

Ethos e estereótipos no discurso dos povos originários: uma Cosmopolítica Decolonial

DOI: <http://dx.doi.org/10.21165/el.v54i2.3817>

Jair Ferrari Júnior¹

Resumo

Este trabalho busca contribuir com os estudos discursivos sobre o discurso dos povos indígenas, utilizando o aparato teórico da Análise do Discurso de linha francesa. Focamos no discurso indígena sobre a preservação da natureza, evidenciando suas regularidades. Além disso, alinhamos a pesquisa aos estudos decoloniais, que reconhecem a necessidade de superar as heranças da colonização, responsáveis pela subalternização dos povos originários. A análise identifica o *ethos* do enunciador indígena, ou seja, a imagem que projeta de si e o papel dos estereótipos nesse processo. O *corpus* é composto por livros de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, considerados porta-vozes dos povos indígenas brasileiros. O enunciador indígena projeta-se como conhecedor da natureza, integrando valores da sua cosmovisão e da cultura do "homem branco". Propomos a noção de Cosmopolítica Decolonial, que critica a exploração colonial e capitalista, emergindo um *ethos* de alerta, que representa não só a defesa da floresta, mas também a voz de quem ela pede ajuda. Assim, no discurso, os estereótipos indígenas são ressignificados positivamente.

Palavras-chave: análise do discurso; povos indígenas; cosmopolítica decolonial.

¹ Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), São José do Rio Preto, São Paulo, Brasil; j.ferrari@unesp.br; <https://orcid.org/0000-0002-1668-0835>

Ethos and Stereotypes in the Discourse of Indigenous Peoples: A Decolonial Cosmopolitics?

Abstract

This work seeks to contribute to discursive studies regarding Indigenous discourse, utilizing the theoretical framework of French Discourse Analysis. We focus on Indigenous discourse regarding the preservation of nature, highlighting its regularities. Additionally, we align the research with decolonial studies, which recognize the need to overcome the legacies of colonization responsible for the subalternization of Indigenous Peoples. The analysis identifies the ethos of the Indigenous Speaker, that is, the image they project of themselves and the role of stereotypes in this process. The corpus consists of works by Ailton Krenak and Davi Kopenawa, considered spokespeople for Brazilian indigenous peoples. The Indigenous Speaker projects themselves as knowledgeable about nature, integrating values from their worldview and the “white man’s” culture. We propose the concept of Decolonial Cosmopolitics, which critiques colonial and capitalist exploitation, revealing an alert ethos that represents not only the defense of the forest but also the voice of those it seeks help from. Thus, in the discourse, Indigenous stereotypes are positively re-signified.

Keywords: discourse analysis; Indigenous Peoples; decolonial cosmopolitics.

Introdução

Este trabalho tem como objetivo analisar como textos públicos de autores indígenas reconfiguram estereótipos sobre povos originários e articulam uma noção analítica situada que aqui nomeamos **cosmopolítica decolonial**, além de identificar os procedimentos discursivos (interdiscurso, reconfiguração do *ethos*, estratégias de mediação) que tornam possíveis novas legitimações epistemológicas e políticas desses saberes. A análise incide sobre materiais de circulação pública, sem contato etnográfico, priorizando a descrição e a interpretação dos efeitos de sentido, à luz da Análise do Discurso de orientação francesa (AD, doravante), tomando como principal referencial teórico as contribuições de Dominique Maingueneau (2008, 2015, 2020). Partimos da compreensão de que o discurso constitui uma prática social situada, atravessada por condições históricas, culturais e institucionais que participam ativamente da produção de sentidos e da construção das identidades. Nesse contexto, nosso estudo busca compreender de que modo determinadas narrativas e dispositivos enunciativos mobilizam valores simbólicos, produzem efeitos de legitimidade e constroem imagens de si e do outro, em diálogo com aportes da antropologia simbólica (Lévi-Strauss, 1996) e com perspectivas críticas dos estudos decoloniais (Quijano, 2005; Mignolo, 2020; Smith, 2018).

A relevância da pesquisa reside na possibilidade de contribuir para a ampliação do debate interdisciplinar sobre discurso, cultura e poder, especialmente no que concerne à valorização de saberes não hegemônicos e à problematização das formas de representação cultural. Para alcançar tais objetivos, o artigo organiza-se da seguinte maneira: após esta introdução, apresentamos a metodologia do trabalho; em seguida, a fundamentação teórica; posteriormente, desenvolvemos as análises do *corpus*; e, por fim, são apresentadas as considerações finais.

Trajetos em Análise do Discurso: metodologia

O discurso é atravessado por diversas fronteiras linguísticas, históricas e sociais, o que autoriza o recurso a diferentes aportes teóricos no interior dos estudos linguísticos para a análise de aspectos específicos da materialidade discursiva. No presente trabalho, mobilizam-se as noções de interdiscurso e de *ethos* discursivo, reconhecendo que o conceito de interdiscurso não é exclusivo de um único autor, mas objeto de formulações e disputas no campo da Análise do Discurso. Desde os trabalhos fundadores de Pêcheux (1997), em articulação com a noção de memória discursiva, até releituras posteriores desenvolvidas por autores como Orlandi (2009), o interdiscurso tem sido compreendido como o conjunto de dizeres anteriores que atravessam e condicionam toda enunciação. Situado nesse debate mais amplo, adotamos a abordagem proposta por Dominique Maingueneau (2008, 2015, 2020), que articula o interdiscurso aos dispositivos de enunciação, ao *ethos* discursivo e à cena de enunciação, bem como outros conceitos correlatos, como estereótipos, para a composição do dispositivo analítico.

Para essa proposta, reconhecemos que analisar o(s) discurso(s) indígena(s) implicaria na seleção e na análise de textos que fossem de autoria de pessoas que se reconhecem como pertencentes a algum grupo étnico indígena. Reconhecemos, ainda, que a diversidade de grupos indígenas, impossível de ser contemplada em sua totalidade em qualquer trabalho acadêmico, poderia ser analisada a partir do enfoque a indígenas brasileiros que sejam reconhecidos como porta-vozes das reivindicações indígenas de maneira mais ampla. Essa seleção revela-se suficiente para a análise em vista das questões mais importantes que emergem desta discursividade.

Com isso, após decidirmos trabalhar com textos de autores que se identificam com grupos étnicos indígenas, selecionamos um *corpus* representativo desse discurso, apesar das dificuldades de acesso e da heterogeneidade do tema. Optamos por produções reconhecidas², destacando as produções textuais de Ailton Krenak (2019, 2020) e de Davi Kopenawa Yanomami (2015), indígenas cujos textos circulam nos meios acadêmicos

2 O “reconhecimento” de que tratamos refere-se à relevância que as obras têm nos debates políticos e na academia. Os autores mencionados se encontram em posições de destaque, sendo-lhes outorgadas premiações, títulos *honoris causae*, e posições como a de membro da Academia brasileira de Letras, no caso de Ailton Krenak.

e literários. Embora, em um primeiro momento da pesquisa, esperássemos que as reivindicações territoriais fossem o foco principal em seus textos, percebemos que o discurso se amplia para uma questão mais urgente: a proteção da Terra (e, por extensão, da vida, conforme explicaremos mais adiante) como um todo. Esse discurso transcende demandas indígenas específicas, conectando-se ao debate global sobre as mudanças climáticas e a preservação da natureza, temas de interesse para toda a humanidade.

O discurso indígena alinha-se, assim, com preocupações que as ciências naturais vêm dedicando aos desastres causados pelas mudanças climáticas que resultam em tragédias para populações humanas e não humanas ao redor do mundo, tal como as enchentes ou, no sentido oposto, as secas severas que frequentemente vemos nos noticiários. Nesse contexto, os povos originários, historicamente associados à convivência na e com a natureza, ganham protagonismo nesses debates sobre questões ambientais. No entanto, essa associação também carrega estereótipos negativos, historicamente constituídos, que os caracterizam como “primitivos”, “selvagens” ou “atrasados”. A tecnologia e a vida urbana, antes vistas como sinônimos de progresso, são agora reconhecidas como causadoras dos problemas ambientais que afetam todos os seres humanos. A ideia de uma natureza como oposta à noção de cultura e de humanidade torna-se diluível diante das emergências climáticas.

Assim, o discurso indígena se insere na nova ordem política global que trata da emergência climática e ambiental, destacando-se não apenas por seus hábitos, mas também por sua ancestralidade. O objetivo geral deste trabalho é investigar esse discurso sobre a preservação da natureza, que traz uma mensagem de alerta sobre um possível “fim do mundo”, valorizando a voz indígena. Vamos analisar o *ethos* desse discurso, verificando como ele combate (ou ressignifica) os estereótipos negativos sustentados por discursos eurocêntricos.

Para dar conta dessa empreitada, selecionamos conceitos específicos da AD, reconhecendo que diferentes escolhas poderiam gerar abordagens alternativas. A metodologia da AD permite que cada analista construa um dispositivo analítico próprio, mobilizando conceitos conforme as questões propostas e a natureza do material analisado. Conforme mencionado anteriormente, no que diz respeito aos estudos do texto e do discurso, um dos objetos teóricos que, para nós, trouxe questões prolíficas para a presente análise foi a teorização do *ethos* realizada por Maingueneau (2020).

O *ethos* refere-se à imagem que o enunciador projeta de si mesmo no discurso, moldada por seu modo de falar e pelas regras que governam o espaço discursivo. Esse conceito, originado em Aristóteles, não se limita ao campo verbal na concepção da AD, abrangendo recursos como gestos e textos, que ajudam a construir a credibilidade do orador. Para Aristóteles, o *ethos* envolve prudência (*phronesis*), virtude (*areté*) e benevolência (*eunoia*) (Maingueneau, 2020), qualidades que tornam o discurso persuasivo. Nesse sentido, a

noção de *ethos*, pela filosofia grega aristotélica, ancorava-se em uma perspectiva de controle sobre o modo de dizer e as consequências que essa encenação poderia fazer emergir na compreensão e na credibilidade desse discurso em seus interlocutores.

Em estudos contemporâneos, como os de Ducrot (1987) e, especialmente, de Maingueneau (2008, 2015, 2020), o *ethos* inclui características como o tom, o caráter e a corporalidade, que vão além da oralidade e se aplicam até a textos escritos. A corporalidade, por exemplo, destaca o corpo físico e cultural do enunciador, sendo fundamental para analisar como os povos indígenas são representados ao longo da história, especialmente no contexto de estereótipos e identidades cristalizadas desde a colonização.

Maingueneau (2020) identifica três dimensões do *ethos*: categorial, experiencial e ideológica. A categorial relaciona-se aos papéis discursivos e aos estatutos sociais (como pai, médico ou estudante), enquanto a experiencial envolve características sociopsicológicas estereotipadas (como agressividade ou mansidão). A ideológica refere-se aos posicionamentos políticos ou literários (como feminista ou conservador). O *ethos* não depende da intenção do enunciador e, mesmo em discursos autorreferenciados como “neutros”, pode ser interpretado como um tom específico. Além disso, há o *ethos* pré-discursivo, que se refere às expectativas do destinatário com base em representações sociais do enunciador. O *ethos* efetivo surge da interação entre o *ethos* pré-discursivo e o discurso. A presença de uma corporalidade que ancore o indígena como situado próximo à natureza revela-se essencial à constituição desse discurso, principalmente pelos estereótipos que estão associados a essa condição.

Para a AD, o estereótipo, como representação coletiva cristalizada, é uma construção de leitura (Amossy, 2005), uma vez que ele emerge somente no momento em que um alocutário recupera, no discurso, elementos espalhados e frequentemente lacunares, para reconstruí-los em função de um modelo cultural preexistente.

A produção do *corpus* para a análise de um discurso indígena requer, do ponto de vista metodológico, que esse *corpus* seja constituído por enunciados produzidos por autores que se autodeclaram indígenas ou que se vinculam aos povos originários, evocando explicitamente sua ancestralidade em textos de circulação pública. Nessa perspectiva, o objeto da pesquisa são os discursos produzidos por sujeitos indígenas, enquanto a organização do *corpus* consiste em um procedimento analítico realizado pelo pesquisador, a partir de materiais já publicados e de acesso público. Tal escolha não implica apropriação dos discursos analisados, uma vez que se trata de textos cuja autoria é explicitamente reconhecida e cuja circulação se dá em espaços públicos, sendo a análise orientada exclusivamente pela descrição e interpretação dos efeitos de sentido produzidos. Dessa forma, a pesquisa concentra-se em textos de autores indígenas representativos de seus contextos socioculturais, reconhecendo-se, contudo, que a categoria “indígena” é internamente diversa e que noções clássicas como “etnia”

ou classificações estritamente linguísticas não esgotam a complexidade das formas de identificação e expressão desses sujeitos.

O primeiro passo foi, conforme mencionamos, constituir um *corpus* a partir de livros de autores indígenas. Antes disso, identificamos, por meio de documentários, vídeos e redes sociais, lideranças indígenas ativas em movimentos pró-indígenas, que podem ser consideradas representativas de seus grupos. Ainda que essas mesmas mídias pudessem fazer parte de um *corpus* analítico, optamos pelas publicações impressas para que, além dos textos, pudesse fazer parte da análise o controle editorial sobre eles, reiterando suas origens na oralidade. Esse critério nos foi essencial para garantir que nossa pesquisa pudesse capturar aspectos do discurso indígena contemporâneo, em um exercício que buscasse não repetir os erros do “passado” colonial.

Os passos seguintes de nossa pesquisa nos levaram ao campo dos estudos decoloniais ou sobre a decolonialidade, situados originalmente nas ciências sociais e que vêm tomando um espaço nas discussões acadêmicas sobre o fazer científico e como ele é afetado por visões históricas estereotipadas, que negaram saberes e conhecimentos que foram gerados à margem do ocidente. Com isso, surgiu a questão mais específica, que é retratada no próximo tópico.

O que *pode ser* a Decolonialidade? Fundamentação teórica

Diferentes cosmologias indígenas articulam a continuidade e a reciprocidade entre humanos, animais, plantas e entidades não-humanas, construindo mundos onde as formas de vida são seres agentes e com personalidade. Essa posição ontológica desafia a dicotomia ocidental entre “natureza” e “cultura” e exige que se leia os discursos indígenas não como expressões metafóricas de uma “harmonia” idealizada, mas como proposições epistemológicas que enunciam relações de responsabilidade, troca e coexistência. No interior do quadro de teórico da Antropologia, Viveiros de Castro (2002) nos oferece enquadramentos analíticos que nos permitem compreender essas ontologias como modos de existência e não meros conteúdos ideológicos interpretáveis a partir de categorias ocidentais. É tentar “ler” o outro pelo letramento do outro.

Nesse sentido, mesmo tendo a “ciência ocidental”, com suas teorias, seus métodos e suas rupturas, um modo particular de operar, isso não implica que o conhecimento seja produzido exclusivamente no Ocidente. O reconhecimento dos saberes dos povos originários integra o compromisso dos estudos decoloniais, que busca valorizar os conhecimentos de outros povos, fundamentais para o progresso “civilizatório” (com toda a problemática que o termo “civilização” pode evocar) que alcançamos.

Para dar embasamento teórico às discussões sobre as culturas ameríndias e suas relações com a natureza, recorreremos tanto aos estudos clássicos da antropologia (por exemplo, Lévi-Strauss, 1996) quanto a formulações contemporâneas sobre perspectivismo e cosmologias indígenas (Viveiros de Castro, 2002). No campo do xamanismo, referimo-nos a estudos clássicos sobre práticas xamânicas (Eliade, 2024) e a análises antropológicas contemporâneas que situam o xamã como mediador entre mundos. Finalmente, a articulação com os estudos decoloniais mobiliza autores que problematizam a colonialidade do saber e a subalternização dos povos originários (Quijano, 2005; Smith, 2018), sustentando a necessidade de revalorizar saberes não-ocidentais.

Nesse contexto, “descentralizar” o conhecimento não significa necessariamente criar um novo centro, mas sim reconhecer a legitimidade dos saberes construídos por diferentes culturas a partir de suas próprias práticas. Esse processo deve evitar a reprodução de clichês, estereótipos e representações eurocêntricas que, historicamente, rotularam os povos colonizados como os “outros”, atribuindo-lhes todos os valores negativos, inversos às supostas qualidades que o ocidentalismo (Said, 2007) possuiria por natureza e por direito (“divino”).

Como em qualquer sistema social, esses reflexos se manifestam não apenas nas interações interpessoais, mas também nas políticas de Estado e, como pretendemos investigar, nos atos de linguagem. Para dar embasamento teórico às discussões sobre as culturas ameríndias e suas relações com a natureza e a humanidade, recorreremos aos estudos antropológicos que problematizam tanto os limites quanto as contribuições históricas da disciplina, conforme mencionamos acima. A Antropologia, em determinados momentos, participou ativamente da construção e da cristalização de estereótipos sobre os povos indígenas, sobretudo quando orientada por paradigmas evolucionistas e assimilacionistas (Lévi-Strauss, 1996; Orlandi, 2009). Contudo, foi também a Antropologia que, a partir de uma inflexão crítica no século XX, deslocou esses povos para o centro das pesquisas acadêmicas, reconhecendo a legitimidade de seus sistemas simbólicos, cosmologias e formas próprias de relação com o mundo (Viveiros de Castro, 2017). Esse movimento contribuiu para questionar a ideia de que os povos indígenas estariam condenados à extinção física ou cultural, afirmando, ao contrário, a vitalidade e a contemporaneidade de suas formas de existência.

Além disso, abordamos a figura do xamã, central para a compreensão das cosmologias dos povos originários e para a análise da base discursiva do *corpus* examinado. Na antropologia das religiões, o xamanismo é compreendido como um conjunto de práticas rituais e simbólicas por meio das quais o xamã atua como mediador entre diferentes domínios da existência, articulando humanos, não humanos e forças da natureza (Eliade, 2024). Tal mediação confere ao xamã um papel fundamental na produção e na circulação de sentidos, uma vez que organiza narrativas, valores e formas de conhecimento que

estruturam a relação entre a humanidade e a natureza. Os estudos antropológicos contemporâneos sobre cosmologias ameríndias (Viveiros de Castro, 2002) desafiam a dicotomia moderna entre homem e natureza, oferecendo um quadro conceitual que sustenta a rede de significados mobilizada nos discursos analisados neste trabalho.

Nesse contexto, propomos, no âmbito desta pesquisa, a noção analítica de “cosmopolítica decolonial”³, empregada como um instrumento interpretativo para compreender determinadas formas de agir, pensar e significar o mundo que emergem nos discursos indígenas analisados. Ao utilizar o termo como noção (e não como um conceito teórico plenamente estabilizado), buscamos descrever como as relações entre formas de vida humanas e não humanas se articulam, no plano discursivo, a partir de uma cosmovisão indígena que critica a exploração colonial e a racionalidade capitalista moderna. A cosmopolítica decolonial, tal como mobilizada neste trabalho, refere-se, portanto, à compreensão do lugar ativo dos povos originários na produção de discursos que questionam o modelo ocidental de separação entre humanidade e natureza, situando formas de coexistência baseadas na interdependência entre a vida humana e a vida na Terra, da qual esses povos nunca se conceberam como apartados.

A crítica ao modelo eurocêntrico é um ponto em comum entre pesquisas que envolvem temas culturais e que dizem respeito à geopolítica. Dentre os exemplos que podemos destacar, Edward Said (2007), Franz Fanon (2005) e Stuart Hall (2016) exploram como o Ocidente se define pela negação de seu(s) “outro(s)”, reforçando o etnocentrismo e o racismo subjacente. O “sujeito-outro”, o colonizado, é aquele que está à margem, o ser humano que clama por sua inclusão no coletivo chamado de “humanidade”. Todo ser humano com consciência possui temas sensíveis em seus pensamentos, que lhe causam preocupação; entretanto há um abismo entre as preocupações dos dominantes e dos dominados, entre as que afligem os colonizadores e aquelas que atormentam os colonizados.

O discurso colonial molda, assim, as formas de expressão, as práticas diárias, os costumes sociais e até os valores de uma sociedade como um todo, inclusive no que se refere às heranças ligadas à “raça”. Aníbal Quijano (2005), sociólogo peruano e tido como o fundador dos estudos sobre colonialidade no âmbito da América Latina, explica que os discursos colonialistas se basearam em uma nova episteme, a qual fundamenta a distinção entre seres humanos com base no conceito de “raça”. Nas palavras do autor:

3 Utiliza-se aqui a expressão *cosmopolítica decolonial* como noção analítica situada, construída no âmbito desta pesquisa, e não como conceito teórico plenamente estabilizado. Embora o termo *cosmopolítica* seja mobilizado em outros contextos teóricos, como nos trabalhos de Isabelle Stengers (2015) e em debates antropológicos contemporâneos sobre ontologias e cosmologias indígenas (Viveiros de Castro, 2017), o emprego que se faz neste estudo é estritamente analítico e voltado à interpretação dos efeitos de sentido produzidos em discursos indígenas. Assim, a noção de cosmopolítica decolonial não pretende substituir ou sistematizar esses aportes, mas dialogar com eles a partir de uma perspectiva discursiva e decolonial.

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

O colonialismo tal como mencionamos pode ser entendido como um ato que teve seu principal ponto de partida na Europa Ocidental, centro econômico e cultural quando das empreitadas em busca de riquezas que repartiram o mundo em colônias. Esse conceito de Ocidente, inicialmente europeu, foi estendido aos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial. No Brasil, a cultura indígena e a africana foram historicamente relegadas a um *status* inferior, enquanto valores ocidentais foram associados às elites cultivadas. Destacamos também o silenciamento dos discursos indígenas, como analisado por Eni Orlandi, cujo controle dos indígenas sempre foi exercido pelo “homem branco”⁴. Tal controle incidia em seus corpos, suas religiões e suas línguas, submetidas à extinção ou à adaptação dos valores dos colonizadores. No entanto, ao nos debruçarmos sobre o contexto da decolonialidade do conhecimento latino-americano, conforme endossado também por Orlandi (2008, p. 36),

Basta-nos lembrar que a produção de conhecimento da América Latina sobre a América Latina pode adquirir uma forma crítica de modo a não ser mera reprodução do olhar europeu ou norte-americano e assim por diante. Na prática, isso significaria reproduzir apenas os modelos e teorias, preenchendo-os com dados “específicos” para engordar os paradigmas já definidos lá fora. Ao contrário, essa outra forma de conhecimento de que estamos falando pode, entre outras coisas, contribuir, em seu modo, para o conjunto de reflexões que compõem a história das ciências.

Com isto, compreendemos que a crítica e a fundação de uma perspectiva não logocêntrica não são resolvidas tão somente pela substituição de termos ou práticas nos quadros teóricos já conhecidos, mas, sim, por uma compreensão mais ampliada do conhecimento produzido nas margens do pensamento ocidental por sua própria historicidade, isto é, como este mesmo conhecimento está presente em nossas práticas cotidianas e, assim, reivindicar este espaço.

Ao termos essa premissa, que se tornou o objetivo principal de nossa pesquisa, ou seja, analisar o discurso *de* indígenas e não *sobre* eles, dedicamo-nos a buscar textos de indígenas destacados, sem nem mesmo antes de compreender que a complexidade do

4 Aqui, colocamos entre aspas a figura do homem branco como um sujeito do discurso indígena de que tratamos sem pretender alçar à universalidade. Daqui em diante, trataremos do termo sem as aspas.

próprio fato de trazer *textos* para a pesquisa nos revelaria um dos resultados mais relevantes do nosso trabalho. A partir daí, logo no início de nossa pesquisa, alguns indígenas, como Krenak e Kopenawa, se despontaram como os mais relevantes, justamente pelo fato de que era reconhecido entre seus pares a sua luta, e por terem percebido a importância de fazer suas vozes ecoarem além dos limites de suas aldeias e de suas línguas. A luta não podia mais se restringir ao nível local; o discurso indígena precisava alcançar uma escala mais ampla para ser compreendido pelos brancos. Nesse contexto é que o que chamamos de cosmopolítica decolonial surge, justamente da consciência do papel ativo dos povos originários em criticar o modelo ocidental, que se encontra dissociado da vida na Terra.

Os povos originários e o saber ancestral

Quando há a construção de uma identidade nacional, tal qual a ideia de um estado-nação na modernidade tardia, subsiste um projeto ideológico que inevitavelmente favorece os grupos dominantes. Esse poder se manifesta não apenas no campo econômico e cultural, mas também no linguístico, onde a norma culta de uma determinada língua e os discursos que dela emergem são validados. No Brasil, assim como em outros países da América Latina, esse projeto político foi moldado por valores colonialistas, herdados das potências europeias que exploraram as riquezas das colônias que, futuramente, virariam nações, mas cujo legado colonial ainda tem raízes profundas.

Mesmo a literatura brasileira, que em alguns momentos tenta enaltecer os indígenas como heróis nacionais, o fez a partir dessa visão etnocêntrica. Outros documentos, como leis e tratados, também refletem os valores da época em que foram criados e muitas vezes adotaram políticas assimilacionistas, que silenciaram ou apagaram culturas indígenas. Ainda que muito do conhecimento disponível sobre povos originários tenha sido produzido por autores ocidentais, não podemos ignorar os atravessamentos preconceituosos nesses trabalhos. A tarefa que nos propomos é relê-los sob uma nova perspectiva, desconstruindo os estereótipos que desvalorizam os povos indígenas e compreendendo que a decolonização do conhecimento envolve justamente essa releitura crítica, e que para isso recorreremos a teorias clássicas da antropologia e outras ciências sociais para investigar os discursos que emergiram desses movimentos.

Neste estudo, portanto, optamos por focar nos povos originários, cuja relevância nos debates políticos do Brasil tem ganhado novo fôlego recentemente⁵, gerando expectativas e novos sentidos que pretendemos explorar. O interesse inicial pelo tema partiu da literatura. Nesse campo, quando lemos textos *sobre* os indígenas, podemos

5 A participação de indígenas brasileiros em fóruns climáticos como o ocorrido no Egito em 2022 (COP 27), a criação de um Ministério dos povos Indígenas, encabeçado pela indígena Sônia Guajajara, a condecoração dos autores do nosso *corpus* com doutorados *honoris causae* e a própria nomeação de Ailton Krenak como membro da Academia Brasileira de Letras (ABL) são alguns dos exemplos que podemos mencionar.

atingir questões problemáticas, como a transformação das culturas em narrativas “folclorizadas”, em um resgate depreciativo dessas culturas. Com o tempo, percebemos que as culturas ameríndias também possuem uma riqueza de seres e de narrativas, cujas representações na mídia são construídas a partir de versões estereotipadas, exóticas ou ainda tendo os indígenas como um retrato simplista ou inferior. E é no combate a esses estereótipos que os discursos indígenas fazem emergir um discurso relatado desse homem branco. Em uma das passagens dos textos que analisamos, conseguimos verificar do que tratamos acima:

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

Kopenawa emula, através de trechos aspeados no texto, o que seria o pensamento do homem branco em relação aos indígenas, seja nos Estados Unidos, seja no Brasil. O emprego das aspas é a estratégia discursiva que cria um espaço em que o discurso desse Outro, com o qual o discurso indígena polemiza, possa ser exposto sem, contudo, contar com seu “poder de voz”, ou seja, o discurso indígena recupera o discurso do homem branco, mas o faz para combatê-lo, ressaltando, de forma controlada, os aspectos em que esses discursos supostamente se distanciam. A respeito desse tipo de emprego das aspas, que mantém o discurso do outro “sob controle”, por assim dizer, Authier-Revuz (2004, p. 219) afirma:

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

Com esse controle do discurso com quem polemiza, o autor menciona, no excerto trazido, os valores positivos aos quais os brancos se associam, como a esperteza e o trabalho, sabendo que a visão colonial em relação aos povos originários é justamente de pessoas ociosas, “não humanas”, que foi o que historicamente justificou as incursões dos colonizadores às terras indígenas. As visões coloniais também se dedicam à oralidade das línguas indígenas, conforme apreendemos no excerto a seguir:

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

Omama é o demiurgo da tradição religiosa Yanomami que é identificado como a entidade criadora dos seres humanos e da “terra-floresta”, termo que compreende a floresta como sendo o universo da cosmovisão desse grupo. Os “desenhos das palavras de Teosi” são a designação que dá à Bíblia, livro que contém as “palavras de Deus” (*Teosi*). Na formulação do autor, o conhecimento obtido através de Omama não é necessário de ser registrado em livros para ser memorizado; ele está contido no indígena, em especial àqueles que são xamãs em suas comunidades. O registro de seu arquivo cultural, religioso e linguístico se encontra, portanto, na memória. Uma memória mais extensa do que a que podemos dizer em termos da psique individual; trata-se de uma memória ancestral. Ainda sobre esse assunto, vejamos o excerto seguinte:

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

No primeiro movimento do excerto, o enunciador convoca as vozes ancestrais que lhe são conferidas pelos xapiri e por Omama, construindo um *ethos* de autoridade sustentado por uma cena enunciativa ritualizada. No desenvolvimento do texto, emerge um conflito estruturante entre o homem branco e os povos indígenas, inscrito no campo religioso. As ações missionárias cristãs, ao promoverem a catequização, instituem a Bíblia (enquanto livro) como suporte legítimo das palavras de Teosi, ativando um interdiscurso religioso que se ancora na noção de que esse objeto contém a “verdade”. Tal operação implica a afirmação de que apenas Deus detém a verdade, relegando os sistemas cosmológicos indígenas ao estatuto de mentira. O livro passa, então, a funcionar como um marcador simbólico da oposição entre duas formações discursivas: a religião do branco e a religião indígena. A partir dessa configuração, o enunciador indígena reconhece que o homem branco só é capaz de compreender a “verdade” mediada pelo livro, o que fundamenta discursivamente a inscrição das palavras de Omama em “peles de papel”.

A perenidade do conhecimento indígena torna-se uma questão central no mundo moderno, na medida em que determinados saberes, tradicionalmente vinculados à oralidade ritual e às práticas espirituais, passam a circular também por meio do texto escrito. Nesse

movimento, o xamã se vê diante da necessidade de inscrever discursivamente seus conhecimentos em um suporte que altera as condições de enunciação e reconfigura a relação entre o mundo espiritual e o humano. Tal deslocamento não implica a perda do *ethos* xamânico, mas sua reorganização em novas cenas discursivas, nas quais práticas espirituais são reinscritas em formas textuais que visam a interlocutores externos às comunidades indígenas. A análise desse processo permite compreender como o *ethos* xamânico se adapta às exigências do letramento sem se desvincular de sua matriz cosmológica, funcionando como instrumento de mediação entre universos de sentido distintos (Maingueneau, 2008, 2015). Algo que podemos analisar no próximo excerto:

4. Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos, que vivem debaixo do mesmo céu. É por isso que, se todos os que fazem dançar os xapiri morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua (Kopenawa; Albert, 2015, p. 492).

A ameaça narrada por Kopenawa não é apenas a que o homem branco direciona aos indígenas no que diz respeito à perseguição aos seus territórios e às suas culturas, mas trata-se de algo maior e mais complexo, que persegue a vida e a humanidade como um todo. O homem branco pode ser entendido tanto no plano conceptual de alguém que age subordinado ao discurso colonial como, em um sentido mais amplo, das grandes corporações a nível global que prejudicam a natureza e que, de certa forma, regulam o discurso colonial contemporâneo. O que é interpretado como progresso pelas pessoas que não percebem a natureza como os povos originários é, na verdade, a cada vez mais acelerada destruição dos meios de vida no planeta. Em sua cosmovisão, o xamã yanomami consegue compreender a gravidade desse estado de coisas por meio do acesso que possui ao que poderíamos chamar de os espíritos da floresta, cujo nome no yanomami é “xapiri”:

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

A queda do céu representa, assim, a conclusão de uma catástrofe global que está à espreita e cujos avisos de sua chegada estão sendo ignorados. Nessa conversão das práticas xamânicas indígenas à mensagem de urgência universal revela um aspecto de que tratamos mais detalhadamente no próximo tópico.

Cosmopolítica Decolonial: *ethos* e estereótipos

Nesta seção, aprofundamos a análise do *ethos* indígena já identificado anteriormente. Além dos aspectos abordados, verificamos que esse *ethos* se fundamenta no vínculo profundo do indígena com a natureza, o que o legitima a falar sobre os temas discutidos, permitindo a emergência de outras imagens, como a de especialista. Mais especificamente, tratamos como o *ethos* do multisciente alerta para um perigo iminente, aparece na cena em que o indígena atua como tradutor de um discurso que provém da própria Terra. Esse *ethos* apresenta uma identificação de alguém que ensina, que tem um conhecimento a ser passado, mas que reconhece, assim como um professor, que precisa adequar esse conhecimento a um modo que seja didaticamente compreensível ao seu emitente.

Isto posto, em nossa pesquisa pudemos compreender que, mesmo com a inovação no plano textual e discursivo, que subverte as perspectivas tradicionais, a obra de Davi Kopenawa pode ser vista como o resultado de uma abordagem metodológica etnográfica, ao mesmo tempo em que promove a retextualização de múltiplos gêneros: uma biografia entrelaçada com uma etnografia. Viveiros de Castro reforça essa ideia no seguinte trecho do prefácio dessa obra:

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

Diferente dos discursos ocidentais religiosos sobre o “fim do mundo”, o discurso indígena vincula a extinção da humanidade ao comportamento destrutivo do homem branco em relação à natureza em sua totalidade (incluindo humanos, animais, plantas etc.). Conforme apontamos, esse discurso também aponta para a possibilidade de evitar essa catástrofe, desde que o homem branco mude suas atitudes e ouça as “vozes” da natureza.

Para continuar a análise do *ethos* indígena, é necessário compreender os sentidos atribuídos à palavra “terra” no discurso indígena, considerando suas diferentes associações. Desde o início de nossa investigação, observamos que um tema recorrente no discurso dos povos indígenas é a relação com a terra, manifestada nas reivindicações por direitos territoriais. Entretanto, essas reivindicações incluem também a autodeterminação, o direito à cultura e os direitos fundamentais, sempre em conexão com a questão territorial.

Nos textos analisados, a palavra “terra” com “t” minúsculo por vezes diverge, e por vezes se confunde, com “Terra” em maiúsculo, isto é, o primeiro sentido consistiria no território,

algo mais local, enquanto o segundo trataria de um plano global, o planeta propriamente dito. Isso revela que a demanda pela preservação dos territórios indígenas está inserida em uma reivindicação maior: a preservação da vida em todo o planeta, compreendida de forma interconectada, envolvendo todos os seres vivos e o ambiente. Assim, os termos “terra”, “natureza”, “planeta” e “vida” se sobrepõem no discurso indígena, personificando uma entidade superior e universal, a “Terra”.

Quanto ao alerta sobre o “fim do mundo”(Krenak, 2020), o discurso indígena ora atribui responsabilidades ao homem branco, que ao destruir a natureza caminha para sua própria extinção, ora apresenta o modo de vida indígena, que vive em harmonia com a natureza, como modelo de conduta ideal. Para expandir esse alerta além das comunidades indígenas, o discurso indígena também se apoia em referências da cultura ocidental, como ativistas ambientais e o discurso ecológico (científico), alinhando suas mensagens a essas perspectivas, conforme obtemos dos trechos que seguem:

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

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

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

No excerto 6, lemos Krenak mencionar Gaia, a deusa grega que é a representação da própria Terra, e cuja mencionada teoria atribui ao planeta uma personalidade, uma existência enquanto ser. Assim como Kopenawa, Krenak também converge para o argumento de que, para os povos originários, a Terra como ser vivo não é um assunto novo, mas que apenas agora está vindo à tona, diante das catástrofes climáticas sem precedentes. No trecho destacado seguinte, ele dispõe de um discurso relatado que atribui ao próprio pensamento do Planeta.

A escolha por recorrer a Gaia aponta para uma estratégia de circulação discursiva: ao evocar um referente mitológico do cânone ocidental, o autor indígena transforma sua proposta cosmológica em algo cognitivamente acessível a públicos formados no léxico ocidental. Trata-se, portanto, de uma operação de tradução simbólica, isto é, não

mera fusão de tradições, mas uma tática comunicativa que permite posicionar a voz indígena no espaço público global e estabelecer, com maior eficácia, uma crítica à lógica colonizadora e extrativista que ameaça a vida na Terra.

Do ponto de vista do *ethos*, esse procedimento produz uma figura discursiva híbrida: emerge um *ethos* xamânico que se consubstancia em um mediador-autoridade: alguém que domina sua própria tradição e, simultaneamente, domina as categorias de recepção do outro. Esse *ethos* reforça credibilidade política e moral: o enunciador não apenas relata um saber ancestral, mas o religa a categorias reconhecíveis no debate global, convertendo saberes locais em argumentos de alcance transnacional. Analiticamente, interessa investigar como essa mediação altera a forma dos enunciados (vocabulário, referências interdiscursivas, modos de apelo) e quais efeitos de legitimação e identificação ela produz no público-alvo.

Nessas situações, percebemos que os indígenas se colocam como diretos porta-vozes desse sujeito-planeta, posição invocada por sua ancestral realidade de harmonia para com o planeta. No último excerto da sequência acima, o autor reforça o argumento de que a Terra é um ser vivo, explicitando que o discurso indígena de maternidade da Terra não se trata apenas de uma poesia, mas sim de uma realidade absolutamente integrada à cosmovisão. A cosmopolítica decolonial se instaura nesse dispositivo do discurso dos povos indígenas: a inafastabilidade de sua cosmovisão das pautas políticas que assumem, indistintas na construção de seus discursos e indissociável de suas práticas enquanto grupos culturais.

Destacamos um outro trecho de Krenak, para avançar em mais um aspecto de seu discurso:

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

O autor reforça a ideia de que “brinquedos” estão sendo produzidos em detrimento da Terra. Desta forma, remete a uma memória cultural em que os indígenas dos primeiros contatos com os europeus recebiam objetos de pouca importância para a “civilização”, o que consubstancia em um dos estereótipos associados aos indígenas como aqueles atrasados que ficavam deslumbrados com objetos sem importância. Krenak coloca, agora, um objeto da modernidade como um brinquedo que seduz a civilização do homem branco. No entanto, o que antes servia como tática para a colonialidade, agora integra o discurso como recurso da decolonialidade. Do nosso ponto de vista, a oposição entre as identidades indígena e do homem branco fortalece tanto a legitimidade do enunciador (indígena, especialista na natureza e tradutor de seu discurso) quanto a do enunciatário (o homem branco, que precisa ouvir os indígenas sobre a preservação da vida). Em

outras palavras, isso legitima o próprio discurso. Analisemos mais um excerto, voltando a Kopenawa, que segue abaixo:

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

Kopenawa reflete sobre o seu passado e como as “mercadorias” podem, de fato, seduzir até mesmo os indígenas mais jovens. No entanto, esse comportamento não lhe rendeu “nada de bom”, e com isso procura fazer com que os jovens de sua comunidade compreendam que ingressar no mundo de mercadorias e se afastar das palavras da floresta pode lhes custar a vida. As mercadorias (os brinquedos, para Krenak), são elementos que dão o caráter simbólico ao modo de viver do homem branco, e dessa maneira os indígenas o criticam apresentando as consequências que a destruição da natureza pode causar. O conhecimento da floresta, do qual são porta-vozes, xamãs entre os dois mundos, é mais resistente e o único a ser considerado diante da crise climática. Nosso trabalho mostra que o discurso sobre o fim do mundo confronta o modo de ser do homem branco, pois suas atitudes são contrárias ao que a natureza e a ancestralidade revelam, sendo incompatíveis com o que elas dizem.

Dessa forma, ao criticar o comportamento predatório do homem branco, formado por sua insensibilidade às necessidades dos outros, seu desejo de acumular riquezas e sua incapacidade de ouvir a natureza, o discurso indígena busca, em última análise, corrigir essa conduta. A proposta é despertar no homem branco a capacidade de “ver” e “respeitar” o que o cerca (a natureza, os outros seres humanos, os seres vivos, os fenômenos climáticos, entre outros), para salvar o mundo, para salvar a Terra.

Considerações finais

Nos últimos cinco ou seis anos, com o agravamento da crise climática, os céticos e negacionistas começaram a reconsiderar suas posições e buscar compreender teorias como a de Gaia. No entanto, Krenak (2020) afirma que aqueles que já escutavam a voz das montanhas, dos rios e das florestas não necessitam de teorias para entender essa realidade, pois as teorias existem apenas para explicar a verdade aos “cabeças-duras” que não enxergam o que está diante de seus olhos. Ele critica a sociedade moderna por acreditar que conquistou algo com seus avanços tecnológicos, referindo-se à técnica

como uma criadora de “brinquedos”. Além disso, Krenak vê as grandes cidades como um “implante” no corpo da Terra, desrespeitando sua integridade. Ele ressalta que, para os povos indígenas, a Terra é a mãe de todos, e que feri-la desorganiza o mundo, mostrando que essa conexão profunda com a Terra não é poesia, mas parte essencial de suas vidas.

Kopenawa (2015) também destaca a sabedoria ancestral dos povos indígenas e a importância das palavras sagradas que não estão registradas em livros, como acontece nas sociedades ocidentais. Ele observa que, para os brancos entenderem essas palavras, é necessário escrevê-las, pois sem essa materialização do seu discurso oral, contendo a sua mensagem, em texto escrito, o pensamento deles permanece “oco”. Ele alerta que os xamãs protegem não apenas os habitantes da floresta, mas também os brancos, e que se os xamãs desaparecerem, os brancos ficarão desamparados em um mundo devastado. Kopenawa adverte que os brancos não compreendem os sinais que os *xapiri* (espíritos) estão anunciando e, por mais que sejam engenhosos com suas máquinas, não conseguirão salvar a floresta e evitar a queda do céu. Ele acrescenta que, se os povos indígenas deixarem de existir, os brancos também não sobreviverão, pois a queda do céu será devastadora para todos. Kopenawa ainda critica a desumanização dos povos indígenas tanto no Brasil quanto na América do Norte, onde os colonizadores justificaram a expulsão e a morte dos nativos sob a falsa ideia de superioridade, uma mentalidade que se perpetua entre garimpeiros e fazendeiros no Brasil, bem como uma certa classe política que vêm tomando força.

Os resultados deste trabalho fazem parte de uma pesquisa complexa que observou o discurso indígena a partir de suas próprias demandas, em vez de seguir os critérios estabelecidos pelo discurso colonial. Foram feitos recortes que destacam algumas das vozes silenciadas pelo Ocidente ao longo dos séculos. A subalternização histórica dos indígenas gerou uma série de demandas que agora passam por renovação e ampliação de perspectivas.

A escolha do *corpus* destacou alguns aspectos do vasto cosmo que compõe o discurso indígena. As limitações da pesquisa estão relacionadas aos recortes feitos e às questões formuladas, sem desvalorizar outras abordagens possíveis. Por exemplo, não exploramos os semas do discurso indígena sob uma semântica global, como sugerido por Maingueneau (2008). O *corpus* utilizado, embora representativo, não esgota as possibilidades de análise.

As investigações que realizamos nos ajudaram a identificar um conjunto coerente de operações discursivas que estruturam o *corpus*: reconfiguração do *ethos*, estratégias de mediação simbólica e articulação de repertórios cosmológicos. Em diversos excertos, os autores indígenas evocam entidades e narrativas que, ao serem reinscritas em suportes escritos, ampliam seu alcance sem perder caráter autoral, por exemplo, a referência a Gaia funciona como ponte simbólica entre cosmovisões. Esses dados mostram que

os enunciadores se posicionam simultaneamente como detentores de saberes e como interlocutores visando públicos não indígenas.

Analiticamente, dois eixos principais emergem. O primeiro eixo refere-se à memória discursiva e ao interdiscurso: temas e vocabulários coloniais são reativados e reelaborados dentro do corpus, produzindo efeitos de continuidade e ruptura com formações ideológicas precedentes (Pêcheux, 1997; Maingueneau, 2008). O segundo eixo diz respeito à reconfiguração do *ethos*: o enunciador passa a apresentar-se como mediador-autoridade, detentor de um conhecimento tradicional que, ao ser traduzido para formatos letrados, adquire nova legitimação política (Maingueneau, 2015; Viveiros de Castro, 2002).

A noção analítica de *cosmopolítica decolonial*, mobilizada neste estudo, mostrou-se útil para compreendermos a articulação entre crítica à exploração colonial e proposição de modelos de coexistência com a Terra. No corpus, essa noção aparece tanto em formulações explícitas quanto em procedimentos retóricos, como por exemplo, a recorrente ênfase na interdependência entre humanos e não humanos e o apelo a repertórios cosmológicos.

Em termos metodológicos, reiteramos que a análise se baseou em materiais de circulação pública, o que legitima a interpretação dos enunciados sem incorrer em apropriação. Essa escolha, entretanto, traz limites: não permite inferir plenamente as práticas ritualísticas em sua performatividade originária nem captar dimensões não-verbais que complementaríamos a análise do *ethos*. Uma investigação etnográfica, embora possível, levaria a pesquisa a objetivos que não se inserem nos que aqui descrevemos.

No plano teórico, o estudo contribui para a articulação entre Análise do Discurso de orientação francesa e debates contemporâneos sobre ontologias e políticas da Terra, oferecendo uma aplicação empírica da noção de *cosmopolítica decolonial* e demonstrando como categorias discursivas reconfiguram a agência política dos povos originários.

Por fim, nossa análise sustenta que os discursos indígenas analisados não são meros relicários de tradições, mas agentes ativos na formulação de críticas ao modelo colonial-capitalista e na proposição de alternativas éticas e políticas. Ao aprofundar a leitura dos excertos e conectá-los a debates teóricos sobre *ethos*, interdiscurso e cosmopolítica, este trabalho trouxe pistas para estudos futuros e para intervenções que considerem a voz indígena como interlocutora relevante na agenda ambiental e na epistemologia contemporânea.

Referências

- AMOSSY, R. Da noção retórica de ethos análise do discurso. *In*: AMOSSY, R. (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 9-23.
- AUTHIER-REVUZ, J. *Entre a transparência e a opacidade – um estudo enunciativo do sentido*. Tradução Alda Scher e Elsa Maria Nitsche Ortiz. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- CUNHA, M. C.; BARBOSA, S. (org.). *Direitos dos Povos Indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- DUCROT, O. *O dizer e o dito*. Campinas: Pontes Editora, 1987.
- ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2024.
- FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- HALL, S. O. Ocidente e o resto: discurso e poder. Tradução Carla D'Elia. *Projeto História*, São Paulo, n. 56, p. 314-361, Mai.-Ago. 2016.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. 9. ed. Campinas: Papirus, 1996.
- MAINGUENEAU, D. *Gênese dos Discursos*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2008.
- MAINGUENEAU, D. *Discurso e Análise do Discurso*. Tradução Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2015.
- MAINGUENEAU, D. *Variações sobre o Ethos*. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2020.

MIGNOLO, W. D. *The Politics of Decolonial Investigations*. Durham: Duke University Press, 2020.

ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009.

ORLANDI, E. P. *Terra à vista – Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

PÊCHEUX, M. *Análise automática do discurso (AAD-69): por uma análise automática do discurso*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Clacso, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf Acesso em: 11 out. 2024.

SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SMITH, L. T. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Tradução Rogério G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu, 2002.