

A Polifonia Ancestral: os saberes no discurso dos povos originários na voz de Kopenawa

Ancestral polyphony: knowledge into the discourse of indigenous peoples in Kopenawa's voice

Polifonía Ancestral: conocimiento en el discurso de los pueblos indígenas en la voz de Kopenawa

RESUMO

Neste artigo abordamos, na perspectiva do discurso, o "ethos" discursivo na obra do líder Indígena Davi Kopenawa. O discurso indígena é retextualizado em textos escritos para transmitir conhecimentos aos não-indígenas no plano do *ethos*, isto é, a projeção da imagem que um falante projeta de si mesmo em seu discurso. O texto explora a polifonia ancestral, a diversidade de vozes nos discursos dos povos originários, e como o *ethos* do "indígena multisciente" é construído ao apresentar conhecimentos de forma acessível aos brancos. Concluimos que a transformação do discurso em texto escrito objetiva preservar a memória e alertar sobre questões ambientais.

Palavras-chave: discurso; povos originários; *ethos*; retextualização; polifonia ancestral.



Recebido em: 30 de outubro de 2023
Aceito em: 12 de julho de 2024
DOI: 10.26512/les.v25i2.51385

CADERNOS de LINGUAGEM & SOCIEDADE

Papers on Language and Society

Jair Ferrari Júnior

jferrari@unesp.br

<https://orcid.org/0000-0002-1668-0835>

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), São José do Rio Preto, São Paulo, Brasil.

ARTIGO

ABSTRACT

In this article, we address, from a discourse perspective, the discursive "ethos" in the work of Indigenous leader Davi Kopenawa. Indigenous discourse is retextualized into written texts to convey knowledge to non-Indigenous people on the level of ethos, that is, the projection of the image that a speaker conveys of themselves in their discourse. The text explores ancestral polyphony, the diversity of voices in the discourse of Indigenous peoples, and how the ethos of the "multiscient Indigenous" is constructed by presenting knowledge in an accessible way to non-Indigenous individuals. We conclude that the transformation of discourse into written text aims to preserve memory and raise awareness of environmental issues.

Keywords: discourse; indigenous peoples; ethos; retextualization; ancestral polyphony.

RESUMEN

En este artículo abordamos, desde una perspectiva del discurso, el "ethos" discursivo en la obra del líder indígena Davi Kopenawa. El discurso indígena se retextualiza en textos escritos para transmitir conocimientos a los no indígenas en el plano del ethos, es decir, la proyección de la imagen que un hablante proyecta de sí mismo en su discurso. El texto explora la polifonía ancestral, la diversidad de voces en los discursos de los pueblos originarios y cómo se construye el ethos del "indígena multisciente" al presentar conocimientos de manera accesible a los blancos. Concluimos que la transformación del discurso en texto escrito tiene como objetivo preservar la memoria y alertar sobre cuestiones ambientales

Palabras clave: discurso; pueblos indígenas; ethos; Retextualización; polifonía ancestral.

Como citar:

FERRARI JÚNIOR, Jair. A Polifonia Ancestral: os saberes no discurso dos povos originários na voz de Kopenawa. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, Brasília, v. 25, n. 2, p. 88-107, jul./dez. 2024. Disponível em: . Acesso em: XXX.

Correspondência:

Nome por extenso do autor principal
Rua XXX, número XXX, Bairro XXX, Cidade, Estado, País.

Direito autoral:

Este artigo está licenciado sob os termos da Creative Commons Attribution 4.0 International license
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



INTRODUÇÃO

O presente artigo, que faz uso da Análise do Discurso francesa (doravante AD) como aparato teórico-metodológico, tem como objetivo primário estudar o discurso dos povos originários brasileiros na contemporaneidade. Mais especificamente objetiva analisar o *ethos* desse discurso, subsidiado principalmente nos estudos sobre o *ethos* discursivo desenvolvidos por Dominique Maingueneau (2008, 2020).

A pesquisa se insere nas tendências dos estudos decoloniais, que buscam questionar a influência da colonização europeia e o etnocentrismo na sociedade contemporânea (Quijano, 2005). Com essa perspectiva, analisamos o discurso indígena sem reproduzir os valores que tradicionalmente tendem a marginalizar esse discurso. A perspectiva decolonial que empreendemos tem como foco as relações entre diferentes formas de vida e valoriza os saberes indígenas, como o xamanismo, na compreensão das relações entre os homens e a natureza. Para realizar a pesquisa, elegemos como *corpus* de análise a obra “A queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami” (2015), concebida pelo líder indígena brasileiro Davi Kopenawa em colaboração com o antropólogo francês Bruce Albert.

A pesquisa se inicia com uma breve explanação sobre o conceito de *ethos discursivo*. Em seguida, discorreremos sobre o tratamento de aspectos relativos ao processo de retextualização e às condições de produção mais imediatas do discurso indígena cujo *corpus* apresenta, isto é, às questões relativas ao enunciador, ao enunciatário e, até mesmo, ao gênero dos textos que compõem o *corpus*, com seu suporte específico. Por fim, tratamos de analisar a polifonia ancestral, termo que concebemos para explicar como o plano do *ethos* discursivo confere um *status* de alerta e de conhecimento sobre a real situação do planeta em relação à sua destruição, justificando nossa

DO ETHOS DISCURSIVO

O *ethos* diz respeito à imagem que o falante projeta de si mesmo em seu discurso, especialmente em como ele se expressa. Esse elemento do discurso está sujeito às limitações da semântica global (cf. Maingueneau, 2008), ou seja, não é uma escolha do falante, mas resulta de sua posição ao enunciar e das regras que definem seu discurso. Existe uma comunidade que antecede o falante e valida o que é dito no contexto do discurso.

A noção de *ethos* foi introduzida por Aristóteles em sua obra “Retórica,” inicialmente aplicada à perspectiva oral do discurso. No entanto, o *ethos* não se limita à oralidade, abrangendo multimodalidades, como o imagético, o texto escrito, os gestos, etc., que contribuem para a construção de uma identidade. Como observado por Maingueneau (1997), tanto na Grécia antiga quanto no mundo contemporâneo, o *ethos* está relacionado à formação de uma identidade relativamente estável dentro de uma comunidade. A problemática instaurada pela perspectiva do *ethos* assinalada pelos estudos de Maingueneau (1997, p.17) “visa articular corpo e discurso, para além de uma oposição empírica entre oral e escrito”. Com isso, a noção de *ethos* (re)trabalhada por

Maingueneau (2008) mobiliza aspectos que podem estar presentes também em um texto escrito: o tom, o caráter e a corporalidade. O tom, que compreende um ideal de entonação, diz respeito a uma maneira de dizer que revela uma maneira de ser (Maingueneau, 2020). A esse respeito, o autor afirma:

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

Além disso, a corporalidade, que envolve o corpo historicamente situado do falante, incluindo sua constituição física, modo de vestir e de comportar-se, desempenha um papel fundamental em nossa análise. Isso ocorre porque os *ethé* associados aos povos originários foram moldados por influências históricas e imagens que esses grupos experimentaram ao longo da história, desde os primórdios da colonização, e que corroboram as condições de produção desse discurso situem-se de modo combativo a esse movimento silenciador (cf. Orlandi, 2008).

1. DO PROCESSO DE RETEXTUALIZAÇÃO

Observamos que uma característica dos povos ameríndios é a de que sua atividade linguageira é concebida na oralidade. Isto porque, até a chegada dos europeus, não havia um sistema de escrita efetivamente desenvolvido por nenhum grupo, ainda que existisse um complexo sistema simbólico e pictórico que registrasse sua memória cultural. Assim, podemos dizer que a oralidade, nas práticas indígenas, tem um caráter cultural e um valor ritualístico. Quando os colonizadores tiveram contato com as narrativas indígenas, trataram de retextualizar algumas dessas histórias, que foram reconstituídas não sem a presença dos atravessamentos ideológicos coloniais, embasadas em um expansionismo político, econômico e religioso.

Até mesmo os textos que compõem o nosso *corpus* são constituídos a partir de um processo de retextualização. A obra de Kopenawa passou por várias etapas de retextualização em sua construção: primeiramente, houve o contato entre o indígena e o antropólogo Bruce Albert por meio da metodologia etnográfica (anotações, gravações e outros textos que foram organizados posteriormente para a publicação), além das traduções da língua yanomami para o francês e, por fim, a tradução desse resultado para o português. Dessa forma, mais do que a retextualização de um discurso oral, o que já implica uma série de alterações específicas a esse procedimento (cf. Marcuschi, 2010), estamos também diante de uma retextualização de *sentidos*: quando um indígena, cujas mais diversas práticas estão baseadas na oralidade faz uso de um texto escrito para expressar suas ideias, ele está se aproximando da cultura escrita, na medida em que se vê diante de uma tarefa – transmitir conhecimento indígena a sujeitos não-indígenas, daí o inevitável acréscimo de novos valores a seu discurso.

Nesse processo, o indígena evoca seu conhecimento a partir de sua ancestralidade. Desse modo, conforme tratamos de verificar ao longo deste artigo, podemos dizer que há, em seu discurso, uma multiplicidade de vozes envolvidas em sua enunciação: desde a voz de seus antepassados propriamente ditos, passando pelo voz dos elementos concernentes à sua cosmovisão (a espiritualidade, a voz dos elementos da natureza) e também a voz que polemiza com a empreitada colonial, o que torna seu discurso uma resposta à discursividade historicamente constituída desde a empreitada colonialista. O próprio sentido do termo “povos originários” remete a essa questão. Dessa forma, entendemos que o discurso indígena de hoje, que emerge após séculos de silenciamento, não deixa de ser, em última análise, uma forma de combater os discursos e os eventos históricos que lhes infligiram prejuízo e morte durante séculos. “Assim, a relação da análise do discurso com o texto não é extrair o sentido, mas apreender a sua historicidade, o que significa se colocar no interior de uma relação de confronto de sentidos” (Orlandi, 2008, p. 42).

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

Para compreendermos melhor essa questão, observamos que, de fato, para nós, indivíduos inseridos no contexto ocidental, um texto escrito pode ser considerado, em uma primeira análise, como um sistema de armazenamento de dados bastante corriqueiro e anterior às tecnologias mais modernas de que dispomos. Desde a criação das primeiras tecnologias relativas à escrita, isto é, dos papiros e das tábuas de barro em que as escritas hieroglíficas e cuneiformes respectivamente foram aplicadas, como sabemos, o livro nunca deixou de ser utilizado. A própria noção de História tem como marco o início dos registros escritos na região da Mesopotâmia e do Vale do Nilo. Em contrapartida, não se pode dizer que fala e escrita sejam sistemas absolutamente opostos. Nesse sentido, leciona Marcuschi (2010):

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

Assim, talvez seja possível dizer que a capacidade de textualizar as memórias para que possam ser consultadas encontram sua melhor forma nos textos formatados como um livro. Afinal, em tese, um livro pode ser escrito por qualquer pessoa, em qualquer lugar, em qualquer língua (até mesmo uma inventada), bem como ser veiculado por meios distintos (por exemplo, por meio de arquivos digitais ou impressos). Encontramos um testemunho da importância do livro para a sociedade recuperando o seguinte excerto de Nietzsche:

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

Nos destaques da citação, consideramos a possibilidade de que um texto possa ser, na metáfora colocada, preservado em âmbar, ou seja, registrado e armazenado. Contudo, ao ser “imortalizado”, o livro se vincula às suas condições de produção, o que inclui o estágio das ideias e dos valores de sua época. Desse ponto de vista, podemos dizer que o livro de nosso *corpus* contrasta com a produção textual disponível até o momento sobre a temática indígena, pois, quando remetemos a essa produção, notamos que predominam textos que, embora contem a história desses povos, não foram produzidos por eles. Muitos desses textos estabeleceram modelos nos quais a percepção do sujeito indígena é moldada pelos discursos coloniais que contribuíram para a cristalização da imagem do ameríndio como selvagem, tanto no sentido negativo (atribuindo-lhe uma incapacidade de viver no modelo de civilização traçado pelo ocidente), quanto no positivo (valorizando sua convivência harmônica com a natureza).

Dentre os gêneros textuais comuns a esse meio, podemos citar aqueles produzidos a partir de uma *etnografia*: um texto analítico, resultado da convivência de um pesquisador com um determinado povo ou grupo, com ênfase em seus hábitos, seus comportamentos e, quase sempre, no modo como o discurso interage e dá sentido a esses outros aspectos, sendo um procedimento metodológico fundamental à antropologia. Desse modo, em uma etnografia “tradicional”, há um texto cujo enunciador é externo em relação àquela cultura, enunciado a partir de uma posição de analista/observador. O texto contido na obra “A queda do céu”, por sua vez, se distingue desse padrão ao colocar um indivíduo analisado/observado como um enunciador em primeira pessoa.

Conforme a própria obra esclarece em alguns momentos, trata-se, então, de uma “autoetnobiografia”, ou seja, um livro que conta a história de vida de um indivíduo vinculado a algum grupo étnico cuja cultura é estudada, o que é feito a partir da narrativa desse mesmo indivíduo.

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

2. DA POLIFONIA ANCESTRAL

Empregamos a expressão “polifonia ancestral” para nos referirmos à multiplicidade de vozes, discursos e perspectivas presentes no discurso dos povos originários. Essa polifonia é resultado de uma longa história coletiva e das múltiplas gerações de conhecimentos transmitidos ao longo do tempo. A polifonia, no contexto da teoria de Bakhtin, é um conceito que se refere à multiplicidade de vozes, perspectivas e vozes sociais que coexistem em um texto ou discurso. Para Bakhtin (2008), a polifonia destaca a ideia de que um discurso não é uma expressão singular e unívoca do autor, mas sim um espaço em que diferentes vozes e pontos de vista interagem e dialogam. Cada voz no discurso tem sua própria perspectiva, valores e intenções, e a interação entre essas vozes cria a riqueza e complexidade do texto. “Em toda parte um determinado conjunto de ideias, pensamentos e palavras passa por várias vozes imiscíveis, soando em cada uma de modo diferente” (Bakhtin, 2008, p. 308).

Ao analisar o discurso de uma obra como “A queda do céu”, por exemplo, o conceito de polifonia ancestral, entre outras coisas, nos auxilia a ressaltar a complexidade e a diversidade de vozes presentes nas narrativas dos povos originários que são mencionadas ao longo da obra. Além disso, o conceito de polifonia ancestral reconhece que as vozes indígenas não são homogêneas, mas, sim um conjunto de perspectivas plurais e interconectadas que refletem a diversidade cultural e linguística desses povos.

Assim, é possível explorar como as vozes e perspectivas indígenas são mediadas, representadas e negociadas em diferentes contextos discursivos. Isso pode incluir a análise das estratégias retóricas, dos processos de silenciamento, das relações de poder e das formas de resistência presentes nos discursos dos povos originários.

Feito esse esclarecimento, retomamos a análise, explorando ainda a questão do modo de apresentação do discurso indígena, a saber, via livro impresso.

2.1 O *ethos* do multisciente

Segundo Kopenawa, o texto escrito se faz necessário para que os brancos possam compreender seu discurso de modo que não se torne efêmero, o que contrasta com a memória indígena, que, vinculada à tradição ancestral, é perene. A esse respeito, vejamos o excerto (1) a seguir:

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

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

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

Podemos dizer que Kopenawa apresenta, no excerto acima, uma síntese de todo o seu discurso: um aviso sobre o que pode ocorrer se o céu vier a cair. Aviso este dirigido aos homens

brancos, que, segundo ele, nada entendem sobre o que a floresta diz. Esse entendimento é, de certa maneira, privativo dos xamãs, que são aqueles capacitados para acessar os discursos ancestrais e a repassá-los para os demais. Ele considera, então, que a transformação de suas palavras em texto escrito permite que elas cheguem a outras pessoas (“os filhos” dos “brancos”), mesmo depois de sua morte (o âmbar de Nietzsche).

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

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

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

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

No caso analisado, consideramos que a opção pelo livro contribui para a memória não apenas pelo fato de poder se registrar nele ideias para serem “perpetuadas”, mas porque, na cultura do homem branco, como sabemos, conhecimento relevante merece/deve ser publicado. Nesses

termos, entendemos que na produção do livro de Kopenawa, há um deslocamento do sujeito indígena, que adota práticas que não são de sua cultura para ingressar, por assim dizer, em um espaço próximo à literatura acadêmica. Mais do que isso, a mobilização desse *ethos* de um indígena multisciente revela que ele é o único capaz de transitar entre esses dois “mundos”: o do conhecimento ancestral indígena e o da competência escrita do homem branco; exercício semelhante ao que faz como xamã, transcendendo os mundos espirituais e físicos e assumindo suas múltiplas vozes.

Quanto a esse ingresso, observamos, inclusive, que ele conta com circunstâncias facilitadoras, por assim dizer, pois Kopenawa, bem como outros autores indígenas de destaque como Ailton Krenak, estão “alinhados” com a ciência/mundo acadêmico de uma maneira mais geral, na medida em que são convidados a conferenciar em eventos promovidos por universidades para tratar de questões relacionadas às suas diversas atividades. A participação inclui não apenas as questões indígenas propriamente ditas, mas também as pautas relacionadas às mudanças climáticas e ao meio ambiente - um conhecimento empírico associado aos indígenas que, além de viverem mais próximos à natureza, são, conseqüentemente, os que mais sentem os impactos de sua destruição.

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

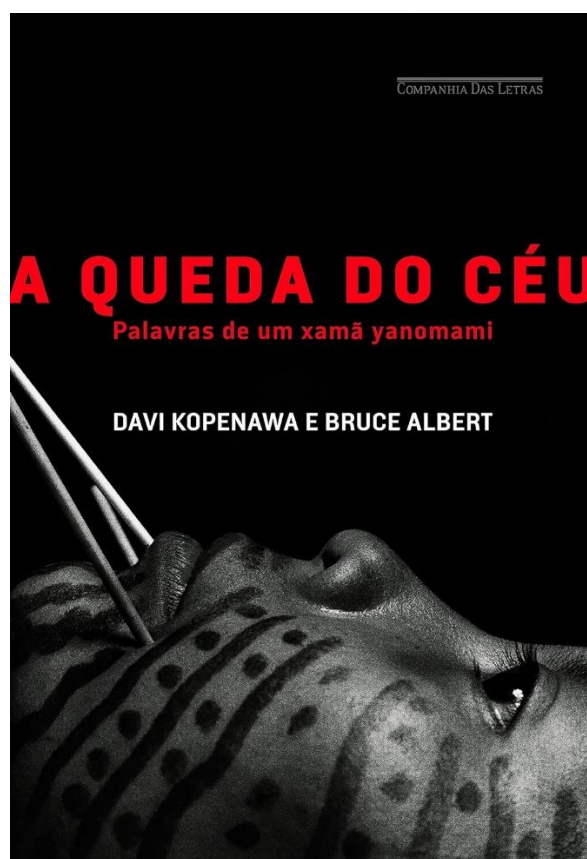
(3) Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri* estão gravadas em meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de Omama. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo 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; o grifo é nosso).

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

religião do homem branco e a religião do indígena. Desse modo, podemos dizer que há, por parte do enunciador indígena, a compreensão de que é apenas por intermédio de um livro que o homem branco é capaz de entender a “verdade”. Podemos dizer ainda que essa compreensão é o que autoriza a transcrição das palavras de *Omama* em “peles de papel”, que é como Kopenawa chama as páginas escritas dos livros.

Nesses termos, podemos dizer que há um paradoxo constitutivo no discurso indígena: o discurso reconhece que o registro escrito da língua é próprio da cultura do homem branco e, ao mesmo tempo, apresenta-se nesse registro, para que seja aceito pelo homem branco. Ainda a respeito desse processo de transposição, apresentamos abaixo, na Figura 1, a capa da obra *A queda do Céu*:

Figura 1 - Capa D'A queda do céu



Fonte: Kopenawa; Albert, 2015.

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

2.2 A Paratopia

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

Quanto a esse último aspecto, devemos lembrar que essa cosmovisão não reproduz as mesmas divisões da cultura do homem branco nem se limita a elas, com destaque para o fato de que os discursos são tomados a partir das funções específicas que cumprem. Por outro lado, o discurso indígena abrange, simultaneamente, diversos valores que são tradicionalmente associados ao que Maingueneau (2000) chama de discursos constituintes, que são justamente os discursos que se valem de uma condição paratópica. Assim, por exemplo, podemos considerar a natureza religiosa do discurso que analisamos, dada a sua origem (palavras de Omama), mas, ao mesmo tempo, é um discurso associado ao conhecimento sobre as coisas do mundo, o que corresponderia, *mutatis mutandis*, ao discurso científico, que é a voz do Conhecimento, isto é, daquilo que é tomado como verdade universal.

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

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

verdadeiro é transmitido pela natureza. Assim, combinando todos esses aspectos, podemos dizer que, no discurso indígena, as palavras “desenhadas” nas “peles de papel” não deixam de ser um reconhecimento de que o homem branco é incapaz de entender as mensagens que os xapiri enunciam.

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

(4) O filho de *Omama* escutou atentamente as palavras do pai e concentrou seu pensamento nos *xapiri*. Entrou em estado de fantasma e tornou-se outro. Então pôde contemplar a beleza da dança de apresentação dos espíritos. Tornou-se xamã depressa, porque soube demonstrar amizade a todos. [...] *Omama* era o único a conhecer os *xapiri* e os deu ao filho porque, se ele morresse sem ter ensinado a suas palavras, jamais teria havido xamãs na floresta. Não queria que os humanos ficassem sem nada e causassem dó. Por isso, fez de seu filho o primeiro xamã. Deixou-lhe o caminho dos *xapiri* antes de desaparecer. Foi o que ele quis (Kopenawa; Albert, 2015, p. 85).

(5) Defendo a floresta porque a conheço, graças ao poder de *yãkoana*. Seu espírito, *Urihinari*, e o de *Omama*, só são visíveis aos olhos dos xamãs. São suas palavras que dou a ouvir agora. Não são coisas que vêm só do meu pensamento (Kopenawa; Albert, 2015, p. 391).

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

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

No primeiro excerto da sequência (4) acima, o sujeito enunciadador narra a criação do primeiro xamã. O filho de *Omama* foi ensinado a compreender os espíritos, fazendo-os dançar. As expressões “estado de fantasma” e “virar outro” dizem respeito ao transe em que aquele que consome o pó de *yãkoana* (combinação de substâncias com efeito alucinógeno) entra para conseguir acessar o estado xamânico e, assim, ele pode atrair e controlar os *xapiris*, que são aqueles que transmitem o conhecimento de que precisam em praticamente todas as esferas da vida. Observamos que o autor explica na obra que demonstrar amizade aos *xapiris* não equivale apenas a consumir substâncias, mas também a desempenhar, com regularidade, os rituais, a realizá-los, com seriedade e também a adotar hábitos alimentares e sexuais específicos antes e depois dos ritos (cf. Kopenawa; Albert, 2015).

Assim, quanto mais profícuo e experiente é o xamã, maior a sua casa de espíritos (a sua associação a eles) e maior será o controle que pode ter sobre eles, o que lhe dá poderes, como o de curar outras pessoas, e também o coloca numa posição de equilíbrio entre o mundo físico e o espiritual.

Esse equilíbrio é o que torna possível “segurar o céu”. Como tanto os indígenas como os homens brancos e todos os seus descendentes estão sob o mesmo céu (6), a atividade do xamã é necessária a toda a humanidade. Dito de outro modo: segundo a cosmovisão indígena, proteger a “terra-floresta” consiste em proteger os xamãs, o que deve garantir a proteção a outras formas de vida do planeta, incluindo os homens brancos (“Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos, que vivem embaixo do mesmo céu”), ainda que os brancos sejam ignorantes para com os recados da floresta (“Os *xapiri* já estão anunciando tudo isso [os eventos que levarão à queda do céu], embora os brancos achem que são mentiras”).

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

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

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

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

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

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

Além disso, esse *ethos* também se confirma pelo emprego de estruturas sintáticas mais simples, com predomínio de frases justapostas, sem emprego de elementos coesivos, como as conjunções, conforme podemos observar nos excertos 10 e 11 abaixo:

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

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

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

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

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

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

(daí a grande quantidade de frases para tratar desses temas). A esse respeito, compartilhamos as palavras de Amossy:

De fato, a ideia prévia que se faz do locutor e a imagem de si que ele constrói em seu discurso não podem ser totalmente singulares. Para serem reconhecidas pelo auditório, para parecerem legítimas, é preciso que sejam assumidas em uma doxa, isto é, que se indexem em representações partilhadas. É preciso que sejam relacionadas a modelos culturais pregnantes, mesmo se se tratar de modelos contestatórios (Amossy, 2005, p. 125).

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

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

Essa indexação em modelos culturais, no caso em tela, pode ser verificada também no projeto gráfico da obra: tanto na arte da capa do livro quanto em suas ilustrações presentes em páginas que ficam no meio da obra, encontramos traços de pinturas corporais e de elementos étnicos indígenas, como podemos observar na ilustração exemplificativa apresentada seguir, concebido pelo próprio punho do autor indígena:

Figura 2 - Dança de apresentação dos espíritos xamânicos *xapiri*.



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

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

validade na condição de discurso indígena legítimo. Sobre o corpo como testemunha, Fontanille (2016) afirma:

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

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

2.3 A Autoralidade

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

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

Por fim, Maingueneau (2010) trata do autor-actor. Esse tipo de autoria, diferentemente da dimensão do ator-autor, não está necessariamente relacionado a uma produção quantitativa de textos, mas, sim, à posição de destaque que algum ou alguns de seus textos têm em relação ao universo da produção literária. As condições para que determinado autor possa atingir o estatuto de “auctor” são assim descritas por Maingueneau:

Basta que para isso se possa associá-los a uma “obra”, digamos, um Opus, e não a uma sequência contingente de textos dispersos. O Opus pode até ser constituído por um único texto, mesmo que seu autor tenha produzido apenas um, ou que só um texto dele tenha chamado atenção [...]. Para ser plenamente autor, é preciso ser reconhecido, ter uma “imagem de autor” (Maingueneau, 2010, p. 30-31).

Do nosso ponto de vista, a situação descrita pode ser observada no caso do autor do livro que compõe o nosso *corpus* analítico. De modo geral, a obra é utilizada não só em outras produções acadêmicas, como também é divulgada nas mídias sociais de pessoas que tratam de questões indígenas e se alinham aos seus posicionamentos políticos, indígenas ou não. Assim, Kopenawa aos poucos foi se destacando em um tipo de produção textual não mais circunscrita aos púlpitos das instituições onde era convidado a falar. Seu livro está, então, ligado a uma posição de proeminência em seus “nichos”, o que lhes auxilia a serem endereçados a um público mais amplo, no caso, a humanidade que necessita ser alertada sobre as consequências de uma convivência predatória para com a Terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Isto posto, como uma conclusão da análise, notamos que o sujeito indígena, ao se inserir no campo das palavras escritas, faz emergir um *ethos* de um sujeito multisciente, que é um produto de um outro *ethos*: o de xamã. No entanto, o xamã visto aqui com o sentido mais amplo, além de um sentido evidentemente espiritual. Trata-se de uma capacidade que o indígena tem de interpretar as vozes do interior de sua cultura para a cultura com a qual ele polemiza, que chamamos de maneira superficial nesta pesquisa como aquela relacionada ao homem branco, mas que pode ser interpretada como o ocidente em sua forma etnocêntrica de enxergar o(s) seu(s) outro(s)

Esse *ethos* está relacionado, portanto, às condições que permitem ao discurso indígena alertar esse homem branco simbólico sobre os perigos que ameaçam a humanidade como um todo, em função do modo como o esse indivíduo não-indígena se relaciona com a natureza. Assim, conforme apresentado, o sujeito indígena (*ethos* do sujeito indígena), por conhecer (*ethos* do multisciente) e respeitar a voz dos espíritos da floresta (*ethos* do xamã), rompe com o paradigma da estrita oralidade, evocando as múltiplas vozes oriundas de sua ancestralidade para que seu discurso de alerta possa ser ouvido pelo homem branco.

No contexto do discurso indígena, essa condição, que chamamos de paratópica está relacionada à transposição cultural e à cosmovisão indígena. Destacamos que o discurso indígena lida com uma variedade de valores, desde o conhecimento tradicional até elementos religiosos e narrativas mitológicas. Davi Kopenawa, emerge, então, como um autor-actor, visto que sua obra não está confinada a espaços acadêmicos, sendo reconhecida e divulgada em diferentes esferas, incluindo mídias sociais. Kopenawa conquistou uma posição de autor de destaque em seu nicho,

permitindo que sua mensagem alcance um público mais amplo e cumpra o objetivo de alertar a humanidade sobre a importância de uma convivência respeitosa com a Terra.

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.
- BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Forense Universitária: 2008.
- FONTANILLE, J. *Corpo e Sentido*. Londrina/PR: Eduep, 2016.
- KOPENAWÁ, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em Análise do Discurso*. 3. ed. Campinas: Fontes & Editora da UNICAMP, 1997.
- MAINGUENEAU, D.; DA COSTA, T. N. B. Analisando discursos constituintes. *Revista do GELNE*, [S. l.], v. 2, n. 1/2, p. 1–12, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/gelne/article/view/9331>. Acesso em: 20 jun. 2024.
- MAINGUENEAU, D. *O contexto da obra literária: enunciação, escritor, sociedade*. Trad. Marina Appenzeller. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MAINGUENEAU, D. *Cenas da enunciação*. Org. Sírio Possenti e Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva. São Paulo: Parábola editorial, 2008a.
- MAINGUENEAU, D. *Gênese dos Discursos*. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: parábola, 2008b.
- MAINGUENEAU, D. *Doze conceitos em Análise do Discurso*. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2010.
- MAINGUENEAU, D. *Variações sobre o Ethos*. Tradução: Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2020.
- MARCUSCHI, L. A. *Da fala para a escrita: atividades de retextualização*. São Paulo: Cortez, 2010.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução: Antônio César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ORLANDI, E. P. *Terra à vista - Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2008.
- PAVEAU, M.-A. *Linguagem e Moral: uma ética das virtudes discursivas*. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2015.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Clacso, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf Acesso em: 20 jun. 2024.

O AUTOR

Jair Ferrari Júnior

Mestre em Estudos Linguísticos, na área de estudos do texto e do discurso, pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, *campus* São José do Rio Preto/SP, onde faz o doutoramento na mesma área.