



Discurso & Sociedad

Copyright © 2021
ISSN 1887-4606
Vol. 15(4) 895-915
www.dissoc.org

Artículo

Posições-Sujeito no Discurso de um Comunicador Indígena Tukanoⁱ

Subject Positions in the Speech of a Tukano Indigenous Communicator

Hellen Cristina Picanço Simas

Universidade Federal do Amazonas e Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior

Ariana Silvia Souza de Oliveira

Universidade Federal do Amazonas

Michelle Carneiro Serrão

Universidade Federal do Amazonas

Resumo

Discutem-se as posições-sujeito presentes no texto do colunista indígena João Paulo Barreto, para compreendermos os sentidos construídos por ele a respeito dos conhecimentos indígenas e não indígenas. Utilizou-se como base teórica a teoria Análise do Discurso de linha francesa, fundamentada em Michel Pêcheux (1995, 2002). O corpus de estudo é formado por dois textos do citado autor, coletados no período de outubro de 2013 a outubro de 2014, de sua coluna no site Amazônia Real. Os resultados apontam que sujeito discursivo filia-se à posição ideológica dos indígenas, colocando-se como defensor dos conhecimentos de seu povo tukano.

Palavras-chave: *Discurso, Tukano, conhecimento indígena e não-indígena, Análise de discurso – AD.*

Abstract

The subject positions present in the text of indigenous columnist João Paulo Barreto are discussed to understand the meanings built on indigenous and non-indigenous knowledge. The French Discourse Analysis theory, based on Michel Pêcheux (1995, 2002), was used as the theoretical basis. . The corpus of study is formed by two texts of the aforementioned author and were collected, from October 2013 to October 2014, from his column on the site Real Amazonia. The results indicate that the discursive subject is affiliated with the ideological position of the indigenous people, putting themselves as a defendant of the knowledge of their tukano people.

Keywords: *Discourse. Tukano. Indigenous and non-indigenous knowledge. Discourse analysis - DA.*

Introdução

O artigo analisa textos do colunista João Paulo Barreto, indígena tukano, a fim de identificar as posições-sujeito presentes nos artigos dele e, ao mesmo tempo, identificar e apresentar os sentidos sobre conhecimentos e cultura indígena. O indígena nasceu no município de São Gabriel da Cachoeira (AM), Alto Rio Negro, na aldeia São Domingos. É graduado em Filosofia, mestre e doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É colunista, desde 2013, do portal jornalístico amazoniareal.com.br.

O estudo analítico embasou-se nos pressupostos teóricos e metodológicos da teoria Análise do Discurso de linha francesa, fundamentada em Michel Pêcheux (1995, 2002), Eni Orlandi (2002) e Evandra Grigoletto (2005). Os procedimentos de análises foram os seguintes: primeiro, selecionou-se as sequências discursivas (SDs); depois, verificou-se a que formação discursiva (FD) e formação ideológica (FI) elas se filiavam; por fim, identificou-se a posição-sujeito assumida no texto em estudo. Segundo Pêcheux (1997, p. 161), «os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas que representam na linguagem as formações ideológicas que lhes são correspondentes». Isto é, entendemos que «as FIs se materializam nas FDs, pois a visão do mundo não existe desvinculada da linguagem. Assim, as FDs representam, na ordem do discurso, as FIs que lhes correspondem na ordem do intradiscurso» (Grigoletto, 2005, p. 97), por isso fazemos a distinção dos conceitos citados e os perscrutamos no *corpus* de estudo, respaldados na metodologia de análise da AD.

Os dados foram coletados no período de outubro de 2013 a outubro de 2014, no site Amazoniareal, formando um *corpus* de estudo composto por 2 artigos. A epistemologia que nos guia são os estudos de Hall (2006), que discute o conceito de identidade, bem como os estudos do indígena baniwa Gerson Luciano, que nos embasa a compreender a identidade indígena e, a epistemologia da AD, que possui conceitos próprios sobre sujeito, formação discursiva, discurso e formação ideológica, os quais apresentaremos no tópico enfoque teórico.

Considerando o problema de pesquisa quais as posições-sujeitoⁱⁱ presentes no discurso de um comunicador indígena tukano e, considerando que o autor articulista tem a posição social de comunicador indígena tukano, tentou-se responder às seguintes questões-norteadoras: as formações ideológicas em que o indígena é construído como cidadão, possuidor de direitos, com rica cultura e conhecimentos estão presentes no texto? Em outras palavras, há convergência

entre lugar social (comunicador indígena tukano) e sujeito discursivo (papéis assumidos no texto pelo autor)?

O artigo organiza-se a partir da divisão dos objetivos. Primeiro apresenta o enfoque teórico e depois discute-se o *corpus* de estudo, identificando as posições-sujeitos, bem como as formações discursivas e formações ideológicas presentes nos artigos.

Conceitos-chave da Análise do Discurso

Para a AD, há uma diferença entre o *sujeito empírico*, que ocupa um lugar social na sociedade e a *forma-sujeito*, que é o sujeito discursivo do texto, aquele interpelado pelas formações ideológicas materializadas nos textos pelas formações discursivas e identificadas pelas sequências discursivas. Entendemos que «ao se identificar com determinados saberes, o sujeito se inscreve em uma formação discursiva e passa a ocupar, não mais o lugar de sujeito empírico, mas sim o de sujeito do discurso» (Grigoletto, 2005, p. 4). É essa posição-sujeito que identificaremos em nossas análises.

Outro conceito caro a AD é o de formação discursiva (FD), heterogênea em si mesma, entendida como regularidade de enunciados dispersos, vindos de diferentes ordens (Pêcheux, 1997). A FD, é lugar de constituição dos sentidos e da identificação do sujeito, constituindo-se na materialidade ideológica. Em outras palavras,

chamaremos de formação discursiva aquilo que, numa formação ideológica dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina aquilo que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc) (Pêcheux, 1997, p. 160).

As formações ideológicas (FI), por sua vez, «constituem-se em um conjunto complexo de atitudes e representações que não são nem individuais, nem universais, mas relacionam-se com as posições de classe» (Grigoletto, 2005, p. 96). Assim, as relações de poder são materializadas nelas, inclusive as relações de poder das instituições. Só podemos identificá-las pelas FD, por isso, fazemos seleção de sequências discursivas (SDs) nos textos colunista para nelas identificarmos as FDs que nos levam às FIs a que se filia o sujeito do discurso. São esses os pressupostos teóricos que adotamos e a metodologia que aplicamos neste estudo.

Visão sobre a identidade Indígena

A sociedade brasileira, em sua grande parte, possui uma visão estereotipada dos povos indígenas. Sempre foram tratados como meros objetos e reduzidos a selvagens sem almas, marcados pelo preconceito ao longo de sua história. Em nosso ponto de vista, os nativos são afetados pelo imaginário coletivo do povo brasileiro, atrelado à formação discursiva etnocêntrica. Por isso, os povos indígenas geralmente são considerados de cultura inferior à da sociedade majoritária.

O autor indígena Gersem 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 negativas. Essa visão surgiu desde a chegada dos portugueses, através principalmente do segmento 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).

Entendemos que as duas primeiras visões destacadas por Luciano fazem parte da mesma formação discursiva, em que o indígena é interpretado como inferior. A terceira visão pensamos estar afiliada à formação discursiva em que se entende o indígena como detentor de direitos como qualquer brasileiro. A primeira Formação Ideológica, em nosso entendimento, embasou as políticas públicas criadas pelo Governo brasileiro. Historicamente, o Governo ofereceu um serviço tutelar e paternalista aos povos indígenas, pois entendiam as sociedades indígenas como vítimas que necessitavam de proteção e de defesa. Por outro lado, os povos indígenas foram vistos como empecilho ao crescimento da economia brasileira, razão pela qual suas terras sistematicamente foram alvo de invasões.

Nessa conjuntura, a formação discursiva que sustenta a visão de um indígena selvagem foi reforçada por meio de discursos de cidadãos ante-indígenas, os quais afirmavam que os indígenas não queriam o progresso do país. O propósito da exploração das terras brasileiras foi usá-las para retirar recursos, justificando a submissão dos indígenas e a posse de seus territórios, conforme pondera Junqueira:

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 e desorganização tribal conduziram estes grupos ao extermínio (Junqueira, 2008, p. 78).

Desde que a cidadania indígena foi reconhecida, fortalecendo a Formação Discursiva em que o indígena é cidadão, de certa forma, a identidade indígena passou a ser uma questão de orgulho e de lá para cá houve certo resgate de suas tradições. Ressalta-se que cada grupo apreende o meio social em que vive de forma distinta: «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» (Luciano, 2006, p. 43). Por isso, cada povo indígena tem uma identidade específica, não havendo uma homogeneidade entre os povos indígenas do Brasil.

Quando se fala em identidade específica de cada povo não significa cultura e identidade estática, mas dinâmica, em constante movimento, uma vez que a própria «história da Humanidade é a história dos intercâmbios culturais [...] inclusive entre as próprias comunidades originárias americanas» (Acosta, 2016, p. 95)

Certas distinções identitárias são perceptíveis entre os povos indígenas, uma vez que a identidade se constrói no contraste com o outro, com o oposto, ou seja,

a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem (Hall, 2006, p. 11)

Tal perspectiva de concepção de identidade do sujeito sociológico é coerente com a análise deste trabalho, tendo em vista que se trata do indígena. Sujeito membro da sociedade que dialoga com a cultura não indígena, fazendo, ao mesmo tempo, exteriorização de modos de viver no mundo e interiorização, via processos de socialização, de construções mentais acerca da existência da sociedade que o envolve.

Pensar a identidade como algo em construção é pensar que esta se constitui segundo influências externas e se apresenta conforme relações formativas. Nesse

sentido, identidade é algo em construção, marcado por trajetórias constituintes, entendido segundo processos de socialização, de apropriação da vida cotidiana.

Conceber essa interação implica no reconhecimento de elementos unificadores de indivíduo e sociedade, os quais identificam e transformam a pessoa a partir do referencial do outro. Assim, indivíduos assimilam a realidade e reproduzem ativamente experiências sociais a partir de dado ambiente e esse ambiente influencia na construção de identidades individuais e coletivas. Para Hall,

a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, a medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (2006, p. 12-13).

É diante de suas representações que determinados grupos podem se significar com os seus modos de existir e, somente assim, eles podem ser caracterizados. A identidade é como uma perspectiva existente de mundo e não algo acabado e fixo no tempo. Como afirma Maura Penna (1998, p. 92-93).

A identidade [...] é uma construção simbólica que envolve 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.

Se a identidade é uma construção simbólica dentro de um processo histórico e social, logo se entende que ela é um acontecimento constante. Não são traços fixos que compõem o ser indígena, porque a cultura não está pronta, ou melhor, ela não é estática. Portanto, são traços socioculturais alteráveis, mutáveis que compõem a indianidade.

Um indígena Tukano, por exemplo, não deixa de ser da etnia pelo fato de não falar a língua do seu grupo. É fundamental destacar que a língua, assim como outros traços culturais, por si só não dão conta de definir a identidade de uma etnia, porque mesmo que ela seja importante na visão de mundo dos indígenas, 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 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, de nada adianta que saibam falar as línguas dos seus grupos se não souberem primeiro se expressar por meio de cantos indígenas.

No entendimento desses povos, uma pessoa inteligente é aquela que sabe cantar, pois o canto é capaz de dizer tudo sobre elas 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 acessam através do canto. É como se o canto fosse o centro cosmológico, porque ele diz muito e os ajudam a interpretar as etnicidades constituídas.

Assim, podemos entender que “a identidade é marcada por meio de símbolos” (Woodward, 2000, p. 9). Nesse caso, um modo particular dessas etnias é, por meio do canto, tornar compreensível o mundo. São representações intimamente vinculadas à cosmologia. São, em verdade, sociedades detentoras de condições próprias, diferentes de sociedades industriais modernas, estas conduzidas com mentalidade higienista e eurocêntrica. A identidade indígena se resume, pois, no ato de consciência dos povos indígenas acerca de sua própria cultura, dentro de um âmbito de manutenção identitária étnica, sem se fechar para as relações interculturais e interétnicas.

No entanto, não se ignora que devido às represálias que sofreram, há uma negação de identidade por alguns indígenas. Eles têm assumido o discurso do não-indígena, que os subjugou por anos e trabalhou para os povos indígenas assumirem a formação ideológica em que o indígena é considerado inferior. Um dos meios utilizados para esta formação ideológica tem sido a mídia, a qual discutiremos, a seguir, acerca do seu papel na manutenção da formação ideológica anti-indígena. A partir da Constituição Brasileira de 1988, esse olhar sobre o indígena foi se ampliando e hoje muitos indígenas já possuem um discurso que converge com a luta de seu povo.

Imagens dos indígenas na mídia

Há duas visões sobre os indígenas: a primeira parte de uma visão romantizada (bom selvagem) sobre os ameríndios, embasada em uma perspectiva social dos primeiros cronistas e romancistas da Era Pós-Conquista, os quais eram os escritores e exploradores europeus do além-mar; a segunda visão refere-se aos

indígenas como animais traiçoeiros, usados como escravos pelos portugueses para defender interesses da Coroa (Luciano, 2006).

Pelo fato dos relatos sobre a história do Brasil, em sua grande parte, terem sido escritos por conquistadores, a imagem que se estabeleceu sobre os povos indígenas, desde o processo de colonização, foi deturpada. Hoje ainda é possível encontrarmos esses pensamentos, basta olharmos a literatura e os livros didáticos para percebermos essas visões (Rodrigues, 2004).

São visões fruto do pensamento preconceituoso europeu. Ambas fazem parte do imaginário gestado pelas artes e ciências em geral e são re-elaboradas ao longo dos anos de forma a fortalecer e manter essa formação discursiva como dominante na sociedade brasileira. A mídia, enquanto aparelho ideológico (Althusser, 1985), é um meio de manutenção e de propagação dessas ideias para a opinião pública, uma vez que, ao se produzirem opiniões, são feitas escolhas e é aí que a mídia, segundo Fonseca (2011, p. 41), passa a ser entendida como o «complexo de meios de comunicação que envolve mensagem e recepção [...] e possui papel bastante significativo».

Na esfera pública, a mídia deveria ser prestadora de serviços e estar aberta a discursos sobre o interesse coletivo (Melo, 2003).

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, 2003, p.1).

Porém, o que presenciamos na mídia nem sempre é um discurso capaz de mediar relações sociais dos diversos grupos da sociedade. Muitas vezes, são veiculados discursos que reforçam pensamentos preconceituosos, frutos da formação ideológica etnocêntrica. É o que tem acontecido com questões indígenas trazidas para debates na esfera pública. Povos ameríndios pouco entram na agenda da mídia e geralmente aparecem sob discurso de senso comum: indígena como bom selvagem ou animalizado. O problema, nesse contexto, perpassa pela imagem do indígena disseminada por muitos anos como um indígena genérico, aquele ingênuo sem capacidades ou violento.

É exatamente dessa condição e nesse contexto que a maioria dos discursos produzidos sobre os povos indígenas se constituem. A imagem que se tem é um conteúdo resultante do imaginário projetado sobre informações dos europeus e que serviram como um gancho para uma representação social totalmente distinta da realidade. A esse respeito, Ivânia Neves (2013, p. 3) ressalta 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.

A mídia, na maior parte das vezes, constrói imagens negativas dos indígenas, como, por exemplo, os jornais impressos, como aponta a pesquisa de Patrícia Melo (2003, p. 5): “o índio só entra na pauta da imprensa em questões muito específicas: em primeiro lugar, quando é vítima ou autor de violência; em segundo, quando representa algo exótico ou inusitado, ou seja, no enfoque do inesperado”.

A mídia não tem prestado serviço à esfera pública como deveria, pois os povos indígenas não têm espaço para darem visibilidade às suas causas. Como afirma Melo (2003, p. 2): «a imprensa, ao tratar de minorias ou de grupos excluídos, tem reservado um espaço/tempo determinado pela predominância discursiva da classe dominante», invisibilizando os povos indígenas e dificultando a construção de uma imagem próxima à da realidade dos nativos.

Carollyne Recalde (2007) apontou que houve tomada de partido pelo jornal *A Gazeta* em benefício do sindicato dos trabalhadores rurais, por ter legitimado um discurso que descrevia o indígena pelo adjetivo «*silvícola*», o qual indica aquele que nasce na selva e, portanto, é um ser selvagem. A opinião do presidente do sindicato, ao dizer que os indígenas eram invasores, ganhou destaque, uma vez que ele era uma pessoa importante e falava não apenas por si, mas por toda a classe produtora. O sujeito do discurso sempre está ligado a uma instituição que respalda e dá poder ao seu discurso. Neste caso, o sujeito discursivo se inscreve no dizer como presidente de um sindicato, com força política e discursiva capaz de reforçar estereótipos ancorados na formação discursiva etnocêntrica.

Para o jornal, os membros da sociedade passaram todos a serem vítimas dos indígenas e estavam indignados com a atitude daquela invasão. Do estudo feito por Carollyne Recalde (2007), interessa-nos a análise da notícia estudada e a conclusão da autora, que detectou a atuação do jornal no sentido de noticiar sobre o confronto na fazenda invadida e dar voz apenas aos fazendeiros, calando a comunidade indígena.

As duas pesquisas mencionadas (Mello e Recalde) até o momento nos revelam não somente como as questões indígenas são pautadas pelos jornais impressos, mas também ajudam a refletir sobre o porquê da mídia reafirmar um antigo pensamento, repetindo um discurso que concorre para a consolidação de uma

imagem negativa sobre os povos indígenas. A mídia reforça, em nosso entendimento, a ideia das sociedades indígenas como delinquentes, sem educação e sem cultura. Essa visão compõe o que nomeamos de formação ideológica 1, doravante FI1, que passaremos a perscrutar nos textos, via SD e FD, conforme explicado na introdução.

Discurso de um indígena Tukano: filiações ideológicas e posições-sujeito

A seguir, iremos analisar artigos de opinião de João Paulo Barreto para abordar o sujeito discursivo, formação discursiva (FD) e formação ideológica (FI) presentes no texto, a fim de verificar se a formação ideológica etnocêntrica (FD1) embasa os dizeres ou se é a formação ideológica que vê o indígena como cidadão (FD2). Perscrutamos como o sujeito discursivo se inscreve nos textos, verificando se há ou não convergência entre o lugar social do autor e o papel assumido pelo sujeito do discurso no texto.

Artigo 1

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 tem 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 (Barreto, 2013, p. 01).

Na sequência discursiva SD1 «Peixe não é gente, mas é bom para comer e pensar», percebemos que o título do artigo aciona uma memória discursiva (Orlandi, 2002), entendida como o interdiscurso, o pré-construído, o já dito, ou seja, o dizer liga-se à cosmologia do povo Tukano, o peixe é uma categoria de humanos, porém invisíveis, e que habitam outros domínios. O sujeito discursivo retoma e reforça um conhecimento ancestral de seu povo, que deriva de acontecimentos históricos e imemoriais, uma vez que cultura é central na produção de significados e na reprodução das relações sociais (Lévi-Strauss, 2004). Ao mesmo tempo, filia o conhecimento de seu povo ao campo do conhecimento científico-acadêmico, por relacioná-lo ao pensamento de Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss (2004) usou a comida para ilustrar tal processo, apontando que o alimento ingerido 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 (2004), 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. Diante disso, interpreta-se que o sujeito discursivo se inscreve na FD do conhecimento acadêmico e FD de valorização da cultura indígena por equiparar o conhecimento do povo tukano ao científico, como podemos ver no exemplo «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. São formações discursivas, dizeres já ditos antes em outros lugares, os quais são retomados nesse artigo de opinião para significarem a partir do lugar enunciativo assumido pelo sujeito discursivo, ou seja, sujeito-pesquisador-antropólogo. Como podemos interpretar a partir da SD2: «*Desse modo, comigo, no mestrado não foi diferente. Embebido pela produção de verdades antropológicas construídas ao longo de décadas sobre a população rionegrina [...]*» É possível observar, pelas janelas discursivas «*comigo, no mestrado*» e «*Embebido pela produção de verdades antropológicas*», que os papéis

discursivos são de sujeito acadêmico, que tenta mostrar a visão do seu povo, desconstruindo equívocos atribuídos, no caso em estudo, sobre peixe ser uma categoria de humano: «*Wai-mahsã é uma categoria de humanos tal e qual os seres humanos, mas habitam nos domínios das águas, terra, floresta e céu*».

Nesse processo, ele se inscreve na história, fazendo das palavras do outro suas palavras. Ele filia-se à mesma formação ideológica acadêmica científica pela SD que remete ao pensamento de Lévi-Strauss (2004): 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, interpretamos a memória discursiva, que revela o conhecimento do povo Tukano sobre as diferentes concepções de peixe e, por outro lado, vemos retomada a formação ideológica do sujeito do discurso em correlação às ideias de Lévi-Strauss (2004), numa tentativa de equiparar o conhecimento indígena ao conhecimento científico antropológico.

Para Lévi-Strauss (2004), 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, 2004), procurava fazer uma reflexão semelhante à do antropólogo, de dizer que a partir da concepção Tukano sobre os *wai-mahsã*/seres invisíveis, eles constroem significados, e essas concepções representam a transformação da natureza em cultura.

O lugar discursivo (SD3 *espaço mestrado*) de onde o sujeito fala lhe dá poder para ressignificar conceitos sobre a categoria peixe para o povo tukano e instituir a diferença entre as visões sobre o tema. Dessa forma, o sujeito do discurso se inscreve na formação ideológica 2 (SI2), do indígena cidadão, possuidor de conhecimentos.

Podemos afirmar que a forma-sujeito, indivíduo histórico, agente de práticas sociais (Pêcheux, 1997), no artigo analisado se constrói como 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, possibilita-nos também pensar que, para conhecê-los, precisamos de uma antropologia que estude o ser, mas a partir de seus conceitos nativos elaborados, os quais, por sua vez, se diferem e muito de conceitos acadêmicos.

Percebe-se aqui que embora o sujeito indígena-antropólogo tenha uma formação acadêmica ocidental, ele foge ao determinismo sociocultural e atreve-se a buscar sua identidade em suas preferências, em uma dinâmica de negociação e de busca e, nesta atualização, o sujeito ressignifica conhecimentos, valores,

normas, padrões e a própria imagem do indígena genérico adotada pela sociedade nacional.

Artigo 2

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, pautado 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 foram unânimes 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 (Barreto, 2013, p. 1)

O texto traz como principal assunto a questão dos modelos de construção de conhecimento na sociedade. O título «A medicina ocidental e o conhecimento indígena» mostra a questão. Se levarmos em consideração que, na concepção indígena, o estado de saúde ou doença é o resultado da relação coletiva ou individual estabelecida entre as pessoas com a natureza e que não existem doenças hereditárias, naturais ou biológicas e sim que elas podem ser adquiridas, provocadas ou merecidas moralmente e espiritualmente, entenderemos que uma saúde natural pode ser vista como própria da natureza, portanto da vida e, assim, precisa de cuidados contra os espíritos maus. Por isso, na SD4:

[...] cada conhecimento tem seu limite e, juntos, podem agir num sistema de complementaridade [...] aquilo que eu não posso curar, os médicos podem, de igual modo, os que eles não podem, eu posso curar dentro do meu domínio (Barreto, 2013, p. 1)

Observamos que o sujeito do discurso retoma a formação ideológica sobre medicina tradicional de seu povo. Nessa retomada, dá-se a perspectiva da natividade ameríndia do povo tukano, a qual tende, em certa medida, a dialogar com as científicidades da biomedicina. Vemos a tentativa do sujeito discursivo de colocar em patamar de igualdade os saberes indígenas e não indígenas relacionados à medicina. Confrontam-se as formações ideológicas etnocêntrica (FI1) – não reconhecer os saberes indígenas – e cidadã (FI2) – em que os saberes indígenas são uma forma de conhecimento tão importante quanto as formas de conhecimento do não indígena. Em outras palavras, aparece o conflito entre a medicina tradicional e a medicina indígena. Apesar de os conhecimentos da medicina indígena serem milenares, repassados de geração a geração, eles não são reconhecidos como eficazes pelo não indígena, pelo contrário, são menosprezados e vistos como atrasados em relação à medicina ocidental, como destaca Ferreira (2010, p. 90) ao pensar as políticas públicas relacionadas à medicina indígena:

O tradicional qualificando os objetos de políticas públicas também se constitui em uma noção forjada pelo discurso colonial do Estado que a apresenta, por um lado, como saberes e práticas fixas e estáticas transmitidas através dos tempos imemoriais entre as gerações

indígenas, mantendo-se imutável nesse processo de transmissão de conhecimento. Por outro, mostra-a como algo atrasado, sustentado em superstições e que precisa ser aperfeiçoada pela ciência ocidental para poder efetivamente ser aproveitada como um recurso de atenção primária à saúde. Nesse sentido, os objetos de políticas públicas não deixam de refletir os estereótipos coloniais difundidos no imaginário da sociedade ocidental.

Para os povos indígenas, por exemplo, as plantas possuem seus espíritos protetores e elas são, geralmente, conhecidas como mães. Dessa forma, quando são violadas ou destruídas, esses espíritos reagem vingando-se da pessoa que as destruiu e, assim, vão 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. Por isso, o sujeito discursivo, ao usar o enunciado de Ovídio Barreto, um Kumu (pajé), aponta para a instituição que sustenta seu dizer, que dá poder a este conhecimento, a espiritual representada no pajé. Reforça a formação discursiva – o indígena como possuidor de saberes. Dentro dessa lógica, ter conhecimento de algo não significa que esse conhecimento é superior a outro conhecimento. Sentido corroborado com a citação de Fernando Pessoa: «o fato de eu ser consciente dos fatos, não me obriga a ter teoria sobre o mesmo fato». Essas formações discursivas passam a revelar os discursos sempre perpassados pela ideologia nas quais ele se inscreveu enquanto sujeito discursivo indígena e as quais revelam a forma de ver o mundo e conceber o conhecimento na perspectiva Tukano.

Em contrapartida, na SD5: «*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*» (Barreto, 2013, p. 1), podemos sublinhar que a concepção fruto do discurso do preconceito acerca dos povos indígenas na sociedade majoritária é uma formação ideológica até hoje vigente no imaginário nacional a validar dizeres etnocêntricos (FI1).

O sujeito discursivo (FI2), 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 e significados subjetivos sobre os povos indígenas e colocá-los no cenário científico como detentor de conhecimentos, revendo a identidade do indígena no imaginário social, os sentidos e os significados atribuídos, que são intersubjetivos, fruto das relações sociais.

Um dos sujeitos discursivos constitui-se discursivamente como defensor dos conhecimentos indígenas. Ao assumir seu papel de indígena em defesa do sujeito indígena como detentor de conhecimentos medicinais, Barreto assume responsabilidade e compromisso social e «[...] para que haja responsabilidade é preciso que haja um sujeito consciente» (Morin, 2005, p. 129) que considere outras lógicas, outras ciências, outras racionalidades. «[...] Acontece que a visão científica clássica elimina a consciência, elimina o sujeito, elimina a liberdade em proveito de um determinismo» (Morin, 2005, p. 129).

Porém, mesmo a visão científica eliminando o sujeito, o homem tem muitas dimensões e tudo que desloca esse complexo é mutante, não só para o conhecimento, mas, igualmente, para a ação (Morin, 2005) e esse movimento possibilita retrabalhar, ressignificar as formações ideológicas acerca do indígena e sua própria identidade étnica.

O sujeito discursivo assume o papel de sujeito indígena, porque fala a partir do lugar discursivo que entende os pajés (*kumuã*) como seres iguais aos médicos no que diz respeito ao conhecimento da medicina. Mais uma vez esse sujeito se inscreve também como porta-voz do povo tukano e na formação discursiva que vê o indígena como cidadão detentor de conhecimentos medicinais (FD2), havendo uma relação entre a posição sujeito discursivo e o lugar social que ele indígena tukano ocupa na sociedade. Este posicionamento caracteriza

[...]. Alguns movimentos atuais, que reclamam energicamente sua autonomia cultural e política, exigem ao mesmo tempo a sua plena inserção no desenvolvimento moderno. Apropriam-se dos conhecimentos, dos recursos tecnológicos e culturais modernos. Combinam procedimentos curativos tradicionais com a medicina alopática [...]. (Canclini, 1995, p. 206-207)

Diante do exposto, interpreta-se que há duas formações discursivas em confronto e conflito no que diz respeito ao conhecimento, em uma relação intercultural. No entanto, «[...] a interculturalidade [...] não pode ser entendida apenas em termos de antagonismo entre dominantes e dominados. [...] estão surgindo em grupos indígenas novos modos de se relacionar - criticamente - suas tradições com a modernização. [...]» (Canclini, 1995, p. 206) o que possibilita ressignificar e fortalecer a identidade do sujeito indígena.

Conclusão

Constatamos que o sujeito discursivo se inscreve como defensor dos conhecimentos indígenas, uma vez que, nos textos analisados, encontramos o sujeito do discurso falando de posições ideológicas de um indígena. Logo, há convergência entre posição social e as formas-sujeito.

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, pela Episteme ocidentalizada, porque traz consigo uma concepção diferente da origem da vida e do mundo.

O sujeito discursivo sempre se inscreve nos textos como indígena, defende a cultura e, principalmente, o conhecimento indígena. Diante disso, há um movimento para que haja resignificação de sentidos a ponto de a formação ideológica pró-indígena passe a ter mais força na sociedade do que a formação ideológica etnocêntrica. Há, portanto, convergência entre o sujeito do discurso (sujeito indígena) e o lugar sujeito ocupado pelo autor – indígena tukano, num movimento de reforço a identidade indígena.

Notas

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

² Entendida como a relação de identificação entre a forma sujeito enunciador e o sujeito do saber (forma sujeito) (PÊCHEUX, 1997).

Referências

- Acosta, Alberto. (2016).** *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos.* Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante. 264p.
- Althusser, Louis. (1985).** *Aparelhos ideológicos do Estado.* 2a. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Barreto, João Paulo. (2013).** *Peixe não é gente, mas é bom para comer e pensar.* Disponível em: < <http://www.amazôniaareal.com.br/.pdf>>. Brasil: Amazonas.

- _____ (2013) *A medicina ocidental e o conhecimento indígena*. Disponível em: <<http://amazoniareal.com.br/a-medicina-ocidental-e-o-conhecimento-indigena/>>. Brasil: Amazonas.
- Canclini, Néstor G. (1995).** *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Fonseca, Francisco. (2011).** Mídia, poder e democracia. *Revista Brasileira de Ciência Política.*, v. 6, n. 6, p. 41-69, jul./dez. Brasil: Brasília.
- Freitas, Antônio Francisco de. (2015).** *Análise do discurso jornalístico: um estudo de caso*. (1999) Disponível em: <www.bocc.ubi.pt/pag/freitas-antonio-dicurso-jornalístico.pdf>. Acesso: 7 dez. 2015.
- Grigoletto, Evandra. (2005).** *Do lugar social ao lugar discursivo: o imbricamento de diferentes posições-sujeito*. Anais do II Seminário de Estudo da análise do Discurso. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/2SEAD/SIMPOSIOS/EvandraGrigoletto.pdf>. Brasil
- Hall, Stuart. (2006).** *A Identidade Cultural na Pós Modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- Junqueira, Carmem. (2008).** *Antropologia Indígena: uma (nova) introdução*. São Paulo: Educ.
- Lévi-strauss, Claude. (2004).** *Mitológicas I - O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. Rio de Janeiro: Cosac e Naify.
- Luciano, Gersem dos Santos. (2006).** *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.
- Maher, Tereza Machado. (2010).** *Políticas Linguísticas e Políticas de Identidade: currículo e representações de professores indígenas na Amazônia Ocidental brasileira*. Currículo sem Fronteiras, v. 10, n. 1, p. 33-48, jan./jun.
- Melo, Patrícia Bandeira de. (2003).** *O Índio na Mídia: Discurso e Representação Social*. Fundação Joaquim Nabuco.
- Morin, Edgar. (2005).** *Ciência com Consciência*. 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Neves, I. S. (2013).** *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., *Anais*. Brasil: Manaus: p. 1-9.

- Orlandi, E. P. (2002).** *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 4. ed. Campinas, SP: Pontes.
- Penna, Maura. (1998).** *Relatos de migrantes: questionando as noções de perda de identidade e desenraizamento*. In: SIGNORINI, Inês (Org.). *Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, SP: Mercado das Letras; Brasil: São Paulo: Fapesq, p. 89-112.
- Pêcheux, Michel. (1997).** *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 3a. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. (2002) *O discurso: estrutura ou acontecimento*. 3a. ed. Campinas, SP: Pontes.
- Recalde, Carollyne; Lourenço, Renata; Medeiros, Márcia. (2007).** *A Imagem do Indígena no Jornal A Gazeta de Amambai*, Disponível em: <<https://anaisonline.uems.br/index.php/enic/article/view/1202>>. Brasil
- Rodrigues, Cíntia. R.A (2004).** *Imprensa Sul-Rio-Grandense na Construção da Imagem do Índio*. *Biblos*. Brasil: Rio Grande, v. 16, n. 16, p. 73-86.

Nota biográfica



Hellen Cristina Picanço Simas. Professora Associada da Universidade Federal do Amazonas. Possui doutorado e mestrado em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba; Pós-doutorado em Estudos da Linguagem pela Pós-graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal Fluminense - UFF; graduação em Letras Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Amazonas. Membro do programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal do Amazonas. Membro da Comissão de Línguas Ameaçadas da Associação Brasileira de Linguística – ABRALIN. Líder do Núcleo de Estudos de Linguagens da Amazônia (Nel-Amazônia/CNPq).



Michelle Carneiro Serrão. Graduada em Pedagogia, Mestre em Educação pela Universidade Federal do Amazonas. Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Amazonas - bolsista CAPES (fevereiro à dezembro/2020) e Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Lille/França. Docente da Universidade Federal do Amazonas, Faculdade de Educação, Departamento de Educação Escolar Indígena.

Email: michelleserrao@ufam.edu.br



Ariana Silvia Souza de Oliveira. Possui graduação em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo, pelo Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia - ICSEZ, da Universidade Federal do Amazonas - UFAM (Parintins). Foi integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos - NEPAM. Foi pesquisadora voluntária do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica - PIBIC. Foi bolsista da Revista Científica Mutações, vinculada ao Programa Institucional de Extensão - PIBEX e monitora nas disciplinas Teoria da Comunicação e Língua Portuguesa III por meio do Programa Institucional de Monitoria da UFAM.