a mesma qualidade e capacidade dos seres humanos, porém não são vistos por qualquer pessoa comum a não ser por um especialista do conhecimento Tukano conhecido como pajé. Para Barreto (2012, p. 16) “Esses seres são, por fim, a própria extensão humana, devendo a sua existência e reprodução ao fenômeno do devir, isto é, a continuidade da vida após a morte, sendo assim a origem e destino dos humanos, seu início e seu fim.”

É com os seres habitantes dos diferentes ambientes que os pajés do povo Tukano se comunicam para pedir licença e usufruir os recursos da natureza. Para os Tukano, esse tipo de permissão é importante no sentido de evitar conflitos entre os seres responsáveis dos recursos naturais (Wai-mahsã) e os humanos. Na concepção do pensamento Tukano, essa comunicação com os Wai-mahsã é a base de tudo, e o respeito a ela é imprescindível para manter em equilíbrio o cosmo e a terra.

Os textos que analisamos nesta pesquisa, por meio de uma análise discursiva, discorriam quase sempre sobre esses conhecimentos da realidade do povo indígena Tukano. Informações desse tipo estavam constantemente presentes nos escritos dos artigos de opinião do colunista João Paulo Barreto, veiculados pelo site Amazônia Real.

2.5 Sobre João Paulo de Lima Barreto (Tukano)

João Paulo é indígena da etnia Tukano, nasceu no município de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro, ao noroeste da capital Manaus, na aldeia São Domingos, Estado do Amazonas. É graduado em filosofia e mestre em Antropologia, pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Após terminar a quarta série do antigo primário, mudou-se para o

distrito de Pará-Cachoeira, no município de São Gabriel da Cachoeira, ao norte da capital Manaus, Estado do Amazonas, onde estudou em colégio salesiano, no regime de internato.

Após oito anos como aluno do Ensino Fundamental, João Paulo mudou-se para a capital Manaus, onde estudou como bolsista de tempo integral na escola de uma empresa, na qual o indígena concluiu o Ensino Médio de nível técnico em mineração. Como técnico de mineração, voltou para sua comunidade e recebeu o convite para ministrar aulas no colégio missionário onde ele havia estudado o Ensino Fundamental.

Depois de uma temporada como professor no colégio missionário salesiano, João Paulo Barreto voltou a morar em Manaus como seminarista. No seminário, ele teve a oportunidade de cursar Filosofia. Após seis anos, ele desistiu de ser padre, abandonou o curso e foi trabalhar como professor da rede municipal em Manaus, depois prestou vestibular. Foi aprovado e estudou Filosofia na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mais tarde, ingressou no curso de Direito da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

As experiências o fizeram ter desencontros marcantes no confronto com o conhecimento científico e o conhecimento indígena, segundo ele descreveu em sua dissertação de mestrado: “Diante da dupla vida acadêmica, minhas crises intelectuais aumentaram, sobretudo acerca da validade dos conhecimentos indígenas no contexto onde a objetividade é o motor da produção de conhecimentos” (BARRETO, 2013, p. 21).

Mais tarde, por meio das políticas de vagas reservadas a candidatos indígenas para o Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM), em Manaus, João Paulo Barreto ingressou no Mestrado e passou a questionar o que denominava de teorias imperantes, as quais tratavam de aspectos epistemológicos da área de antropológica.

Durante o curso, João Paulo Barreto desenvolveu interesse por modelos de construção de conhecimento abordados pelas teorias antropológicas e, naquele momento, notou a oportunidade de desenvolver pesquisa a partir das teorias Tukano. Tratava-se de uma visão partindo-se de sua cosmologia: era quase o mesmo do que os antropólogos faziam com os indígenas. No caso de João Paulo Barreto, a diferença seria significativa, pois para ele, como indígena, seria prazeroso estudar o homem branco, ao contrário das pesquisas antropológicas de costume.

Tendo como base essa proposta, os artigos de João Paulo Barreto analisados neste trabalho, por serem opinativos, passaram a conter comparações tomadas pela maneira pessoal dele enxergar a cultura indígena Tukano, notando a abertura de espaços referentes a outros comportamentos e modos de vidas existentes no contexto universal. Atualmente não se sabe, se João Paulo Barreto voltou a dar aulas na rede municipal de ensino, mas é certo que ele

reside em Manaus onde atua como colunista do site Amazônia Real e constantemente realiza viagens no Brasil e para o exterior para fazer exposição dos resultados de sua pesquisa no mestrado.

Capítulo III

Processos Metodológicos

3.1 Metodologia

O método deste estudo se dá por meio de análise discursiva, na qual a teoria da AD é ao mesmo tempo uma metodologia, já que, o problema da pesquisa envolve uma relação não só com os elementos históricos e políticos quanto com os elementos sociais existentes no contexto a serem analisados. Quanto à técnica, será útil para esse trabalho o uso do raciocínio indutivo, que por meio das observações empíricas chegaremos a uma conclusão, tendo em vista afirmar ou negar hipóteses formuladas como possíveis respostas atribuídas inicialmente no desenvolvimento do projeto.

A pesquisa é designadamente qualitativa em termos da busca pela compreensão aprofundada a respeito do contexto em que está situado o sujeito do discurso, possíveis de se apresentarem nos artigos de opinião, pois se trata de uma pesquisa por análise discursiva e nessa classificação, segundo Manhães (2011, p. 306), “significa (...) na verdade a desconstrução do texto em discursos, ou seja, em vozes. A técnica consiste em demonstrar para saber como foi montado”. Assim viáveis os procedimentos.

3.2 Amostragem

Artigos de opinião publicados na sessão de colunistas do site Amazônia Real, entre os períodos outubro de 2013 a outubro de 2014, no espaço de João Paulo Barreto (Link <http://amazoniareal.com.br/>) foram referência para o plano de avaliação a análise de discurso. A técnica objetiva aproveitar dados brutos contidos em uma comunicação. A estimativa era avaliar no máximo 5 textos representativos de sua coluna mensal no referido site.

3.3 Procedimentos de coleta

A análise do *corpus* de estudo foi realizada a partir da separação das unidades temáticas. Foram usadas técnicas de interpretação e inferências acerca de fazeres comuns, lugares e saberes. Para isso, faremos um acompanhamento por meio de consultas ao portal do site na web. Levamos em consideração a formação acadêmica do colunista João Paulo Barreto e fizemos leituras bibliográficas relacionadas ao contexto indígena para o entendimento mais aprofundado sobre as representações feitas por ele.

3.4 Passos metodológicos

Em um primeiro momento da pesquisa, que se deu ainda na fase de construção do projeto, fizemos a leitura de todos os textos de João Paulo Barreto divulgados no site Amazônia Real.

Na segunda etapa, observamos como o sujeito discursivo se apresentou nos textos, isso buscou a compreensão de quais os papéis sociais desse sujeito nos artigos de opinião.

Na terceira etapa do estudo, identificamos se em algum momento o autor dos artigos se apresentou como porta voz do povo Tukano. Se ele se constituiu ou não como defensor dos conhecimentos e das culturas indígenas ou se apresentava características de um comunicador.

Na quarta e última etapa da pesquisa, a partir das leituras dos conteúdos e já conscientes dos papéis sociais do sujeito do discurso, fizemos uma abordagem da comunicação realizada por João Paulo Barreto e na contribuição destes mecanismos para um sistema de comunicação social eficaz.

Capítulo IV

Análises, Resultados e Discussões

4.1 Os sentidos do discurso de um Tukano

As análises dos artigos de opinião do colunista João Paulo Barreto serão, a partir desse momento, realizadas por meio de abordagens sobre o sujeito, suas formações discursivas e ideológicas, assim como as condições de produção em que o discurso é construído.

“Peixe não é gente, mas é bom para comer e pensar” (20/10/2013)

Em muitos aspectos, nós indígenas, seja liderança ou estudante somos conduzidos a pensar e analisar nossos conhecimentos com uma “chave” de leitura criada a partir de um conceito ocidental. Desse modo, comigo, no mestrado não foi diferente. Embebido pela produção de verdades antropológicas construídas ao longo de décadas sobre a população rionegrina, eu acreditava que nós éramos diferentes porque considerávamos que os bichos e as plantas possuíam espírito, alma e atributos sociais. Entretanto, um exercício reflexivo que eu fiz sobre o sistema de saberes e práticas Tukano levou-me a uma conclusão um pouco diferente.

Para isso tomei o peixe como ponto de partida, na medida em que nas últimas décadas, a literatura antropológica rionegrina e, mais ainda, as informações e depoimentos dos próprios informantes dos antropólogos, asseguraram que, nas concepções tukano, “peixe é gente”, isto é, que possui status de pessoa, de humanidade. Depois de muito investigar essa verdade, cheguei a uma conclusão muito simples e oposta a esta – que nas cosmologias Tukano, peixe não é gente. Posso dizer que houve uma compreensão bastante difusa sobre a diferença entre as categorias de wai-mahsã e wai, ou seja, numa tradução ao pé da letra, wai: peixe; mahsã: gente, assim, wai-mahsã seria “gente-peixe”.

Como se pode notar, aparentemente, a distinção parece ser autoevidente ou autoexplicativa no que diz respeito aos termos, mas tal diferença é, antes, muito mais complexa do que parece. Wai-mahsã é uma categoria de humanos tal e qual os seres humanos, mas habitam nos domínios das águas, terra, floresta e céu. Por outro lado, para nós Tukano (e quase todos os povos do Alto Rio Negro), o peixe não é apenas um bom alimento, ele é antes “bom para pensar” (como diria Lévi-Strauss, 1962), isto é, o peixe é um elemento do “mundo natural” a partir do qual elaboramos nossas explicações sobre a origem dos humanos, além de tomá-lo como uma fonte inesgotável de doenças que deve, necessariamente passar por assepsia antes de ser alimento. Minha experiência acadêmica, têm me dado subsídios para compreender que existe uma diferença fundamental entre os modelos de construção de conhecimento, tanto a ciência quanto o conhecimento indígena operam a partir de determinados conceitos sobre a mesma realidade. Lançando mão da Antropologia, em termo reflexivo sobre as narrativas míticas é possível “revelar” o “Estatuto da Diferença” entre os dois modelos de conhecimentos, e o “espaço mestrado” é um bom lugar para isso.

No primeiro texto que traz como título o enunciado **“Peixe não é gente, mas é bom para comer e pensar”**. Se observarmos com detalhes, vamos perceber que o próprio título do

artigo apresenta traços de uma memória discursiva, se o interpretarmos pelo simples fato do autor empírico, que neste caso é o colunista, possuir mestrado em Antropologia Social. Um dos grandes nomes da literatura da Antropologia Social é o Antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, em um trabalho realizado por ele, argumentou que a cultura é central na produção de significados e na reprodução das relações sociais.

Lévi-Strauss usou a comida para ilustrar tal processo e dizer que o que comemos pode dizer sobre quem somos e sobre a cultura na qual vivemos, é por meio da comida que as pessoas podem afirmar sobre elas próprias. Para Lévi-Strauss, a comida “não é apenas boa para comer, mas também ela é boa para pensar,” ele acredita que a comida é portadora de significados simbólicos e pode atuar como significante. (HALL *apud* WOODWARD, 2014, p.45).

A memória discursiva acionou as condições em que o sujeito discursivo produziu o sentido no texto. Esse dizer não significa apenas pelo seu contexto imediato, que nesse caso é utilizado pelo autor empírico para afirmar que, nas cosmologias do povo Tukano, o peixe é uma categoria de humanos tão quanto os outros seres humanos, porém são invisíveis e habitam outros domínios. Ao dizer isso, o sujeito discursivo dessa circunstância enunciativa busca em um contexto mais amplo, coisas que derivam de nossa sociedade e os acontecimentos da história.

Por exemplo, ao começar o artigo com o enunciado “**Peixe não é gente, mas é bom para comer e pensar**”, o sujeito discursivo fez um retorno ao mesmo espaço do dizer de Lévi-Strauss, isso nos possibilita afirmar que, na forma de dizer desse sujeito, tem algo que se mantém e a escolha por essa formulação enunciativa, por si já é bastante significativa. Estas formulações são formações discursivas, dizeres já ditos antes em outros lugares, mas são retomados neste artigo de opinião para significarem a partir do lugar social assumido pelo sujeito enunciativo: porta voz do povo Tukano.

Neste processo, ele se inscreve na história, no momento em que produziu no texto, fazendo das palavras do outro suas palavras. Ele filia-se à mesma formação ideológica de Lévi-Strauss ao afirmar que a comida pode dizer sobre quem somos por meio do enunciado de que ela não é apenas “boa para comer”, mas também “boa para pensar”. Assim, por um lado, acessamos o conhecimento do povo Tukano sobre as diferentes concepções sobre peixe e, por outro lado, vemos estabelecida a relação de ideias do sujeito do discurso com as ideias de Lévi-Strauss, uma clara estratégia de equiparar o conhecimento indígena ao conhecimento científico antropológico.

Quando o autor empírico disse que para o povo Tukano o peixe não é apenas um bom alimento, ele é antes bom para pensar e, portanto, o peixe é um elemento do mundo natural a partir do qual se elaboram explicações sobre a origem dos humanos, o sujeito discursivo já havia, mesmo sem perceber, afirmado no título do artigo que, ao concebê-los como wai-mahsã, ou seja, gente-peixe, que equivaleria a humanos invisíveis e procurando fazer a diferença entre os termos, ele automaticamente reafirmaria a ideia da antropologia.

Para Lévi-Strauss, a comida representa a típica transformação da natureza em cultura, o sujeito discursivo ao usar o enunciado “o peixe não é apenas um bom alimento, ele é antes “bom para pensar” (como diria Lévi-Strauss, 1962)” procurava fazer uma reflexão semelhante a do antropólogo, de dizer que a partir da concepção Tukano sobre os wai-mahsã/seres invisíveis, eles constroem significados, e estas concepções representam a transformação da natureza em cultura.

O sentido construído pelo sujeito discursivo foi determinado por uma formação ideológica que ele acreditava e esta foi atualizada no momento em que ele esteve assujeitado por ela. Como em um discurso há sempre algo que se mantém e esse algo está sempre em confronto com a ruptura, ou seja, com o deslocamento e jogando com o equívoco, o dizer formulado pelo sujeito fez uma atualização nesse já dito e, assim, ele enquanto sujeito se significou. Foi dessa posição ideológica que o dizer do artigo tirou seu sentido.

Podemos afirmar que o papel social do sujeito do discurso no artigo analisado se faz presente no papel de um antropólogo, ao produzir em seu dizer o sentido de que as concepções do povo Tukano sobre os wai-mahsã/seres invisíveis podem dizer e muito de onde eles vieram e da cultura na qual vivem atualmente, o que nos possibilita também pensarmos que para conhecê-los precisamos de uma antropologia que estude o ser, mas a partir de seus conceitos elaborados, que, por sua vez, se diferem e muito dos conceitos da ciência.

A medicina ocidental e o conhecimento indígena (25/11/2013)

Muitas coisas marcam na nossa vida e são difíceis de esquecer. Não num tempo muito distante, um episódio ficou marcado na nossa família e, mais ainda, como um fato de discriminação intelectual dos nossos conhecedores que nós chamamos com muito respeito de Kumuã, que vulgarmente são chamados de pajés ou xamãs em português. Esse episódio ficou conhecido através da imprensa em níveis local, nacional e internacional.

Aqui, não quero adentrar nos detalhes do fato a não ser partilhar com os leitores uma experiência de discriminação intelectual/racional entre os modelos de conhecimentos num país pluricultural. Em outros termos, o conhecimento indígena colocado sempre como um conhecimento de terceira categoria, pautada nos mitos, lendas, etc. Aconteceu que minha sobrinha tinha saído da nossa comunidade do Alto Rio Tiquié, da terra indígena do

Alto Rio Negro para a capital amazonense a tratamento da picada de cobra jararaca.

Com agravamento da situação de saúde e necropsia do local da picada, somado com a “carnificina” dos próprios médicos, foi decidido pela equipe médica pela amputação de perna da adolescente. O fato nos causou indignação (familiares) e desespero por parte da adolescente e do pai. Diante da decisão dos médicos, consultamos três kumuã Tukano sobre a condição da necessidade de amputação deferida pelos médicos naquele momento.

Todos os kumuã consultados forma unânime em afirmar categoricamente que ainda não era a hora de amputar. Tomados de informações dos kumuã decidimos contra a amputação. Após grande batalha e “briga” e pela repercussão do fato, a equipe médica decidiu reunir nós (família) e os três kumuã Tukano. Num rápido encontro, e visivelmente irado pela contrariedade da nossa parte, o médico, chefe da equipe, asperamente dirigiu pergunta aos kumuã, sobre quais eram as razões de eles serem contra.

Eles, da sua maneira e com expressão limitada de português responderam sua pergunta. O médico, sem paciência, interrompendo a fala dos kumuã, levantou-se e disse: “eu estudei oito anos para ter autoridade de tomar decisões sobre a saúde de pacientes, enquanto, sobre vocês, não consigo ver o currículo tal como o meu”. Dito isto levantou e convidou a sua equipe a se retirar. Diante da intransigência do médico, decidimos manter com mais rigor nossa decisão. Essa luta resultou na desistência da amputação e tratamento mais digno pela outra equipe médica.

Atualmente, minha sobrinha está com dezessete anos de idade, estuda no colégio Brasileiro no primeiro ano do ensino médio. Perdeu parcialmente o movimento da perna direita, mas anda sem necessidade de auxílio “mecânico”. Optamos para ela permanecer em Manaus pelo fato de que, na aldeia ela não teria condições de mover-se com eficiência fisicamente devido a sua deficiência adquirida, sobretudo nos afazeres domésticos, como o trabalho no roçado.

Enfim, hoje eu fico me perguntando, que conhecimento é esse tão intransigente com outros modelos de conhecimentos? E sempre carrego comigo aquilo que meu pai, kumu Ovídio Barreto, me fala. Que cada conhecimento tem seu limite e, juntos podem agir num sistema de complementaridade. Isto é, nas suas palavras: aquilo que eu não posso curar, os médicos podem, de igual modo, os que eles não podem, eu posso curar dentro do meu domínio. Para terminar a conversa eu diria: o fato de eu ser consciente dos fatos, não me obriga a ter teoria sobre o mesmo fato (Fernando Pessoa). Somos apenas Diferentes e temos categorias e conceitos diferentes sobre a mesma realidade.

No segundo texto, o autor empírico fez primeiramente relatos de um acontecimento que ficou marcado na vida de seus familiares e na dele também. Bem parecida com a abordagem feita no primeiro artigo, esse texto traz como principal assunto a questão dos modelos de construção de conhecimento em nossa sociedade, o título “**A medicina ocidental e o conhecimento indígena**” mostra muito bem essa questão. Após fazer o relato do ocorrido, o autor empírico finalizou o texto emitindo sua opinião com três enunciados diferentes.

O primeiro enunciado é de seu pai, o segundo enunciado é de autoria de Fernando Pessoa, o terceiro enunciado é de autoria própria. Só por isso já podemos depreender que o autor acessou várias formações discursivas, portanto foi chamado a responder por elas,

mantendo em seu dizer outros dizeres diferentes e já ditos antes em outras circunstâncias enunciativas.

No enunciado “Que cada conhecimento tem seu limite e, juntos podem agir num sistema de complementaridade. Isto é, nas suas palavras: aquilo que eu não posso curar, os médicos podem de igual modo, os que eles não podem, eu posso curar dentro do meu domínio.” A fala é de Ovídio Barreto, pai do autor empírico que é indígena da etnia Tukano, por meio deste enunciado, ele retornou ao mesmo espaço de dizer de seu pai que em algum momento da história possuiu esta formação ideológica.

Se levarmos em consideração que, na concepção indígena, o estado de saúde e doença é o resultado da relação coletiva ou individual estabelecida entre as pessoas com a natureza e que não existe doenças hereditárias, naturais ou biológicas e sim que elas podem ser adquiridas, provocadas ou merecidas moralmente e espiritualmente. Onde uma saúde natural pode ser vista como própria da natureza, portanto da vida e assim precisam de cuidados contra os espíritos maus.

Para os povos indígenas, por exemplo, as plantas possuem seus espíritos protetores e que geralmente são conhecidos como mães, desta forma quando ela é violada ou destruída, estes espíritos reagem vingando-se da pessoa que a destruiu e, assim, vai provocar a doença ou a morte dessa pessoa. A doença é uma reação da natureza, então na concepção indígena, quando a doença é provocada pelo homem, o pajé passa a ser um intermediário entre os seres naturais e sobrenaturais. (LUCIANO, 2006)

O pajé possui um conhecimento profundo dos segredos e das capacidades da natureza e, ao usar o enunciado de Ovídio Barreto, que é seu pai e, ainda por cima, é um Kumu (pajé), o autor empírico do artigo de opinião ainda complementa a ideia com o enunciado de Fernando Pessoa “o fato de eu ser consciente dos fatos, não me obriga a ter teoria sobre o mesmo fato.” Isso equivale dizer que ter conhecimento de algo não significa que esse conhecimento é superior a outro conhecimento.

O interdiscurso ou a memória discursiva do sujeito acionou as condições de produção desses dizeres que em seus contextos amplos constituíram a exterioridade do texto pelo qual podemos tirar os sentidos construídos no discurso. Quando Ovídio Barreto disse que cada conhecimento tem seu limite, é o mesmo que dizer que não existe uma teoria plena ou absurda capaz de dar conta de tudo no mundo e ter o conhecimento sobre ela não equivale ser superior a ninguém.

Tanto isso é verdade, que o artigo termina concluindo sua linha de pensamento no seguinte enunciado “Somos apenas Diferentes e temos categorias e conceitos diferentes sobre

a mesma realidade.” Embora o autor empírico do texto analisado seja um antropólogo, conhecedor de outros conhecimentos que não o do povo Tukano, e como colunista ele tenha tentado se afastar de um posicionamento indígena sobre saberes étnicos Tukano, deixou escapar a circunstância pela qual foi afetado.

Ao dizer, ele buscou o contexto amplo das condições de produção do seu dizer e o lugar em que foi buscar outros dizeres constitui a posição ideológica que passa a valer dentro do seu discurso. Só o fato de o autor empírico ser colunista e dentro de uma formação discursiva ter feito escolhas de formulações enunciativas como as três que usou para concluir o seu artigo, já significam por si. Essas formações discursivas passam a revelar as formações ideológicas na qual ele se inscreveu enquanto sujeito discursivo indígena e as quais revelam a forma de ver o mundo e conceber o conhecimento na perspectiva Tukano.

Assim o papel social dele no discurso é o papel de sujeito indígena, porque construiu no texto o sentido de que os pajés (Kumuã) não são superiores a ninguém, porém não são inferiores aos médicos. Isso implica afirmar que o conhecimento indígena, por nada, é inferior aos outros conhecimentos da medicina ocidental.

Há neste texto, algo que contradiz a fala de um dos profissionais da equipe médica responsável de cuidar da saúde da sobrinha de João Paulo Barreto, ao dizer: “eu estudei oito anos para ter autoridade de tomar decisões sobre a saúde de pacientes, enquanto, sobre vocês, não consigo ver o currículo tal como o meu”. Podemos afirmar que a concepção do médico é fruto da visão preconceituosa que se tem dos povos indígenas na sociedade não indígena sustentada pela formação discursiva que orienta os dizeres de que os indígenas são seres inferiores, selvagens e incapazes de produzir conhecimentos.

A ideologia do médico ao fazer tal afirmação buscou informações pautadas na ideia do índio não civilizado, esta ideia é proveniente de uma imagem deturpada sobre os povos indígenas, projetada pelos europeus nos períodos do processo de colonização, quando chegaram às terras dos índios em busca do chamado novo mundo, formação ideológica que até hoje está no imaginário nacional a validar dizeres cheios de etnocentrismo aos povos nativos deste país.

Enquanto o autor empírico é assujeitado por formações discursivas que entendem que o conhecimento científico não é superior ou inferior aos conhecimentos indígenas, o médico é chamado a responder por outras formações discursivas. Estas formações vão de contrapartida à posição social pela qual o sujeito discursivo do artigo fala e mostra o que já dissemos no capítulo II deste trabalho, a predominância de uma visão preconceituosa com relação aos

conhecimentos indígenas, visto da forma pela qual o próprio autor empírico enfatizou, como um conhecimento de terceira categoria, portanto inferior

Na visão do médico, o conhecimento operante é superior ao conjunto de saberes tradicionais dos povos indígenas, ele se sobrepõe de tal forma quanto aquele do pensamento europeu e muito disseminado na sociedade envolvente e porque não dizer sociedade majoritária. Observe que o autor empírico foi chamado a responder por um pensamento que contradiz o dizer de um dos profissionais da equipe médica que cuidava da sobrinha dele. Ele foi chamado a responder por essa ideia, por esse conjunto de dizeres que se contrapõem as formações discursivas que o médico teve acesso.

O sujeito discursivo, portanto, ao se contrapor ao discurso do médico, que retoma e apresenta a ideologia dominante em nossa sociedade no que diz respeito ao saber científico, rompe com o preconcebido sobre os indígenas, tenta ressignificar os sentidos sobre os povos indígenas e colocá-los no cenário científico como detentor de conhecimentos. Diante do exposto, fica claro que há duas formações ideológicas em confronto e conflito no que diz respeito ao conhecimento e que o sujeito discursivo se inscreve na história como defensor dos conhecimentos indígenas.

Como se tornar um especialista do conhecimento Tukano (23/12/ 2013)

Na sociedade do povo Tukano o *bahsesse*, vulgarmente conhecido como benzimentos, é uma prática muito especial, adquirida por algumas poucas pessoas e exigindo conhecimentos específicos, habilidades e investimentos sistemáticos e duradouros, durante toda a vida. Os que dominam tais conhecimentos são *yai*, *kumu* ou *baya*, pessoas especializadas na comunicação com os diferentes tipos de sujeitos e que atuam de modo complementar no tratamento das doenças.

Os três possuem a mesma base geral de conhecimentos, diferenciando-se apenas em suas especializações, mesmo assim, eles atuam de modo complementar em suas ações de cura: o *yai* tem a capacidade de diagnosticar doenças, seja por meio do olhar perscrutador, do tipo Raios-X, ou aspergindo água, a partir de folhas imersas, diretamente sobre o paciente. O *kumu* dedica-se aos cuidados com o paciente que foi diagnosticado pelo *yai*, por meio do uso exclusivo do *bahsesse* e da prescrição de plantas medicinais para o tratamento.

O *baya*, além de realizar o *bahsesse*, é um mestre condutor de grandes cerimônias, tocando, cantando e dinamizando os rituais. Para alcançar uma das especialidades Tukano (*yai*, *kumu* ou *baya*), antigamente a pessoa passava por cuidados rígidos, que começavam desde a concepção e se prolongavam na adolescência até a vida adulta.

Ao nascer, uma criança era submetida às ações do *kumu* de seu grupo patrilinear, que lhe concedia um nome capaz de conferir a essa criança proteção. Isto é chamado de *heri-porã* (nome da pessoa). Durante toda a fase de crescimento, a criança era mantida sob dieta alimentar, submetida a sessões de limpeza estomacal (vômitos diários, induzidos por bebidas especiais), banhos matinais, ingestão de sumo de pimenta pelo nariz, etc.

Cada momento do desenvolvimento da criança, seja físico, psíquico, intelectual, moral ou social, era acompanhado, com especial atenção, por um especialista. A inserção na vida adulta era, inicialmente, marcada pela reafirmação do *heri-porã*, isto é, a recolocação do nome da pessoa na estrutura sócio-cosmológica, permitindo-lhe, a partir daí, sua participação na festa com o instrumento jurupari e a ingestão de *kahpi*, uma bebida especial feita a base de cipó consumida durante a festa de dabucuri para conectar no domínio de *wai-mahsã* para adquirir os *bahsesse*.

Depois de passado por essa inserção, o jovem encontrava-se, então, apto à formação numa das três especialidades. Para tanto, ele era submetido a uma sessão de ingestão de *wai-kakahpi* (uma espécie de *kahpi*), um tipo especial para esta finalidade. Se nesse momento, sob efeito da bebida, o jovem fosse tomado por uma visão em que lhe aparecesse o *ahkopa*; um recipiente com água; a cuia *vahtoro*; quatro folhas indicando as janelas do universo *shope* que correspondem às direções norte-sul-leste-oeste, isso era um indicativo que a habilidade desse jovem era para ser um *yai*.

Se encontrasse o *patú-vahro* (cuia com ipadu), o *murorõ* (cigarro) e o breu, o aprendiz seria um futuro *kumu*. Por fim, se sua visão revelasse o *mahãpoari*, diadema ritual, o maracá *nhassãe* o *haunpu*, bastão de ritmo, seu talento seria revelado para o papel de *baya*. Acontecia, porém, de o jovem iniciante não encontrar com nenhum desses símbolos em suas visões, o que o dispensava dessas habilidades e conseqüentemente, de toda a longa trajetória de ensinamentos posteriores.

A partir daí, começava a formação específica de *yai*, *kumu* ou *baya* que durava um ano, marcada por instruções, provações e práticas especiais sob o monitoramento de um *yai* especializado nessa função. Os últimos três meses do ano eram os mais decisivos, e por isso, era o período em que os aprendizes ficavam em isolamento completo, e com dieta redobrada. Durante esse tempo o aprendiz era instruído e aprendia a prática do *bahsesse*, as formas de acesso às *casas históricas* (sagradas), o sistema de comunicação, a interpretação dos sonhos, as técnicas de prevenção e cura das doenças.

Tudo isso acontecia no domínio de *wai-mahsã*, onde, sob orientação do *yai*. Os jovens em formação recebiam ingestão de porções *wihõ* (paricá) pelo nariz, especialmente com a finalidade de conectar ao domínio de comunicação e sociabilidade com os especialistas *wai-mahsã*. A continuidade da formação incluía ainda o controle do desejo sexual, do seu apetite, exigia a obediência de prescrições alimentares, o cuidado com o preparo do alimento e ainda momentos de isolamento social, exclusão das atividades de caça, pesca e demais afazeres cotidianos.

Tendo passado todas as etapas, o jovem se tornava especialista em uma das especialidades acima citadas. A função central dos especialistas é exatamente, a de manter um diálogo constante com os seres humanos invisíveis para manter o cosmo e o meio ambiente equilibrado, com condições habitáveis aos seres humanos e demais animais, vegetais e minerais.

O esquema de comunicação entre *wai-mahsãe* humanos se dá através de pessoas preparadas, nos momentos específicos e com conhecimentos específicos. As categorias de *yai*, *kumu* ou *bay* ficaram escassas, e a especialidade de *yai* praticamente foi extinta em todo o noroeste amazônico brasileiro. Os *Kumuã* ainda existem, mas são poucos; eles tiveram sua formação antes do alcance em suas comunidades pelos missionários.

A maioria, porém, foi atingida em algum momento de sua preparação, sendo forçada a frequentar a escola aí instalada, como foi o caso do meu pai Ovídio Lemos Barreto, e meus tios Luciano Barreto e Tarcísio Barreto. Estes são os últimos *kumuã* tukano do “*sib*” *huremeri saroróyupuri bubera-porã*, moradores do rio Tiquié, na Comunidade de São Domingos Sávio, em São Gabriel da Cachoeira (Amazonas).

Pela falta de *yai*, os poucos *kumuã* que restaram, se veem forçados a cumprir o papel daqueles, efetuando assim uma dupla função no sistema de comunicação extra-humano e de cura, diagnosticando as doenças e realizando

os *bahsesse* (benzimentos). Como não há atualmente a continuidade na formação de novos especialistas *kumuã*, podemos dizer que, a exemplo do que aconteceu com os *yai*, os *kumuã* estão fadados a desaparecer.

No terceiro artigo intitulado “**Como se tornar um especialista do conhecimento Tukano**”, o autor empírico também fez relatos sobre práticas relacionadas ao conhecimento indígena. A memória discursiva que na AD conhecemos como o interdiscurso, acionou as condições na qual o dizer foi produzido e buscou elementos por meio de dizeres provenientes em outros lugares e de momentos históricos nos quais o sujeito discursivo se inscreveu.

Nas condições em que o dizer foi produzido, o contexto imediato que são as circunstâncias da enunciação, na qual entre tantos dizeres já ditos antes e de alguma forma esquecidos, se encontra inclusive, escolhas feitas pelo autor empírico, que muito significam, em disposições de enunciados como este: “Na sociedade do povo Tukano o *bahsesse*, vulgarmente conhecido como benzimentos é uma prática muito especial”.

Essa escolha usada para começar o artigo, seria só um enunciado se víssemos apenas a materialidade do texto, mas sabemos muito bem que uma memória discursiva ao ser acionada não busca apenas o contexto imediato, mas também, o contexto amplo das condições em que o sentido do texto foi produzido. Dessa forma, o sujeito discursivo traz para o texto sentidos que derivam da sociedade e da história.

Observe que mesmo sem perceber, ao ter escolhido termos como, “sociedade” e “vulgarmente” para dar início em seu discurso, o autor empírico produziu formulações que se deslocam num processo que joga com o equívoco. Como ele é indígena da etnia Tukano, ele é conhecedor de que muitos dos conhecimentos indígenas, principalmente os conhecimentos ligados à saúde, são vistos por grande parte da nossa sociedade como inferiores aos da medicina, que possuem todo um embasamento científico.

Conforme já tratamos no capítulo II deste trabalho, sobre algumas questões indígenas, essa ideia de inferioridade dos conhecimentos da medicina tradicional dos índios é fruto de pensamentos construídos ao longo dos séculos, por uma sociedade que considerava os indígenas como selvagens, sem almas, incapazes de suas próprias sobrevivências e por isso os tratava como seus objetos.

Por muito tempo a visão do índio foi distorcida e com isso a sua imagem foi projetada de maneira equivocada, formando uma formação ideológica que até hoje sustenta discursos contra os povos nativos. Portanto todos os costumes e práticas culturais desses povos foram propagados de forma pejorativa, numa tentativa de desqualificar seus conhecimentos. Para os indígenas, todo indivíduo tem que compreender e conhecer ao máximo a natureza em seu

funcionamento. Ao organizarem os saberes de uma cosmologia ancestral, os povos indígenas estabelecem pressupostos e princípios que norteiam a vida social, econômica, política e principalmente, a vida religiosa deles.

O que acontece é que, na medicina ocidental, as práticas de cura para determinada doença não é centrada na concepção dela como originária da natureza e sim como algo biológico e por isso está ligada a tratamentos com altas tecnologias e doses incessantes de remédios. Como os índios quase sempre foram vistos de maneira deturpada, seus saberes foram ganhando termos vulgares e que transformou esse conjunto de saberes como conhecimentos inferiores ao da sociedade envolvente e por isso são vistos como ineficazes, atribuindo-os ao incrédulo.

Isso justifica a escolha do termo “vulgar” feita pelo autor empírico, ele buscou formulações enunciativas dentro de uma formação discursiva ao qual ele se identificou, mas ao acessar as formações discursivas, estas passaram a ser suas formações ideológicas que por sua vez, foram dadas em um contexto no qual os povos indígenas não possuíam sequer algum valor, tornando-os incapazes de construir conhecimentos relevantes para a sociedade. Assim o sujeito discursivo remeteu-se a esse momento da história, mesmo que tenha feito inconscientemente.

Ao fazer uma identificação com estas formações discursivas, o autor empírico passou a responder por essas posições ideológicas, mas que numa ruptura, numa atualização do dizer, deixou claro seu posicionamento de que considera importante o conhecimento da etnia indígena Tukano, ao lembrar com o termo “vulgarmente” como esses saberes são ou já foram vistos. O autor empírico antes mesmo de falar na prática de benzimentos e tornar-se sujeito de uma formação discursiva, introduziu o termo “sociedade” para fazer a coesão no enunciado de abertura do texto.

Como sabemos os indígenas alcançaram muitas conquistas no decorrer do processo de colonização para cá, uma dessas conquistas está relacionada à forma como chamamos ou nos referimos a esses povos: “sociedades indígenas” como uma forma de mostrar que os índios são pessoas como os não-índios, membros de uma sociedade com suas formas de pensamentos, valores, culturas e conhecimentos, assim como outra sociedade qualquer, mas com suas especificidades.

Quando se menciona o termo “sociedade” ainda no início do artigo, projeta-se no pensamento a imagem de pessoas que provavelmente se respeitam, como se fortalecesse a ideia de um grupo que há muito tempo já pertence a um grupo maior chamado de sociedade nacional. Seria uma forma de dizer que o índio pertence a essa maioria, porque a sociedade envolvente ou majoritária como muitos a chamam, é composta de uma diversidade cultural imensa, com vários povos diferentes. A imagem do cidadão não índio é a imagem do ser que possui suas características culturais respeitadas pela sociedade nacional e seus conhecimentos não são inferiorizados, porque essas pessoas são cidadãos de direito.

O indivíduo filiou-se a essas posições ideológicas e mesmo que elas não se façam presente no contexto imediato do enunciado, vão estar na história, em acontecimentos anteriores de nossa sociedade, numa formação discursiva a ser acessada por ele, que vai ser reinscrita de forma diferente. Desta maneira o termo “vulgarmente” fez menção para a negação da prática de benzimentos da sociedade Tukano vista como inferior aos outros saberes da medicina.

O autor empírico do texto passou a ser sujeito de tal formação ideológica, mesmo que tenha sido feito através de uma negação da formação discursiva, ele em algum momento foi chamado a responder por essa formação, precisou dela para formular o sentido no texto. Ao atualizar o dizer que havia buscado, ele falou da posição do papel social de um indígena Tukano, porque estava sujeito a um dizer, uma fala que o inscreveu na história atualizando uma ideologia de quem acredita no valor desses conhecimentos indígenas.

O sujeito discursivo fala do ponto de vista de um membro da sociedade indígena Tukano, que acredita que o conjunto de saberes da medicina tradicional dos povos indígenas é um conhecimento tão importante quanto o conhecimento da medicina ocidental. Observe como o sujeito defende esses saberes ao incluir no dizer palavras que compõem enunciados do tipo: três especialidades (no parágrafo 5); formação específica, especializado nessa função (parágrafo 7); sob orientação (parágrafo 8) diagnosticando doenças (parágrafo 11) etc.

Estas são palavras que o sujeito utiliza como mecanismos que colocam em pé de igualdade os saberes indígenas com os não-indígenas e por si estão em numa posição de defesa dos conhecimentos Tukano. Se observarmos bem o parágrafo oito do texto, em que se faz presente o uso do enunciado “sob orientação do *yai*.” Perceberemos que por intermédio dele, o sujeito nos remete a coisas do contexto acadêmico como o do mestrado e doutorado no qual os pesquisadores possuem orientadores, no intuito de instruí-los na discussão sobre

determinado tema ou assunto da pesquisa. Desta forma o sujeito discursivo eleva o conhecimento indígena, ao tratá-lo de forma acadêmica lhe conferindo o respeito, portanto.

Observe também que no parágrafo quatro do texto, é feito o relato das fases e dos procedimentos da formação pelas quais passam um especialista do *bahsesse*, ou seja, dos benzimentos. Numa estratégia de falar da complexidade da formação de um benzedor dentro da cultura Tukano, o sujeito discursivo constitui de maneira implícita no texto a ideia da instrução pela qual o benzedor passa, de que assim como acontece no processo de ensino aprendizagem dos médicos, com etapas muito complexas no decorrer de suas formações, acontece também com os especialistas de benzimentos.

Está implícito que há todo um estudo e regras no desenvolvimento do aprendiz de *bahsesse*, que também é longo como o aprendizado da medicina ocidental. A diferença está na divergência de que o conhecimento do *bahsesse* é passado na rotina diária de vida dos Tukano enquanto que, o conhecimento da medicina é passado via instituição. Ao finalizar o texto ele faz considerações quanto à extinção de duas últimas especialidades de benzimentos, porque a formação destes especialistas teria como ele disse, sido atingida por missionários. Em outras palavras, nesse confronto e conflito ideológico, o conhecimento indígena tem perdido.

O não dito que se encontra nas entrelinhas do texto diz respeito aos massacres dos indígenas, ocorridos ao longo dos anos. É como diria Orlandi (2002, p.32), “alguma coisa mais forte – que vem pela história, que não pede licença, que vem pela memória (...) traz em sua materialidade os efeitos que atingem esse sujeito” e devemos considerar que na história, a implantação das primeiras escolas em comunidades indígenas se deu no processo de colonização, quando as terras dos povos indígenas foram totalmente invadidas.

Com isso ocasionou-se a destruição da cultura e da riqueza de muitos desses povos, por meio de atividades escolares ditas civilizatórias e exercidas por missionários entre os séculos XVI e XVIII, que aliava a atividade escolar junto ao processo de catequização. Desta forma as escolas missionárias negavam a diferença cultural desses povos, o ensino da língua portuguesa foi uma das primeiras formas dessa negação e a ação missionária nos aldeamentos indígenas se deu por meio de doutrinas de evangelização em busca da dominação dos índios, que eram chamados de bárbaros e infiéis.

Aos índios a ordem era para que se tornassem súditos do reino português, mas havia uma resistência por parte dos indígenas que se negavam ao aprendizado, por causa das dificuldades em abandonar seus costumes. São estes saberes que são resgatados pela memória

discursiva do sujeito quando ele dá ênfase ao futuro dos benzedores. É no resgate desse interdiscurso que o sujeito discursivo se constitui, porque ele passa a responder através dessa formação discursiva, por esses acontecimentos da história da sociedade brasileira.

A institucionalização dos conhecimentos indígenas (12/05/2014)

Educação indígena ou mesmo educação escolar indígena é assunto bastante complexo quando se fala em sistemas próprios de cada povo ou de como construir uma educação escolar indígena em um universo de diversidade cultural no mesmo território. Para alívio, a característica mais comum entre os povos seja a Oralidade como uma marca registrada de produção e de construção de conhecimento, mas ela implica uma série de outras práticas e fatores, que aqui não cabe discutir.

A institucionalização dos conhecimentos indígenas depara num desafio ainda maior, na medida em que, como expressa bem Justino Rezende, do povo Tuyuca: “Muitos desses discursos entre os nossos sábios indígenas não são feitos apenas dentro de eventos grandes e públicos, mas são feitos nas conversas do dia a dia. Na roça enquanto cortam folhas de ipadu, folha por folha, enchendo o pequeno aturá, sentados de cócoras, exercitam sua paciência, meditam sobre o mundo que está aí e para onde vai a humanidade, para onde os homens e mulheres atuais pensam em caminhar e construir suas histórias.

Esses pensamentos florescem quando se sentam nas casas rituais, comendo ipadu, fumando cigarro, passando um para o outro esses elementos geradores dos saberes. Os saberes novos surgem entre falas sérias intercaladas com gostosas piadas. As seriedades, brincadeiras, gargalhadas, apelidos são ingredientes que dão bom sabor aos ambientes dos saberes.” Dentro dessa realidade é que se promove a Educação Escolar Indígena, onde valores e significados de cada povo estão em jogo.

A liberdade de viver e pensar e a necessidade de organizar os territórios obrigam lançar mão dos modelos convencionais, do universo de conceitos objetivos ditos universais e alimenta uma Educação específica, intercultural e diferenciada de qualidade. Fico pensando: qual seria o papel das instituições de produção e estudo dos conhecimentos indígenas? Na medida em que, o modelo de produção e de reflexão de conhecimentos indígenas é da ciência. Particularmente, me pergunto: o que seria um espaço para a Educação Escolar Indígena? Qual seria o papel, como um espaço de formação e de produção de conhecimento indígena?

A formação de especialistas indígenas, *yai*, *kumu* ou *baya* (no caso dos Tukano), e outras especialidades possui seu fundamento cosmológico e espaço próprio, onde o “*corpomítico*” é fundamento para a experiência cotidiana. Mais que isso, a formação dessas especialidades é específica em cada povo. Isto é, os *Yanomamy* têm seus fundamentos cosmológico específicos para formar seus especialistas, assim como, os Tukano têm os seus; ou seja, seus rituais de iniciação, suas regras alimentares, abstenção sexual e *bahsesse* próprios para esta finalidade.

Assim cada povo constitui sua cosmologia própria para formar seus especialistas. A provocação é, como conectar estas especificidades dos povos com os objetivos da instituição? Penso que, em princípio, essa iniciativa (escolas/instituto/universidade) seria um espaço de concentração de vários povos. Como um espaço democrático, ele pode oportunizar, por exemplo, a “*reflexividade*” sobre os conhecimentos indígenas, lançando mão dos métodos científicos, e assim, evidenciar conceitos, categorias de classificação de animais, vegetais especificamente indígenas.

Esta forma de estudo perpassa pela análise do sentido das narrativas míticas, produzindo texto com linguagem capaz de abrir um diálogo com a

comunidade exterior, isto é, fora da aldeia. Tais produções podem levar a propositura de uma grade curricular de disciplinas como: Introdução à teoria dos conhecimentos indígena; Introdução ao estudo de narrativas indígena; Introdução ao *bahsesse*; Introdução ao *bahsamori*. Mas também introdução aos princípios de fermentação de caxiri, técnicas de construção de armadilhas, etc. Isso significa formar jovens estudantes indígenas capazes de refletir sobre os conhecimentos indígenas e não em especialistas indígenas nos moldes tradicionais.

De igual modo, esses espaços devem ser lugares de motivação para a formação de especialistas indígenas, abarcando a especificidade de cada povo, isto é, como uma profissão as especialidades *yai*, *kumu* ou *baya* (no caso dos Tukano) “reconhecimento público”, de fato e de direito. Assim, quem quisesse formar numa especialidade indígena teria a mesma oportunidade de quem quisesse formar nas áreas da “reflexividade” sobre os conhecimentos indígenas.

Nessa lógica, os espaços institucionalizados de ensino seriam ao mesmo tempo lugares de produção de pensamento filosófico e tecnológico indígena, bem como de um espaço de formação de especialistas indígenas. Assim sendo, acredito que os conceitos indígenas ficariam evidenciados e prontos para um diálogo intercultural com a ciência.

Como foi possível notar no texto acima, o conhecimento indígena Tukano foi novamente colocado em evidência, foram feitos questionamentos e sugestões sobre a educação indígena e educação escolar indígena, referindo-se a elas como um assunto bastante complexo ao se tratar da institucionalização dos conhecimentos indígenas. Mas se voltou especificamente a questões relacionadas ao segundo tipo de educação. Para emitir a opinião, o autor empírico introduziu no texto um enunciado que por sua escolha já é capaz de significar bastante.

Se observarmos bem os termos “educação” e “educação escolar indígena” usados no artigo em questão se referem a processos diferentes de transmissão e produção de conhecimentos. O primeiro processo de educação acontece para os indígenas através dos pais e dos avôs, eles são os responsáveis de transmitir aos filhos e netos toda a sabedoria adquirida com seus ancestrais. No segundo processo, o da educação escolar indígena, a transmissão e produção dos conhecimentos se dão por intermédio da escola.

“Educação indígena ou mesmo educação escolar indígena é assunto bastante complexo quando se fala em sistemas próprios de cada povo”. Este enunciado é um indicativo da formação discursiva na qual o sujeito discursivo se inscreveu, para dar sua opinião sobre a institucionalização dos conhecimentos indígenas. Por meio dele é possível extrair o sentido contido no texto.

Isso porque as condições em que esse dizer foi produzido são, em contexto mais amplo, derivadas de elementos de nossa sociedade, como por exemplo, o fato da educação escolar ao qual ele se refere se construir em instituições como escolas, institutos e

universidades. Mas estas instituições possuem suas reflexões a respeito dos conhecimentos indígenas pautados em modelos da ciência.

Ultimamente tem se discutido muito sobre política educacional indígena, com o objetivo de propor projetos que visam fortalecer a constituição de escolas indígenas em todos os níveis de ensino. Para quem conhece a luta das sociedades indígenas em busca de respeito e reconhecimento pelos seus conjuntos de valores e práticas culturais, essa é uma conquista no mínimo, significativa para eles, no sentido que se tem procurado alternativas para criar mecanismos, tendo em vista a consolidação de uma educação que garanta uma vivência sociocultural, capaz de permitir que essas pessoas possam ser elas mesmas e possam transmitir suas culturas para outras gerações.

A ciência, por sua vez, na maior parte dos casos não considera aspectos relacionados aos saberes tradicionais indígenas, como já vimos nos textos analisados anteriormente neste trabalho. A questão da cura para uma doença é um exemplo típico desse caso, e o autor deste artigo faz uma menção a esse aspecto, ao falar das especialidades *yai*, *kumu* ou *baya* que possuem conhecimentos específicos e atuam no tratamento de doenças graves por meio de técnicas de uma prática chamada *bahsesse*, vulgarmente conhecido como benzimentos.

Por meio de sua opinião, o sujeito discursivo responde a perguntas feitas inicialmente no texto e argumenta que as instituições de produção e construção da educação escolar indígena devem criar espaços para neles motivar a reflexão desses conhecimentos indígenas e assim esses espaços seriam os lugares por onde vários povos se concentrariam numa democracia que dê oportunidade para essa reflexão, conectando-a com os objetivos das instituições por meio de métodos científicos que evidenciem os conhecimentos indígenas.

Partindo da opinião do sujeito discursivo, podemos dizer que o autor empírico passando de indivíduo ao papel de sujeito, é chamado a responder por uma formação discursiva ao qual entende que por séculos o conhecimento indígena foi e continua a ser visto como inferior aos outros, as teorias da sociedade envolvente torna a teoria de vida das sociedades indígenas sem eficácia e isso não foi possível notar no contexto imediato do texto, mas é preciso ir além, buscar acontecimentos da história.

No enunciado que introduz o texto, existe a presença do termo “educação”, mas com ambas as distinções, o primeiro termo está relacionado ao fato de que desde muito cedo as crianças indígenas aprendem a assumir desafios e responsabilidades que os inserem na vida social e isto acontece por meio da observação e da auto-reflexão por mitos, histórias e rituais.

Isso se dá através da tradição da oralidade, que é uma característica própria da cultura indígena Tukano (LUCIANO, 2006).

É através das histórias que se conhece como se fazem as coisas e principalmente se conhece o sentido e a origem da existência do ser humano, é por meio delas também que se concebe a visão de mundo dessas pessoas. Na “educação escolar indígena” termo ao qual se refere o sujeito do discurso, a produção da educação se dá na reflexão dos conhecimentos indígenas pelo molde da reflexão da ciência que em muitos dos casos, não aceita tal concepção da origem do mundo.

Isso conforme já dissemos muito neste trabalho, é fruto da visão equivocada do índio, da imagem pejorativa que se construiu ao longo dos séculos sobre os povos indígenas e, portanto perpetuada até mesmo nos dias atuais. Os povos indígenas eram e ainda, em alguns casos, continuam sendo vistos como seres incapazes de pensar conhecimentos e desenvolverem tecnologias, é por meio desses acontecimentos da história de nossa sociedade que o sujeito do artigo, quando acionou a sua memória discursiva, buscou uma formação discursiva na qual se identificou com dizeres ocorridos em uma dada posição ideológica.

O assujeitamento por essa formação discursiva mostra que o dizer do enunciado que introduziu o texto tem uma relação de sentido com outros discursos, os quais formam a base para um novo dizer. Nesse caso, o discurso do sujeito foi produzido em condições de um contexto mais amplo e que não foi possível notarmos no texto e sim fora dele, isso justifica o início do artigo com o enunciado “Educação indígena ou mesmo educação escolar indígena é assunto bastante complexo”.

O sujeito discursivo fala de uma posição ideológica que defende a concepção dos povos indígenas, de criação do mundo e da vida. Observe que sua principal sugestão é que ao pensar a educação escolar indígena é necessária primeiramente uma reflexão por meio de métodos científicos sobre a educação indígena e esta, por sua vez, está respaldada apenas pelos saberes tradicionais de seus ancestrais, ou seja, pelas experiências vivenciadas em seus ambientes familiares, em suas comunidades, ou melhor, em suas sociedades.

O papel social do sujeito é defensor dos conhecimentos étnicos indígenas, pois ele fala do lugar desse sujeito, ao ser chamado a responder por essa posição, por esse assujeitamento. Para ele os conhecimentos indígenas precisam dialogar com a ciência em um espaço propício, mas para dizer isso ele introduz no texto termos como “educação” e “educação escolar indígena”, assim remetendo-se a uma ideologia que defende tais saberes indígenas, diferenciando um conhecimento do outro.

O sentido do discurso está contido em uma formação ideológica de que é impossível uma educação escolar indígena de verdade sem a reflexão da educação recebida por esses povos, vindas de seus ancestrais. No discurso essa educação é o conjunto de saberes que formam o conhecimento dessas sociedades e por isso precisam de estratégias e mecanismos que os evidenciem, na expectativa de proporcionar diálogos que garantam uma educação intercultural consistente e sem exclusão, tendo em vista, a educação dessas sociedades apresentarem aspectos característicos do reforço a identidade delas e principalmente ter no sonho a parte fundamental desse processo educativo.

Na educação das sociedades indígenas o respeito aos outros é um dos pilares que constituem suas tradições e, portanto são necessários para que essas sociedades saibam quem elas são de fato. Ele é o primeiro passo que indica o respeito a si mesma e assim este comportamento passa a vigorar em um modelo educativo de respeito para com as outras sociedades. Funciona como destaca Simas (2010, p. 8) de modo que “(...) conhecendo seu povo, a criança sabe de onde vem, quem ela é e qual sua perspectiva de futuro. Essas informações ajudam-na a individualizar-se e definir-se a partir da história do grupo”.

A questão é ainda mais complexa porque requer entender que em todos os elementos da natureza vai sempre haver um espírito responsável de conceber as coisas como afirmou Simas (2010, p. 8) “ Dentro dessa perspectiva de mundo, o sonho passa a ser uma realidade, interior, mas que deve ser exercida para se tornar realidade no mundo cotidiano e social.” É praticamente dizer que um indivíduo necessita ser estimulado a sonhar e o educador deve mostrar os caminhos para que esses sonhos possam se materializar no mundo. É por isso que esse modelo de ensino é ignorado, porque é visto de forma diferente.

O modelo de “educação indígena” ao qual o sujeito discursivo aborda e sugere que sejam motivados pelas instituições de ensino, só consegue ser colocado em evidência porque o sujeito está vinculado a uma formação ideológica diferente da formação ideológica dos moldes tradicionais da educação escolar indígena, estes, por sua vez, originários da sociedade envolvente. Neste modelo o ensino aprendido é silenciador da identidade indígena e apaga essas sociedades do sistema social nacional.

A questão implícita que o sujeito discursivo coloca é de como a escola poderá se organizar a partir de ideologias divergentes. Ora, o sujeito discursivo é conhecedor de que as instituições de ensino repassam os conhecimentos através do processo de memorização sem responder aos anseios da comunidade indígena. Enquanto elas repassam os conhecimentos por meio da oralidade e nos eventos diários, a educação não-indígena se dá por intermédio da escola, sem a inserção familiar e sem ensinar o valor das ações na prática do fazer, a instrução

é apenas formal, por meio de sistemas de memorização. Isso equivale a uma problemática já que:

Esse tipo de educação, por conseguinte não formará um bom Xavante, ou o bom Baniwa, mas o índio marginal, que não é, apesar de dominar os valores do branco, um branco de fato, mas que também não será mais um nativo, sendo marginalizado duas vezes: uma pela sociedade não-índia que não reconhece o índio “aculturado”, como dizem, um verdadeiro membro de sua sociedade; outra, pela comunidade indígena, que não reconhece mais naquele sujeito os seus valores (...) Esse sujeito não domina mais as atividades e condutas necessárias para viver na sua comunidade nativa. (SIMAS, 2010, p. 8).

Desta maneira é que o sujeito discursivo fala da posição de defensor dos conhecimentos das sociedades indígenas e mais especificamente possui o papel social de defensor dos conhecimentos étnicos Tukano. Dito de outra forma, o autor empírico que é o colunista João Paulo Barreto, filia-se a formações discursivas que vão ao encontro de evidenciar tais conhecimentos indígenas, com isso, assujeitado por elas, ele passa a responder dessas posições ideologicamente dadas. Elas não estão no contexto imediato da materialidade textual, mas se fazem presente pelas formações ideológicas dadas no contexto em que ele como sujeito se inscreve, dessas condições de produção do dizer, o discurso tira seu sentido.

Pós-graduação deve acolher conhecimentos indígenas (13/10/2014)

É notável que a Política Afirmativa no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (Ufam) a cada ano vem amadurecendo e a implementação dessa política é uma tendência real de todas as universidades do Brasil. No dia 31 de março de 2010 foi aprovada a implementação da política afirmativa no Programa, conforme a Ata do Colegiado.

Nesse ano, eu e mais três colegas indígenas ingressamos no programa sendo os primeiros beneficiados direto. No ano seguinte, não houve ingresso de indígenas no programa, pois nenhum candidato tinha alcançado a média exigida na seleção. Diante do fato, o Colegiado Indígena, recém-criado, apresentou uma proposta de seleção diferenciada. Essa foi acatada e implementada no ano 2012. Com isso tivemos ingresso de cinco indígenas conforme as vagas disponíveis.

Passados esses anos, nós indígenas, enquanto beneficiários dessa política, temos nossas experiências acumuladas para partilhar com Professores, Coordenação, Conselho do PPGAS, Reitorias e Universidades, debater sobre os prós e contras, avanços, desafios e resultados. Depois da minha defesa de dissertação, eu tenho participado de seminários, fóruns e mesa de discussão sobre ‘cotas’ em nível nacional e internacional.

Tenho participado também nas exposições sobre o resultado da minha pesquisa nas universidades do Brasil e do exterior. Nas oportunidades tenho

dedicado a expor minha experiência de mestrado como beneficiário da política afirmativa do PPGAS e apresentado o resultado de minha pesquisa sobre conhecimento Tukano, de modo que o PPGAS tem sido visto como exemplo de um programa com uma diferença substancial em relação a política afirmativa.

Outros colegas também estão engajados, uns estão atuando como Antropólogos, nas instâncias do governo federal, estadual e municipal. Produzem laudos antropológicos e atuam como assessores nas instâncias de decisão. Outros assessoram com competência as organizações indígenas, prestando serviço de qualidade aos movimentos indígenas. Os ganhos para os povos indígenas são imensuráveis, também creio que deva ser também para própria Ufam.

Por outro lado, implementar a Política Afirmativa significa apostar na existência de diferença de fato entre os modelos de conhecimentos, longe da ótica de justiça social, na medida em que, o mestrado e doutorado são espaços de produção de conhecimentos. Digo isso porque, eu, ao lançar mão da Antropologia para estudar meu conhecimento (Tukano), pude perceber que a concepções Tukano, operam com categorias e conceitos que aproximam e distanciam dos conceitos da ciência sobre a mesma realidade e o mestrado foi um bom lugar para “revelar” tal diferença.

Esta decisão, para além da concessão da oportunidade de acesso dos indígenas ao ensino de pós-graduação, deve ser motivada, acima de tudo, pelo desejo e necessidade dos Programas de acolher em seu interior a contribuição, de fato, do conhecimento indígena. Este acolhimento significa, em última instância, uma pretensão de achatar a assimetria que tanto marca a oposição entre os chamados conhecimentos científicos e os conhecimentos tradicionais.

Tal decisão, porém, exige certas mudanças, deslocamento e ajustes na estrutura e na forma de ação dos Programas, isto é, este não pode acolher os alunos indígenas esforçando-se apenas em adequá-los ao atual e característico *modus operandi*. Dito de outra forma, é surpreendente o parecer da Procuradoria Jurídica da Ufam de acabar com a política de reservas de cota para alunos de pós-graduação, na medida em que a Política Afirmativa está sendo implementada há cinco anos no Programa. Acabou com a expectativa dos estudantes indígenas que estão dedicando na elaboração de projetos e nas leituras de textos para participar da seleção de forma diferenciada. Acabou com a expectativa dos povos indígenas.

Por outro lado, essa tomada de decisão expôs a ‘cara’ da Ufam, isto é, a Universidade não tem a Política Afirmativa como Política Institucional, e é contraditório num Estado com maior diversidade indígena do país. Enfim, a sociedade está em função da Lei? Ou a Lei que está em função da sociedade?

No presente artigo, podemos observar o ponto de vista do sujeito discursivo em relação à política de reservas de cotas dentro do programa de pós-graduação da instituição de ensino superior ao qual ele enquanto sujeito empírico frequentou no mestrado em antropologia social. Está muito claro o posicionamento do sujeito discursivo no que diz respeito aos benefícios desse tipo de política não apenas para os povos indígenas, quanto para a própria instituição de ensino superior que nesse caso se trata da Universidade Federal do Amazonas-Ufam.

Depois de tecer elogios à Ufam, pela medida tomada na implementação da política afirmativa de cotas dentro do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), o sujeito discursivo do texto fez críticas ao fim da política que apresentava uma proposta

diferenciada de selecionar candidatos indígenas para o programa de pós-graduação. A memória discursiva dele acionou as condições em que o dizer foi produzido ao buscar um contexto mais amplo sobre o assunto.

Se nos remetermos ao fato de que na história do nosso país, antes mesmo do processo de colonização, os povos indígenas já possuíam um conhecimento totalmente genuíno de suas próprias realidades, em que os seus saberes correspondiam as suas necessidades, gerados de observações e experiências realizadas por milhares de anos, que garantiam a manutenção de seus modos de vida específicos. Perceberemos o contexto amplo como uma condição pela qual o autor empírico do artigo produziu o texto.

Desde o processo de colonização, a visão que se tem dos indígenas é deturpada ao ponto de não deixar transparecer nenhum feito de contribuição desses povos para a sociedade. Alguns índios com o sentimento de inferioridade afirmam que algumas vezes precisam ser ensinados por não-índios para que possam contribuir com o desenvolvimento do país. O fato é que nossa sociedade ignora na maioria das vezes por força da ideologia do antigo pensamento instituído, que foram os índios que ensinaram as primeiras técnicas de sobrevivência na selva aos portugueses, quando chegaram em solo brasileiro. (LUCIANO, 2006).

A sabedoria desses povos era tanta que eles foram capazes de desenvolver formas sustentáveis para que pudessem viver, fundamentadas na condição de conhecer e respeitar a natureza. Ao afirmar que o acolhimento dos conhecimentos indígenas tinha a pretensão de achatar a assimetria na oposição dos conhecimentos científicos aos tradicionais, o sujeito discursivo se remete aos acontecimentos da história e, assim, dizer que esse processo contribui e muito para destruir o pensamento etnocêntrico ainda existente em nossa sociedade.

O colunista acessou informações provenientes de outros dizeres, de acontecimentos que derivam de um determinado contexto da nossa sociedade. Ele é interpelado por essa formação discursiva que nada mais são do que posições ideológicas na qual ele se inscreveu, mesmo que ele tenha formulado o dizer, ele o fez remetendo-se a outros dizeres já instituídos e, portanto ao afirmar que o acolhimento dos conhecimentos indígenas por meio da política de cotas para indígenas poderia destruir com esse pensamento, ele se filiou a formações ideológicas.

Essas formações que foram resgatadas pela memória discursiva do sujeito, trouxeram para a atualidade o sentimento dos povos indígenas diante da desigualdade cometida com eles no decorrer da história do Brasil e que o autor empírico por ser indígena, bem sabe o sentimento de inferioridade causado por causa da visão etnocentrista atribuída a eles ao longo dos séculos. Diante disso, o sujeito discursivo filia seu discurso a uma ideologia marcada pela

luta dos direitos de pertencer a uma sociedade que não os faça abdicar de seus conhecimentos tradicionais.

É desta posição que o sujeito discursivo fala, como defensor desses conhecimentos tradicionais indígenas, ele é interpelado por ideias vindas de membro de uma sociedade que defende os saberes tradicionais como complementares aos saberes da ciência e não inferior a eles. Portanto esse pensamento equivale ao pensamento do papel de um sujeito indígena. É notório que quando o colunista afirma o fato da universidade acolher os conhecimentos indígenas como uma forma de quebrar a barreira que existe entre os saberes tradicionais e científicos, ele também afirma a quebra do poder dos discursos institucionais que geralmente se sobrepõem aos outros.

Ao dizer no texto que a decisão da universidade em acabar com a Política Afirmativa de cotas é não tê-la como uma política institucional, e que essa política era capaz de acharar com a oposição entre os dois tipos de conhecimentos, logo o sentido constituído passa a ser de que a universidade reproduz a mesma ideologia dominante da sociedade envolvente a respeito dos povos indígenas. A decisão da universidade foi a prova concreta do posicionamento dela em relação aos conhecimentos tradicionais dessas sociedades. O que na visão do sujeito discursivo parece um absurdo essas regras estarem em função da sociedade dominante.

Conclusão

Considerando que buscávamos identificar quais eram os papéis sociais dos sujeitos presentes no discurso do colunista João Paulo Barreto para compreendermos os sentidos construídos por ele nos textos a respeito dos conhecimentos indígena e não indígena. Constatamos que o papel social do sujeito discursivo é de defensor dos conhecimentos indígenas, uma vez que, nos cinco textos analisados, em quatro deles encontramos o colunista falando de posições ideológicas de um indígena.

Apenas em um texto foi possível perceber que o colunista falava da posição de um antropólogo, mas ainda que estivesse assujeitado por formações ideológicas da antropologia, ele o fazia por meio da defesa de que o conhecimento científico e os conhecimentos indígenas devem caminhar juntos, de forma que, um venha a complementar o outro no sentido de contribuir para conhecermos o ser por meio de conceitos diferentes dos utilizados na ciência.

No decorrer das análises identificamos que os sentidos construídos pelo sujeito a respeito dos conhecimentos indígena e não indígena é que o conhecimento científico se sobrepõe ao conhecimento tradicional indígena, sendo este último, visto como inferior porque traz consigo uma concepção diferente da origem da vida e do mundo. Nos textos analisados o conhecimento não indígena aparece sempre como operante, mas nem por isso totalmente eficaz por si próprio.

Sempre que o sujeito indígena aparece no texto ele defende a cultura e principalmente o conhecimento indígena, o que o torna porta voz do povo Tukano, pois sempre que se refere aos saberes tradicionais, ele usa exemplos da tradição da etnia indígena Tukano, foi o que constatamos nos cinco textos analisados. Sempre que o sujeito discursivo faz menção aos conhecimentos indígenas, ele sempre utiliza exemplos advindos da etnia Tukano. Os exemplos são maneiras de ele reproduzir a forma de aprender dos indígenas.

Diante disso, foi possível depreendermos que essa estratégia é nada mais que recursos usados no intuito de favorecer um diálogo consistente ao ponto de possibilitar um encontro de ideias e estas possam se relacionar numa troca capaz de lançar um olhar igualitário sem preconceitos e ignorância de parte da sociedade envolvente para as sociedades indígenas. Sempre que o colunista se referiu ou introduziu algum enunciado no interior do texto, estes enunciados apresentaram exterioridades que apontavam para questões relacionadas aos problemas enfrentados pelos povos indígenas como, discriminação e racismo desde os tempos do processo de colonização.

O que percebemos também é que ao ter feito relatos e descrições dos costumes, lugares e cosmologias do povo indígena Tukano, o sujeito discursivo sempre fazia inferências sobre elas, isso o remetia a dizeres anteriores que ao serem atualizados nos enunciados, no momento de construção do texto, deixavam clara a luta pela liberdade de expressão dos povos indígenas e constituía nesse momento o sentido real de suas intenções no texto.

No tocante à comunicação contida dentro desse processo realizado pelo colunista João Paulo Barreto, é importante enfatizar que a maneira pela qual o autor dos artigos de opinião constrói os sentidos do seu discurso é fundamental para refletirmos acerca de um sistema de comunicação capaz de atender a necessidade de todos, sem distinção da classe social, raça, cor ou etnia.

Nesse caso, conclui-se que os mecanismos e recursos usados por ele em sua comunicação são positivos, pois visa mesmo que não explicitamente como mostramos com a teoria da AD, a defesa de conhecimentos vistos como inferiores e, portanto oriundos de uma classe minoritária, no caso os povos indígenas. Pois bem, sabemos que, na maioria das vezes, as sociedades indígenas são marcadas pelo preconceito e pela visão estereotipada do índio genérico.

Este índio é visto como incapaz, pensamento fruto da ignorância e das identidades a eles atribuídos no processo de colonização do país, estereótipos que atualizados na mídia, apesar das lutas constantes dos movimentos indígenas atuais, em decorrência do pensamento equivocado e desumano perpetuado por longo dos séculos e que permite as gerações atuais voltarem-se a eles com o pensamento negativo de que índio é ser inferior, sendo por isso silenciado e apagado na sociedade brasileira. "Esse processo de apagamento do índio da identidade cultural nacional tem sido escrupulosamente mantido durante séculos. E se produz pelos mecanismos mais variados, dos quais a linguagem, com a violência simbólica que ela representa, é um dos mais eficazes" (ORLANDI, 1990, p. 56).

Na verdade eles fazem parte da nossa história e principalmente de nossa origem, mas são tratados como selvagens, sem civilização alguma, desta forma seus conhecimentos, suas culturas e tradições são tidas como inferiores. João Paulo Barreto vai contra essa concepção do índio incapaz e volta-se em seus discursos para o lado desses povos, mostrando-os como sociedades detentoras de bens primordiais, sendo capaz de dialogar com a sociedade envolvente, pois seus saberes são fundamentados em bases milenares de uma cultura sólida e resistente.

A comunicação dos textos analisados é voltada para uma voz que fala em favor da cultura e dos conhecimentos indígenas, porque se percebe discursos advindos de uma realidade para fora dela. Isso é possível porque o sujeito do discurso mesmo embebedecido de outros conhecimentos, procura usá-los numa relação em que ambos se complementam e possibilitando assim, um diálogo eficaz para a comunicação numa sociedade que dizemos viver em conflitos. Estratégias desse tipo não só podem como devem ser disseminadas como mecanismos de uso da comunicação dita social.

João Paulo Barreto une recursos dos diversos lados da sociedade, um deles é o uso que faz do portal de notícias Amazônia Real, criado exatamente como uma proposta de discutir questões relacionadas ao contexto amazônico, o site possibilita o que realmente busca como sua proposta política de informação, e o autor dos artigos por conhecer o poder que esse tipo de mídia traz ao contexto social brasileiro, investe neste recurso em forma do uso de uma ferramenta poderosa, o discurso, como aponta Freitas (1999, p. 2): “Discurso é uma verdadeira arma de poder”.

Juntou-se um discurso que busca confrontar a ideologia dominante da sociedade envolvente como outros recursos do tipo da internet, o colunista conhece como ninguém o poder dessas ferramentas no cotidiano das pessoas e unifica a evidência dos conhecimentos indígenas, a facilidade da internet como um espaço democrático de ideias juntamente com a possibilidade do debate entre elas. Como vimos no decorrer deste trabalho, nem sempre a mídia como prestadora de serviço abre espaço para diálogos igualitários, na maioria das vezes conforme mostramos no decorrer desta pesquisa, acabam produzindo discursos carregados da ideologia dominante.

A comunicação do colunista João Paulo Barreto pode ser tida como um modelo a ser seguido por outros comunicadores, porque ele faz uso da mídia para propagar diversos tipos de conhecimento, o que possibilita uma comunicação igualitária que dá voz ao indígena, sem desigualdades sociais. Este, por sua vez, deve ser o verdadeiro papel da comunicação social. Esta atividade como prega muitos teóricos da área deve e precisa ser uma atividade geradora de conhecimentos.

No entanto o que presenciamos quase sempre nos veículos de comunicação nada mais é do que o fomento de ideias do senso comum e estas, por muitas vezes, são excludentes. João Paulo Barreto ao saber que a mídia se constitui como um espaço para o exercício do poder onde existe a ausência de uma esfera pública capaz de trazer para debates abertos à realidade da sociedade, busca uma proposta diferente e inovadora de comunicação social que não aquela instituída pelos interesses privados.

A comunicação social de verdade deve ser justa e humanitária, sem prioridades dos interesses pessoais de grupos ou instituições, ela tem o poder de mudar a realidade da sociedade desde que não crie ruídos nas informações, e o colunista parece saber muito bem disso e talvez por esse motivo buscou uma nova proposta de se comunicar. Por isso identificamos neste trabalho os papéis sociais do sujeito discursivo e por meios dos objetivos específicos que tínhamos em vista, alcançamos respostas antes dadas apenas como hipóteses, a saber.

Identificamos o sujeito discursivo como defensor dos conhecimentos étnicos Tukano e porta voz da cultura das sociedades indígenas, por meios de recursos e mecanismos ele favoreceu a democratização do conhecimento dessas sociedades. O colunista por intermédios dos textos produzidos em forma de artigos de opinião defendeu a liberdade de expressão não apenas do povo Tukano, mas das sociedades indígenas em geral. Alcançamos nossos objetivos ao observarmos as posições discursivas que apareciam nesses discursos, ou seja, defensor dos conhecimentos e da cultura indígena, assim como, conseguimos mostrar a importância das estratégias do colunista para uma comunicação eficaz.

Referências

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS – ABNT. **NBR 10520:** Informação e documentação: citações em documentos: apresentação. Rio de Janeiro, 2002.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS – ABNT. **NBR 14724:** Informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação. Rio de Janeiro, 2011.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS – ABNT. **NBR 6028:** Informação e documentação: resumo: apresentação. Rio de Janeiro 2011.

BARRETO, J. P. L. Wai – **Mahsã: peixes e humanos, Um ensaio de Antropologia Indígena.** 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 2013.

BARRETO, João Paulo. **Peixe não é gente, mas é bom para comer e pensar,** 2013. Disponível em: <<http://www.amazôniaareal.com.br/.pdf>>. Acesso em 20/10/2013, 21:34:00.

BELTRÃO, Luís. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados.** São Paulo: Cortez, 1980.

FREITAS, Antônio Francisco de. **Análise do discurso jornalístico: um estudo de caso.** (1999) Disponível em: www.bocc.ubi.pt/pag/freitas-antonio-dicurso-jornalístico.pdf. Acesso: 07.12.15.

FONSECA, Francisco. **Mídia, poder e democracia. Revista Brasileira de Ciência Política.** Brasília, V6, n.6, p.41-69, 2011.

HOHLFELDT, Antônio. **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências.** RJ: Petrópolis, 2001.

Implemento de periódico eletrônico com design criativo para ampliar ofertas de revistas indexadas na porção centro- leste da Amazônia. **BIBLIONLINE**, João Pessoa, v IX, p. 75, 2013.

JUNQUEIRA, Carmem. **Antropologia Indígena: uma nova Introdução**. São Paulo: Educ, 2008.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os índios do Brasil de hoje**. Brasília: Ministério de Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, Laced/Musel Nacional, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de Texto de Comunicação**, São Paulo: Cortez, 2013.

MAHER, Tereza Machado. **Sendo Índio em Português**. In: SIGNORINI, Inês (org.). **Lingua(gem) e identidade: Elementos para uma discussão no campo aplicado/–** Campinas, SP : Mercado de Letras 1998. – (Coleção Letramento, Educação e Sociedade).

MAHER, Tereza Machado. **Políticas Linguísticas e Políticas de Identidade: currículo e representações de professores indígenas na Amazônia Ocidental brasileira**. Currículo sem Fronteiras. SP, V.10, n.1, p.37, 2010.

MANHÃES, Eduardo. **Análise do Discurso. Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação** (2. Ed). São Paulo: Atlas, 2011. p. 306 -307.cap.XIX. v 1.

MELO, José Marques de. **Teoria da Comunicação: paradigmas latino-americanos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

MELO, Patrícia Bandeira de. **O índio na mídia: discurso e representação social**, 2008. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/indio.pdf>>. Acesso em: 20/08/2015, 10:00:00.

NEVES, I. S. **Análise discursiva e da imagem dos indígenas que foram veiculadas o jornal O Liberal nos anos 1990 e 2011**. In CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 36. , Manaus. *Anais...* Manaus: 2013, p. 2-9.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, SP: Pontes, 4º edição, 2002.

_____. **Terra à Vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo**. São Paulo, Cortez; Campinas, Editora da Unicamp, 1990.

REVISTA ELETRÔNICA MUTAÇÕES. Índio Panará no cinema contemporâneo: apontamentos sobre um filme indígena e um não-indígena. Parintins, v.III, p. 2-10, 2012.

RODRIGUES, Cíntia. R.A **Imprensa Sul-Rio-Grandense na Construção da Imagem do Índio**. Biblos. Rio Grande, V.16, n.16, p.73-86, 2004.

SOUZA, S. A. F. **Conhecendo Análise de Discurso: linguagem, sociedade e ideologia**. Manaus: Valer, 2006.

SILVA, J. B.; GOMES, K. C.; SILVA. S. N.A **configuração da imagem indígena**. *In: Website Mundurukânia: um olhar alternativo da imagem indígena*, p. 24.

SILVA, Telma. C. G. **O Interdiscurso no Gênero Charge: um estudo do discurso humorístico sob a perspectiva da Análise de discurso francês**. *Revista Eletrônica de Linguística*. MG, V.6, n.1, p. 309, 2012.

SIMAS, Hellen. C. P.; PEREIRA, Regina. C. M. **Desafios da Educação Escolar Indígena**. *Revista Escrita*. RJ, n.1, p.1-13, 2010.

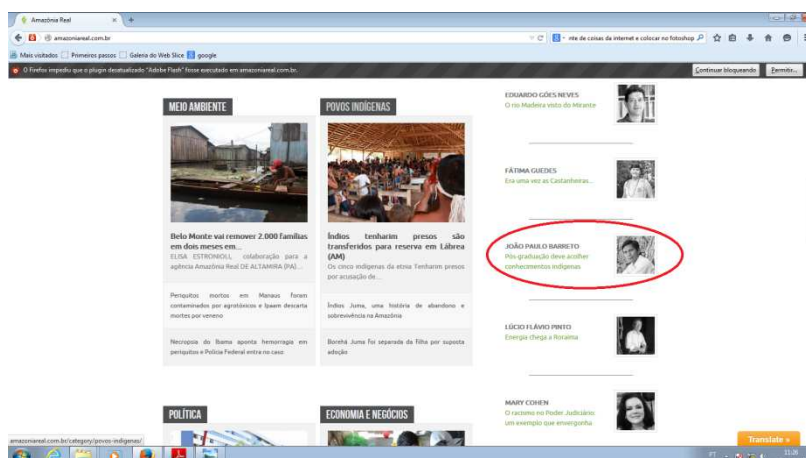
WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual**. *In: SILVA, Tomaz (org.) Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais/-* Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ANEXOS

ANEXO A – Imagem da página inicial do Website Amazônia Real



ANEXO B – Imagem da página de colunistas do website Amazônia Real



ANEXO C-Imagem da página de artigos de João Paulo Barreto no Website Amazônia Real



1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM



INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, EDUCAÇÃO E ZOOTECNIA – ICSEZ
CURSO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL – JORNALISMO

Aos dezessete dias do mês de dezembro de dois mil e quinze, às quatorze horas no Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (Icsez/Ufam), foi instalada a Banca Examinadora da defesa do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da acadêmica Ariana Sílvia Souza de Oliveira intitulado: JOÃO PAULO BARRETO: A COMUNICAÇÃO DE UM ÍNDIO TUKANO. Após a abertura da sessão pela presidente da Banca, professor (a) Hellen Cristina Picanço Simas, foi composta a Banca Examinadora formada pelos professores: Dr. Renan Albuquerque Rodrigues; Dra. Hellen Cristina Picanço Simas e MSc. Ignês Tereza Peixoto Paiva. Conforme o regimento do TCC do PPC do Curso de Comunicação Social/Jornalismo da Ufam (campus Parintins), foi dado o prazo de vinte minutos para que a aluna fizesse a exposição de seu trabalho e trinta minutos para que os membros da Banca fizessem a exposição de seus pareceres. O primeiro parecer foi apresentado por MSc. Ignês Tereza Peixoto Paiva, o segundo por Dr. Renan Albuquerque Rodrigues e o terceiro por Dra. Hellen Cristina Picanço Simas. Após a apresentação dos pareceres da Banca, foi dado um prazo de dez minutos para a acadêmica fizesse a sua réplica. Concluída a exposição, leitura dos pareceres e réplica, a Banca Examinadora se reuniu e deu ao TCC de Ariana Sílvia Souza de Oliveira a nota 8,0. Nada mais havendo a tratar, eu, Hellen Cristina Picanço Simas, lavrei a presente ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pelos alunos.

Prof.ª. Msc. Ignês Tereza Peixoto Paiva - Examinadora
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Prof. Dr. Renan Albuquerque Rodrigues - Examinador
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Prof.ª. Dr.ª. Hellen Cristina Picanço Simas - Orientadora
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Ariana Sílvia Souza de Oliveira
Comunicação Social/Jornalismo - ICSEZ

