



**Inesita Soares de Araújo**

# **Mercado simbólico: interlocução, luta, poder**

**Um modelo de comunicação para políticas públicas**

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

**Escola de Comunicação – CFCH**

**Rio de Janeiro, 2002**





*Inesita Soares de Araújo*

## Mercado simbólico: interlocução, luta, poder

Um modelo de comunicação para políticas públicas

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em cumprimento às exigências para a obtenção do grau de doutor, sob a orientação do professor Dr. Milton José Pinto.

Universidade Federal do Rio de Janeiro





UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA  
CURSO DE DOUTORADO

# Mercado simbólico: interlocução, luta, poder

Um modelo de comunicação para políticas públicas

*Orientador: Prof. Dr. Milton José Pinto*

Tese aprovada em 28 de novembro de 2002, como requisito parcial à obtenção do Grau de Doutor, no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## **Banca examinadora**

Prof. Dr. Eduardo Navarro Stotz (ENSP)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Heloísa Buarque de Hollanda (UFRJ)

Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado Gómez de la Torre (UNISINOS)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ilana Strozemberg (UFRJ)

## **Suplentes**

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Paula Goulart Ribeiro (UFF)

Prof. Dr. Micael Herschmann (UFRJ)





## Resumo

O objetivo principal desta tese é propor um modelo teórico-metodológico de comunicação apropriado às políticas públicas, mais especificamente aos processos de intervenção social. O modelo compõe-se de uma fundamentação, uma matriz de análise das relações comunicativas entre os atores sociais e uma proposta de representação gráfica dessas relações. A matriz objetiva oferecer uma estrutura de análise das relações de poder na sociedade, pela ótica discursiva. A representação gráfica do modelo objetiva traduzir visualmente os elementos conceituais que compõem a compreensão dessas relações, como produção-circulação-consumo dos sentidos sociais, contexto, interlocutores, centro e periferia discursivos e lugar de interlocução, sendo este último o principal conceito proposto e desenvolvido na tese. Para argumentar a favor do modelo, foi desenvolvida uma abordagem teórica sobre o discurso como lugar de luta e transformação social. Para justificar seu argumento e exemplificar a aplicação do modelo, foi realizado um estudo de caso sobre as relações discursivas nas políticas saúde indígena, a partir do equilíbrio de forças entre os atores que compõem a cena social do Alto Rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira (AM) e através da análise de cinco contextos, mutuamente constitutivos. A hipótese que preside o estudo de caso é de que os índios estão rescrevendo a história das relações interétnicas, através do manejo estratégico do discurso sobre o “controle social”.





## Abstract

The main goal of this thesis is to propose a theoretical/methodological model on communication which is suitable to public policies, particularly to processes of social intervention. This model has as its matrix the analysis of the communicational relations among social actors and proposes to create its graphic representation. The matrix is supposed to provide a frame of analysis of the power relations at the society through the discursive approach. The graphic representation is supposed to bring into visual form the conceptual elements regarding the understanding of these relations, such as production-circulation-consumption of social meanings, context, interlocutors, center and periphery, discourses and interlocution position. This later element is the main concept to be developed on the thesis. In order to provide a better support to the model the author developed a theoretical approach which understands the discourse as a place of struggle and social change. She took as study case the discursive relations found in health indigenous policies, among social actors from São Gabriel da Cachoeira (AM), Alto Rio Negro, through the analysis of five different contexts. The assumption of the thesis is that the Brazilian indigenous are re-writing the history of the interethnic relations through their strategic use of the "social control" discourse.





## Índice de Figuras

|         |  |         |
|---------|--|---------|
| Fig. 1  | Contextos  | 62      |
| Fig. 2  | Mapa do Amazonas / São Gabriel da Cachoeira        | 187     |
| Fig. 3  | Mercado simbólico de São Gabriel da Cachoeira      | 189     |
| Fig. 4  | Modelo – Rede dos sentidos sociais                 | 294     |
| Fig. 5  | Modelo – Interlocutores e contextos                | 295     |
| Fig. 6  | Modelo – Rede com interlocutores e contextos       | 296     |
| Fig. 7  | Modelo do mercado simbólico – Posições discursivas | 302     |
| Fig. 8  | Modelo completo                                    | 303     |
| Fig. 9  | Modelo ampliado                                    | 304     |
| Fig. 10 | Elementos do modelo e modelo completo              | 305     |
|         |  | encarte |





## Siglas utilizadas

|           |   |  |
|-----------|---|--|
| AAISARN   | - | Associação dos Agentes de Saúde do Alto Rio Negro                    |
| AD        | - | Análise de discursos   |
| AIS       | - | Agentes Indígenas de Saúde   |
| AL        | - | América Latina   |
| ANATEL    | - | Agência Nacional de Telecomunicações                                 |
| ARN       | - | Alto Rio Negro   |
| BNDES     | - | Banco Nacional de Desenvolvimento Social                             |
| CAPOIB    | - | Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil |
| CDS       | - | Conselho Distrital de Saúde  |
| CEB       | - | Comunidade Eclesial de Base  |
| CIMI      | - | Conselho Indigenista Missionário                                     |
| CISI      | - | Comissão Intersetorial do Índio                                      |
| CMS       | - | Conselho Municipal de Saúde  |
| CNBB      | - | Conferência Nacional dos Bispos do Brasil                            |
| CNS       | - | Conselho Nacional de Saúde   |
| CNS       | - | Conferência Nacional de Saúde  |
| CNSI      | - | Conferência Nacional de Saúde Indígena                               |
| COIAB     | - | Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira       |
| CONASEMS- | - | Conselho Nacional dos Secretários Municipais de Saúde                |
| COSAI     | - | Comissão de Saúde do Índio   |
| CSE       | - | Centro Saúde Escola  |
| DNERU     | - | Departamento Nacional de Endemias Rurais                             |
| DSEI      | - | Distrito Sanitário Especial Indígena                                 |
| DST       | - | Doenças Sexualmente Transmissíveis                                   |
| EC        | - | Estudos Culturais  |
| ENSP      | - | Escola Nacional de Saúde Pública                                     |
| FARC      | - | Forças Armadas Revolucionárias Colombianas                           |
| FIOCRUZ   | - | Fundação Oswaldo Cruz  |
| FOIRN     | - | Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro                    |
| FNS       | - | Fundação Nacional de Saúde   |
| FSP       | - | Folha de São Paulo   |
| FUA       | - | Fundação Universidade do Amazonas                                    |
| FUNAI     | - | Fundação Nacional do Índio   |
| FUNASA    | - | Fundação Nacional de Saúde   |
| G-7       | - | Grupo dos 7  |

|        |   |   |
|--------|---|---|
| GT     | - | Grupo de Trabalho   |
| IBGE   | - | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística                   |
| IBDS   | - | Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário                 |
| IDS    | - | Instituto de Desenvolvimento Sanitário                            |
| ISA    | - | Instituto Socioambiental  |
| MCM    | - | Meios de Comunicação de Massa                                     |
| MP     | - | Medida Provisória   |
| MS     | - | Ministério da Saúde   |
| NESP   | - | Núcleo de Estudos de Saúde Pública                                |
| NISI   | - | Núcleo Interinstitucional da Saúde do Índio                       |
| NuHAMN | - | Núcleo de Hospital de Aeronáutica de Manaus                       |
| OIBI   | - | Organização Indígena da Bacia do Içana                            |
| OESP   | - | O Estado de São Paulo   |
| OMS    | - | Organização Mundial de Saúde                                      |
| OPAS   | - | Organização Panamericana de Saúde                                 |
| OSCIP  | - | Organizações Sociais Civas de Interesse Público                   |
| PACS   | - | Programa de Agentes Comunitários de Saúde                         |
| PIASI  | - | Programa Interinstitucional de Ações em Saúde Indígena            |
| PNUD   | - | Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento                 |
| PPG-7  | - | Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais           |
| PPTAL  | - | Programa Integrado de Proteção às Terras Indígenas da<br>Amazônia |
| RASI   | - | Rede Autônoma de Saúde Indígena                                   |
| RN     | - | Rio Negro   |
| SDS    | - | Sociedade para o Desenvolvimento Sanitário                        |
| SEMSA  | - | Secretaria Municipal de Saúde                                     |
| SESP   | - | Serviço Especial de Saúde Pública                                 |
| SNES   | - | Serviço Nacional de Educação Sanitária                            |
| SIVAM  | - | Sistema de Vigilância da Amazônia                                 |
| SIPAM  | - | Sistema de Proteção da Amazônia                                   |
| SNI    | - | Serviço Nacional de Informação                                    |
| SPI    | - | Serviço de Proteção ao Índio                                      |
| SSL    | - | Saúde Sem Limites   |
| SUCAM  | - | Superintendência de Campanhas                                     |
| SUS    | - | Sistema Único de Saúde  |
| UNI    | - | União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas              |
| WWF    | - | World Wide Fund   |







## Sumário

|  |     |
|--|-----|
| TERCEIRAS PESSOAS                                | 12  |
| PARTE I - FRONTEIRAS                             | 22  |
| PARTE II - TERRITÓRIO                            | 53  |
| Cap. 1 - Contexto epistemológico                 | 63  |
| Cap. 2 - Contexto estratégico                    | 87  |
| Cap. 3 - Contexto da saúde coletiva              | 116 |
| Cap. 4 - Contexto do movimento de saúde indígena | 146 |
| Cap. 5 - Contexto local                          | 187 |
| PARTE III - DEMARCAÇÃO                           | 247 |
| Cap. 1 - Matriz                                  | 249 |
| Cap. 2 - Modelo                                  | 283 |
| PARTE IV - FRONTEIRAS                            | 310 |
| BIBLIOGRAFIA                                     | 324 |
| APÊNDICE   |     |
| Corpus de análise                                | 339 |
| ANEXOS   | 343 |





*Para minha mãe, Edméa e para meu pai, Geraldo,  
vozes fundadoras do que penso, do que faço,  
do que escrevo, do que sou.*



*Para os índios do Alto Rio Negro*





*Esse caos colorido é, em todo caso, absolutamente  
indispensável à nação sonhada.*

*Caetano Veloso*



*Quero escrever, movimento puro.*

*Clarice Lispector*



## *Terceiras Pessoas*

*Como dizia a tia Maria Idelfonso, o mundo não é constituído só por nós, os que nós conhecemos desde sempre, os que nós encontramos todos os dias. O mundo é sobretudo constituído por elas, as Terceiras Pessoas, aquelas de quem nada sabemos ou de quem pouco sabemos e que, um dia, inesperadamente, saem do desconhecimento ou das sombras e vêm ao nosso encontro, subvertem os nossos conceitos e influenciam as nossas vidas ou são por elas influenciadas, meu filho, tudo seria insuportavelmente previsível e monótono sem as terceiras pessoas.*

*H. Marques*

## *Terceiras Pessoas*

Início esta tese falando justamente das terceiras pessoas, aquelas que aqui se fazem presentes através da minha escrita. De maneiras diferentes e de lugares diferentes, elas vieram até mim e seu conhecimento foi incorporado ao meu, suas vozes foram amalgamadas à minha. O que eu sei – ou penso saber – sobre o tema desta tese é uma construção coletiva, cuja desenho inicial foi sendo alterado, acrescentado, refinado, até chegar ao que hoje se apresenta. Falar sobre elas e como influenciaram meu olhar sobre o mundo é falar sobre a tese.

O que é, porém, uma tese? Para uns, um ritual acadêmico, algo que se cumpre em busca de um título. Para outros, a possibilidade de provar sua competência num campo do saber e nele se legitimar como especialista. Para outros, ainda, é o grande trabalho da vida, o coroamento de uma carreira. Para mim, é um passo a mais num já longo percurso em que busco, sempre, contribuir para os processos de transformação social. Ora a contribuição se dá pela via da ação direta, ora pela construção de um conhecimento sobre estes processos. Esta tese situa-se neste último caso.

Acredito que o conhecimento sobre a mudança social amplia a possibilidade dessa mudança. Acredito, também, que tal possibilidade passa por uma maior equidade na distribuição do poder simbólico – o poder de falar e ser ouvido, de ser tomado em consideração, de fazer ver e fazer crer. Esta equidade não é concedida, não se trata de dar poder a quem não tem. Ela é, necessariamente, produto de uma luta por esse poder. Minha tese é um estudo de modos pelos quais a luta se processa. A partir de um dado espaço social – o das políticas públicas em saúde indígena – eu busco não só a compreensão desses modos, mas também a estruturação de uma forma de análise e um modelo que possam se constituir em instrumentos de planejamento das lutas.

O que aqui será apresentado é o resultado – não o fim, certamente – de um processo que teve início fora da academia, na minha prática profissional, tomou uma forma mais definida no curso e dissertação de mestrado, aperfeiçoou-se nos muitos trabalhos dedicados ao campo da comunicação e saúde, e consolidou-se no curso de doutorado e na pesquisa desta tese. Nos últimos 6 anos, estive envolvida com o tema da saúde indígena, as práticas, as reivindicações, as estratégias, as lutas. Passei a pensar criticamente essas práticas e lutas, enfocadas pelas teorias da comunicação. E foram essas práticas e lutas que me mostraram serem as teorias que eu dispunha então incapazes de apreender toda a complexidade da realidade. Foi preciso fazer novas articulações, compor conhecimentos de campos diversos, trazer para a análise da comunicação abordagens da economia, da antropologia, da sociologia das organizações. Foi preciso aliar a Semiologia Social dos Discursos aos Estudos Culturais, foi preciso enfim, compreender em toda sua plenitude que qualquer teoria ou conjunto de teorias, por mais refinadas que sejam, não dão a senha de acesso ao conhecimento integral sobre a prática social: a realidade desafia e questiona implacavelmente

qualquer arrogância teórica. Mas, se não podemos ter o conhecimento integral, podemos dele nos aproximar. Foi o que eu quis fazer em relação à prática comunicativa na intervenção social, através do estudo das políticas de saúde indígena.

Parti da idéia de que as políticas públicas são delineadas com base em discursos hegemônicos, discursos que por uma razão ou outra obtiveram uma legitimidade maior que os demais. Essa legitimidade é objeto de embates e negociações em vários níveis, mas, quaisquer que sejam estes, são lastreados, conformados e, finalmente, ratificados pelo nível simbólico. Parece-me irrecusável, pois, que nenhum estudo sobre políticas públicas pode prescindir de uma análise da prática comunicativa, que é justamente o espaço estratégico que faz circular e cria as condições de consumo dos discursos produzidos sobre um dado tema. Por um outro lado, os destinatários das políticas são parte indissociável das lutas e negociações a que me referi e o modo como delas participam é definidor da possibilidade de mudança social.

A tese está dividida em 4 partes. Chamei-as *Fronteiras, Território, Demarcação e Fronteiras*. As metáforas não são casuais. Cada uma delas reflete um planejado amalgamento de sentidos, que *per se* e entre todas cria um campo semântico deslizante: territórios fronteiriços que pedem demarcação e, ao serem demarcados, estabelecem novas fronteiras. Termos que possuem um sentido específico na questão indígena e que ganham novos sentidos ao serem aplicados ao mundo das idéias e ajudarem a construir essas idéias. E, para além do descentramento semântico que propiciam, *Fronteira* e *Território*, não apenas nomeiam capítulos, nesta tese, mas são eixos de compreensão da realidade teórica e social.

*Fronteiras*, Parte I, teve como um objetivo apresentar este primeiro eixo, que propicia perceber o mundo como um espaço transitivo, marcado pelas ambivalências e suscetível às lutas e negociações, portanto suscetível à mudança. Falei de fronteiras enunciativas, teóricas, disciplinares, metodológicas, do tempo e do espaço, do poder. Cumprindo outro objetivo, recuperei as bases teóricas da Semiologia Social dos Discursos que orientaram e continuam orientando minha produção científica, reafirmei algumas suas premissas mais fundamentais e perguntei: o que há de novo, para apoiar meus estudos de agora? A resposta pode ser resumida: o enfoque do discurso como espaço de luta e transformação social.

*Fronteiras* introduz aquele que será o principal conceito da tese, *lugar de interlocução*. As Partes II e III só puderam ser pensadas e estruturadas através dele, que reúne em si, constitutivamente, as noções de fronteira e território. A matriz de análise e o modelo da prática comunicativa que aqui serão propostos só adquirem pertinência à sua luz.

Este capítulo me permite falar de algumas das *TERCEIRAS PESSOAS* que habitam minha tese. A primeira delas, o professor **Milton José Pinto**. Meu mestre, meu orientador, meu amigo querido, o conhecimento que aqui me coube produzir está embebido do seu saber semiológico. Citar seus livros ou seus textos não exprime corretamente a importância fundadora que ele tem para o que penso e escrevo, desde que o conheci, como professor do curso de mestrado, em 1992.

**Pierre Bourdieu** é outra *TERCEIRA PESSOA* de grande magnitude para

mim. Desde 1993, quando li pela primeira vez um livro seu, tornei-me cativa de suas palavras e suas idéias. Citando tia Maria Idelfonso, ele subverteu meus conceitos e me influenciou a tal ponto, que nunca mais olhei para qualquer aspecto da vida sem considerar a sua teoria do poder simbólico. Bourdieu se foi antes do tempo. Eu tinha a pretensão de ser sua aluna, queria ter a chance de um dia lhe mostrar meu livro, *A reconversão do olhar*, em que até o título foi inspirado nele. Agora me resta, mesmo que ele não saiba, continuar sendo sua discípula e procurando honrar o mestre.

Quero também mencionar uma *TERCEIRA PESSOA* que só recentemente adquiriu esta condição para mim: **Norman Fairclough**, que só conheço através de seus livros e artigos. Sua abordagem do discurso como espaço de mudança social foi determinante para que eu desenvolvesse a idéia principal que move esta tese. A leitura e estudo de Fairclough ocorreram em seminários no NUPEC – Núcleo de Pesquisas em Estratégias de Comunicação, da ECO/UFRJ, com a coordenação do Prof. Milton Pinto.

A última *TERCEIRA PESSOA* que desejo mencionar por enquanto é **Mikhail Bakhtin**. A última, mas não a menos importante. Dele posso afirmar que me ofereceu o chão crítico que me permitiu politizar, desde o começo, a Semiologia Social dos Discursos. Meu projeto intelectual de estudo da prática social é essencialmente bakhtiniano, tanto quanto bourdineano.

A Parte II, *Território*, tem a missão de apresentar os contextos nos quais se desenvolvem as estratégias dos vários atores sociais do Alto Rio Negro em torno da saúde indígena. Neste sentido, contextos são território de luta simbólica e, como tal, espaços onde estratégias de manutenção ou transformação da ordem dominante são desenvolvidas. São 5, os contextos e cada um configura um campo discursivo específico, que se articula com os demais. O gráfico que representa os contextos e suas interrelações foi feito por **Luiz Eduardo** e **Erika Guimarães**, talentosos e competentes designers gráficos, amigos do coração e companheiros de muitas jornadas produtivas. O processo de criação foi todo à distância, pela Internet, pois estavam na Inglaterra, para um pós-doutorado.

O *contexto epistemológico* fala das idéias que conformam os discursos que orientam a produção de um conhecimento sobre a saúde indígena. Entre esses modos de ver e perceber a realidade, aprofundei, por sua importância, o denominado pós-moderno. Pela porta deste, dois conceitos fundamentais para a tese deram entrada: *articulação*, que designa o modo de conversação ente campos e interesses em permanente tensão e *hibridismo*, estratégia de resistência dos que estão em desvantagem no equilíbrio das forças sociais.

Falar do contexto epistemológico, é falar de **Heloísa Buarque de Hollanda**, uma *TERCEIRA PESSOA* definitiva nesta tese. Foi Heloísa quem me fez conhecer os Estudos Culturais e me fez refletir crítica e produtivamente sobre a pós-modernidade, percebida como lugar de luta. Para além disto, me fez compreender um pouco mais a mim mesma, compreender o que acabei chamando de minha razão polifônica.

Foi Heloísa quem me levou até **Homi Bhabha**, *TERCEIRA PESSOA* que invadiu meu texto, politizando e levando às últimas conseqüências o conceito de

*hibridismo*, que até então só conhecia através de Canclini. Homi Bhabha, dono de um texto sempre fronteiroço, ambivalente, um entre-lugar como ele costuma dizer, designando os espaços que permitem a redefinição da idéia de sociedade.

Quero falar, neste espaço, de **Wally Salomão**, instigante poeta baiano que vive no Rio, que escreveu um poema sobre São Gabriel da Cachoeira, no Alto Rio Negro. Seus versos vieram até mim por pura sincronia: estava numa página de jornal, abaixo de um artigo sobre um filme, que um amigo me deu para ler. Com extrema perspicácia, Wally captou o contexto local, profundamente permeado pelo contexto estratégico e pelo epistemológico. Tanto, que se tornou o abre-alas da Parte II, sendo recuperado aos poucos ao longo dos vários contextos.

Ao contexto epistemológico segue-se o *contexto estratégico*, que fala sobre a importância da Amazônia e dos muitos interesses que para lá convergem. Ali, minhas *TERCEIRAS PESSOAS* são dois livros preciosos. Um, *A temática indígena na escola*, com diversos artigos de especialistas em temas indigenistas. Outro, *Povos Indígenas no Brasil – 1996/2000*, no qual encontrei informações coletadas na imprensa sobre todos os temas que me interessavam, depoimentos de lideranças indígenas, dados estatísticos e textos de especialistas sobre as questões e lutas indígenas.

O *contexto da saúde coletiva* traça um painel sobre os discursos e a prática sanitária que constituem o principal substrato sobre o qual se elaboram as políticas de saúde indígena. Entra em cena outra *TERCEIRA PESSOA*, **Janine Miranda Cardoso**. Janine dá sentido à palavra “comover”, se a interpretarmos como “mover-se junto com”. Nos últimos 4 anos, ela me ajudou a repensar prioridades no campo da comunicação e saúde, me ofereceu outras perspectivas, me fez ver o que estava oculto pelos discursos hegemônicos e me abriu territórios já conquistados por ela. O que escrevo nesse contexto tem sua marca e inspiração. Para além disto, porém, sua amizade e solidariedade foram parte das condições de produção da tese.

O *contexto do movimento da saúde indígena* me permite começar a falar daquilo que constitui um dos focos centrais da tese, as estratégias dos índios para rescreverem a história das relações interétnicas. Mas falo também das estratégias institucionais de disputa do poder simbólico, que traz consigo a possibilidade de ingerir sobre as políticas públicas e carrear vantagens materiais e simbólicas.

Gostaria de aproveitar a oportunidade e registrar meu agradecimento a alguns generosos e privilegiados interlocutores, que me ofereceram seu olhar sobre a saúde indígena, colaborando para o aperfeiçoamento de algumas hipóteses e a elaboração de outras. Começo por **Celina Baré**, combativa liderança indígena, atuante na Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. Sigo com **Eron Rocha**, enfermeiro, cujo rico percurso profissional em saúde indígena e apurada sensibilidade lhe permitem elaborar finas análises. **Roger Williams do Nascimento**, de uma ONG indígena em Benjamin Constant (AM), me chamou atenção para o controle social como construção branca que submergiu ao próprio mito criado em torno do conceito. **Jorge Luís de Paula**, antropólogo da FUNAI, me fez ver mais claramente o jogo de interesses por trás das aparências. **Ubiratan Pedrosa**, diretor do Departamento de Saúde Indígena da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA, abriu espaço na sua saturada agenda e me ofereceu



sua visão das relações institucionais com as lideranças indígenas, marcada por um lugar privilegiado de observação e fala. **Nancy Barbosa**, chefe do Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Solimões, trouxe sua vivência profissional nas duras condições da vida de fronteira, em um momento difícil de transição institucional. A **Paulo Henrique de Souza**, assessor de comunicação do Conselho Nacional de Saúde e editor da *Revista da Saúde*, agradeço a gentileza de me obter documentos importantes. Finalmente, uma menção à d. **Zilda Arns**, representante da CNBB no Conselho Nacional de Saúde, onde coordena a Comissão Intersetorial de Saúde Indígena, pela deferência em me conceder uma entrevista.

O *contexto local*, último da série, traz à cena as organizações que atuam na saúde indígena em São Gabriel da Cachoeira, principal município do Alto Rio Negro e suas estratégias discursivas em busca do poder simbólico. As organizações indígenas são aqui enfocadas, com ênfase no modo como enfrentam a nova ordem globalizada e como agem para obter o efetivo controle social em saúde.

A compreensão deste contexto, em todas suas implicações e relações, me foi possível por eu ter sido nele introduzida e guiada por **Luiza Garnelo**, médica e doutora em antropologia, coordenadora do Projeto RASI, Rede de Saúde Indígena, da Universidade do Amazonas. O processo de cooperação entre mim e o RASI está descrito na Parte I. Aqui desejo afirmar que quase tudo o que sei sobre saúde indígena, sobre o Alto Rio Negro, sobre São Gabriel da Cachoeira e seus atores sociais, e sobre a sociedade indígena, eu devo a Luiza. Seu conhecimento está de tal modo permeado no meu que é impossível separar um do outro. Eu e Luiza conseguimos, a meu ver, o que tantos perseguem, que é um conhecimento verdadeiramente transdisciplinar, em que vários campos do conhecimento se amalgamam para produzir uma coisa nova, única. Eu aportei com a Semiologia e a multidisciplinaridade que a constitui e com 20 anos de experiência em comunicação na intervenção social. Ela trouxe a antropologia, a saúde coletiva e uma vasta vivência no campo da saúde indígena. O que construímos, nos últimos 6 anos, está expresso em muitos artigos que escrevemos, cada uma em seu campo específico de atuação e subjaz nesta tese.

Devo gratidão a muitas pessoas, neste contexto. **Alba Lucy Figueiroa**, antropóloga, pioneira em São Gabriel da Cachoeira nas lutas pelo fortalecimento da organização indígena e pela saúde, compartilhou comigo sua história pessoal, que não se separa da história recente do Alto Rio Negro. Hoje, Alba é coordenadora de apoio à gestão e participação social do Departamento de Saúde Indígena da FUNASA e, como tal, me facilitou o acesso à III Conferência Nacional de Saúde Indígena, evento importantíssimo na pesquisa da tese, além de me brindar com sugestões, documentos e me apresentar pessoas do meu interesse. Sou-lhe muito, muito grata. **Flora Oliveira**, coordenadora do Centro Saúde Escola d. Walter Ivan, em São Gabriel, adoeu minhas viagens àquela cidade com seu afeto e acolhimento. Como se não bastasse, foi minha principal interlocutora sobre as relações institucionais no município e apresentou-me a pessoas relevantes no plano local, além de enviar-me documentos pelo correio e por e-mail. Um doce, a Flora. **André Baniwa**, jovem e atuante liderança indígena, dirigente da Organização Indígena da Bacia do Içana, mesmo vivendo uma situação pessoal difícil, concedeu-me uma longa entrevista, que começou pessoalmente e terminou

por e-mail. **Bernadeth Von Shosten**, na época chefe do escritório da FUNASA em SGC, hoje no escritório do Rio, não só me ofereceu seus conhecimentos e informações, como conseguiu para mim um importante material de análise. Agradeço também a **Oliver Von Shosten**, advogado especialista em direitos indígenas, ex-assessor da diocese de SGC, cujas análises sobre o panorama local enriqueceram bastante meu texto. E o padre **Nilton Cezar de Paula**, da Diocese de São Gabriel, que me brindou com seu trabalho de conclusão do curso de pós-graduação em Antropologia da Saúde, que me foi de grande valia.

Quero também agradecer a outras pessoas, cujas vozes estão presentes no texto da tese. A **Luiz Alberto Pepino**, secretário de saúde de São Gabriel. A **Luiz Lopes**, enfermeiro da FUNASA. A **Marina Machado** e **Renato Athias**, da ONG Saúde Sem Limite. **M<sup>a</sup> Nilda Santos**, jornalista da mesma ONG, pacientemente procurou entender e atender minha necessidade de documentos. Finalmente, agradeço a **Sully Sampaio**, do Projeto RASI, pelo simpático apoio prestado na reprodução e envio de documentos.

Deixemos o território da Parte II, para falar da Parte III, *Demarcação*. O objetivo ali é justamente demarcar um novo espaço, que se produz a partir do anterior. É nesse capítulo que construo os dois produtos mais concretos da tese: uma *matriz de análise das relações sociais* e um *modelo de comunicação*. A *matriz* estabelece posições de poder discursivo que os atores sociais ocupam e os fatores de mediação que possibilitam e promovem seu movimento estratégico entre elas. Tem a pretensão de se constituir também num método de planejamento estratégico da comunicação. O modelo objetiva representar a prática comunicativa nos processos de intervenção social, vista sob a ótica semiológica. Modelo e matriz são a concretização e consolidação de tudo o que foi desenvolvido anteriormente, ou seja, um modo de compreender a prática comunicativa dos atores sociais, numa perspectiva de luta pelo poder simbólico e de transformação social.

Aqui quero expressar meu profundo agradecimento à prof.<sup>a</sup> dr.<sup>a</sup> **Tamara Egler**, coordenadora do Laboratório Sociedade no Espaço da Informação, do IPPUR/UFRJ e a seus bolsistas **Fabiano Brum** e, especialmente, **Leonardo Leite**, alunos do curso de Design Industrial, que solidariamente trabalharam comigo na produção gráfica do modelo, aportando seu talento para uma tarefa difícil, em que éramos todos aprendizes.

A conclusão da tese recebeu o nome de *Fronteiras*, assim como a introdução, porque desejo que fique patente seu caráter de horizonte aberto, porta escancarada, desafio para se construir o novo, território do inesperado. Esta tese é, tanto quanto um produto acadêmico, um ato político e como tal não admite fechamento. Em *Fronteiras*, estabilizo alguns sentidos, faço afirmações, retomo hipóteses. Sempre, porém, com a expectativa que ali esteja o começo de mais um texto, mais um gesto, mais uma iniciativa, mais uma leitura. A expectativa de que o que pensei e escrevi contenha o semente do que não pensei e não escrevi. De que as vozes que se manifestaram no meu texto estimulem a expressão de outras.

Abro espaço, agora, para falar de uma *TERCEIRA PESSOA* que permeia toda a tese: **Ilana Strozemberg**, mestra e co-orientadora. Generosa, sempre pronta a ler tudo o que lhe apresentava e oferecer sugestões. Sutil, elegante, dona de um

rigor científico sem a rigidez que imobiliza a criatividade, várias vezes me fez ver com mais nitidez e restabelecer os limites perdidos pela minha constante inquietação. A parte II, especialmente, recebeu seu olhar atento e contribuições precisas, mas toda a tese tem sua presença marcante através do que aprendi e pude refletir a partir de suas aulas no doutorado.

Aos colegas e amigos do NUPEC, agradeço terem sempre me ouvido pacientemente e contribuído com suas opiniões abalizadas para o aperfeiçoamento deste trabalho. A **Francisco Gonçalves** devo a sugestão do encarte na tese da página extra reunindo todos os elementos gráficos do modelo.

Quero também falar de alguns amigos, que de uma forma ou de outra se fizeram presentes. **Ana Paula Goulart**, doutora em Comunicação, professora da UFF, que considero minha irmã mais nova, muitas vezes me ajudou, com sua argúcia intelectual, a pensar e a desfazer nós teóricos. **William Dias Braga**, **Laerte Magalhães** e **Paulo Fernando Lopes**, amigos queridos e colegas do doutorado, me ajudaram a enfrentar os temporais e se alegraram comigo pela volta do sol. Com William vivi uma bem humorada e criativa troca de reflexões sobre o ponto em comum de nossas teses, a teoria das mediações. Também lhe devo a idéia de “cicatrices dos sentidos”, que desenvolvi na Parte II. Mas foram seu afeto, seu ótimo astral e sua generosidade que marcaram para sempre estes anos de feliz convívio. Laerte, grande poeta, revigorou meu interesse pela poesia, soterrada que andava pelo pragmatismo e exigências do cotidiano. Também opinou sobre meus textos, compartilhou idéias e foi incansável no apoio para solucionar os mistérios do computador. Paulo Fernando esteve sempre presente, não me deixando esquecer a importância do mundo interior. Nossas conversas muitas vezes me tranquilizaram e renovaram o otimismo e a crença em mim mesma. Mas, também contribuiu com opiniões, idéias e textos pertinentes para meus estudos, alguns de sua própria lavra.

**Ana Maria Azevedo**, **Ana Paula Brandão**, **Angélica Alves**, **Beatriz Schmidt**, **Jo Marques**, **Kátia Lerner**, **Netília dos Anjos** e **Teresa Neves**, cada uma a seu modo e sua vez, suportaram comigo a ansiedade que vem da sensação de insuficiência e de iminente perigo que acompanha a produção de uma tese. Kátia também me brindou com o Abstract.

Minha tia **Dalka Diniz**, educadora, professora aposentada da UFF e minha irmã **Angela Carneiro Leão** foram preciosas na produção de condições materiais e afetivas de realização da tese. Minha mãe, **Edméa Soares**, além disto, ainda me ajudou em pesquisas bibliográficas. Minha família toda esbanjou os dons de paciência, tolerância e compreensão. Para ela, meu carinho.

Quero deixar público meu reconhecimento ao **Departamento de Comunicação e Saúde**, do Centro de Informação Científica e Tecnológica da Fundação Oswaldo Cruz, onde atualmente trabalho, nas pessoas de **Ilma Noronha** e **Umberto Trigueiros**, respectivamente diretora do CICT e chefe do DCS, pelo apoio e compreensão das necessidades e aflições vividas por um doutorando. Aos colegas do departamento quero dizer que seu carinho e cuidados comigo foram muito importantes para a conclusão da tese. Registro também meu agradecimento ao **CNPq**, pela bolsa que me possibilitou o desenvolvimento desta tese.

Poderia ainda agradecer a tanta gente, a todos – parentes, amigos, colegas -

que nestes 4 anos de doutorado criaram para mim um campo luminoso de afeto e pensamento reflexivo. Como não posso fazê-lo, gostaria que soubessem, caso leiam estas palavras, que eles estão aqui presentes.

Deixei para o fim uma *TERCEIRA PESSOA* que há 30 anos invadiu e transformou irreversivelmente minha vida e até hoje se mantém fortemente presente. **Eduardo Jordão**, sociólogo, professor de sociologia, meu ex-mestre no curso de graduação e meu marido. Eduardo conquistou seu direito de também ser uma *TERCEIRA PESSOA* desta tese, aportando seus sólidos conhecimentos sociológicos, criativas análises e bibliografia atual sobre vários temas aqui abordados, principalmente sobre socioeconomia. Também discutiu comigo a matriz e o modelo, em particular nos seus aspectos metodológicos. Efetivamente, teve a presença de um co-orientador. No mais, ponderou, questionou, apoiou, alertou, se preocupou, se alegrou, se orgulhou, fez cafuné e tudo o mais que um marido atento e amoroso faz.



Enquanto eu escrevia a tese, duas tias-mães alcançaram a vida plena. **Ivete**, que marcou profundamente minha vida com seu afeto sempre presente, e **Ilka**, que tinha um grande orgulho da sobrinha e certamente gostaria de ver minha obra concluída. Mesmo que não possam mais saber, elas são parte viva de tudo que aqui está.



Como afirma Fairclough, a mudança envolve formas de transgressão e o cruzamento de fronteiras. Se eu quero, com esta tese, participar de um processo de mudança social, tenho como desafio cruzar fronteiras para divisar outros horizontes e demarcar novos territórios. Convido você, leitor, a cruzar comigo a fronteira que aqui se apresenta e fazer parte, com sua leitura constitutiva, desse esforço de mudança.

Niterói, outubro de 2002

## *Para a leitura da tese*

Caro leitor, ofereço-lhe algumas informações que podem facilitar a leitura desta tese.

- ☞ As citações estão, em sua maioria, incorporadas ao meu próprio texto, independentemente de sua extensão. Optei por assim fazer, contrariando o rigor das normas técnicas, por considerar que aquelas palavras se integram naturalmente ao que escrevi, elas poderiam ser minhas palavras e eu assim as considero. O princípio teórico que se faz aqui presente é o da polifonia. Em alguns casos, elas aparecem em destaque e ali ocupam realmente o lugar das citações, que são textos alheios que exemplificam ou legitimam meu argumento.
- ☞ Os autores das citações e a fonte das notícias transcritas estão referenciados ao final de cada Parte ou Capítulo, sob o nome Vozes no Texto, opção que também se justifica pelo princípio da polifonia.
- ☞ Alguns conceitos que tiveram o papel de idéias estruturadoras do texto foram intencionalmente grafados com tipos de letras diferenciadas, para facilitar a visualização de sua importância: **FRONTEIRA**, **TERRITÓRIO**, **CAMPO**, **articulação**, **Hibridismo**, **CONTEXTO**, **Lugar de Interlocução**.
- ☞ Alguns nomes dos índios mencionados estão completos, outros não, o mesmo ocorrendo com suas etnias de pertencimento. O fato é que nem sempre me foi possível obter esse dado com precisão, devido a circunstâncias da coleta.

## *PARTE I*

### *Fronteira*

*O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar.*

*Michel Foucault*

*Aí palavras, aí palavras,  
que estranha potência a vossa!*

*Aí palavras, aí palavras,  
sois de vento, ídes no vento,  
no vento que não retorna,  
e, em tão rápida existência,  
tudo se forma e transforma!*

*Cecília Meireles*

# 1. Fronteira

*O mundo é um conjunto de possibilidades<sup>1</sup>*

Convido você, leitor, para junto comigo cruzar fronteiras e construir novos horizontes. **FRONTEIRA**: um lugar marcado pela interseção entre o que se conhece e o que está por se conhecer. Lugar híbrido, amalgamado, feito de temores e expectativas, de idéias prontas e indagações. Lugar que assinala o início de um outro território, ao qual nosso olhar buscará atribuir uma conformação, tentará compreender em sua inteireza. Esse **TERRITÓRIO** mudará para sempre nossa compreensão do mundo, mas nosso olhar, aquele que trazemos de outros mundos, também será parte deste espaço que se abre à nossa frente.

Convido você, leitor, para junto comigo, nos fios deste texto que aqui se tecem, cruzar várias fronteiras: a enunciativa, que desvela o conceito que desejo propor – *lugar de interlocução* –, que para mim tem valor heurístico e metodológico; as do tempo e do espaço, que apontam para a natureza híbrida da cena social que aqui estudo e à qual também pertencço; as fronteiras teóricas, que evidenciam a necessidade de uma abordagem transdisciplinar para entender essa cena; as fronteiras do poder, onde introduzo a matriz que me permitirá analisar as relações de poder que formam e dinamizam a prática social; finalmente, as fronteiras metodológicas, que remetem para um modelo da prática comunicativa na intervenção social, produto final de todo este movimento. Cada um destes elementos – conceito, abordagem, relações, matriz, método – serão desenvolvidos ao longo da tese. Neste capítulo – ponto de passagem – pretendo introduzi-los, apenas.

## 1. Fronteiras enunciativas

Falemos aqui da **FRONTEIRA** que permeia todas as outras, a da enunciação e, em decorrência, da interlocução, lugar onde quem fala e quem ouve, ou quem escreve e quem lê se encontram e constróem novos sentidos, sempre imprevisíveis, sempre por se fazer. Estamos, eu e você, neste momento, situados num *lugar de interlocução*, que só virtualmente existia até nos encontrarmos. Eu e você daremos concretude a este conceito, estabelecendo nele nossas posições.

Para cá traremos nossas experiências, nosso conhecimento, nossas leituras, nosso modo de estar no mundo, o lugar que ocupamos no mundo; com este acervo, construiremos nossas estratégias para nos apropriarmos desse mundo. Talvez estejamos de acordo em alguns pontos, em outros você discordará de mim e cada um de nós usará suas estratégias para fazer valer seu modo de olhar.

Antes de aqui chegar, eu cruzei várias vezes essa fronteira, construí sucessivos *lugares de interlocução* e o que disto resultou integra o texto que ora lhe proponho. Foi assim com os autores consagrados que me ofereceram seu saber teórico e/ou metodológico. Bakhtin, Bourdieu, Foucault, Fairclough, Bhabha, Mattelart, Orozco, entre outros. Foi assim com os que chamei Terceiras Pessoas, na apresentação. Foi assim com os poetas, escritores e pensadores de cujas palavras me apropriei à sua revelia, transformando-as em outro texto.

Foram tantos os lugares construídos, já se vê, tantas vozes e no entanto aqui aparecem como se fossem uma só, a minha. Vivemos todos sob o domínio dos signos e seu necessário “fechamento”. A vida nos fragmenta como sujeitos, os sentidos são múltiplos, esgarçantes, dilacerantes. Se não tivermos o benefício da ilusão de unidade, própria da linguagem, sucumbiremos à esquizofrenia. Mas, diria Pêcheux, este efeito ideológico não é benfazejo, é através dele que se estabelecem e se reafirmam as dominações. E eu retrucaria que sim, concordo, mas é pelo mesmo efeito que a luta contra as dominações se torna possível, ao fazer crer na unidade dos sujeitos sociais. Ao final desta Parte, na p. 51, incluí algumas reflexões sobre a *Ideologia como prática discursiva*, que ampliam um pouco esse tema. Voltemos, porém, às fronteiras que nos desafiam.

## 2. Fronteiras teóricas

Anos atrás cruzei um *TERRITÓRIO* fronteiriço pouco desbravado e, ao fazê-lo, reconverti o olhar. Esse ato tornou possível produzir uma dissertação – que mais tarde virou livro – e que significativamente se chamou *A Reconversão do Olhar*. Aquele *TERRITÓRIO* hoje se amplia em novos espaços.

Entre tantas possibilidades semânticas da palavra *TERRITÓRIO*, tomo aqui a mais concreta, a do chão, para arrancá-la de sua concretude e transformá-la, por uma metáfora, no chão ou espaço teórico onde as idéias desta tese se formam,



circulam, são negociadas, reconstituídas. É como se este espaço fosse um mapa, e as idéias estradas. Algumas são as vias principais, pavimentadas, flui-se rapidamente por elas, outras secundárias, de terra, requerem mais prudência. O que intento, aqui, é não só usar a malha já demarcada, mas tomar estradas vicinais, quase trilhas, que pedem para ser melhor traçadas. Trilhas que saem de uma via principal e a ela voltam, depois de desvendarem paisagens virgens aos olhos do viajante. A via principal, porém, não será mais a mesma: agora incorpora o conhecimento produzido por aquela trilha.

Esta tese inscreve-se na continuidade do trabalho de pesquisa iniciado no mestrado, com *A reconversão do olhar*. Lá estão as estradas principais e algumas secundárias, demarcadas. Aqui, continuo o mapeamento, ampliando o **TERRITÓRIO**. O espaço é o mesmo, ou seja, o da produção social dos sentidos. O objetivo continua sendo compreender e formular uma configuração das relações sociais, baseada na prática discursiva de seus agentes, com o enfoque de uma teoria do poder. As perguntas de origem ainda são: como se formam os sentidos dominantes? de que modo as pessoas e instituições equilibram forças e disputam poder simbólico na prática de intervenção social? A Semiologia Social dos Discursos, em sua concepção de ciência que estuda os fenômenos sociais como fenômenos de produção dos sentidos, continua sendo o eixo estruturador dessas idéias, porém dinamizada pelos Estudos Culturais e revitalizada pela leitura de outros autores - particularmente Fairclough. As idéias que lá estão formuladas são pressupostos das que aqui buscam expressão e a articulação de umas e outras é o que dará a especificidade deste trabalho. Não vou, então, entrar aqui em detalhes sobre o que já foi dito antes, nem voltar às citações de autoria, considerando que esse espaço está já conquistado e demarcado: o cap. II de *A reconversão do olhar* – “O olhar semiológico” – traz um panorama abrangente e minucioso das teorias e princípios metodológicos que dão sustentação à abordagem que aqui tem sua continuidade. Reafirmo, porém, que é impossível desvinculá-los do modo como aqui será construído o novo **TERRITÓRIO**: confirmando a noção de **FRONTEIRA**, este é um espaço compósito, de limites muitas vezes indivisos.

Desejo falar um pouco sobre o objeto desta tese e assim construir melhor meu *lugar de interlocução*. Para tanto, cruzemos outras fronteiras.

### 3. Fronteiras do tempo e do espaço

Cruzemos estas fronteiras para divisar a cena social, discursiva e política que algumas circunstâncias converteram em objeto de uma tese de doutorado.

Toda minha vida profissional foi dedicada à comunicação nas práticas de intervenção social, mesmo quando este conceito não estava em pauta. No início dos anos 90, incluí nas minhas atividades o campo específico da saúde coletiva. Até então, a saúde era um componente a mais do desenvolvimento alternativo no meio rural, tema a que me dedicava preferencialmente. Em 1995, ao ministrar um módulo de comunicação num curso de especialização em Vigilância Sanitária, em Manaus, fui convidada para fazer uma oficina de comunicação para o Núcleo de Estudos em Saúde Pública, da Universidade do Amazonas, mais especificamente para os membros de um dos seus projetos, o RASI – Rede Autônoma de Saúde Indígena. Com a oficina iniciou-se um processo de consultoria, cujos detalhes podem ser encontrados no artigo *A Batalha do Alto Rio Negro* (1.8) e do qual reproduzirei aqui alguns trechos, adaptados. A consultoria tornou-se uma relação profissional altamente produtiva, em que um campo de conhecimento quase virgem começou a ser melhor moldado: o da comunicação em saúde indígena.

A história do RASI, relevante para o presente trabalho, será narrada no capítulo II.5. Algumas informações são, porém, necessárias neste momento. O RASI tem como principais objetivos:

- ✓ *capacitar os Agentes indígenas de Saúde para desenvolver atividades de educação e comunicação em saúde nas aldeias;*
- ✓ *familiarizar as lideranças indígenas com as propostas do modelo de organização e de gestão do subsistema de atenção à saúde indígena buscando construir, com elas, alternativas étnica e localmente adaptadas para a sua implementação;*
- ✓ *refletir sobre o papel das lideranças indígenas diante das relações de poder político que intervêm na prestação de cuidados de saúde no Alto Rio Negro, bem como analisá-las em âmbito local, regional e nacional e nos âmbitos da cultura tradicional e da sociedade nacional.<sup>2</sup>*

Sua área de atuação é a região conhecida como Alto Rio Negro, situada no noroeste do estado do Amazonas, cujo principal município é São Gabriel da Cachoeira. Na p.187 pode ser apreciado um mapa localizando a região, assim como dados sobre a população indígena.

A consultoria ao RASI teve como objetivo inicial redirecionar a análise da cena social e discursiva, do ponto de vista da comunicação, até então realizada sob a égide do modelo dominante na intervenção social. Concebendo o processo comunicativo como um ato de codificação e decodificação de mensagens, o modelo leva a crer que o ajuste do código às referências culturais dos destinatários é o que define a possibilidade de decodificação e, portanto, de compreensão e assimilação do conteúdo comunicado; e que, associado a um canal adequado, torna-se fator suficiente para uma comunicação eficaz. Nas organizações que se dedicam a tarefas de natureza educativa e/ou social tal concepção é dominante e produz estratégias sempre destinadas a aproximar a forma dos textos e a natureza dos veículos às características dos prováveis receptores (em *A reconversão do olhar*, cap. 1, fiz uma análise detalhada desse fenômeno).

Foi exatamente isso que aconteceu ao RASI, que vinha se defrontando com a persistência, entre os índios, do discurso higienista sobre a saúde, que lhes havia sido inculcado pelas missões salesianas fortemente presentes na região, a par de expectativas geradas pela prática campanhista das instituições públicas de saúde. Nas palavras da própria coordenadora:

*Observamos que a prática dialógica instaurada no processo de formação dos Agentes de Saúde não se fazia acompanhar de atitudes similares quando eles desenvolviam ações educativas em saúde nas aldeias: embora os Agentes demonstrassem entendimento bastante amplo das determinações sociais e políticas do processo de adoecimento, suas práticas educativas limitavam-se à recomendação de cuidados de higiene individual e à busca de medicamentos que suprissem carências nutricionais. Em suma, era perceptível que o domínio da informação sobre modelos multicausais de doença não era condição suficiente para alterar as práticas de medicina curativa, centradas na demanda espontânea.<sup>3</sup>*

O problema foi diagnosticado pelo RASI como do âmbito da comunicação: se as análises antropológicas e políticas estavam corretas e se não havia dúvidas sobre o conteúdo, então o problema estava nos modos de organizar a comunicação. A estratégia encontrada foi passar a produzir os materiais de apoio

com a participação dos agentes, introduzir formas didáticas de repasse dos conteúdos ajustadas às possibilidades de reprodução pelos agentes nas aldeias e tornar o processo mais lúdico. A idéia era que, ao aproximar os materiais didáticos da cultura indígena, as chances de sucesso seriam ampliadas, mediante a diminuição dos ruídos semânticos. Tal estratégia parte de pressupostos sobre a comunicação que reduzem a cena social a um diálogo entre emissor e receptor, ignoram ou minimizam outros atores e outras vozes e colocam na compatibilização entre o dito e o compreendido as esperanças de sucesso. É um modelo fadado ao rápido esgotamento das soluções encontradas e que em nada contribui para o conhecimento da realidade na qual se procura intervir. Muito pelo contrário, ao provocar uma dissociação entre seu referencial e o das demais disciplinas, constrói um campo (de)limitado e quase sem interfaces, que mecaniciza e asseptiza a prática social.

*Sem se dar conta de que suas práticas educativas eram informadas por essa concepção (...), a equipe do RASI pressupunha que o seu próprio domínio de um modelo social de determinação de doença, uma vez partilhado com os Agentes de Saúde, seria suficiente para garantir a transformação de suas práticas sanitárias rumo a uma ação mais política e menos biomédica. A partir da avaliação, o grupo começou a se questionar como fazer para superar este modelo linear de comunicação, como ultrapassar a mera compatibilidade vocabular dos materiais educativos e dar conta dos complexos mecanismos de recepção e circulação das mensagens de saúde, que certamente respondiam pelo aparente desencontro entre teoria e prática sanitária.<sup>4</sup>*

Uma mesma realidade empírica pode ser percebida de vários modos e, assim sendo, não será mais a mesma realidade. Após entrar em contato com a teoria social dos discursos, na consultoria, a equipe do RASI formulou uma análise fundamentalmente distinta da anterior: saiu de cena a equipe de médicos e antropólogos com o desafio de se comunicar bem com seus interlocutores índios e deram entrada os membros de uma **comunidade discursiva** que disputa a dominância dos sentidos circulantes sobre a saúde indígena com outras comunidades, inclusive as indígenas; atores sociais que participam de um **mercado simbólico** no qual circulam e são consumidos discursos institucionais

produzidos no presente e no passado, estes fundadores de uma consciência indígena sobre o mundo e as idéias dos brancos, aqueles os que buscam composições, alianças ou confrontos, em busca do “poder de fazer ver e fazer crer”. Desapareceu assim a noção de língua como um repertório de códigos e se fez presente a noção bakhtiniana de língua como espaço de acordos e conflitos. Desfez-se a prioridade da busca de uma fórmula comunicativa eficaz em favor de um processo de conhecimento do funcionamento discursivo do cenário do Alto Rio Negro. Substituiu-se a noção de textos educativos como transmissores de conhecimento pela de construtores de sujeitos e de realidade. Desistiu-se da pretensão de repassar significados e admitiu-se que o sentido é instável e negociável. O campo da comunicação passou a não mais existir de forma autônoma: seus limites agora se amalgamam com os da saúde, do indigenismo, da antropologia, da educação, do ambientalismo, da economia, da política.

O cenário é desafiante: os muitos discursos sobre saúde indígena que as instituições fazem circular são consumidos por uma população que, não obstante ter passado por um longo e penoso processo de destruição de sua cultura, conserva os traços de um povo de identidade distinta da dos brancos e distinta entre as várias etnias. Dessa especificidade fazem parte discursos tradicionais míticos sobre a saúde. Porém, não é possível trabalhar apenas com os conhecimentos antropológicos sobre sua identidade original, pois ela não existe mais num estado “puro”. Por outro lado, as teorias tradicionais sobre aculturação não dão conta do mercado simbólico e da intensa negociação de sentidos, porque tendem a considerar os índios passivos sujeitos de um processo inexorável e não pessoas que agem sobre sua realidade, embora em desvantagem no equilíbrio de forças; seus comportamentos são considerados índices culturais e não estratégias sociais. Para avançar, é preciso compreender que há uma *cena discursiva* conformando e conformada pela *cena social*; é preciso ir além do respeito e do entendimento da especificidade cultural dos índios e perceber que eles são ativos negociadores de sentido, que equilibram a situação desvantajosa em que se encontram com estratégias discursivas que revelam uma compreensão do seu **poder simbólico** não só insuspeita, como maior que a de muitos dos atores em cena.

Gostaria de voltar, ainda que brevemente, ao espaço das *fronteiras teóricas*, para reafirmar que a Teoria Social dos Discursos foi decisiva na configuração do cenário vivido pelo RASI. Seu postulado da **economia política do significativo** tornou possível perceber a existência do mercado simbólico da saúde indígena, no qual instituições negociam sentidos através de seus discursos, na tentativa de tornar dominante seu modo de perceber e classificar a realidade. Em outras palavras, na tentativa de deter a hegemonia sobre os sentidos circulantes, exercendo a maior parcela possível do poder simbólico. Nesse mercado, os discursos são produzidos, circulam e são consumidos, agregando valor e se transformando continuamente, mediante a ação dos sujeitos e os diversos contextos em que operam, em busca de uma tripla legitimidade: junto aos índios e suas organizações, aos financiadores e os que decidem sobre as políticas públicas de saúde indígena e diante das outras organizações locais. Este enfoque do mercado simbólico baseia-se na articulação do modelo produtivo de Eliseo Verón à teoria do poder simbólico, de Pierre Bourdieu.

Mencionei acima o termo “comunidades discursivas”. Este foi um dos conceitos-chaves que estruturaram “A reconversão do olhar” e aqui, nesta tese, confirma e mesmo redobra sua importância, sendo um dos componentes da Matriz e do Modelo. Tomado emprestado a Maingueneau (1.88:54), *comunidade discursiva* designa as pessoas *que produzem, que fazem com que o discurso circule, que se reúnem em seu nome e nele se reconhecem*. Ampliei essa formulação para acrescentar o elemento “e por eles são reconhecidos”, fundamental na compreensão do papel que estas comunidades ocupam no mercado simbólico que, sendo um espaço de negociação, é essencialmente um lugar de reconhecimento. “Comunidades discursivas” substitui com vantagem os termos “ator” (ou “agente”), num trabalho do campo da comunicação. O conceito, entre outras vantagens, permite perceber os discursos do ator/agente situado institucionalmente; os discursos, para além das estruturas institucionais; discursos dentro da mesma instituição. Ainda mais, evita que se considere as instâncias mediadoras como simples pontos de passagem dos discursos, desprovidos da capacidade de produzir sentidos. Tornarei ao tema em III.1.

No entanto, freqüentemente usarei aqui o termo ator, ou por razões de

fluência do texto, ou para designar pessoas ou grupos organizados, sem destacar suas competências ou propriedades discursivas. No caso, estarei me referindo sempre a um segmento social que tenha *um projeto político próprio e capacidade de intervenção*, entendida como o controle de *recursos relevantes para o enfrentamento de determinado problema ou para interferir em determinado processo de produção social*.<sup>5</sup>

Dois outros postulados, que completam a série proposta por Milton Pinto (1.125), abrem caminho para a abordagem mais avançada da teoria dos discursos, a que os percebe não apenas como espaço e agente da reprodução do *status quo*, mas também da luta política e da transformação social.

O postulado da **heterogeneidade enunciativa** dispõe que todo texto é uma polifonia, um conjunto de vozes que se exprime. Cada enunciação é palco de expressão de uma multiplicidade de vozes, algumas convocadas intencionalmente pelo locutor e outras das quais ele não se dá conta. Estas vozes se articulam, se confrontam, se legitimam ou se desqualificam mutuamente e a esta rede interativa, que põe em relação as vozes do mesmo texto, podemos chamar de *dialogismo*, seguindo Bakhtin. Ampliando o conceito, dialogismo é o jogo das diferenças e das relações não só entre vozes do mesmo texto, mas entre enunciados, entre textos, entre texto e contexto etc. O dialogismo é a essência do postulado da **semiose infinita**, termo que designa o movimento incessante dos sentidos, através de uma rede remissiva que é acionada em cada enunciação.

Se um texto é polifônico, o discurso – conjunto de textos articulados numa prática, a prática discursiva – também assim se apresenta. Discursos são, por este prisma, espaços de articulação das vozes que se exprimem. Aprendemos com Bakhtin, porém, que as vozes correspondem a “sotaques” sociais, que por sua vez correspondem a interesses e posições distintos na topografia social; essas vozes se defrontam e se confrontam na língua, numa luta pelo predomínio discursivo. Então, discursos são o espaço primeiro no qual se dão os embates sociais e se estabelecem as relações de poder.

Polifonia e dialogismo são conceitos indispensáveis para se perceber que os índios não são, como muitos podem pensar, simples objeto de disputas políticas, “massa de manobra”, ou algo equivalente. Ocupando quase sempre uma posição

discursiva periférica no contato com os brancos, os índios – principalmente os que possuem algum nível de organização política – sabem participar da negociação dos sentidos e freqüentemente invertem a cena, ingerindo sobre ela bem mais do que meramente através da sua figura de *receptor modelo*<sup>6</sup>. Eles manejam a prática discursiva no sentido da luta política e da mudança nas relações de poder. O modo como fazem isto é um dos principais elementos desta tese e é objeto de atenção detalhada no capítulo II.5.

Voltemos às *fronteiras do tempo e do espaço*, para acrescentar outros dados à história da construção do objeto empírico. Antes, porém, um pequeno adendo a este comentário teórico. Os princípios da heterogeneidade e da semiose infinita, irreversíveis na compreensão do funcionamento da linguagem, foram e ainda são alvo de uma certa diversidade no modo de designação das suas formas de expressão. Sem desconhecer as várias possibilidades, nesta tese adotarei o termo **polifonia** para referenciar a presença de várias vozes num mesmo texto, e **dialogismo** para nomear o modo como essas vozes se articulam. Porém, ao designar o movimento dialógico entre discursos ou ordens de discursos – hibridação, negociação, denegação, p.ex. – usarei **interdiscursividade**. A distinção é tênue e marca mais a amplitude do fenômeno, uma vez que as propriedades de um e outro são as mesmas: evidenciar a historicidade textual, questionar a unicidade do sujeito enunciador, perceber os textos e discursos como espaço de articulação de vozes e interesses. Ao longo deste trabalho recorrerei, no entanto, a autores que manejam de forma um pouco diferente esses conceitos ou seus equivalentes – como “intertextualidade” – e farão uma distinção entre os tipos de heterogeneidade, em relação à sua evidenciação nos textos – mostrada e constitutiva, horizontal e vertical ou de primeiro e segundo nível. Estas distinções não me são necessárias, no momento: o mais importante é confirmar a relevância dos princípios para a abordagem semiológica.

### ***De volta à cena social e à construção do objeto***

Desenvolvi um grande interesse pelo trabalho não só com o RASI, mas com a saúde indígena. Além do privilégio de aprender sobre a região, o país e a sociedade indígena, compreendi que ali estava uma oportunidade excelente para avançar e consolidar o objetivo que persigo há tempos, o de elaborar um modelo



de comunicação apropriado à intervenção social, que corresponda efetivamente não só à prática social, mas ao que as organizações desejam. Mais que isso, um modelo que, ao perceber a prática comunicativa associada às relações de poder, permita aos atores sociais desenvolverem estratégias em busca de maior equilíbrio na repartição desse poder.

Eu sabia que estava lidando com um cenário extremamente complexo: por um lado, havia o RASI, que por natureza, formação e convicção era um espaço e um agente de rupturas e instauração de novos sentidos, numa perspectiva transdisciplinar. Por outro, membros de uma sociedade tradicional, regida por uma ordem estranha à repartição do espaço social em campos autônomos. Por outro, ainda, organizações – públicas, sobretudo, mas também algumas privadas – que reafirmavam e exacerbavam a lógica positivista da fragmentação dos saberes em campos não só autônomos como concorrentes. Para culminar, não estava tratando apenas com os campos da saúde e da comunicação, mas com algo bem mais intrincado: a intervenção sobre a saúde indígena ocorre sobre um substrato formado por campos sociais legitimados – o da saúde pública, o da educação, o das políticas indigenistas, o da antropologia e o do ambientalismo, para ficar nos mais evidentes. Dentro de cada um desses campos há núcleos e comunidades discursivas concorrentes, o que transforma o Alto Rio Negro num grande cenário de batalha. Acirrando as tensões, há múltiplos interesses na Amazônia, como região estratégica e particularmente no Alto Rio Negro, por ser uma área de fronteira, além de rica em recursos naturais, o que faz a batalha simbólica muitas vezes adquirir feição bem concreta.

Foi justamente essa complexidade que me seduziu, pois parecia corresponder e ilustrar com perfeição a complexidade da prática comunicativa, quando enfocada pelas lentes críticas da teoria social dos discursos e refinada pelo crivo dos Estudos Culturais. À consultoria sucederam-se outros trabalhos: um curso de comunicação para Agentes Indígenas de Saúde e a produção de um conjunto de materiais bilíngües sobre a prevenção da Aids e outras doenças sexualmente transmissíveis, para serem usados nas aldeias, pelos próprios índios agentes de saúde. Por outro lado, ministrei módulos de comunicação e educação em cursos de especialização e aperfeiçoamento sobre saúde coletiva e saúde indígena,

ampliando sempre meu conhecimento sobre a prática dos trabalhadores da saúde que se dedicam às populações indígenas.

Em 1998 iniciei o curso de doutorado, trazendo como projeto original uma pesquisa sobre a circulação e consumo das políticas públicas de enfrentamento das conseqüências do El Niño. No entanto, ao cursar disciplinas relativas aos Estudos Culturais e à Antropologia, percebi com mais clareza o quanto as relações interétnicas, na saúde indígena, me permitiriam aprender sobre a comunicação nas políticas públicas e na intervenção social. Ainda estava sob o impacto de uma viagem feita ao Alto Rio Negro, quando passei 15 dias percorrendo de bote os rios Içana e Negro e conhecendo de perto várias aldeias Baniwa. Esta viagem me confrontara com meus próprio limites, o físico e o do conhecimento. Eu compreendera enfim, concretamente, deslavadamente, o sentido das palavras cultura, diferença, sociedade relacional, negociação de sentido, estratégias desviantes, intertexto, polifonia e todo um acervo conceitual das teorias de comunicação, velhas e novas. Havia muito o que aprender, para poder se afirmar qualquer coisa sobre a prática comunicativa. Por outro lado, percebi a contribuição que poderia trazer um estudo daquela realidade sob o enfoque da comunicação. O Alto Rio Negro tem sido alvo de muito investimento científico, mormente dos antropólogos, biólogos e médicos. Mas nada há sobre as práticas comunicativas. A coordenação do RASI me fez ver um outro ângulo da questão, o da relevância para o trabalho local e para a organização política dos índios de uma pesquisa no campo da comunicação.

Decidi, então, entrar na batalha do Alto Rio Negro, com outras armas, além das credenciais de especialista em comunicação: as armas da legitimidade que o lugar de interlocução acadêmico confere. Assim defini o objeto empírico da tese:

O equilíbrio de forças produzido e mediado pelas relações discursivas entre os atores que compõe a cena social do Alto Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM), no campo temático da saúde indígena.

O objeto empírico me permite acessar o teórico, definido como:

A produção dos sentidos sociais, através da prática comunicativa, no contexto das políticas públicas e da intervenção social.

Procurarei responder às questões: quais são os modos de organização da

prática discursiva, num universo que não tem fins lucrativos, mas que é fortemente permeado por interesses políticos e econômicos? que dispositivos enunciativos são mobilizados como estratégia pelos diversos atores sociais em torno do mesmo objeto de interesse e qual o papel que essas estratégias desempenham no processo de produção dos sentidos dominantes? como os grupos ou segmentos sociais destinatários das políticas públicas agem sobre elas, provocando sua articulação e rearticulação? quais suas estratégias e qual seu grau efetivo de negociação simbólica?

A tese comporta ainda dois objetivos paralelos, de ordem teórica. Um, o de contribuir para o avanço na teoria das mediações, integrando-se ao conjunto dos estudos realizados sobre o tema na América Latina. A especificidade dessa contribuição está na sua aplicação às práticas comunicativas do universo da intervenção social e com a abordagem das relações de poder. O outro, contribuir para a compreensão do campo da comunicação, quando articulado com outros campos do conhecimento e da prática social.

Objeto, questões e objetivos devem ser respondidos e concretizados em dois produtos teórico-metodológicos: uma matriz das relações sociais e suas mediações e um modelo de comunicação baseado na concepção de mercado simbólico. Para falar de um e outro, cruzemos novas fronteiras.

#### **4. Fronteiras do poder**

Afirmar, anteriormente, que o espaço da comunicação pode ser visto como um mercado simbólico, no qual os sentidos sociais são produzidos, circulam e são consumidos. Em *A reconversão do olhar*, desenvolvi uma explicação da prática comunicativa na intervenção social com base neste postulado, ao qual acrescentei a microfísica do poder de Foucault e a teoria bourdieana do poder simbólico. Estas me permitiram entender que nesse mercado os atores sociais negociam seu modo de perceber e classificar o mundo e a sociedade, em busca do poder de *fazer ver e fazer crer*, o poder de constituir a realidade. A premissa de base, bakhtiniana, é a da linguagem como arena dos embates sociais. Ampliei a abordagem mais tarde, articulando-a com uma teoria das mediações sociais inspirada nos estudos culturais latinoamericanos. É esta explicação que intentarei consolidar, na Parte III, numa matriz analítica e num modelo das relações

comunicativas, numa perspectiva da disputa de poder. Neste ponto, penso que seria adequado lembrar as principais coordenadas deste modo particular de considerar o poder no âmbito da comunicação.

- ✓ O poder é uma “rede produtiva” que permeia todo o corpo social e não se mantém pela repressão, mas por produzir coisas, saber e prazer (Foucault).
- ✓ As instâncias discursivas são constitutivas das relações de poder e estas dependem do capital simbólico dos agentes e instituições, que não pode ser desvinculado dos capitais econômico, cultural e social. (Bourdieu)
- ✓ Capital simbólico supõe legitimidade: é o reconhecimento de um discurso como legítimo, pelos interlocutores, que instaura as relações de poder que lhe são inerentes. As regras da legitimidade são determinadas socialmente pelos contextos nos quais operam e que ajudam a constituir. Estes contextos tanto estabelecem as condições prévias de produção dos sentidos (pré-construídos), quanto sua dinâmica instituinte do presente. (Bourdieu, Pinto)
- ✓ A posse do capital simbólico relaciona-se com posições discursivas que os agentes ocupam no espaço social, que vão de um extremo a outro, caracterizados como Centro e Periferia discursivos. Estas posições não são cristalizadas, a não ser temporariamente e cada agente individual ou coletivo desenvolve estratégias de mobilidade, visando sempre uma maior proximidade com a posição de Centro, que em princípio confere maior poder ao seu ocupante. (Bourdieu, Foucault).
- ✓ Estas estratégias, de diversas ordens, são desenvolvidas e se articulam e fluem num espaço formado por instâncias simbólicas e materiais, que chamei de **fatores de mediação**. (Araújo)

A concepção de poder que supõe 1) que esse poder se exerce, em primeira instância, pela via discursiva; 2) a existência de um Centro e uma Periferia, como lugares opostos de exercício desse poder; 3) estratégias de mobilidade dos atores sociais para ocupar lugares de interlocução mais favoráveis aos seus interesses, nesse espaço, me levou a propor uma matriz de análise que permita identificar os fatores de mediação que promovem o fluxo dos atores entre as posições de poder. Mapear esses fatores representa, então, mapear as relações de poder que movem a sociedade. Em *A reconversão do olhar*, mostrei que há várias estratégias do Centro para subordinar o Outro num lugar periférico: negação, desqualificação, silenciamento... mas também sedução, cooptação, legitimação... A periferia, da mesma forma, desenvolve estratégias de poder. É esse jogo de forças que procurei entender no universo estudado e que a matriz se propõe a sistematizar.

Novamente **lugar de interlocução** surge como conceito definidor dos sentidos sociais, ponto de partida e de chegada. A matriz é, em última análise, um método

de compreensão e planejamento estratégico dos lugares de interlocução que cada pessoa, grupo ou organização ocupa ou procura ocupar em busca de alguma parcela do poder simbólico. É um conceito resultante de uma reflexão que pude fazer, ao longo do tempo, sobre a posição das pessoas, nos modelos teóricos da comunicação, quanto à distribuição do poder de falar. Os modelos bipolares e transferenciais reservaram a uns o direito de falar (emissores) e a outros o de ouvir (receptores), desequilíbrio “maquiado” pela noção de *feed-back*. Os teóricos de Frankfurt converteram a maioria em fantoches manejados por uma minoria. Os modelos dialógicos instauraram a igualdade de competência entre as partes, mas silenciaram sobre a polifonia social reinante. A teoria da enunciação nos ensinou que locutores estabelecem discursivamente a sua posição e a do seu interlocutor, mas nada falou sobre a potencialidade estratégica dessa propriedade: *lugar de fala* é a proposta de Benveniste, que localiza a posição textual do locutor. Verón aperfeiçoou a noção, com o seu *contrato de leitura*, mas ainda permaneceu no âmbito da produção textual. Landowski nos oferece o *lugar de leitura*, que referencia o receptor, guindado à condição de influência sobre o emissor; pressupõe, assim, uma equidade potencial entre locutores. Metodologicamente, porém, perde de vista o lugar do interlocutor e a dinâmica que se instaura num ato discursivo. Finalmente, Bhabha politiza os termos da teoria da enunciação, ao nos trazer a “terceira enunciação”, espaço intersticial onde emergem as várias vozes que desestabilizam os sentidos.

No Parte II desenvolverei mais este tema. Aqui desejo esclarecer que o que estou produzindo não se inscreve numa teoria da recepção, nem faço coro aos que acham que as descobertas sobre o poder do receptor/consumidor provam que as relações de poder não mais existem, com as desigualdades sociais e desequivalência que nelas se expressam, ou que “todo o poder será dado ao consumidor”. Há aqui, sim, uma teoria do poder, do poder simbólico, que se exerce pela via discursiva e que reflete a desigualdade social na posse dos diversos tipos de capital, orientada porém pela crença – sustentada por muitas evidências – na possibilidade de pressão e negociação de interesses por parte dos mais fracos. Ou seja, uma teoria que admite a luta pelo poder, no âmbito da comunicação, sem perder de vista a extrema condição de desigualdade nessa luta. Essa teoria

não se desvincula de uma modificação nos termos dos modelos de comunicação que são orientados ou para a produção, ou para a recepção, ou para a interação dos dois pólos. O que estou propondo é um modelo de interlocução – e a matriz analítica é parte desse modelo – que supõe um fluxo contínuo de informação e conhecimento entre locutores, desfazendo a polaridade produção-recepção. Esses fluxos percorrem redes materiais e virtuais formadas por instituições e são moldados – ao mesmo tempo em que os moldam – por contextos de naturezas diversas. E, se estamos falando de instituições, estamos falando também de relações de poder e de luta pelo poder. **Lugar de interlocução** busca, assim, suprir lacunas de outros modelos que limitam a compreensão da prática comunicativa, referenciando ao mesmo tempo interlocutores, processos, contextos e abrangendo o ciclo produtivo simbólico por inteiro: produção, circulação e consumo.

A matriz analítica depende de três conceitos operatórios, que serão desenvolvidos, cada um a seu tempo, nas Partes II e III: campo, articulação e hibridismo. **CAMPO** (Bourdieu) é um conceito operativo no âmbito macro da metodologia e permite lidar ao mesmo tempo com estruturas materiais da sociedade e com o conjunto de valores e regras que as sustentam. **articulação** (Jameson) é um conceito que opera no âmbito meso e pode ser definido como o modo de conversação entre campos e interesses em permanente tensão. Assim sendo, não só propicia o entendimento do modo pelo qual os campos e os fatores de mediação se combinam ou disputam espaço, nos fluxos entre Centro e Periferia discursivos, mas também faz funcionar outros conceitos caros à tese, por exemplo dialogismo e transdisciplinaridade. Por fim, **hibridismo** (Bhabha) pertence ao âmbito metodológico micro e nos permite considerar as formas amalgamadas das culturas, a maleabilidade das fronteiras, as estratégias miméticas, os jogos de que são feitas as relações, enfim os processos de negociação dos sentidos nos fluxos entre Centro e Periferia.

Esses processos serão representados graficamente, numa proposta de modelo da prática comunicativa, do qual tratarei assim que cruzarmos outra fronteira.

## 5. Fronteira metodológica

A intervenção social ocorre, via de regra, em contextos de implantação de políticas públicas ou de alternativas privadas a políticas públicas (ou à falta delas). Ora, políticas públicas são delineadas com base em discursos hegemônicos, ou seja, discursos que por uma razão ou outra obtiveram uma condição de legitimidade maior que os demais. Essa legitimidade é objeto de embates e negociações em vários níveis, mas, quaisquer que sejam estes, são lastreados, conformados e, finalmente, ratificados pelo nível simbólico. Estamos, pois, no domínio do modelo produtivo da comunicação que tem como pedra de toque a prática da negociação.

Trata-se, porém, de uma negociação desigual, uma vez que o mercado simbólico não é um mercado de iguais, seus membros não possuem as mesmas condições de produção, circulação e consumo dos bens. Não possuem o mesmo capital social, nem cultural, nem econômico; não possuem o mesmo capital simbólico. A maior desigualdade se apresenta na circulação, onde há um desequilíbrio flagrante entre as condições desfrutadas pelos núcleos discursivos centrais da sociedade e as que são propiciadas aos núcleos periféricos. É ali, justamente na circulação que a negociação dos sentidos se faz mais intensa. É ali, nos vários processos espontâneos ou planejados, que se delinearão com mais precisão as chances de concorrer por uma parcela de poder; é ali que se agrega valor aos discursos produzidos; é ali que se amplificam e se fazem ouvir ou serão silenciadas as muitas vozes que compõem os discursos; é ali que essas vozes e os discursos circulantes se cruzam e entrechocam ou se associam, num movimento sinérgico; é ali, finalmente, que se define parte importante das condições de consumo. A circulação é por excelência o espaço estratégico da comunicação. Não é por acaso que o controle das redes é tão vital na luta pelo poder.

A idéia de rede, aqui, é básica, pois permite pôr em cena as múltiplas articulações entre as instâncias materiais – as comunidades discursivas – e as simbólicas – seus discursos. Os princípios organizadores desse enredo podem ser percebidos pelos dispositivos de enunciação, analisados de forma contextual.

Os modelos de comunicação disponíveis não permitem apreciar adequadamente os processos de negociação dos sentidos, conferindo à circulação

um papel coadjuvante entre produção e recepção. Neste quadro, os textos são considerados produtos, desprezando-se os processos discursivos de produção, circulação e consumo textual. Também, em sua maioria, não desenvolvem uma visão multipolar das relações comunicativas, que contemplem a polifonia social. Não é de se estranhar, diante disto, que os contextos sejam esquecidos. O que me propus foi justamente chegar a um modelo que supra essas atuais lacunas e corresponda à teoria social dos discursos sob a ótica que venho adotando.

## 6. Cartografia ampliada

Cruzemos uma vez mais a *fronteira teórica*, para perguntar: o que há de novo no horizonte da Semiologia Social dos Discursos?

Para responder, gostaria de convocar um novo companheiro de viagem, Norman Fairclough, lingüista inglês cuja obra foi introduzida há pouco mais de uma década entre nós, sendo que a primeira tradução de um livro seu para o português ocorreu apenas em 2001. Fairclough desenvolve uma Teoria Social dos Discursos que associa conquistas da Escola Francesa de Análise dos Discursos com uma teoria do poder baseada sobretudo no conceito gramsciano de hegemonia. Neste caminho, fica com a ênfase de Pêcheux na interdiscursividade e no discurso como lugar materialidade lingüística da ideologia e dos efeitos da luta ideológica, e pactua com a perspectiva de Foucault, quando este destaca a ação produtiva do discurso na construção das relações entre discurso e poder: *uma visão constitutiva do discurso como ativamente constituindo ou construindo a sociedade em várias dimensões: o discurso constitui os objetos de conhecimento, os sujeitos e as formas sociais do 'eu', as relações sociais e as estruturas conceituais.*<sup>7</sup>

Com ambos, acredita que *as formações discursivas são faces lingüísticas de 'domínios de pensamento' sociohistoricamente constituídos na forma de pontos de estabilização que produzem o sujeito e junto com ele o que lhe é dado ver, compreender, fazer, temer e esperar.*<sup>8</sup>

Avança, porém, conquista **TERRITÓRIO**: o discurso é espaço não só de reprodução e manutenção das relações de poder, mas também de mudança social, de transformação das relações de poder. A luta hegemônica se processa ativamente no âmbito dos discursos e, como tal, supõe uma dinâmica constante nas posições e relações de poder. No reverso da moeda, as práticas discursivas são



moldadas e transformadas pelas relações e pela luta de poder. Este é um movimento dialético, que torna irrecusável a prática discursiva como um modo de ação / transformação sobre o mundo.

Fairclough defende, bakhtinianamente, que o uso da linguagem é uma forma de prática social. Disto decorre, além da mencionada relação dialética entre discurso e estrutura social, que leva a perceber sua mútua constitutividade, um reiteramento da sua posição quanto ao potencial transformador da prática discursiva. Ele não é, porém, um utopista, no sentido de imaginar uma situação social em que as periferias discursivas possam disputar hegemonia em condição equivalente aos núcleos centrais. Nem defende que os sujeitos sejam plenos “senhores de sua casa” (Freud e Bakhtin disto não nos deixam mesmo esquecer), ou que a constituição discursiva da sociedade seja resultado apenas de um livre jogo de idéias. Ele sabe que há regras nas estruturas materiais concretas, há regras nas instituições, regras que se naturalizam, que constituem condições de produção das enunciações, dos discursos, da prática discursiva. E sabe também da importância dos contextos para a formação dos sentidos produzidos em cada ato interlocutivo.

É esta conjugação de pressupostos, de uma coincidência feliz com as idéias que venho defendendo ao longo dos últimos anos, que me fez considerar Fairclough como um importante novo companheiro da viagem que já contava com a presença de Bakhtin, Foucault e Bourdieu. Ele propõe considerar Gramsci, eu acho simpática a idéia, mas reflito que meu velho amigo Bourdieu oferece vantagens suficientes: seu conceito de poder simbólico de certa forma equívale ao de hegemonia, embora não seja tão explícito quanto à relação entre luta política e luta simbólica. Bourdieu, além de me permitir trazer para a Semiologia a ênfase na materialidade institucional, com seu poder de impor regras, com seus processos de naturalização dos discursos dominantes, traz também a indispensável vinculação do poder simbólico com o capital econômico e o social: estes são, mediante estratégias de legitimação, convertidos em capital simbólico, condição para se possuir poder na perspectiva que aqui se considera.

Fairclough, porém, defende que “hegemonia” é um conceito fundamental no trato da prática discursiva como espaço de transformação social. Como ele

considera que *o discurso como prática política é não apenas um local de luta de poder, mas também um marco delimitador na luta de poder: a prática discursiva recorre a convenções que naturalizam relações de poder e ideologias particulares e as próprias convenções, e os modos em que se articulam são um foco de luta*<sup>9</sup>, fica fácil compreender que ele perceba o embate discursivo como uma luta por hegemonia, que neste caso seria traduzida como o poder de determinar quais são as verdades dominantes (o que nos remete de novo ao poder simbólico, reafirmando a semelhança entre ambos). As principais estratégias de luta seriam justamente as que promovem a naturalização dos discursos e de suas regras de produção, circulação e consumo e, em seu reverso, as que desvelam tal prática, por caminhos que levam à desnaturalização.

A possibilidade de transformação, para ele, está implícita no conceito de hegemonia, articulado à sua abordagem do discurso com ênfase na intertextualidade, que acentua sua natureza heterogênea e contraditória: *a seleção de textos prévios e de tipos de texto que são articulados em uma dada instância (um ‘evento discursivo’ particular) e a maneira como são articulados dependem de como o evento discursivo se situa em relação às hegemonias e às lutas hegemônicas – se, por exemplo, ele contesta práticas e relações hegemônicas ou se, ao contrário, toma-as como dadas*.<sup>10</sup> Em outras palavras, a estruturação de textos e ordens discursivas não é um processo pacífico, linear: há luta e, como em qualquer outra luta, as pessoas podem resistir ou não, aceitar ou contrapor.

Gostaria de lembrar, porém, que essa luta nem sempre é perceptível às pessoas, sujeitas que são a transitar e agir num espaço pré-construído, um território preexistente de regras, convenções, sentidos naturalizados na prática social. Antes de detalhar este tema das coerções sobre a liberdade enunciativa, gostaria de abrir espaço para aprofundar as relações entre “hegemonia”, conceito que organiza o pensamento de Fairclough e “poder simbólico”, que organiza o meu.

### ***Hegemonia é poder simbólico?***

Depois de ter feito sucesso nos anos 60 e 70, Gramsci volta à cena, atraindo o interesse de pesquisadores, principalmente do campo dos Estudos Culturais. Sua visão descentrada e relacional de poder, que não se localiza apenas no Estado, mas pode ser encontrado em todas as relações sociais, é um ponto

facilmente articulável com as abordagens mais contemporâneas do tema: hegemonia nomeia outros agentes sociais, ingressando no terreno das relações entre grupos no interior das instituições; das relações entre instituições; entre regiões; entre Estados-Nações; entre esferas do exercício do saber.

Hegemonia é relação de poder, sim, mas de modo semelhante ao capital simbólico de Bourdieu, está vinculada à palavra autorizada - por legalidade ou legitimidade. Palavra autorizada implica no efeito ideológico de liberdade de escolha, de relação de "homens livres", ao que ambos se referem. Outra decorrência é considerar o exercício do saber como instâncias de poder; esta relação de poder é constitutiva das relações sociais, sendo este o ponto principal que atrai a tenção de Fairclough e se encontra fortemente presente em Bourdieu. Em assim sendo, ambas as teorias do poder não consideram que haja exterioridade-interioridade dos espaços sociais, de um ponto de vista orgânico. Há distinção, não separação. A distinção é definida pela natureza das relações e pela articulação entre essas relações. Esta característica remete a outra, a instabilidade dessas relações, que se inscrevem no campo movediço das estruturas de poder.

Dito isto, poder-se-ia argumentar que hegemonia e poder simbólico são sinônimos. Eu diria que, dependendo do contexto de uso do conceito, sim, podem ser e aqui utilizarei principalmente o termo *luta hegemônica*, para designar os embates no campo discursivo pelo predomínio de um modo de perceber, analisar, classificar e nomear os objetos e fatos do mundo social. Ou seja, como equivalente de *luta simbólica*. Usarei também, com frequência, *sentidos hegemônicos*, ou *discurso hegemônico*, referenciando sentidos e discursos que conseguiram, em determinados contextos, uma preeminência sobre os demais, um peso maior no *regime de verdade* considerado. No entanto, *hegemonia* traz consigo outras implicações não compartilhadas por *poder simbólico*, que decorrem do contexto teórico mais amplo ao qual pertence e suas condições de produção. Por exemplo, a bipolaridade dos eixos de análise (estado-sociedade, burguesia-proletariado, cultura dominante-cultura dominada), fruto de uma visão militante que opera com a presunção de uma Verdade localizada nas classes proletárias. A noção de *campo*, em Bourdieu, descarta qualquer oposição dicotômica como forma de análise da estrutura e da prática social. Por seu turno,

“classes” não constitui um conceito operatório para Bourdieu que, embora não a ignore - muito pelo contrário, dedica à discussão desse tema muitas páginas em sua obra - considera preferencialmente a noção de posições de sujeitos num campo determinado.

Por outro lado, o que me parece uma distinção ainda maior, é que *poder simbólico* é um conceito referente à prática discursiva, designa o tipo de poder pelo qual se luta e se conquista no âmbito dos sentidos sociais, ainda que o ponto de partida seja, em alguns casos, o poder econômico. Já o território da *hegemonia* é discursivo, mas também não-discursivo, incluindo até mesmo as formas de coerção física, que para Gramsci é reservada ao Estado, com seu monopólio da “violência legítima”. Bourdieu prevê, com seu *poder simbólico*, que a violência das instâncias legalmente constituídas possa dispensar as armas e tornar-se, de fato, legítima, através de estratégias que são eminentemente discursivas, embora ele não opere explicitamente com uma teoria dos discursos.

Poderíamos também pensar numa distinção de outra ordem, a de que o *poder simbólico* é um conceito que integra uma análise científica das formações sociais, enquanto *hegemonia* é produto de uma teoria que se caracteriza como luta ativa, uma força dinâmica de transformação social. Não obstante, Bourdieu não descarta, absolutamente, o papel transformador das idéias no âmbito das estruturas e relações de poder. Não precisamos nem recorrer às atuais posições assumidas nas suas últimas entrevistas e publicações, pois sua obra está eivada de manifestações neste sentido. Na aula inaugural no Collège de France, p.ex., ele diz que *os campos sociais são campos de forças, mas também campos de luta para transformar ou conservar esses campos de forças. E a relação, prática ou pensada, que os agentes mantêm com o jogo faz parte do jogo e pode estar no princípio de sua transformação.*<sup>11</sup> Sua teoria do poder simbólico contém esta possibilidade, de forma menos ou mais explícita, na medida em que nos propõe um conhecimento das condições de produção dos saberes e as regras de funcionamento dos campos, que determinam o que é verdade e atribuem poder a seus enunciadores. Bourdieu diz que o acesso a esse conhecimento amplia as chances dos que sofrem alguma forma de violência simbólica, geralmente invisível ou irreconhecível, de gerarem estratégias de luta e contrapoder. Aí, na produção deste conhecimento, no

desvelamento dos processos constitutivos das relações de dominação, estaria o papel do intelectual comprometido com a mudança social, o que configura uma outra distinção entre ele e Gramsci: o “intelectual orgânico” tem a missão de emprestar à classe que representa uma autoconsciência homogênea nos campos cultural, político e econômico.<sup>12</sup>

Entendo que o modo como Fairclough utiliza “hegemonia” equivale em grande parte ao uso que faço de “poder simbólico”. Ao propor que se considere *uma ordem de discurso como a faceta discursiva do equilíbrio contraditório e instável que constitui uma hegemonia, e a articulação e a rearticulação de ordens de discurso (...), conseqüentemente, um marco delimitador na luta hegemônica (...)* e, ao considerar *a prática discursiva, a produção, a distribuição e o consumo (como também a interpretação) de textos são uma faceta da luta hegemônica que contribui em graus variados para a reprodução ou a transformação não apenas da ordem de discurso existente (...), mas também das relações sociais e assimétricas existentes*<sup>13</sup>, ele situa a hegemonia no lugar onde eu percebo o poder simbólico, ou seja, como um modo de teorizar o poder inextricavelmente ligado à prática discursiva.

Respondendo, então, à indagação que abre esta seção: hegemonia é, sim, sob determinado prisma, poder simbólico, diante do que reitero minha decisão de aqui manter “poder simbólico” como principal conceito analítico e explicativo das relações de poder que organizam e movem a sociedade, reservando “hegemonia” e seus derivados para uso em texto corrente, sempre que isto facilitar a clareza da exposição, assumindo os riscos inerentes a toda “migração de idéias”.

Entretantes, gostaria de retomar o tema das coerções sobre a produção dos sentidos sociais, através da noção de contexto.

## 7. Contexto – o discurso situado

Um dos principais pontos da teoria social dos discursos que informa minha abordagem semiológica é o da contextualização como condição de produção dos sentidos sociais. Os estudos da linguagem e poder, as teorias da recepção, os estudos culturais e os estudos do discurso, de um modo geral, têm reconhecido a necessidade de se perceber os sujeitos e as relações sociais de forma situada, isto é, sendo constituídos num espaço pré-construído, que exerce coerções sobre seu

modo de ser. A teoria social dos discursos assume essa premissa – o discurso é situado e afirma um princípio teórico: o sistema produtivo dos discursos é constitutivo dos efeitos que produz. Ao sistema produtivo denomina **CONTEXTO**.

**CONTEXTO** é , então, o conjunto de variáveis que possibilitam a existência de uma enunciação, um texto, um discurso, mas não apenas isto: os contextos são dinâmicos e ao mesmo tempo que moldam um texto, por ele são moldados, numa relação dialética que faz com que o fenômeno da compreensão possa ser percebido como uma habilidade de contextualizar, ou de fazer contextualizações. Se não se consegue compreender o contexto no qual os enunciados ganham forma, então não há comunicação possível. Por outro lado, a noção de **CONTEXTO** permite relativizar o efeito de fechamento ideológico dos sentidos e abre horizontes para a possibilidade da luta por mudança nas relações sociais, no âmbito da prática discursiva.

Nesta tese, **CONTEXTO** é um conceito tão importante que estrutura a Parte II, em que busco caracterizar a cena social e discursiva sobre a qual foco minha atenção. Lá eu percebo a realidade sendo constituída por um certo número de contextos interdependentes e em constante movimento. Gostaria de esclarecer melhor o princípio da interdependência, importante para a compreensão do espaço que será construído e percorrido mais adiante.

Nos domínios simbólicos, a interdependência é uma decorrência lógica da interdiscursividade. Se os **CONTEXTOS** moldam e são moldados pelos discursos, então estão submetidos à sua lógica de funcionamento, que põe em relação cada enunciado com objetos e sujeitos sociais pré-constituídos. Os sentidos sociais nunca são construídos a partir do zero, já ensinava Bakhtin. As linhas que separam os discursos e os contextos de outros discursos e contextos são moles, maleáveis, porosas. São **FRONTEIRAS** movediças, deslizantes, podem ser linhas de tensão, mas são sempre, certamente, espaços de negociação. O interdiscurso, segundo Fairclough, tem primazia sobre as partes, tem propriedades que não são previsíveis nas partes, justamente pela existência dessa negociação. Os limites entre contextos, entre discursos, entre ambientes e práticas podem ser naturalizados, em determinadas situações, aparentando complementaridade, ou se definirem claramente como espaços de confronto e luta, transformando-se assim em espaço

de mudança. No espaço social aqui focado, estas duas possibilidades podem ser constatadas, como veremos no cap. II.4: as rearticulações discursivas, a partir das lutas e negociações, podem ser locais ou num âmbito mais amplo e também variam quanto à sua força e peso no conjunto das transformações sociais (depende muito do seu modo de articulação com outras variáveis da prática política). Além disso, não se pode pensar nos elementos desse embate como homogêneos, sejam ordens de discursos ou atores sociais coletivos. A luta redefine internamente os limites e o que parece homogêneo em determinadas condições, pelo mecanismo de naturalização ou de nomeação, desvela-se em toda sua heterogeneidade, princípio da luta e da mudança.

A abordagem de Fairclough quanto à dimensão transformadora do discurso foi fundamental para entender e explicar o processo de fortalecimento enunciativo dos índios, principalmente associada ao enfoque que Bhabha dá a **hibridismo**. Mas esse processo, que constitui o cenário do Alto Rio Negro, pode ser melhor apreciado através de uma análise dos discursos que cada comunidade discursiva (os contendores) faz circular. Cada uma delas usa – em princípio – diferentes mecanismos para criar a realidade e fazer valer sua ótica e seu sistema de nomeações.

## **8. Análise dos Discursos e mudança social**

Há vários modos de uma instituição se enunciar: relatórios, materiais de divulgação e informativos, documentos, projetos, faixas, pronunciamentos... Nestes textos ela se institui como sujeito social e é através do modo como constrói ali a sua imagem, a de seus interlocutores e a cena social, que ela disputa o poder simbólico. A capacidade de tornar legítimo o que está ali expresso é uma medida do poder. Quando um discurso – conjunto de textos relacionados numa prática – se naturaliza, é bem provável que a comunidade discursiva que o produz e faz circular tenha atingido uma posição favorável na disputa hegemônica.

Textos, no entanto, não podem ser analisados como objetos isolados e esta premissa se acentua em estudos sobre a mudança social no âmbito da prática discursiva. A preocupação maior, aqui, é estabelecer conexões entre o modo de produção, circulação e consumo dos textos e a natureza da prática social, na sua

relação com as estruturas e as lutas sociais. Não se pode fazer isto só por referência aos textos, pois eles são apenas parte desses processos. Daí a necessidade de que a AD seja muito mais do que uma análise textual, que inclua uma análise das condições em que estes textos são produzidos, circulam e são consumidos. É só então que se pode apreciar devidamente sua importância nos embates discursivos.

As propriedades dos textos são, porém, importantes em análises que se proponham a avaliar as relações entre mudança discursiva e social. *As hegemonias em organizações e instituições particulares, e no nível societário, são produzidas, reproduzidas, contestadas e transformadas no discurso.*<sup>14</sup> Uma forma de hegemonia é a naturalização (e conseqüente aceitação) de práticas discursivas estruturadas em modos particulares nas ordens de discurso. Estas adquirem materialidade através de formas textuais. A maneira como textos *são articulados em uma dada instância (um “evento discursivo” particular) (...) depende de como o evento discursivo se situa em relação às hegemonias e às lutas hegemônicas – se, por exemplo, ele contesta práticas e relações hegemônicas ou se, ao contrário, toma-as como dadas*<sup>15</sup>.

Então, numa visão crítica que permite relacionar linguagem, poder e ideologia, a AD parte da premissa de que há luta na estruturação de textos e ordens de discurso. A análise dos dispositivos deve evidenciar as estratégias de luta e abrir caminho para a compreensão dos processos de mudança. A mudança deixa traços nos textos e é possível observar, por exemplo, o processo de naturalização e consolidação de uma nova ordem de discursos, ou a recusa e a desarticulação dos sentidos propostos, que também faz parte da luta hegemônica. *Tais mudanças estruturais podem afetar apenas a ordem de discurso “local” de uma instituição, ou podem transcender as instituições e afetar a ordem de discurso societária.*<sup>16</sup>

Pelo exposto, se pode avaliar a importância da Análise de Discursos, nesta tese, como instrumento metodológico. Os participantes da batalha do Alto Rio Negro produzem textos – escritos ou não – e é através deles que fazem circular seus discursos. Para efeito da análise textual, consideramos aqui texto toda forma de expressão que tem alguma materialidade. A expressão oral está aqui incluída,



desde que registrada de forma escrita ou gravada por meios magnéticos. Os textos rionegrinos serão analisados de modo a oferecerem substrato para as conclusões que informam a matriz e o modelo. A análise das suas condições de produção, circulação e consumo será feita na Parte II. Optei por não apresentar o procedimento analítico, propriamente dito, bastante longo em seus detalhes, para não sobrecarregar a leitura da tese. Em contrapartida, utilizarei exemplos sempre que mencionar conclusões possibilitadas pela análise e, em apêndice, apresentarei o corpus analisado. Os textos são de natureza diversa – vídeos, folhetos de divulgação, boletins e jornais, documentos de referência, monografias... Como afirma Fairclough, *o que se busca é uma análise de discurso que focalize a variabilidade, a mudança e a luta: variabilidade entre as práticas e heterogeneidade entre elas como reflexo sincrônico de processos de mudança histórica que são moldados pela luta entre forças sociais*<sup>17</sup>.

## 9. Fronteira, onde tudo começa

Chego ao fim deste capítulo, como se chega a uma **FRONTEIRA** que é preciso cruzar. Aqui procurei narrar como um determinado conjunto de idéias e pontos de vista permitiram perceber uma dada realidade e como esta tornou-se o objeto mediador de uma tese a ser defendida. Alguns conceitos estiveram presentes por todo texto, e não foi à toa: eles são não só as idéias força que mobilizam a tese, mas possuem função epistemológica, constituem o objeto. **TERRITÓRIO**, **FRONTEIRA**, *lugar de interlocução*, negociação de sentidos, poder simbólico. Também **CAMPO**, *articulação*, **hibridismo**, o objeto só se apresentou como tal dentro do olhar informado por estes conceitos. Mais que isto, eles possuem uma função metodológica: o modo de construção do objeto determinou o método de pesquisa e a definição dos produtos desejados. Dialogicamente, são esses procedimentos que possibilitam a operacionalização dos conceitos. É o que me proponho, nos próximos capítulos.

Na Parte II – **TERRITÓRIO** – falarei dos **CONTEXTOS**, percebidos como condições de produção, circulação e consumo dos discursos sobre a saúde indígena. São cinco, os contextos: o epistemológico, que fala sobre as idéias dominantes que constituem a realidade enfocada; o estratégico, que introduz o

tema dos interesses em confronto na região; o da saúde coletiva, que cria o espaço propício para as políticas em saúde indígena; o da saúde indígena, que analisa a luta que se verifica neste âmbito específico e o modo como os índios dela participam; e o contexto local, onde é possível perceber, finalmente, como todas as forças se articulam, em busca do poder simbólico. O conceito chave, será – naturalmente – o de **CONTEXTO**, em sua plenitude, mas ele é possibilitado pela **articulação** dos **CAMPOS** nos quais as forças sociais se movem, evidenciando estratégias de **hibridismo** como recurso de num mercado simbólico desigual. **CONTEXTOS** são espaços de relações, ora de alianças, ora de confrontos e antagonismos, mas sempre relações estratégicas na constituição do mundo desejável.

A Parte III – **DEMARCAÇÃO** – divide-se em dois capítulos. No primeiro, construo a matriz das relações discursivas entre Centro e Periferia. Esta matriz é, sem dúvida, um produto, mas também um método. Método de planejamento estratégico da comunicação, a ser proposto para os atores sociais que fazem o universo da intervenção social, mas sobretudo método para mim. Foi a construção da matriz, de forma dialética com a análise dos discursos empreendida, que me possibilitou avançar e consolidar o modelo de comunicação que proponho no capítulo 2 e que, junto com a matriz, é o foco e a contribuição principal desta tese.

À conclusão denominei **FRONTEIRAS**, tal como a Parte I, no intuito de acentuar o caráter de não fechamento deste trabalho. Embora traga algumas afirmações de caráter conclusivo, elas serão necessariamente provisórias, abertas à ação dos leitores. **FRONTEIRAS** são espaços de desejo, defesa, invasões, acordos, negociações, demarcações, espaços onde tudo começa e tudo acaba, dependendo de quem esteja lá. *Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente.*<sup>18</sup> Convido você, caro leitor, a cruzar outra **FRONTEIRA** e começar a construir junto comigo um novo **TERRITÓRIO**.



### *Ideologia como prática discursiva*

Apesar de “ideologia” não ser um conceito que privilegia, é utilizado por muitos autores que me acompanham, seja numa perspectiva de confirmação, retificação crítica ou de negação. Gostaria, pois, de falar um pouco sobre ele, porém do ponto de vista de uma teoria social dos discursos.

A ideologia como fenômeno discursivo é uma abordagem que permite tratar de sua materialidade e ao mesmo tempo e garantir que ela continue referenciando sentidos sociais. Essa abordagem tem uma história recente mas convincente, começando com Bakhtin, que nos ensinou que sem signos não há ideologia, que a palavra é o fenômeno ideológico por excelência, que a consciência é uma rede de significantes que internalizamos e que nos constitui e, sobretudo, que é na linguagem que as lutas sociais ocorrem. Com Pêcheux e Foucault, aprendemos sobre o “esquecimento” inerente às formações discursivas, que caracterizam sua natureza ideológica. *A própria linguagem é infinitamente produtiva, mas essa produtividade incessante pode ser artificialmente detida no “fechamento” - no mundo selado da estabilidade ideológica, que repele as forças desagregadoras, descentradas da língua em nome de uma unidade imaginária.*<sup>19</sup>

A abordagem discursiva da ideologia tem sido criticada por herdar o problema da formulação “tudo é discurso”, que desaguardaria em “tudo é ideologia”, negando sua existência. Como isto, nos tempos atuais, parece improvável, sempre é bom lembrar as coerções sofridas pela atividade enunciativa e pelos discursos, que se refletem na prática ideológica. Além do mais, como Eagleton não nos deixa esquecer, o fechamento é um efeito provisório e necessário de todo processo semiótico, sendo mesmo indispensável para as lutas políticas, pois é o que possibilita aos indivíduos resolverem razoavelmente as contradições que tendem sempre a fragmentar sua unidade, impossibilitando sua existência. *Se tal fechamento é politicamente positivo ou negativo depende do contexto discursivo e ideológico, e este modo de análise (uma teoria libertária do sujeito, que demoniza o fechamento) tende afoitamente a negligenciar o contexto discursivo(...).*<sup>20</sup>

Indo mais além: a prática discursiva é fortemente condicionada pela existência de sentidos estabilizados que se naturalizaram, ocultando sua condição de construção social: os pré-construídos, que se apresentam a cada ato interlocutivo. Eles estão nos objetos, no modo de produção, circulação e consumo dos objetos e estão no *habitus*, ou melhor, formam o *habitus* dos agentes individuais e coletivos. Apresentam-se como evidências, sendo por isto o território favorito da ideologia. Como as condições de produção, circulação e consumo são desiguais, os pré-construídos *contribuem para sustentar, de modo direto ou indireto, relações de poder desiguais, relativas às diferenças sociais entre os participantes do evento discursivo.... Muitas vezes o ideológico adquire seu status no curso de embates discursivos pelo consenso(...). Essas disputas criam relações de dominância entre os discursos reconhecidos como hegemônicos e os discursos subordinados, favorecendo a naturalização ou reificação dos primeiros. Como ponto final desse processo, eles parecem perder as conexões que mantinham com as condições sociais de produção, isto é, perdem justamente seu caráter ideológico (...) e se travestem em “verdade” e “bom senso”.*<sup>21</sup>

As regras de funcionamento dos campos e os sistemas legitimados de nomeação e categorização são exemplos de pré-construídos da prática discursiva, parte importante dos estudos do discurso numa perspectiva do poder, justamente por ser espaço da produção de uma porção considerável dos regimes de verdade.

Considerando-se o que foi dito, ideologia pode ser conceituada como um sistema de relações entre um discurso e suas condições sociais de produção. As condições são dadas pela maneira como a rede de semiose social é dinamizada pelo conflito de interesses. A ideologia, para a Semiologia dos Discursos Sociais, *é antes uma questão de “discurso” que de “linguagem”- mais uma questão de certos efeitos discursivos concretos que de significação como tal. (...) O conceito de ideologia tem como objetivo revelar algo da relação entre uma enunciação e suas condições materiais de possibilidade, quando essas condições de possibilidade são vistas à luz de certas lutas de poder centrais para a reprodução ou, para algumas teorias, a contestação de toda uma forma de vida social.*<sup>22</sup>

## Vozes no texto

- 1 Milton Santos, em conferência no IAB, no ano de 2000.
- 2 Luiza Garnelo, em *Projeto Rede Autônoma de Saúde Indígena: uma experiência de educação e comunicação em saúde indígena*. (1.67:242).
- 3 Ainda Garnelo, no mesmo artigo, em que ela relata o processo de “reconversão do olhar” do RASI, a partir da ótica da Semiologia Social dos Discursos. p.242.
- 4 Idem, p. 243.
- 5 Marilene Castilho Sá (1.135:215), usando uma definição de Carlos Matus.
- 6 O termo *receptor-modelo* remete aos trabalhos de Umberto Eco sobre o *leitor-modelo*, por exemplo *Lector in fabula* (1.48). Também para a obra de Verón, no que concerne ao *contrato de leitura*.
- 7 Norman Fairclough, em *Discurso e mudança social* (1.50:64).
- 8 Michel Pêcheux, citado por Fairclough na p. 53 de *Discurso e mudança social*.
- 9 Fairclough, no livro citado, p. 94.
- 10 Idem, p. 29.
- 11 Bourdieu, em *Lições da Aula* (1.28:51).
- 12 Devo o *insight* desta distinção à leitura que Eagleton faz de Gramsci, em *Ideologia*. (1.47)
- 13 Fairclough, nas pp. 123-4 de seu livro já citado.
- 14 Idem, p. 28.
- 15 Idem, p. 29.
- 16 Idem, p. 128.
- 17 Idem, 58.
- 18 Esta frase é de Heidegger, em *Building, Dwelling, Thinking* e foi citada por Homi Bhabha, em *O local da cultura*. (1.23:19).
- 19 Terry Eagleton, no livro *Ideologia*, (1.47:174).
- 20 Idem.
- 21 Milton José Pinto, no livro *Comunicação e Discurso* (1.120: 41-2).
- 22 Eagleton, em *Ideologia* (1.47:194-5)

## *PARTE II*

### *Território*

*Como vou contar, e o senhor sentir em meu estado?  
O senhor sobrenasceu lá? O senhor mordeu aquilo?  
O senhor conheceu diadorim, meu senhor?*

*Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados...  
O sertão está em toda parte.*

*Riobaldo / Guimarães Rosa*

## *II. Território*

### 1. Introdução

*O território indígena não pode ser considerado apenas em sua dimensão material; ao contrário, nele estão identificados os elementos explicativos da Ontologia e Cosmologia da etnia.<sup>1</sup>*

A palavra *TERRITÓRIO* constitui, como disse antes, uma das idéias-força que entretecem a tese. Mas, é nesta parte que ela vai encontrar seu lugar privilegiado. Aqui, *TERRITÓRIO* mostrar-se-á em graus diferentes de abstração quanto ao seu referente, que vai do mais completamente virtual – o *TERRITÓRIO* das idéias – ao mais concreto de todos, a materialidade do chão, das pessoas e das instituições. Espaços que são, porém, em primeira ou última instância, sempre discursivos. Aqui, *TERRITÓRIO* presidirá a construção do objeto empírico desta tese, ou seja, a realidade empírica que me permitiu compreender melhor e formular uma análise teórica das relações comunicativas no campo da intervenção social e elaborar instrumentos metodológicos de intervenção nessa prática. Aqui se poderá considerar a luta entre as antigas e novas territorialidades; entre os centros e as periferias discursivos; entre a tradição, a modernidade e a pós-modernidade; entre perspectivas que permitem olhar a realidade desta forma ou de outras.

Ao mesmo tempo em que constrói o *TERRITÓRIO* empírico, esta Parte II avança na conquista do meu *TERRITÓRIO* epistemológico, teórico e metodológico, continuando o trabalho iniciado na Parte I – Fronteira, que será finalmente consolidado na Parte III – Demarcação. Cumpre também outra função, que é falar das condições de produção da prática comunicativa dos agentes sociais, cujos textos analisados estão indicados no Apêndice. Em assim sendo, é parte legítima da Análise de Discursos que levei a efeito, sem a qual a compreensão desse *TERRITÓRIO* ficaria prejudicada.

Indo além: é através deste capítulo que pretendo entrar de fato no mercado simbólico das políticas de saúde indígena, especialmente na “batalha do Alto Rio

Negro”. Os campos que serão aqui contextualizados são espaços de luta; seus agentes, porém, percebem essa luta por outras lentes, ou não a percebem como tal. O que se segue nestas páginas é o meu modo particular de focar as políticas públicas na saúde indígena e é com ele que disputarei o “poder de fazer ver e fazer crer”. Sei que o mesmo fator que legitima esse conhecimento – o meu pertencimento ao campo acadêmico – age no sentido de descredenciá-lo, num espaço onde décadas de estudos científicos pouco ou nada modificaram a vida local e as relações de poder, muito pelo contrário. Mesmo assim acredito que os discursos heterodoxos têm possibilidade de contribuir para a desestabilização das relações dominantes e cristalizadas de poder, que se apoiam em grande parte em pretensas evidências enunciadas por uma construção ortodoxa dessas mesmas relações. Bourdieu fala, a propósito do rompimento com os pré-construídos, condição do avanço teórico, da importância de se *descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial, o trabalho de dissimulação e de transfiguração que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força, fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas encerram objetivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia.*<sup>2</sup> Penso que por esta via – mapeando e descrevendo algumas destas leis – posso participar das lutas simbólicas no campo da saúde indígena. Por outro lado, recebi há pouco tempo um reforço para minhas aspirações, vindo de uma jovem liderança indígena do Alto Rio Negro, que me falou da importância que atribuía aos estudos sobre a região, seu povo, sua cultura e suas lutas, porque alguns deles serviam para legitimar seus argumentos na negociação de projetos locais. Quando eu digo “vai acontecer assim”, eu sei do que estou falando, mas nem sempre acreditam em mim, mas quando alguém que vem da universidade diz “é assim que as coisas são”, e isto está escrito, aí tem mais valor.

**TERRITÓRIO**, palavra múltipla, fronteiriça, que subjaz ao *lugar de interlocução*, tem espaço nas teorias da comunicação há mais de um século. Os Mattellart nos contam que em 1987 um alemão – Friedrich Ratzel – propôs o que seriam as bases da ciência do espaço e de seu controle, a geografia política, cujo objeto são as relações orgânicas entre Estado e Território. *Redes e circuitos, troca,*

*interação, mobilidade são expressões da energia vital; redes e circuitos “vitalizam” o território. Nessa reflexão sobre a dimensão espacial da potência, o espaço volta a ser o espaço vital.*<sup>3</sup>

Ora, ampliando o âmbito para além do Estado e abrangendo o conjunto da sociedade, é com esta concepção que **TERRITÓRIO** compõe meu texto. Dimensão espacial de uma luta de poder, embora agora fale do espaço simbólico, além do chão onde se pisa. Espaço vital da interlocução, da negociação dos sentidos. Portanto, não há novidade, apenas atualização e inscrição em um novo campo de interesses, articulado a outras configurações epistemológicas e teóricas. Mas, justamente esta inscrição traz à cena uma dimensão do conceito que para mim é nova: o modo como as sociedades indígenas consideram o **TERRITÓRIO**. *O território ocupado por um grupo indígena é a expressão mais concreta das formas de interação do mesmo com a natureza à sua volta. O conceito de meio ambiente, tal como o concebemos, não existe nas sociedades indígenas, particularmente porque o seu território é simultaneamente uma realidade natural, sobrenatural e social. (...) As formas simbólicas de posse do território permitem que as características geofísicas do mesmo sejam reinterpretadas de forma a atribuir sentido à história social do grupo e/ou do cosmos (...) Do mesmo modo, a ocupação física de um território por um grupo indígena contribui para a demarcação de sua identidade.*<sup>4</sup> Esta concepção de **TERRITÓRIO** condiciona decisivamente o campo da intervenção social e, neste, o da saúde indígena.

Decidi estruturar a construção desses territórios em **CONTEXTOS**, outra das idéias forças do meu trabalho. O tópico a seguir introduz o tema e apresenta os cinco contextos que organizam a compreensão do espaço discursivo que cenariza e produz a luta pela saúde indígena no Alto Rio Negro.

## 2. Contextos

O analista é um interventor: ele toma uma realidade que se apresenta uma aos olhos de quem a vive e fraciona, recorta, rearruma, faz uma bricolagem arbitrária, até obter a configuração que deseja. Chama a isto de “seu objeto” e tenta convencer aos leitores da pertinência do seu método de esarteamento e do resultado obtido. Eu não fujo à regra, que afinal nos é ensinada e cobrada



como parte de alguns rituais institucionais de passagem. Meu método consiste em perceber a realidade como formada por vários **CONTEXTOS** mutuamente constitutivos, cuja **articulação** produz um efeito – ideológico, diria Pêcheux – de unidade. Estes **CONTEXTOS** são campos de luta simbólica e, como tal, espaços onde os agentes desenvolvem estratégias de manutenção ou transformação da ordem dominante, seja econômica, política, ou discursiva.

Para melhor compreensão desta afirmação, dividi a prática social em cinco grandes espaços, num recorte transversal que privilegia a dimensão empírica do cenário estudado, mesmo quando se referem à formação das idéias que dão substância ideológica aos discursos circulantes. São eles os **CONTEXTOS**: epistemológico, estratégico, da saúde coletiva, do movimento de saúde indígena e local de São Gabriel da Cachoeira. Cada um destes é perpassado, porém, por outras ordens de **CONTEXTOS**, que igualmente integram suas condições de produção, embora privilegiando outras dimensões.

Estes contextos podem ser de diferentes âmbitos e natureza e, independentemente dessa diversidade, todos, do mais macro ao mais micro, são permeados pela dimensão relacional; isto é, são eles espaços relacionais. Em seu conjunto, eles constituem as condições de possibilidade das cenas social e discursiva, das relações de poder, das estratégias de luta. Mas, também formam as condições recíprocas de produção. Então, são também interrelacionais.

Os **CONTEXTOS** macros só se concretizam nos processos discursivos, que são definidos, em última instância, pelos contextos que dizem respeito mais diretamente aos interlocutores e à situação de interlocução. Entre estes, uns concernem propriamente aos textos em cena – o co-textual e o intertextual – e outros, aos interlocutores – o existencial e o situacional. Pela sua relevância na perspectiva de um modelo que privilegia a interlocução e a negociação dos sentidos, gostaria de dar uma breve palavra sobre cada um destes tipos de contexto.

O **CONTEXTO** textual, ou co-texto, fala da relação de contigüidade entre textos na mesma superfície espacial ou temporal. A posição de cada enunciado em relação ao que lhes são próximos constitui condição de produção dos sentidos possíveis. Assim, a fala de um índio denunciando a invasão de suas terras produz

sentidos diferentes se pronunciada numa sessão do senado, numa assembléia indígena, publicada no jornal do órgão indigenista ou na página policial de um jornal de grande circulação. O potencial de luta que ele pode ter depende, então, do co-texto. A palavra chave aqui é **textualidade**.

O **CONTEXTO** intertextual é constituído pelas relações dialógicas entre textos, como o anterior, mas que não dependem da proximidade física. Seu efeito se dá pela rede de semiose que é acionada a cada enunciação, que se nutre da memória discursiva. Qualquer texto tem seu intertexto, mas ele não é o mesmo para todos os interlocutores. Depende do seu conhecimento, sua experiência, cada pessoa tem sua rede textual particular. Então, um texto jamais terá um só sentido, porque o sentido vai depender de todos os contextos com os quais interage. A palavra chave aqui é historicidade.

O **CONTEXTO** intertextual depende, fundamentalmente, das condições propiciadas pelos demais contextos, o existencial e o situacional. O existencial diz respeito à posição dos interlocutores como pessoas no mundo, situados num tempo e num espaço particular: sua história de vida, seus grupos de pertença, gênero, classe, idade, sua experiência anterior com o referente de cada ato comunicativo e, muito importante na prática de intervenção social, uma história de relações com as instituições, governamentais ou não. Em última análise, é o contexto existencial que acionará a rede intertextual e comandará a articulação dos demais contextos. A palavra-chave aqui é prática social.

O **CONTEXTO** situacional referencia o lugar social do qual e no qual os interlocutores desenvolvem suas relações comunicativas e participam da disputa de sentidos. Cada pessoa ocupa uma posição na topografia social que determina seu direito de falar e a legitimidade de sua fala, ou seja, o grau inicial de poder a partir do qual ela desenvolve suas estratégias enunciativas. Cada pessoa ocupa muitas posições, dependendo do contexto situacional. Um morador de beira de rio pode ocupar o lugar de paciente, de pastor, de chefe de família, de membro ou dirigente de um sindicato, de informante de uma pesquisa, de destinatário de cestas básicas etc. Em cada uma destas situações ele exerce um grau diferente de poder em relação ao seu interlocutor, modificando-se a natureza do texto que será produzido e as regras discursivas que presidem o ato de interlocução. Com seu

interlocutor ocorre o mesmo processo, que é fundamental na produção dos sentidos sociais. A teoria vem chamando essas posições de “lugar de fala”, conceito que aqui substituo por ***lugar de interlocução***, por abranger um maior número de elementos que integram o modelo que proponho no cap.III.2. A palavra chave, aqui, não poderia ser outra: é lugar de interlocução.

Esta última espécie de **CONTEXTO** é muito trabalhada por Bourdieu, embora ele assim não a nomeie: a legitimidade da posição dos locutores, nos meus termos

Concluimos que os povos tinham que passar por esse longo período de sofrimento.

Mas depois que se reconhecessem, começariam então a reconquistar seus direitos originários, agiriam como índios, brasileiros, amazonenses, sangabrielenses. (...). Mesmo assim, se alguns dos nossos antepassados nos vissem no estado em que estamos e lhes perguntássemos porque eles há 500 anos viviam livres e tranqüilos, certamente nos responderiam: “Nós não éramos índios!”<sup>5</sup>

“lugares de interlocução”, é um dos elementos centrais no seu conceito de poder simbólico. Pode-se dizer que uma comunicação tem mais chances de dar certo quando os interlocutores reconhecem como legítimos os lugares ocupados por cada um. Verón também desenvolve o tema, quando fala em “poder do texto”, que ocorreria quando um interlocutor se reconhece e ao outro nas imagens propostas num dado texto. Por outro lado, ***lugar de interlocução*** é um conceito pertinente para o estudo das identidades sociais, na perspectiva

discursiva. É através do ato de atribuir uma identidade ao Outro, individual ou coletivo, e da aceitação / rejeição / manejo estratégico dessa identidade que se processa boa parte das relações de poder. Quando alguém se dirige a um grupo como usuários, produtores, trabalhadores, índios, excluídos, carentes, cidadãos ou qualquer outra categoria, ele está criando um ***lugar de interlocução*** para quem recebe a nomeação. A luta política tem aí um importante *locus*.

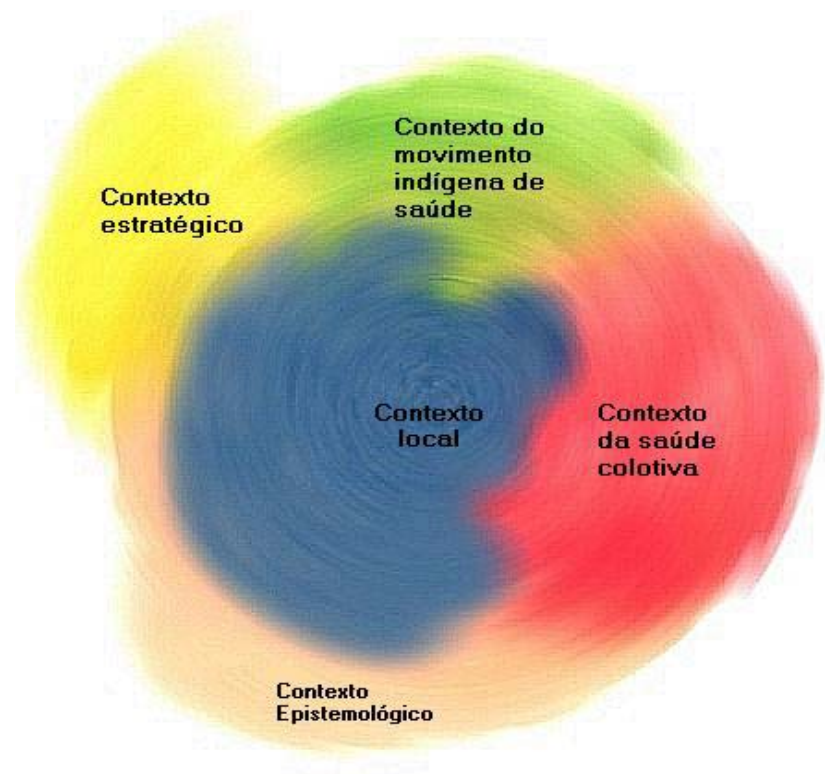
Em *A reconversão do olhar*, ao tratar do tema dos contextos, apresentei uma quinta modalidade, o contexto da ação discursiva, que designaria as condições de sentido propiciadas pelo ato discursivo em si. Hoje, compreendo que esta abordagem requer um nível de abstração exacerbado e prefiro incluir nos demais contextos os elementos que seriam privilegiados naquela abordagem, basicamente as regras e estratégias que regem as relações discursivas.

**CONTEXTO** é um conceito vital no planejamento das ações de saúde, porque

uma estratégia de intervenção que não considere os contextos em toda sua gama de possibilidades pode produzir efeitos desastrosos de sentido, até mesmo opostos à intenção dos planejadores. Contextos são marcados por e estabelecem fronteiras enunciativas e, como tal, trazem à cena vozes e histórias que podem ser dissonantes, muitas vezes antagônicas. Tomado em sua inteireza e complexidade, é – a meu ver – o principal conceito do campo da comunicação na intervenção social.

Enfim, a noção de **CONTEXTO** permite relativizar o efeito de fechamento ideológico dos sentidos e abre horizontes para a possibilidade da luta por mudança nas relações sociais, no âmbito da prática discursiva.

Entrementes, voltemos à ordem de contextos que preside este capítulo. Busquei representá-los graficamente e o resultado foi o que está apresentado na próxima página. Para chegar até ele, levei em conta as noções de **articulação** e **hibridismo**, além das considerações que teci até aqui. Como se pode ver, os vários contextos, apesar de manterem sua especificidade, se dissolvem nos demais: seus limites são fluidos, imprecisos, as fronteiras são movediças. Os pontos de **articulação** dos vários contextos, onde eles se hibridizam, procuram realçar que a realidade que eles representam é relacional. O modo de coloração buscou evidenciar o incessante movimento que caracteriza esses contextos, em permanente transformação. É essa possibilidade constante de transformação histórica, num cenário marcado por várias formas de luta, mas hoje sobretudo pela luta simbólica, que pretendo analisar através do detalhamento destes cinco **CONTEXTOS**.



ME ENVIE SINAIS.  
 NÃO FIQUE SEM ME DIZER NADA.  
 QUERO ME CERTIFICAR QUE NÃO FOI INTERCEPTADA  
 MINHA MENSAGEM PARA UM DESTINATÁRIO ESPECIAL: VOCÊ.  
 RASTREIE INFORMAÇÕES E ME RELATE AS MUDANÇAS  
 DO CURSO DO RIO.  
 FIQUE DE OLHO NOS LEILÕES.  
 NÃO COLOQUE TARJETA DE DEMAIS AFLITO EM MIM.  
 INTRINCADA É A NATUREZA DAS COISAS.  
 OLHO ACESO PARA AS EXPECTATIVAS DOS COMPETIDORES.  
 COMO LIDAR COM ESPECULADORES RIVAIS?  
 COMO ALOCAR RECURSOS ESCASSOS?  
 COMO CAMUFLAR RECURSOS ABUNDANTES?  
 FALTA VOCÊ SE IMPREGNAR COM A TEORIA DO JOGO,  
 FAZER OSMOSE COM O TÍTULO PENSANDO ESTRATEGICAMENTE.  
 INFERNO VERDE COBRA NORATO HILÉIA AMAZÔNICA GALVEZ.  
 COM QUE BARRANCO ERGUI MEU BANCO DE DADOS?  
 COM TAMBAQUIS, TUCUNARÉS, SURUBINS QUE MORDERAM  
 O CURARE DO MEU ANZOL.



## 1. *Contexto Epistemológico*

*Sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte que o poder do lugar.<sup>7</sup>*

Theorus eram, como aprendi com o prof. Aluísio Trinta, comissões enviadas pelas cidades gregas às suas concorrentes nos esportes, para observar o modo como se conduziam nos jogos. Ao retornarem, descreviam o que haviam visto e seu relato servia de base para a articulação das estratégias locais. Por caminhos diversos, chegou até nós como “teoria”, palavra que pode então ser entendida como o modo de ver e descrever algum aspecto da realidade. Tal como na Grécia, no nosso tempo e lugar são as teorias que informam e orientam as estratégias nos mais diversos campos da ação humana, seja de forma consciente ou pelo efeito-teoria.

Não é diferente no cenário que aqui analiso. Um conjunto de modos de ver e nomear a realidade modelam a percepção dessa mesma realidade dos vários agentes sociais e, em decorrência, suas estratégias discursivas. Formam um campo discursivo, aqui chamado de contexto “epistemológico”: estarei assim designando os muitos discursos que orientam a produção de um conhecimento sobre o espaço social da saúde indígena. Não apenas o meu conhecimento, mas também o modo de conhecer e produzir realidade dos vários atores – pessoas e instituições – deste espaço.

Identifico nestes discursos a presença insistente de designações típicas de um modo de conhecimento que a teoria vem denominando de pós-moderno e que vem sendo objeto de debate no mundo acadêmico. Neste, alguns questionam se podemos considerar tal categoria no caso do Brasil ou da América Latina; outros, se aderir aos termos da pós-modernidade seria “fazer o jogo” dos países centrais, que por esta via estariam desenvolvendo uma nova estratégia de dominação; outros, ainda, se perguntam se trabalhar com a noção de pós-moderno não seria admitir um ethos cínico e capitular diante da possibilidade de agir sobre a realidade e transformá-la. Sem descartar as demais, minha preocupação primeira é outra: esta discussão é acadêmica, meramente, ou o efeito-teoria realmente

constrói realidades? Para quem? Como os agentes sociais do campo da saúde indígena percebem ou sofrem o efeito da discussão em curso?

Acredito, em princípio, que o debate não só produz, mas dá testemunho da existência e vigor de uma epistemologia que, como todas as outras, cria realidades. A Amazônia e as questões indígenas, entre elas a da saúde, estão sendo percebidas e classificadas por essa epistemologia, que inclui acentuadamente o conjunto de conceitos e pressupostos admitidos como próprios ao pós-modernismo. A questão mais produtiva seria, então: como me situar nela, a ponto de compreendê-la, sem cair no cinismo, como perceber politicamente essa realidade, de modo a que ela possa se constituir em espaço de transformação social, de potencialização das lutas?

Afirmo, em outro escrito (1.6), que os índios são pós-modernos. Argumentei que as múltiplas estratégias de negociação dos sentidos que os índios do Alto Rio Negro desenvolvem na sua relação com a sociedade nacional evidenciam que, mais que as instituições locais, eles perceberam as regras dessa nova configuração do mundo e da sociedade que a teoria chama de pós-modernidade. Mais que isso, manejam as regras habilmente na conquista de novos territórios, na plenitude do termo, e contribuem para desnudar a necessidade de se criar novos modos de tratar a questão indígena. Mas, comecemos esta conversa um pouco antes. O que estou chamando, propriamente, de pós-modernidade?

## 1. Um lugar de luta

Pós-modernidade não é um conceito pacífico: pelo contrário, é campo de luta. Mas, alguns dos termos que compõem seus discursos estão muito bem instalados e a caminho daquela que é a forma mais sutil de poder simbólico, a naturalização. Muitos autores trabalham sobre o tema e não pretendo aqui me aprofundar no debate. Desejo apenas mobilizar alguns elementos que justifiquem porque afirmo que o contexto epistemológico da saúde indígena é fortemente marcado pelos discursos pós-modernos.

No tema em pauta, *não há apenas uma via de abordagem do problema ou mesmo um eixo central de questões mas, ao contrário, uma expressiva heterogeneidade de colocações, tensões e campos de interesse aí envolvidos.*<sup>8</sup> Porém, para além das diferenças de modos de ver, todos concordam que nossos



tempos são marcados pela incerteza e pela instabilidade como condições estruturais, pela presença forte do Mercado na organização da sociedade, pela emergência de novos atores sociais, pela desconstrução e substituição dos sistemas de nomeação, por um estado permanente de busca e de transição, no qual mais que nunca se confirma que “tudo que é sólido se desmancha no ar”. A globalização seria o grande agente desses novos tempos, um processo histórico que tende a tornar *em grande parte inoperantes tanto as instituições sociopolíticas e econômicas atuais, quanto as referências teórico-ideológicas disponíveis, notadamente as desenvolvidas nos últimos séculos e que caracterizam a modernidade.*<sup>9</sup>

Para além do debate sobre a globalização ser ou não um processo irrecusável e irreversível, no qual se empenham destacados pensadores brasileiros, como Milton Santos, Renato Ortiz, Otávio Ianni entre outros, um olhar crítico evidencia imediatamente seu caráter de construção e, como tal, podemos percebê-la historicamente e associada a determinados interesses. Que interesses podem ser estes?

Esta é uma pergunta de resposta simples e ao mesmo tempo complexa. No mundo globalizado não se sobressaem Estados nacionais aos quais se possa acusar de imperialismo cultural, de responsabilidade no desequilíbrio do fluxo mundial de informação, ou de desequilíbrio político, econômico e discursivo entre Primeiro e Terceiro Mundo, entre Norte e Sul. Os territórios agora são abstratos, formados por grandes redes, cujos fluxos são imateriais. A temática da dependência se vê desmobilizada por um discurso de valorização das margens, dos excluídos, das periferias; um discurso da tolerância, do respeito à diferença, de resgate do étnico, que celebra a diversidade cultural.

Voltemos ao pós-modernismo, percebido por uma ótica historicista como a “dominante cultural da lógica do capitalismo avançado”. Comentando a perspectiva de Jameson sobre a pós-modernidade, os Mattelart – que me emprestaram a expressão acima – dizem que ela *caracteriza-se pela crítica aos “modelos de profundidade”: o modelo dialético da essência e da aparência e seus conceitos de ideologia e falsa consciência; o modelo existencial da autenticidade ou falta de autenticidade, com a oposição entre alienação e desalienação que o*

*funda. Finalmente, a grande oposição semiológica entre significante e significado, que reinou nos anos 60 e 70.*<sup>10</sup> Gostaria de tomar esta última, para então chegar às demais oposições.

A crítica à oposição entre significante e significado pode ser melhor compreendida neste contexto se olharmos a pós-modernidade através de uma história do signos e significados, periodizando-a em três grandes ciclos: o tradicional, o moderno, o pós-moderno, que correspondem a modos de organização da sociedade, do sujeito e do conhecimento. O primeiro estabelece uma perfeita correlação entre as coisas e os símbolos: um equivale ao outro e assim a experiência das gerações é perpetuada e garantida pelas práticas sociais recorrentes. Não há dúvida nem hesitação: a essência cabe na aparência.

No segundo, sabe-se que a Verdade não está na forma, mas no conteúdo, que é o portador da essência das coisas. A forma fica sob suspeita, uma mesma coisa pode ser representada de várias formas. Porém, as certezas ainda são muitas, as estruturas sólidas, as instituições fortes: não há lugar para o dissenso. Ordem, regra, segurança, normatização coletiva, são valores fundamentais. O mundo está organizado logicamente, mas essa organização supõe o controle total sobre a alteridade, sobre a possibilidade e o limite da diferença. O Outro traz um risco muito grande, sobretudo quando, por sua diferença, põe em questão a solidez das crenças e evidencia o que há de arbitrário no que está naturalizado. Este período, na história dos signos, corresponde à oposição semiológica mencionada pelos Mattelart e fala justamente da dissociação entre forma e conteúdo.

No terceiro, a teoria do signo avança para compreensão de que o conteúdo, tanto quanto a forma, é arbitrário. A Verdade é uma questão de hegemonia e é fruto da luta simbólica. Agora, além da forma, o conteúdo é instável. As palavras não dão conta dos sentidos e as velhas dicotomias, que tinham o papel heurístico e pragmático de organizar o mundo preconstruído, não funcionam mais: é preciso reinventar. No mundo social, coerentemente, novas demandas de novos sujeitos da história questionam a forma clássica da democracia, baseada no predomínio do consenso: agora se requer uma política que torne possível operar com a pluralidade e com o dissenso. A identidade não é mais um valor essencial, nem se mostra fixa. Ela é *formada e transformada continuamente em relação às formas*

*pelas quais somos representados e interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.*<sup>11</sup> Não é possível mais o projeto de uma identidade única na vida: as identidades devem ser sempre negociadas. Há um medo ambiente no ar.<sup>12</sup>

Pode-se, então, compreender a pós-modernidade a partir do referente e seu lugar na produção dos sentidos: na tradição, os sentidos estão nos símbolos, representação fiel da coisa; na modernidade, estão nos conteúdos, que contêm a Verdade; na pós-modernidade forma e conteúdo não se separam e não correspondem a nenhuma verdade essencial: os sentidos são construções.

Como ciclos, estes tempos-lugares não se excluem nem são definitivamente superados: fluem e refluem, dependendo dos contextos. Em trabalho anterior (1.6), mostrei como os índios do Alto Rio Negro convivem simultaneamente com os três modos de organizar os sentidos do mundo, que operam em constante **articulação**, ora em franco antagonismo, ora em composição, mas sempre em estado de tensão. Voltarei a este tema no cap.II.5, quando falar do contexto local. Por enquanto gostaria de deixar afirmada a possibilidade de se pensar a pós-modernidade numa perspectiva semiológica que, como veremos a seguir, dá acesso e se articula facilmente a outros enfoques e temas de interesse desta tese.

Passemos a outro modelo de profundidade, o modelo existencial da autenticidade, ao qual a pós-modernidade também se oporia, de acordo com a formulação de Jameson. Para melhor compreendê-lo, lanço mão das discussões próprias aos Estudos Culturais, campo disciplinar no qual esse autor se inscreve.

## 2. Um projeto teórico-político

Os Estudos Culturais (doravante EC) têm recebido muitas qualificações: campo de pesquisa, prática metodológica, viés epistemológico, movimento e rede (Johnson), política cultural dos novos movimentos sociais (Jameson), campo interdisciplinar onde certas preocupações e métodos convergem (Turner). Todos, porém, parecem concordar em pelo menos dois pontos: sua natureza de projeto simultaneamente teórico e político e ter a cultura como área de atuação. Quanto à natureza de projeto político, poderíamos dizer que, mais que estudar as relações de poder que constituem e movem as sociedades contemporâneas, *os Estudos Culturais estão necessariamente e profundamente implicados em relações de*

*poder. Eles são parte dos próprios circuitos que buscam descrever*".<sup>13</sup> Tal perspectiva se deve à proposta de associar as formas culturais e de poder às suas condições sociais de possibilidade, o que remete inapelavelmente para o espaço de poder que são a ciência e o discurso científico. Por outro lado, os adeptos dos EC tendem a assumir o compromisso de agir diretamente nas práticas políticas, sociais e culturais que são objeto de sua abordagem. Ou seja, a produção de conhecimento é ligado a um projeto de ação.

Quanto à cultura, os EC apontam para a necessidade de um conjunto de métodos que permitam abordar os pontos que singularizam e complexificam a contemporaneidade e exigem novos referenciais teórico-metodológicos. Mais que isto, propõem-se como um espaço de articulação desses métodos. Sua agenda temática inclui pós-colonialismo, etnia, gênero e sexualidade, cultura popular, ecologia, políticas de identidades, práticas político-estéticas, discurso e textualidade, pós-modernidade, multiculturalismo, globalização.

Bhabha diz que os EC apresentam uma posição enunciativa problemática, porque tentam institucionalizar *uma série de discursos transgressores cujas estratégias são elaboradas em torno de lugares de representação não equivalentes (...)*<sup>14</sup> Talvez seja por isto que Johnson insiste na resistência a codificações acadêmicas, que poderiam funcionar como camisa de força. Diz ele que não se precisa de uma definição ou codificação, mas de "sinalizadores" de novas transformações. *Não se trata de uma questão de agregar novos elementos às abordagens existentes (...), mas de retomar os elementos das diferentes abordagens em suas relações mútuas.*<sup>15</sup> Este é um dos pontos de afinidade entre meu projeto particular e os EC que me fizeram optar por uma articulação entre os dois modos de produzir um conhecimento: o dele e o da Semiologia Social dos Discursos. Como Johnson, estou menos interessada em definições ou delimitações rígidas e mais no mapeamento de elementos das várias abordagens em suas relações e em criar sinalizadores de um modo de ler a realidade.

Tal como os EC, a Semiologia que aqui se pratica é mais um campo disciplinar do que uma disciplina. Ambos operam com uma perspectiva que permite ao pesquisador lançar mão de métodos de análise oriundos de várias disciplinas, utilizando o critério de pertinência ao objeto estudado. Ambos dão

importância à crítica, entendida como o modo de abordagem de outras tradições que enfoca tanto o que estas favorecem como o que podem inibir. Ambos têm um compromisso historicizante e, em consequência, lêem os textos como construções cujo sentido é contextualizado. Ambos trabalham com a materialidade institucional da cultura, com a racionalidade dos produtores textuais e pressupõem que a linguagem é constitutiva das relações sociais. Por fim, os EC, assim como a Semiologia, não são apenas campo de transdisciplinaridade, mas espaço de negociação de outros campos que não os disciplinares, o que os converte em enfoque preferencial para abordar os processos de intervenção social como os das políticas de saúde indígena que aqui se analisa.

Tendo nascido na Inglaterra, os EC se expandiram para os Estados Unidos e para a América Latina. Lá, mobiliza segmentos acadêmicos preocupados com as lutas sociais. Na AL, incluindo o Brasil, os EC apenas começam a configurar um movimento acadêmico, mas ainda não se apresenta como um projeto comum aos intelectuais e movimentos sociais. De um modo geral, eles surgem como esforço isolado de alguns pesquisadores, preocupados com a abordagem da cultura em bases mais contemporâneas e apropriadas às nossas particularidades regionais.

Um dos expoentes dos EC norteamericanos, Fredric Jameson, contribui neste trabalho com uma categoria chave: **articulação**. Para mim, “articulação” tem valor teórico e metodológico. Constitui os conceitos de CAMPO e **hibridismo**, possibilita a construção da matriz de relações de poder (III.1) e é o modo de estruturação do modelo de comunicação (III.2). Falemos um pouco mais disto, para depois voltar aos EC latinoamericanos.

### 3. A articulação como estrutura operatória<sup>16</sup>

Como um projeto que se constitui como espaço de negociação, nada mais lógico que “articulação” seja um conceito operatório relevante nos EC. De articulação se fala muito fora da academia, principalmente no meio da militância política. Mas, é um conceito difícil de se pôr em prática quando nos remetemos à teoria e sobretudo à metodologia. Porém, é indispensável encarar a tarefa, para ser possível entender a fundo outros conceitos, por exemplo o de hibridismo ou o de intertexto. São as articulações que permitem uma estrutura qualquer se mover.

Articulações textuais, disciplinares, culturais, institucionais... Numa perspectiva relacional da produção de realidades, **articulação** é conceito vital. O perigo que percebo nele é, pela carga semântica do senso comum que carrega, o de sugerir acordos, harmonia, interação. E, como Jameson lembra, não seria o caso de nivelar contradições ou *comprimir operações múltiplas num único programa ou fórmula*, não fazer sínteses finais, pois muito mais produtivo é considerar as tensões entre os campos de força, *entre texto e sociedade*.<sup>17</sup>

Sobre as dificuldades de se trabalhar efetivamente com a perspectiva da **articulação**, podemos considerar o alerta de Catherine Hall sobre o modo como as intenções de articular campos num projeto único podem resvalar para *uma ladainha para demonstrar correção política, mas isso não significa necessariamente que as formas de análise que derivam são realmente moldadas por uma compreensão do funcionamento de cada eixo de poder em relação aos outros*.<sup>18</sup> De fato, cada um dos campos que compõem o espaço desta tese são eixos de poder: saúde coletiva, cooperação internacional, indigenismo, ambientalismo, etnia... Esta compreensão é fundante no que estou propondo como modelo analítico e o conceito de **articulação** obtém sua relevância na condição de referenciar uma interação que produz sentidos, sim, mas que pressupõe um embate pela hegemonia desses sentidos (para a compreensão disto, concorrem o dialogismo de Bakhtin e o poder simbólico bourdieano).

Jameson não parece ter dúvidas sobre a eficácia do conceito, elevando-o à categoria de problema teórico central ou cerne conceitual dos EC. Mais que isto, considera que o conceito de **articulação**, nos termos em que desenvolve, constitui uma teoria. Talvez essa afirmação comporte uma dose exagerada de euforia, mas de qualquer modo o fato dele apontar para uma “estrutura operatória rotativa” formada pela interseção dos vários campos de interesse, que se comporta (e oscila, pois) ao sabor da dinâmica social, já configura uma indicação metodológica a ser desenvolvida em objetos, lugares e problemas específicos. É o que intento fazer aqui, de modo mais teórico neste capítulo e metodológico na Parte III.

Voltemos, porém, aos EC como espaço teórico que permite focar criticamente o contexto epistemológico da saúde indígena, entendendo-os sempre ao modo de Jameson, não como um discurso, mas uma articulação entre os vários

discursos neles envolvidos. Entre estes, os que emanam das preocupações próprias aos “países periféricos”, classificação esta típica da pós-modernidade.

#### 4. Hibridismo: uma estratégia de recusa da dominação

*Na colônia tudo se amestiça, inclusive as idéias.* Ao escrever isto, analisando as relações interétnicas na Amazônia, Meira e Pozzobon (1.103) referiam-se aos tempos coloniais, que assumiram feições muito particulares naquela região. Os tempos são outros; há quem os classifique de pós-coloniais, termo que não faria muito sentido para o resto do país, mas sim para o **TERRITÓRIO** que aqui penetramos. A memória da escravidão, das perseguições, das violências de toda ordem sofridas pelos índios no período colonial, que resultaram em sua quase extinção, ainda está muito viva e condiciona as relações da sociedade indígena com a sociedade nacional. Além disto, o movimento no sentido de apropriação dos recursos naturais da Amazônia, cujo conhecimento e guarda em grande parte pertence aos povos indígenas, pode estar configurando um outro tipo de estratégia colonialista, que não usa de violência física (embora ainda ocorra), mas econômica, jurídica e simbólica. Por outro lado, novas circunstâncias propiciaram novas estratégias de resistência, novos modos de negociação, por parte dos índios, de um *lugar de interlocução* mais favorável. Essas estratégias podem ser analisadas como processos de relocalização e reinscrição no espaço social e discursivo, processos que aqui chamarei de **hibridismo**.

A noção de **hibridismo** propicia uma aproximação à crítica que a pós-modernidade faz ao modelo existencial de autenticidade e permite em parte problematizar o outro modelo, o dialético da essência e da aparência. Duas vezes se farão aqui presentes de forma marcante: a de Nestor Canclini, que guindou o conceito à posição de destaque que possui na literatura teórica latinoamericana e Homi Bhabha, que lhe confere ou lhe acentua a natureza política. Bhabha, intelectual indiano, não reivindica filiação aos EC, mas creio que ali pode ser inscrito tanto pelo tema com que trabalha – a cultura – como pela perspectiva crítica e política que adota. Canclini integra o grupo de pesquisadores latinoamericanos que, por seu trabalho no âmbito da cultura regional, podem ser considerados entre as vozes que criam o **CONTEXTO** dos EC entre nós.

**Hibridismo** não é um termo novo, pelo contrário, já era usado por Plínio, o Velho, para designar os migrantes que chegavam a Roma. Mas foi ao final do século XX que ele adquiriu relevância, quando passou a fazer parte do arsenal de análise das culturas, sendo utilizado para descrever vários tipos de relações sociais e cruzamentos de fronteiras. Por outro lado, virou objeto de controvérsias teóricas, que se situam no debate político sobre o discurso da pós-modernidade.

Canclini localizou seus estudos como parte da crítica e problematização das narrativas totalizadoras e totalitárias da modernidade. Para ele, a noção de **hibridismo** permite compreender as bases culturais heterogêneas das sociedades latinoamericanas e como estas negam ou resistem à homogeneização percebida e necessária ao projeto modernizador. Não obstante, foi alvo de uma reação crítica de pesquisadores que consideram que o conceito sugere integração de culturas e conseqüente ocultamento das contradições e lutas de poder. Ou seja, falaria de harmonia, quando os universos abordados são via de regra espaços de relações assimétricas e de confronto. Sua resposta pode ser apreciada em um texto recente (1.33), em que ele admite ter possibilitado interpretações dúbias, leva em conta algumas sugestões, lembra que o objeto de estudo não são as culturas híbridas, em si, mas os processos de hibridismo, e reafirma a pertinência do conceito, que define como sendo *processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam em forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas*.<sup>19</sup> Os estudos sobre esses processos modificaram irreversivelmente o modo de tratar temas como identidade, cultura e, como acentua Canclini, os pares organizadores dos conflitos nas ciências sociais, como tradição e modernidade, norte e sul, local e global. Integram, portanto, o discurso teórico da pós-modernidade. Mas, um discurso crítico, porque, longe de referenciar e celebrar uma alegre algaravia cultural, “hibridismo” nega reconhecimento não só às políticas de homogeneização fundamentalista, mas sobretudo à “pluralidade de culturas”, prato forte do discurso pós-moderno.

O multiculturalismo tem sido percebido por seus críticos no quadro de uma estratégia central de reversão do que seria um crescimento contra-hegemônico das minorias, estratégia que resultaria em novas modalidades de hierarquização, segregação e exclusão. Um dos críticos mais ferrenhos da noção de



multiculturalismo e correlatas, Muniz Sodré, considera que *uma lógica de hegemonia político-econômica encontra-se por trás desse culturalismo. De fato, a dimensão mítica e comunitária é reconhecida, protegida e promovida, desde que não ameace a hegemonia tecnológica. (...) Tribo, raça, etnia, cultura tradicional e expressões análogas costumam ser criadas pelo ocidente – para denegar a existência de outras formas de Estado e de economia política – e depois impostas aos outros como se fosse instituições originais suas. O culturalismo foi a lógica dessas operações no período clássico do colonialismo europeu e retorna com novos matizes sob a globalização financeira do mundo.*<sup>20</sup> O que está aqui em foco é o relativismo cultural – conceito da Antropologia Cultural que constitui outra categoria do discurso pós-moderno –, que favoreceria, segundo seus críticos, a ocultação de desigualdades sociais, políticas e econômicas, subsumidas na aparente valorização de culturas “diferentes”: ao marcar essas diferenças propiciaria os guetos e a discriminação.

Penso que “hibridismo” pode ser apropriado tanto por uma visão mais integrada da pós-modernidade, quanto por uma de resistência ou crítica política. No primeiro caso, certamente favoreceria os processos culturais de “assimilação”, “aculturação”, ou “integração”, termos que remetem para o ocultamento das distinções culturais e lingüísticas e repressão a todas as tradições e lealdades, que são substituídas por outras, próprias da ordem dominante. Baumann chamou a isto de estratégia antropofágica, que visa transformar em idêntico aqueles que não estão dentro dos parâmetros de controle da alteridade. Para os que insistem em não se submeter a tal estratégia, a pós-modernidade reserva outra, a antropeômica, que *vomita os estranhos, banindo-os dos limites do mundo ordeiro.*<sup>21</sup> Isto ocorre através da atribuição de identidades estigmatizantes, nesse caso as mais radicais, como a de marginais e excluídos: para os que não se enquadram na ordem do mercado – concreto e simbólico –, para os que resistem ao lugar que lhes é designado na cena social e discursiva, a exclusão (no caso dos índios, a exclusão pode ser de ordem discursiva ou mesmo física).

Um enfoque crítico da pós-modernidade, porém, obtém boa produtividade teórica e metodológica de **hibridismo**. Especificamente, permite compreender as estratégias de trânsito entre as posições discursivas de centro e periferia e o modo

de produção dos fatores de mediação, conforme será detalhado em III.1. É também um conceito fundamental nas relações interétnicas, por possibilitar perceber com mais clareza um leque de práticas estratégicas discursivas, que sem ele apareceriam como ambigüidade, ou adesismo, ou mesmo como falta de confiabilidade. Permite compreender, por exemplo, como e porque os índios operam, nas relações com a sociedade envolvente, no campo discursivo do Outro. Este ponto será privilegiado em II.4, por enquanto gostaria de apenas mencionar que o discurso indígena e, conseqüentemente, a identidade social e política dos grupos que o veiculam é construída, muitas vezes, no campo de força e categorias do interlocutor detentor de maior capital simbólico. De fato, os índios se vêem sempre instados a desenvolver suas estratégias num espaço de imagens construídas pelos brancos e ao qual eles devem corresponder minimamente se quiserem negociar: ecologia, meio ambiente, poluição, defesa da floresta, identidade, natureza, etnia... E eles aprendem a articular as coordenadas cosmológicas da tradição com os parâmetros discursivos que lhes são impostos, num processo claro de **hibridismo** dos sentidos, no qual os mais fracos têm como alternativa a aparente clandestinização do seu próprio discurso, em favor dos sentidos dominantes. Este enfoque do conceito foi amplamente desenvolvido por Homi Bhabha, ao qual recorro a seguir.

Na mesma linha que Canclini, Bhabha considera que **hibridismo** *não é um terceiro termo que resolve a tensão ente duas culturas (...) em um jogo dialético de "reconhecimento"*. Introduz, porém, uma perspectiva original que permite ampliar a conversação do conceito com meu "arsenal" analítico: *o deslocamento de símbolo a signo cria uma crise para qualquer conceito de autoridade baseado em um sistema de reconhecimento*.<sup>22</sup> Bhabha considera que o **hibridismo** é exatamente esse deslocamento de valor do símbolo ao signo e que daí vem seu poder político de resistência. No momento em que um grupo, discriminado por uma classificação estereotipada que confere às pessoas a propriedade simbólica da classificação (selvagem, p.ex.), se apropria dos signos da cultura dominante, impossibilita essa estigmatização. Esse deslocamento vem sendo realizado pelos índios, numa *resistência mimética*<sup>23</sup> que desequilibra as relações de poder, porque dissolve a diferenciação na qual se apoiam os sistemas de autoridade. *A presença*

*da autoridade já não é imediatamente visível, suas identificações discriminatórias já não têm sua referência de autoridade ao canibalismo dessa cultura ou à perfídia daquele povo. Como uma articulação do deslocamento e da deslocação, é agora possível identificar “o cultural” como uma disposição de poder.(...) O objeto híbrido, por outro lado, conserva a semelhança real do símbolo autorizado mas reavalia sua presença, resistindo a ele (...) após a intervenção da diferença. O poder desta estranha metonímia da presença consiste em perturbar de tal forma a construção sistemática (e sistêmica) de saberes discriminatórios que o cultural, antes reconhecido como o meio da autoridade, se torna virtualmente irreconhecível.<sup>24</sup>*

CAMUFLO  
DISTINTO  
UNIFORME: Ó  
QUE BRAVA  
ALEGRIA EU  
TENHO  
QUANDO SOU  
COMO OS  
MAIS!

Esse movimento de “camuflagem” não é novo no cenário das relações interétnicas e é responsável por boa parte das angústias dos agentes da sociedade nacional que têm sob sua responsabilidade a implantação de políticas públicas. Agora, porém, é possível percebê-lo como uma estratégia por parte dos povos indígenas, principalmente de suas organizações, num evidente processo de negociação política de suas identidades, que detalharei em outros tópicos.

Uma diferença fundamental entre Canclini e Bhabha está na compreensão do primeiro de que o hibridismo interessa também aos setores hegemônicos, enquanto Bhabha o vê essencialmente como estratégia dos mais fracos, que resulta em perda de poder simbólico dos mais fortes. Concordo com Bhabha e creio que mais uma vez o enfoque da pós-modernidade é útil para entender a forma de reação do Centro aos processos de resistência mimética: diante de seus efeitos nefastos ao *status quo*, é preciso outra vez diferenciar. Entram em cena as novas categorias, aparentemente inclusivas, mas na realidade discriminatórias: são as margens, as periferias, os excluídos, as minorias, os despossuídos, que passam a ocupar um lugar privilegiado nos discursos... do Centro. São novamente falados, seu lugar é de objeto, não há uma disposição de repartir o poder discursivo. Seu lugar de fala continua sendo o de subalterno.

Discursos são, porém, faca de dois gumes, podem tanto consolidar uma situação de dominação quanto possibilitar sua transformação. É isto que vem

ocorrendo na saúde indígena, espaço no qual se pode observar uma reação de natureza discursiva, gerada dentro do discurso dominante, que será analisada em II.4 e II.5. Gostaria, agora, falar um pouco mais do tema “identidades”, importante para a construção do conceito de *lugar de interlocução*, central nesta tese.

*Identidades híbridas, ou  
Um índio chamado Jerry Adriani de Jesus Kaxixó.*

A busca idealista de significados, própria de uma epistemologia que reforça a identidade e resulta quase sempre em discursos discriminatórios, é solapada pelo modo pós-moderno de compreender a construção arbitrária dos sentidos sociais, para o que a Semiologia contribui grandemente. Porém, é esta mesma perspectiva que nos impõe o questionamento do modo discursivo de construção das categorias que organizam e informam as novas identidades imputadas aos sujeitos históricos.

Nos tempos pós-modernos, passamos do singular ao plural e compreendemos agora que as identidades são negociadas, mas dentro de parâmetros coercitivos, que via de regra são determinados pelo Centro discursivo. Além disto, quem estuda a produção dos sentidos sociais não pode jamais esquecer que *as formas pelas quais as sociedades categorizam e constroem identidades para seus membros são um aspecto fundamental do modo como elas funcionam, como as relações de poder são impostas e exercidas, como as sociedades são reproduzidas e modificadas.*<sup>25</sup> A compreensão dos sistemas de nomeação e de imputação de identidades, cujo processo é naturalizado por meio dos discursos estereotípicos, é então essencial em qualquer teoria social dos discursos.

A propósito, há uma discussão sobre qual termo seria mais adequado num contexto epistemológico contemporâneo. Falar de “identidade”, atualmente, implica em assumir alguns compromissos teóricos vistos com desconfiança tanto por uma abordagem semiológica como pela dos EC: o conceito está associado às teorias da imanência do significado no objeto significante, além do que favorece as desigualdades, os guetos, as exclusões. Na ordem pós-moderna, somos então instados a falar no plural e a qualificar o conceito: identidades posicionais, *mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas.* (...)

*Em toda parte estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado.*<sup>26</sup>

Autores mais sintonizados com uma perspectiva discursiva preferem falar em “subjetividade”, que substituiria com vantagens não só “identidade”, mas também “cultura”. Johnson, p. ex., insiste em que a subjetividade é um dos *insights* mais importantes do estruturalismo e, ao contrário de identidade, que referencia algo pronto, acabado, ela é produzida, é construção, é relação, é contexto. E que, por isto, se constitui no objeto de análise, nunca na sua premissa ou ponto de partida. Sem recusar seu argumento, vejo “subjetividade” operando num plano muito abstrato e mais adequado para referir processos coletivos, com poucas possibilidades de ancoramento em pessoas concretas, de carne e osso.

Volto a insistir na pertinência do conceito de “lugar de interlocução”, que reúne as propriedades especificadoras de “identidade” e as contextuais de “subjetividade”. Não posso, porém, perder de vista o fato de que as pessoas que constituem o território estudado ainda vivem sob o signo da “identidade”. Portanto, devo considerar, sim, a questão das identidades, ainda que não como conceito operatório, entendendo-a como eixo de poder, que pode ser articulado ou desarticulado com outros, recompondo permanentemente as estruturas, em torno de novos focos de luta.

Nas relações interétnicas, fica muito patente o uso da identidade como estratégia política. Conforme o lugar de interlocução que ocupem, os índios usam ora identidades contrastivas, ora miméticas. Historicamente sempre receberam identidades atribuídas pelos brancos, que tinham e têm necessidade disso para exercer controle sobre as populações indígenas. Nomes próprios, nomes de cada etnia, denominações de sua estrutura e organização social, seu espaço social e geográfico, enfim, há todo um sistema de denominações não indígenas conferindo uma feição identitária aos membros da sociedade indígena, feição que é homogeneizadora, neutralizando as diferenciações internas da população nomeada. Contra a violência discursiva, estratégias discursivas: imprimindo

instabilidade à própria designação identitária, usando-a conforme seus interesses contextuais, os índios desestabilizam o poder da nomeação exercido por seus interlocutores.

Tais procedimentos serão detalhados proximamente. Por enquanto, gostaria de deixar afirmado que o **hibridismo**, entendido como negociação ou resistência, é essencial na compreensão da construção identitária e na formação do conceito de ***lugar de interlocução***. Cada pessoa ou grupo social recebe diversas e contínuas solicitações, vindas das representações que os outros fazem de si e é o modo como responde a isso, como articula essas demandas, que configurará suas identidades, seus ***lugares de interlocução***.

O **hibridismo** surge, então, nesse cenário como uma estratégia de luta dos que estão historicamente em desvantagem na distribuição dos poderes, por um maior equilíbrio nessas regras. Estamos, porém, falando de uma luta simbólica e é preciso nunca esquecer que ela *ocorre em condições históricas e sociais específicas, em meio a sistemas de produção e consumo, que por vezes operam como coações*.<sup>27</sup> As condições de produção do hibridismo da cultura indígena lhe são extremamente desfavoráveis. O discurso da superioridade branca foi antes reforçado por ações de força bruta, baseadas na superioridade militar dos colonizadores e depois e agora por outros tipos de violência e pressões de ordem cultural e econômica. É certo que se verifica um movimento de resistência, que aqui será abordado através do campo particular da saúde indígena. Mas, nada autoriza a continuar pensando em termos de cultura original, isenta de “contaminações”. Os hibridismos ocorrem incessantemente, são condição de sobrevivência e só um estudo de cada caso pode apontar com segurança em que medida ele se caracteriza como estratégia política de reequilíbrio do poder discursivo ou de manifestação de cruzamentos culturais espontâneos e mesmo prazerosos. Só um estudo pode entender realmente porque um índio se chama Jerry Adriani de Jesus Kaxixó, numa evidente articulação de três eixos de poder: a Mídia, a Igreja e a Tradição.

Contra a imposição da homogeneidade sobre as minorias, devemos – política e teoricamente – opor especificidades contextuais, históricas, políticas, geográficas, enunciativas. ***Lugar de interlocução*** favorece isto. ***Lugar de interlocução***

resulta da articulação de três outros conceitos: lugar de fala, lugar de leitura e terceiro espaço de enunciação. Este último, central na obra de Bhabha, designa a posição enunciativa estruturalmente ambivalente. **Lugar de interlocução** cobre o circuito produção-circulação-consumo, referencia o processo de negociação e põe em realce a noção de contexto.

Mas, como adverte Canclini, o mais importante da discussão sobre culturas híbridas não é tanto chegar a concluir se este termo é melhor que aquele, mas *como seguir construindo princípios teóricos e procedimentos metodológicos que nos ajudem a tornar este mundo mais traduzível, ou seja, convivível em meio a suas diferenças (...)*<sup>28</sup> e entender como os processos de hibridismo resultam em ganhos ou perdas para os sujeitos históricos. Eu diria que, do ponto de vista dos EC, que supõem um projeto político, mais importante ainda seria perceber como a compreensão do mundo social que o conceito de hibridismo nos permite pode ser convertida em instrumento de planejamento estratégico para os setores historicamente em desvantagem nas relações de poder, no sentido da conquista de um protagonismo político.

## 5. Diferença X diversidade

Gostaria agora de falar um pouco sobre outro debate que conforma o discurso tenso da/sobre a pós-modernidade: o do direito à diferença, termo cuja pertinência é defendido por uns e negado por outros, em favor de diversidade. Creio que não me cabe falar aqui da diferença ou da diversidade cultural, mas de diferenciação, que é uma ação enunciativa. Como Bhabha ensinou, *ver o cultural não como fonte de conflito, mas como o efeito de práticas discriminatórias – a produção da diferenciação cultural como signos de autoridade – muda seu valor e suas regras de reconhecimento.*<sup>29</sup> É desta forma que quero falar desses termos, que integram a terminologia – e a epistemologia – da pós-modernidade.

O discurso do direito à diferença esvaziou a crítica ao capitalismo.  
*Baumann*

Diferença é conceito político. Cria condições de reconhecimento e negociação.  
*Bhabha*

Multiplicidade, quando pode ser escrita como vizinhança, tem um impacto político extraordinário.  
*Milton Santos*

Diversidade é pensamento filosófico, ético, estético, multiplicidade e abertura autônoma às diferenças.  
*Daniel Lins*

Acima, temos uma pequena amostra das divergências em torno do conceito que deve designar essa realidade hoje percebida de forma irrecusável: a existência de culturas com formas próprias de pensar e organizar o mundo e as relações sociais, que exigem reconhecimento e protagonismo político na nova ordem mundial. Diferença ou diversidade cultural? Diferença integra o discurso antropológico, é mais antigo e adquiriu novo vigor recentemente, na esteira da cultura do politicamente correto. O “direito à diferença” passou a ser bandeira de luta das esquerdas, principalmente dos setores dedicados às causas das minorias. Seus detratores acusam-na de ser um conceito etnocêntrico, fruto de “novas direitas”, “novas teologias” e de uma “paixão identitária”. De ser parte de um discurso que termina por degradar o Diverso; de instaurar o exótico como objeto de consumo e como perpetuação das relações desiguais de poder. Ou seja, o direito à diferença como *marcação funcional de um discurso da alteridade* e não como reconhecimento do direito de autogerir suas próprias condições de manejo discursivo, de intervir e alterar as *significações prefixadas pelo repertório oficial da diferença*.<sup>30</sup>

A diversidade, por sua vez, seria um termo englobador, que falaria da convivência. No entanto, Bhabha nos faz olhar a questão sob outro prisma, ao dizer que *a diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objeto do conhecimento empírico – enquanto a diferença cultural é o processo da enunciação da cultura como ‘conhecível’, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estética, ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade. A diversidade cultural é também a representação de uma retórica racial da separação de culturas totalizadas que existem intocadas pela intertextualidade de seus locais históricos, protegidas na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única.*<sup>31</sup>



As diferenças ou a diversidade sempre existiram, sabe-se. Só que antes não apareciam tanto, ocultas que estavam por retóricas totalizadoras. A pós-modernidade, como negação dessas retóricas, permite percebê-las e o debate é sinal de que, como todas os outros modos de nomeação, temos aqui também um campo de lutas. Seria de bom alvitre, pois, levar em consideração a advertência de Bhabha, que diz que *o lugar da diferença cultural pode tornar-se mero fantasma de uma terrível batalha disciplinar na qual ela própria não terá espaço ou poder. O déspota turco de Montesquieu, o Japão de Barthes, a China de Kristeva, os índios nhambiquara de Derrida, os pagãos de Cashinahua de Lyotard, todos são parte desta estratégia de contenção onde o Outro texto continua sempre sendo o horizonte exegético da diferença, nunca o agente ativo da articulação. O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia da imagem / contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política cultural da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional.*<sup>32</sup>

Por sua natureza discursiva, conceitos teóricos apresentam sempre uma boa dose de ambivalência, que permite a diferentes correntes se apropriarem deles de modos diferenciados. Afirmei, antes, que na perspectiva semiológica o mais importante é compreender os processos de diferenciação e não optar por este ou aquele termo. Mas, palavras que exprimem conceitos não são inocentes, são sempre espaço ou resultado de lutas hegemônicas e, ao circularem, criam realidades.

*Aí palavras, aí palavra, que estranha potência a vossa! Sois de vento, ídes no vento, no vento que não retorna, e em tão curta existência, tudo se forma e transforma!*

As palavras “diferença” e “diversidade” integram fortemente o contexto epistemológico da saúde indígena, como veremos mais adiante e caracterizam não só a presença do discurso pós-moderno, mas a luta que se processa dentro dele e entre ele e outros discursos que tentam manter sua parcela de hegemonia. Os argumentos mobilizados serão úteis, por sua vez, para compreender as práticas discursivas de diferenciação conduzidos pelas instituições que atuam junto aos povos indígenas e as estratégias – também discursivas – dos índios para mudar as

regras dessas práticas.

## 6. Interesses em cena

Ao iniciar essa discussão, indaguei quais interesses poderiam estar contemplados numa ordem globalizante do mundo. Este não é certamente o espaço mais adequado para buscar respostas genéricas. Como o assunto aqui tratado é o discurso da pós-modernidade, discurso que é produzido primeiramente no âmbito teórico, é melhor perguntar: *serão os interesses da teoria “ocidental” necessariamente coniventes com o papel hegemônico do Ocidente como bloco de poder? Não passará a linguagem da teoria de mais um stratagema da elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do Outro que reforça sua própria equação conhecimento-poder?*<sup>33</sup> Podemos também nos questionar porque as histórias alternativas, que foram sempre emudecidas em favor de uma história oficial, podem agora não só serem contadas, mas também valorizadas e consideradas verdadeiras. Porque esta celebração das “margens”, num mundo comandado por interesses financeiros e de mercado, que exclui inflexivelmente os “consumidores falhos”?

Pode-se considerar a hipótese que, diante da impossibilidade de controlar a emergência de novos sujeitos históricos que desejam protagonismo político, é mais interessante aos núcleos hegemônicos criar um certo número de categorias e modos de nomeação destes sujeitos e em seguida promover sua comodificação, desativando assim seu potencial transformador. Fairclough faz uma boa discussão desse processo (1.50), que ajuda a compreender porque palavras como etnia, cidadania, ecologia, meio ambiente, carentes, excluídos, entre outras, extrapolam os discursos militantes e passam a circular amplamente e ocupar espaço nos discursos oficiais e da publicidade.

Por outro lado, se tomarmos o conceito de “interesse” tal como Bourdieu propõe, podemos situar os interesses globalizantes como estratégia de naturalização das “regras do jogo” discursivo. Segundo este modo de ver, as pessoas tanto mais se submetem às hegemonias quanto mais aceitam como legítimas as regras que definem o funcionamento do campo no qual estão inscritos.

Penso que o discurso pós-moderno configura, sim, uma estratégia de poder,

mas não apenas do poder hegemônico, uma vez que *uma agência subalterna ou minoritária pode tentar interrogar e rearticular o 'inter-esse' da sociedade que marginaliza seus interesses*.<sup>34</sup> Os índios fazem isso, através de estratégias diversas, mas sobretudo, na contemporaneidade, de estratégias discursivas, através das quais operam primeiro mimeticamente (hibridismo), para depois produzir dissenso cultural, ou para criar cenários sociais que revertam para uma nova configuração de poder. Ou seja, a agência subalterna exige uma reinscrição na arena discursiva e social.

## 7. Uma pós-modernidade de resistência

Muitos consideram os tempos pós-modernos como sendo apenas a emergência de políticas neo-conservadoras – o pós-modernismo como abandono de uma consciência crítica, um dos eixos estruturadores da razão iluminista. Porém, *se o pós-moderno for discutido antes como condição histórica e não como simples estilo, torna-se possível e mesmo importante descobrir o momento crítico no pós-moderno e afiar seu gume, mesmo que ele pareça cego à primeira vista*.<sup>35</sup> Quando privilegiei o discurso pós-moderno na estruturação do contexto epistemológico da saúde indígena, foi com essa perspectiva, associada à compreensão da história como discurso, que como tal está continuamente sendo reescrita. O momento crítico pode ser entendido em dois planos: o que é produzido pelos sujeitos históricos que aqui são considerados e o do próprio enfoque teórico e epistemológico.

Como aprendi com Heloísa Buarque de Hollanda (6.1), pode-se compreender e enfrentar a pós-modernidade com uma atitude de celebração – e manutenção - do *status quo*, ou uma atitude de resistência, que não repudia, mas desconstrói a modernidade e resiste à ordem dominante. Esta última surge como uma “contraprática” à ação dos neo-conservadores e *preocupa-se com a desconstrução crítica da tradição em lugar de instrumentalizar apenas pastiches de formas pseudo-históricas, com a crítica das origens, não com uma volta a elas. Em resumo, procura problematizar mais do que manipular os códigos culturais, interpelar mais do que dissimular as articulações políticas e sociais*. Por outro lado, a pós-modernidade não se configura como uma ruptura, mas como espaço de articulação *entre as várias modernidades possíveis*.<sup>36</sup> Assim considerada,

evidencia-se sua dimensão relacional, o que é de extrema importância para compreender o espaço social das relações interétnicas, no qual coexistem e negociam incessantemente várias temporalidades, diferentes modos de organização social e política e diversos modos de acessar a realidade e produzir conhecimento.

Isto produz um outro desafio, o de tratar como pós-moderno um mundo ainda organizado predominantemente pela ordem moderna, do ponto de vista das instituições. O mundo institucional é ainda pensado em termos dicotômicos – a ordem e a contraordem (ou desordem): resistência/assimilação, autenticidade / manipulação, aculturação/tradição, cultura/contracultura etc. Em contraposição, a pós-modernidade traz à cena e privilegia os fluxos multidirecionais, recusa as bipolaridades e leva a perceber as relações sociais como constante fluir e refluir de posições, de *lugares de interlocução*.

Por seu lado, os índios vivem uma tríplice temporalidade: no plano da aldeia e das lideranças tradicionais, vale a ordem tradicional; nas relações com o Estado e as organizações encarregadas de implantar as políticas públicas, essa ordem entra em luta com as condições da modernidade. E as jovens lideranças, que capitaneiam as Organizações Indígenas – tema que será tratado em II.3 e II.5 – se vêem às voltas com uma ordem pós-moderna e as formas de luta e de relação que lhes são próprias.

Ao incorporarem as categorias do discurso pós-moderno, como o direito à diferença étnica, mas fazerem delas espaço de luta na conquista de um protagonismo político, os índios dão concretude à afirmação de Hollanda, quando diz que *a realidade pós-moderna apresenta-se assim como realidade tática cuja eficácia é diretamente proporcional à sua luta contra a linguagem e ao seu compromisso com a desarticulação dos vários e sutis sistemas de dominação ainda hegemônicos*.<sup>37</sup>



Parodiando Brecht, o mundo pós-moderno só pode ser descrito para os homens pós-modernos quando descrito como um mundo alterável. Eu acredito que a pós-modernidade é um lugar de crítica, um lugar que pode ser ocupado de modo político, portanto um lugar de alteração do mundo. Acredito que o presente

marcado pela condição de “pós” seja *um lugar expandido e ex-cêntrico de experiência e aquisição do poder*.<sup>38</sup> E acredito no poder da fazer ver e fazer crer, no poder de transformação política pela via discursiva. Para justificar minha afirmação, continuemos a construção dos **CONTEXTOS**, passando agora ao **contexto estratégico**.



## Vozes no texto

1. Luiza Garnelo, em *O ambientalismo, a ciência e o pensamento selvagem* (2.14:1).
2. Pierre Bourdieu, em *Poder Simbólico* (1.30:15).
3. Armand e Michèle Mattelart, em *História das Teorias da Comunicação* (1.101:20).
4. Luiza Garnelo, no texto citado acima, p.1-2.
5. Braz de Oliveira França, da etnia Baré, que habita o Rio Negro, em depoimento a Dominique Buchillet, publicado em *Povos indígenas no Brasil* (1.129:38-41).
6. Wally Salomão, poeta e compositor baiano que vive no Rio de Janeiro. O poema, que se chama *Grampo/radar, radares/leilão dos celulares/Sivam* foi escrito em São Gabriel da Cachoeira. (6.9)
7. Riobaldo/Guimarães Rosa, *Grandes Sertões Veredas* (1.134:22).
8. Heloísa Buarque de Holanda, em *A política da teoria* (1.75:8).
9. Armando Barros de Castro, no artigo *Rumo ao desajuste global* (4.2)
10. Armand e Michèle Mattelart (1.101:174). Jameson tratou disso de forma mais extensa em *Periodizando os anos 60* (1.79)
11. Stuart Hall (1.74:14).
12. Esta expressão, “medo ambiente”, vi em Baumann (1.18), e ele estava citando Doel e Clarke. Usei-a anteriormente em *Relações interétnicas e negociação simbólica* (1.6). Também são desse meu artigo alguns fragmentos deste capítulo II.2, os quais permito-me usar sem citação recorrente.
13. Richard Johnson, em *O que é, afinal, Estudos Culturais?* (1.80:76).
14. Homi Bhabha, em *O local da cultura* (1.23:245).
15. Johnson, no texto citado acima, p. 19.
16. Os próximos parágrafos, referentes a “articulação”, são uma adaptação de um texto anterior meu, *Em busca da transcultura e da pós-disciplinaridade*. (1.7)
17. Jameson, citando Stuart Hall. (1.78:23).
18. Catherine Hall, no texto *Estudos Culturais: uma introdução*. (6.4:27)
19. Canclini, em *Noticias recientes sobre la hibridación* (1.33).
20. Muniz Sodré, em artigo publicado no caderno Idéias, do Jornal do Brasil (6.8)
21. Baumann, em *O mal-estar da pós-modernidade* (1.18:28-9). Desenvolvi este tema em *Relações interétnicas e negociações simbólicas* (1.6).
22. Bhabha em *O local da cultura* (1.23:165).
23. Este termo aprendi com Bruce Albert, no belo texto *O ouro canibal e a queda do céu – Uma crítica xamânica à economia política da natureza* (2.1).
24. Bhabha, no livro citado acima (1.23:166-7).
25. Fairclough, *Discurso e mudança social*. (1.50:209)
26. Stuart Hall, no seu clássico *Identidades culturais na pós-modernidade* (1.74:94-5).
27. Canclini, em *Noticias recientes sobre la hibridación* (1.33:75).
28. Idem, p. 78.
29. Bhabha, *O local da cultura* (1.23:166).
30. Daniel Lins, em *Como dizer o indizível* (1.85), desenvolve o tema de forma original.
31. Bhabha, no livro supracitado, p. 63.
32. Idem, p. 59.
33. Novamente Bhabha, p.44.
34. Ainda Bhabha, p. 265. O termo *inter-esse* que ele utiliza é de Hannah Arendt e designa o espaço intersubjetivo entre agentes.
35. Andreas Huyssen, em *Mapeando o pós-moderno* (1.76:22).
36. Hollanda, em *Políticas da teoria* (1.75:9-10).
37. Idem, p. 14.
38. Bhabha, no livro citado, p. 23.

## 2. Contexto Estratégico

*Como humanista, aceito defender a internacionalização do mundo.  
Mas, enquanto o mundo me tratar como brasileiro,  
lutarei para que a Amazônia seja nossa.  
Só nossa.<sup>1</sup>*

A Amazônia foi desde os primeiros tempos coloniais objeto de cobiça e cenário de um amplo e violento processo de expropriação de seus habitantes. Os interesses em jogo eram e permanecem sendo predominantemente de ordem econômica, mesmo os que se apresentam como atinentes à segurança nacional ou à preservação ambiental, embora alguns segmentos religiosos possam ser vinculados a intenções tão somente evangelizadoras. Os vários interesses se confrontam e buscam estratégias diferenciadas para obter legitimidade e poder de intervir sobre, ou gerir, ou se apropriar, ou se beneficiar de algum modo dos recursos da região.

Além de possuir extensas reservas de minerais estratégicos, madeira, amplas áreas desabitadas e recursos hídricos incomparáveis, a Amazônia é considerada a maior reserva de biodiversidade do planeta. Carneiro da Cunha (1.37) nos ensina que 95% da alimentação da humanidade depende de 30 espécies de vegetais. A sobrevivência do ser humano fica assim sujeita a imprevistos, por exemplo um vírus. Ora, a Amazônia tem pelo menos 250.000 espécies vegetais, das quais aproximadamente 150 são usadas como alimento. Fica evidente a importância dos bancos genéticos e de sementes. *A floresta amazônica e a biodiversidade interessam ao mundo e o mundo está disposto a pagar por elas.*<sup>2</sup> Não só a pagar, mas a investir na criação de um espaço simbólico, que permita desenvolver estratégias concretas de intervenção.

Um exemplo extremado disso são as iniciativas internacionais recentes no sentido de criar opinião favorável à subtração ao país da posse da região, ou de parte dela. Recentemente circularam denúncias – inclusive emanadas do Congresso Nacional – sobre a existência na Europa e nos Estados Unidos de mapas do Brasil que teriam sido redesenhados sem parte da Amazônia e do Pantanal. Esse tipo de iniciativa – ainda por serem comprovadas – secunda outras, mais concretas, como a capilarização das missões evangélicas estrangeiras, os

empreendimentos de exploração econômica e os vultosos recursos dos bancos internacionais de desenvolvimento aplicados na região. Em contrapartida, as políticas de segurança nacional têm sido instrumentos mais de produção de condições e garantia dessas iniciativas, do que propriamente de interesse nacional e da população local.

O homem nunca foi o ponto central das intervenções na região. Há também quem considere que nunca houve políticas públicas específicas para a Amazônia, que ocupa 61% do território nacional, mas tem só 11% da população. Isto é possível de entender porque, na medida em que a Amazônia é tratada como questão nacional, há uma desregionalização dos problemas. Não deve haver mudança nesse quadro, pois a relevância que a região vem tendo resulta do investimento internacional na biotecnologia, secundado por seus recursos minerais e madeireiros, e agora no combate ao tráfico de drogas, nada disso partindo ou revertendo para o plano local.

## 1. Os militares e seus projetos de ocupação

Não desejo aqui fazer um histórico dos projetos militares de ocupação da Amazônia. É importante, porém a menção à sua vinculação com a Doutrina de Segurança Nacional que foi elaborada nos anos 60, na Escola Superior de Guerra e cujo principal imaginário foi e continua sendo “integrar para não entregar”. Incluem-se aí a Transamazônica, nos anos 70 e a criação dos Pelotões Especiais de Fronteira.

Em 1985, o governo Sarney criou o controvertido projeto Calha Norte, previsto para ser um espaço de ação intersetorial, mas que nunca conseguiu ultrapassar os limites da ação propriamente militar. Sua justificativa principal era a integração ao país de uma área de 1,2 milhão de km<sup>2</sup>, aumentando sua densidade demográfica e assim garantindo a soberania nacional. Desagradando a gregos e troianos e possibilitando em seu curso ações de espoliação dos índios de seus

(...) no início ainda não tinha nada, nem empresa de mineração, nem os militares; ninguém se preocupava com a terra, a mata, nem o rio, a caça e os peixes; estava tudo aí mesmo e não faltava nada. Depois chegaram os garimpeiros, a invasão de terra, a migração, tudo, tudo; (...). Depois chegou aquele mapazinho, e também um cassete com a informação e um tipo de jornal fazendo um explicativo; era a demarcação! Só que a gente não sabia nada o que era demarcação e que era o trabalho ruim do Calha Norte. (...) Eles queriam matar a gente, esse tal de Calha Norte; era tudo ruindade dele, que apoia a mineradora pra acabar com nós.<sup>3</sup>



direitos e bens, o Calha Norte foi se esvaziando por falta de recursos e legitimidade. Em 1999 houve um movimento no sentido de reativá-lo, provocado pelo agravamento da situação política da Colômbia, que compartilha 1600 km de fronteira com o Brasil. No entanto, a preocupação com a presença intensa de organizações internacionais interessadas nos recursos naturais da região também pode ser contabilizada. Nessa sua nova fase, o projeto prevê, além de vigilância, ações desenvolvimentistas, como postos de saúde, escolas, tratamento de água e eletrificação rural.

Dois novos quartéis dos Pelotões de Fronteira estão projetados para áreas indígenas, sendo um deles em Tunuí, aldeia Baniwa do rio Içana, no Alto Rio Negro. Os habitantes da aldeia se opõem, com apoio de suas organizações, argumentando que os quartéis trarão problemas como o aumento do alcoolismo, violência e abuso sexual contra as mulheres. Em entrevista à FSP de 26/10/2000 (1.129:34), o general Clóvis Bandeira, chefe do Estado Maior do Comando Militar da Amazônia, disse que as denúncias indígenas eram orientadas por pessoas de “organizações governamentais ou não-governamentais com interesses e ideais diferentes ou gente que quer conservar os índios na idade da pedra”.

O Pelotão de Tunuí integra os planos de controle da guerrilha e do

“O Ministério da Defesa quer redesenhar o mapa do país para converter o Brasil numa República Federativa formada por 26 Estados, pelo Distrito Federal e por dois territórios federais – Alto Rio Negro e Alto Solimões. (...) O Território do Alto Rio Negro nasceria da junção de pedaços dos Estados do Amazonas e de Roraima. Teria como capital a cidade de São Gabriel da Cachoeira (...). Os militares enxergam outros méritos no fatiamento territorial, além de instrumento destinado a integrar populações condenadas ao isolamento. A vigilância das fronteiras seria reforçada – hoje, a região é vulnerável ao narcotráfico e à guerrilha com bases plantadas em países vizinhos(...) *Vamos infernizar os guerrilheiros se entrarem em nossas fronteiras*, diz o General Alcedir Lopes, comandante militar da Amazônia(...)”<sup>4</sup>

narcotráfico na Amazônia brasileira. A Operação Cobra, como foi denominada o conjunto de ações militares que visa impedir a entrada e trânsito no Brasil tanto dos traficantes quanto dos membros da FARC (organização armada de oposição ao governo colombiano), tem suas principais bases em São Gabriel da Cachoeira, que dista apenas algumas horas de barco a motor da fronteira e em Tabatinga, cidade fronteira à beira do rio Solimões. Alguns

índios, principalmente os que moram propriamente na fronteira, têm sido utilizados no transporte da pasta-base da droga, o que se compreende pela absoluta falta de perspectivas de sobrevivência nessas regiões, mas que serve de

justificativa para ações de repressão. Por outro lado, os guerrilheiros transitam facilmente em terras brasileiras, sendo mesmo uma extensa área englobada na “República do Waupés”, divisão político administrativa das FARC.

Em que pese a iniciativa de revitalização do Calha Norte, o principal projeto militar na Amazônia é atualmente o SIVAM – Sistema de Vigilância da Amazônia, associado ao SIPAM – Sistema de Proteção da Amazônia, este visando integrar e coordenar as ações governamentais na Região Amazônica. O SIVAM emprega alta tecnologia para controlar o tráfego aéreo, monitorar clima, recursos hídricos e de subsolo, fiscalizar queimadas e desmatamento, proteger a fauna e a flora, controlar o narcotráfico e garantir os limites territoriais. Nos materiais de divulgação do projeto, que visam obter legitimidade perante a sociedade nacional, é mencionada também uma maior assistência à população local, com destaque para educação e saúde, saneamento e orientação para agricultura (fala-se em desenvolvimento sustentável). Não obstante, o texto do vídeo que integra as peças promocionais associa em dado momento as práticas culturais indígenas com desmatamento e narcotráfico, todos “sintomas de uma região que precisa ser disciplinada pela tecnologia, sem agredir a natureza”. Mesmo admitindo-se tal afirmação como um “escorregão” dos produtores do material, é sintomático e preocupante a associação da população local e seus conhecimentos tradicionais com áreas problemáticas para a região.

A implantação do SIVAM foi cercada inicialmente de denúncias de irregularidades, tendo como pivô o contrato com a empresa americana Raytheon, uma gigante do ramo de equipamentos de defesa, com clientes em 80 países. Atualmente vários dos 25 radares já estão funcionando, sendo um em São Gabriel que, como assinala ironicamente uma reportagem da revista *Época* (01/06/98), rivaliza em altura com a torre da igreja.

VITÓRIA-RÉGIA NENHUMA À VISTA, / MAS A FLOR DA PARABÓLICA CAPTA DIRETO / SEM INCLINAÇÃO / CAPTA OS SINAIS DIRETO DOS SATÉLITES ESTACIONADOS NO CÉU / DA LINHA DEMARCATÓRIA DO EQUADOR / 30 KMS DAQUI DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. / RADARES PASSAM O PENTE-FINO NO ESPAÇO AÉREO.

O SIVAM é, fundamentalmente, um sistema de informação. Em artigo publicado no OESP, em 12/06/98 (1.129:231-2), Washington Novaes questiona os critérios de gestão das informações que o projeto possibilita obter. Que tipo de

ação resultará do conhecimento sobre desmatamento? *Ou ficaremos limitados a assistir a desmatamentos e queimadas via satélite, já que o Brasil não dispõe de um só avião para combater incêndios e o número de fiscais em terra é quase insignificante?* Ou: quem decidirá quais informações entrarão no sistema? Quem terá acesso a elas? Quem terá o poder de liberar ou reter as informações disponíveis? E, diante da notícia de que os critérios serão fixados pela comissão coordenadora da implantação do SIVAM, ele pergunta: quem integra a comissão?

A informação é, particularmente neste contexto, um espaço estratégico de luta, um lugar de relações entre os diferentes interesses em disputa pela definição das políticas públicas. Com o SIVAM, o processo de monopolização da informação se acentua e adquire contornos definidos.

#### COM QUE BARRANCO ERGUI MEU BANCO DE DADOS?

Em lugar de abrir uma ampla discussão com a sociedade, sobre tais questões, o SIVAM optou por distribuir farto material informativo e educativo sobre o projeto. Além do já mencionado vídeo, matérias laudatórias em órgãos da imprensa especializada e homepage, foi criado um personagem, o Sivamzinho, cujas aventuras são contadas em histórias em quadrinhos, distribuídas fartamente nas escolas da região. Segundo o *release* distribuído pela Assessoria de Comunicação Social do NuHAMN – Núcleo de Comunicação do Hospital de Aeronáutica de Manaus, Sivamzinho é “*um pequeno índio, que está transmitindo às crianças o resgate de importantes conceitos relacionados à proteção ambiental da Região Amazônica*” e objetiva “*atender a população infantil da Amazônia no fornecimento de meios de uma melhor interação com as mudanças que ocorrerão em algumas das cidades com a implantação do SIVAM*”. Idealizado pelo presidente da comissão de implantação do SIVAM, um militar de alta patente, o Sivamzinho está programado para ser um mascote e herói. Sua principal missão é, do que se pode depreender da análise dos documentos, humanizar o SIVAM, favorecendo as ações de atenção à população.

A saúde encontra-se privilegiada nesses planos. Em que pesem, porém, as boas intenções de seus mentores, a perspectiva repete os clássicos erros anteriores dos projetos de intervenção, ao desconhecer rigorosamente a existência de outros atores sociais, outras vozes circulantes, outros conhecimentos, inclusive

e sobretudo o das populações locais. No anexo 1 pode ser apreciada uma história protagonizada pelo Sivamzinho: para além da inadequação das formas gráficas de representação, fica patente o desconhecimento da cultura, das necessidades e preocupações locais e das possibilidades de aproveitamento das informações que serão produzidas.

Por fim: o projeto SIVAM, absolutamente estratégico numa concepção geopolítica da Amazônia, parece ser uma faca de dois gumes. Sem um sistema de informações é praticamente impossível gerir os recursos e o território da região, mas o contrato com a Raytheon possibilita o controle externo dessas mesmas informações. Não é demais lembrar que o então presidente Bill Clinton enviou uma carta pessoal a Itamar Franco, no sentido de obter o contrato para a empresa americana. Por outro lado, se não houver uma reversão nas relações entre o projeto e os atores políticos com presença na região, os efeitos serão muito mais desastrosos do que os dos seus antecessores. A saúde indígena está no olho do furacão e seu futuro próximo será afetado profundamente por esta realidade.

## 2. Os caminhos da doença

A Amazônia exacerba o fenômeno de atores sociais vivendo tempos socio-históricos diferentes, acentua os conflitos daí decorrentes e intensifica os processos de negociação, incluindo as discursivas. Acentua também a noção de **FRONTEIRA**, termo que serviu ao longo dos tempos para legitimar os discursos dominantes. Já era usado desde os começos da colônia, com a política dos degredados – a Amazônia recebeu o maior número de degredados de Portugal (66%), enviados preferencialmente para as áreas de fronteira, de sobrevivência mais difícil. Neste século, os militares fizeram das fronteiras e sua segurança a grande justificativa para seus projetos na área. Hoje em dia somam-se outros conceitos, como os de fronteiras bio-tecnológica e energética que, como os anteriores, correspondem a interesses externos.

Estes interesses manifestam-se de vários modos, quase sempre danosos ao país e à população local. Vão desde os mais primitivos, como a retirada ilegal de madeiras, até os mais refinados, como o roubo e patenteamento dos códigos genéticos dos povos indígenas. Passam também por outras formas, legais e, em sua

maioria, bem vindas pelos governos e organizações brasileiras. O G-7, clube dos países mais ricos do mundo, investe amplamente na Amazônia, inclusive em infraestrutura de órgãos brasileiros de pesquisa através do PPG-7 – Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais. O PPTAL – Programa Integrado de Proteção às Terras Indígenas da Amazônia Legal, é componente do PPG-7. Grande parte das ações brasileiras relacionadas à biodiversidade e ao desenvolvimento sustentável da Amazônia é vinculada a esses programas e isto, a par com o SIVAM/Raytheon, dá a medida do imbricamento de interesses estratégicos.

Entre as atividades mais diretamente relacionadas à saúde indígena, estão a mineração, a extração de madeiras, os projetos de colonização e a abertura de estradas que lhes é concomitante. A mineração, inevitável devido às riquezas do subsolo amazônico, tem sido uma fonte permanente de problemas, por ser realizada de modo selvagem, sem o respeito mais elementar às populações indígenas. Mais que problema, representa uma ameaça à sobrevivência de aldeias e até etnias inteiras. O caso mais notório, que alcançou repercussão mundial, foi a invasão de terras dos Yanomâmi por 30 a 40 mil garimpeiros, entre 1987 e 1990. Mais de mil yanomâmi brasileiros morreram em virtude de doenças e violência. Atualmente, entre as doenças que dizimam os índios da Amazônia, está o câncer, provavelmente resultado do uso de mercúrio e outras substâncias tóxicas nas áreas de mineração. Garimpeiros são também veículos de transmissão de doenças nas aldeias, como gripes, doenças venéreas e mesmo Aids e, não raro, protagonizam episódios de violência. Por outro lado, o garimpo passa a ser, em algumas áreas, uma fonte de renda para os índios, seja porque seus jovens contam com essa possibilidade econômica, seja porque algumas etnias mais organizadas e fortes conseguem exercer algum direito de exploração das riquezas de suas terras. Mas, para além dos problemas gerados pelos garimpeiros de forma isolada ou em grupo, as riquezas minerais e sua exploração são alvo do interesse de grandes empresas e objeto de estratégias mais ou menos ortodoxas, tanto por parte destas como do governo brasileiro. Um exemplo pode ser apreciado nas notícias transcritas abaixo:

“Guardada pelo Morro dos Seis Lagos, entre a cidade de S. Gabriel da Cachoeira e o Pico da Neblina, na região do alto Rio Negro, no Amazonas, está a maior reserva mineral de nióbio do planeta. Metal de alto valor industrial e matéria-prima básica na produção de chips para

supercondutores e aços especiais, o nióbio brasileiro representa 78% das reservas mundiais. Segundo o *Jornal do Norte*, de Manaus, que circula hoje, a Secretaria de Assuntos Estratégicos já mensurou a riqueza: a reserva conhecida contém 2,9 milhões de toneladas e está avaliada em US\$ 26 bilhões. Os dados fazem parte de um relatório reservado da SAE a que o jornal amazonense teve acesso” (JB, 21/01/96).

“O direito de pesquisa e lavra sobre a maior reserva de nióbio do mundo, localizada em S. Gabriel da Cachoeira, está à venda por R\$ 600 mil. O baixo preço deve-se a dois fatores: o mercado mundial está super abastecido do produto e a área onde fica a reserva – no morro dos Seis Lagos, próximo ao Pico da Neblina – é de difícil acesso. Desde que foi descoberta, no fim da década de 70, a reserva foi usada pelos militares como argumento para a necessidade de proteção da Amazônia. (...) Os vencedores da licitação, cujo resultado sairá ainda neste mês, poderão explorar não só o nióbio, mas qualquer produto mineral presente no subsolo(...)”. (FSP, 30/09/97).

“A partir da segunda quinzena deste mês, a Prefeitura, organizações não-governamentais e representantes da comunidade de S. Gabriel da Cachoeira iniciam uma ampla discussão sobre a reserva de nióbio, na Região dos Seis Lagos, naquele município. O prefeito de São Gabriel, Amilton Gadelha, 38, disse que a comunidade está “perplexa” com a atitude do Governo Federal que anunciou a venda da reserva sem fazer qualquer consulta aos que ali vivem” (A Crítica, 03/09/97).<sup>5</sup>

A extração de madeiras é um tema tão explosivo e polêmico quanto a de minerais e também alvo de interesse tanto de pequenos grupos locais quanto de grandes empresas transnacionais. O principal problema que acarreta é o desmatamento, com suas sabidas conseqüências. É exatamente por dizer respeito a um tema que mobiliza a atenção e as pressões internacionais, que tem sido objeto de investimento governamental em políticas públicas de proteção ambiental, capitaneadas pelo Conselho da Amazônia Legal, órgão do Ministério do Meio Ambiente. Hoje está em andamento a implantação de unidades de conservação e reservas extrativistas, práticas tidas como política e ecologicamente corretas, financiadas pelo Banco Mundial e pela WWF, ONG ambientalista americana. Embora as “unidades de conservação” sejam consideradas importantes na estratégia de proteção da biodiversidade, não são unanimidade e têm provocado intenso debate em torno da sua eficácia e do modo como trata a relação entre população e preservação do meio ambiente.

Por outro lado, há quem sustente que o principal responsável pelos desmatamentos é a atividade pecuária, que promove grandes derrubadas para plantar capim. Segundo Sérgio Margulis, economista do Banco Mundial, 80% da área desmatada na Amazônia é destinada à pastagem e 10% para pastos em

descanso (3.4). Ainda há o polêmico argumento de que grande parte do problema repousa na política de reforma agrária, uma vez que a maioria das terras destinadas a esse fim encontram-se na Amazônia. Com a ocupação, ampliam-se o desflorestamento e as queimadas. A pecuária, a agricultura extensiva, os projetos de colonização e a extração de madeiras, trazem a abertura de estradas, que acaba por favorecer outras atividades econômicas e agravar os problemas.

No anexo 2 o leitor pode encontrar uma carta enviada às autoridades por Davi Kopenawa, líder Yanomâmi, após visitar os índios Enawene Nawe. Através dela é possível se ter uma idéia precisa de como repercutem para a sociedade indígena as atividades das quais tratei até aqui e que são consideradas estratégicas no contexto da Amazônia. Por aquele ponto de vista, a estrada é o caminho da doença, trazendo garimpeiros, fazendeiros, predação ambiental, disseminação de costumes danosos à tradição indígena, doenças e extermínio. Alguns trechos da carta:

... Essa estrada que está lá, esse é o caminho do fazendeiro, caminho da colonização e é o caminho da doença. Isso é o que eles sempre fazem ao povo indígena, que os brancos chegam lá, em primeiro lugar eles deram presente, de motor, de barco e gasolina para os índios ficarem calados, (...) para eles (...) não falar nada contra a estrada.

... isso é para nós muito ruim, e vai trazer muito problema, vai entrar muita gente, como pescadores, madeireiros, garimpeiro, (...) vão usar esse caminho; porque um trator que faz primeiro um caminho do fazendeiro, e aí vai levando o fazendeiro, que vai tomando as terras, olhando, se interessando...onde ele acha mais bonito, ele fica. Vai olhando as árvores para cortar e até fica pesquisando, fica caçando o ouro (...).

...Porque nós não temos proteção, resistência. A doença do branco é muito forte. Gripe, tuberculose, epidemia, malária a doença da cidade. Entra contaminada pelo sangue e vai transmitindo. Os homens que entram sem mulher, vão usar as nossas índias. (...) Assim que vai pegando doença venérea como a gonorréia e outras doenças que a gente tem medo. Todo mundo tem medo de AIDS, porque os brancos falam que não tem cura, então essa aí é que vai espalhar, vai transmitindo pro caboclo, transmitindo para os índios. É assim, vai passando até contaminar todo mundo.

...Mas tem dois tipos de *estragação*: tem o garimpeiro e fazendeiro. Por que o fazendeiro vai derrubar todo o mato, vai derrubando, destruindo, vai cortando as árvores grandes, as árvores pequenas; aí vai derrubando a floresta grande. (...) Se fosse floresta dele, ele não deixaria cortar não. Como não é floresta

dele, ele derruba, vai derrubando, vai queimando e destruindo a natureza sem permissão. Sem permissão do mundo. (...)

...Se eles garimparem na cabeceira eles vão sujar o rio. Vão usar maquinário pesado, (...) gasolina, óleo, veneno. (...) Essa sujeira que cai no rio deixa o rio contaminado. Vai contaminar peixe, e quem mora pra baixo vai tomando água suja até amanhecer.

...Porque o garimpo traz muita gente, traz pessoa ruim que gosta de matar o índio, vai trazer também a bebida alcoólica, vai dando aos índios para a doença vir mais rápido, (...) vai trazer a mulher dele, doente. Aí os Enawene Nawe vai transar, então os brancos vai também transar as mulheres deles, as índias. Vai prejudicar toda a saúde. Aí não tem mais controle.

...Eu queria que tomassem providência, não deixar mais continuar a fazer estrada lá. Também não deixar mais andar garimpeiro subindo o rio. Nem estrangeiro também. Nós os indígenas queremos quem ajuda medicar, levar remédio, levar vacina e ajuda proteger. Esse trabalho para nós índios é muito bom. Esse é que nós precisamos para ajudar na saúde. Porque a saúde é o mais importante para sobreviver, continuar vivendo.

### 3. Biodiversidade, conhecimento tradicional e luta política

Minérios, madeira, pecuária, colonização, são todas atividades antigas no contexto estratégico da Amazônia. Desejo abordar agora a questão dos recursos genéticos da região: a biodiversidade. No mundo contemporâneo, são considerados estratégicos no mais alto grau e, por isto mesmo, atraem uma parafernália de pessoas e organizações, do país e de fora, econômicas, científicas, humanitárias, ecologistas ou políticas. Nunca tantos se mobilizaram em torno de um mesmo tema e nunca os povos indígenas estiveram tão ativos na defesa dos seus interesses. Nunca a ciência do meio ambiente esteve tão presente na definição de políticas públicas e nunca tantos cientistas foram chamados a opinar ou participar dessas mesmas políticas. Nunca antes o conhecimento das populações locais – e as próprias populações – foram tão valorizados.

A biodiversidade e o conhecimento tradicional são protegidos em acordos internacionais, como a Convenção da Biodiversidade e a Agenda 21, assinados na ECO-92. Não obstante, ambos têm sido objeto de roubo e ações criminosas, praticadas tanto por estrangeiros quanto por brasileiros, estes geralmente atrás de lucros fáceis, aqueles via de regra envolvidos em empreitadas de grande vulto econômico. Os governos federal e estaduais oscilam entre as ações de defesa dos



interesses nacionais e as coniventes com interesses espúrios.

Um exemplo desta última é a medida provisória nº 2.052/2000, de 30 de junho de 2000. *A MP foi editada às pressas pelo governo para “legitimar” o acordo firmado entre a organização social Bioamazônia e a multinacional Novartis Pharma, em 29 de maio de 2000, que prevê o envio de dez mil bactérias e fungos da Amazônia ao referido laboratório suíço. Diante da repercussão negativa do acordo, o governo decidiu editar uma MP que regulasse, ainda que casuisticamente, o acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade*<sup>6</sup> Essa medida, segundo especialistas, violenta os direitos indígenas e é inconstitucional.

Biopirataria é a saída ilegal do país de material genético, como plantas e microorganismos e a criação de patentes sobre os mesmos, no exterior. Apesar de constar do elenco de problemas estratégicos da Amazônia e do país há mais de um século – o caso mais conhecido é o do contrabando das sementes de seringueira, que provocou a perda do monopólio brasileiro no comércio da borracha, com sérias conseqüências econômicas para a região – foi nas últimas décadas do século XX que o problema se agravou, com o avanço da ciência genética. Atualmente chegou-se ao extremo de roubar e comercializar material genético das populações indígenas. Em 98, a empresa americana Coriell Cell Repositories anunciou, pela Internet, a decodificação do DNA e amostras de sangue dos Karitiana, etnia que habita Rondônia, obtidos a partir de amostras de pele, unha, cabelo e sangue que coletou de modo fraudulento. Por pressão dos próprios índios, há hoje em curso uma ação internacional do governo brasileiro para obter de volta o material.

Um outro fato que mobilizou as lideranças indígenas foi o patenteamento da ayahuasca, planta sagrada, feita pela International Plant Medicine Corporation, empresa com sede na Califórnia (EUA). O caso foi a julgamento, nos EUA e a empresa ganhou, apenas com a ressalva de que não poderá usar a substância para fins lucrativos. A ayahuasca é um alucinógeno utilizado há várias gerações em rituais sagrados de cura e purificação. Como afirmou uma liderança da Organização dos Indígenas da Bacia do Amazonas, *patentear esta planta equivale a patentear a cruz dos cristãos.*<sup>7</sup>

A cooperação dos índios é imprescindível na obtenção desse material. À medida em que eles vão tomando consciência dos prejuízos sofridos e da sua importância no cenário atual, vão se organizando para usar seu conhecimento de forma estratégica. A reação se estende a setores inusitados, como atesta o comunicado abaixo:

***Comunicado aos antropólogos***

*“Prezados Senhores,*

*Nós, caciques, professores, agentes de saúde, lideranças religiosas Ticuna, vereadores Ticuna e povo em geral, reunidos na 1ª Assembléia Geral da Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Ticuna (FOCCITT), na Comunidade Indígena Ticuna Novo Paraíso, mun. de São Paulo de Olivença, nos dias 22, 23, 24 e 25 de junho de 1998, decidimos que:*

*Todos os antropólogos que faziam pesquisas sobre conhecimentos milenares e tradicionais nas comunidades indígenas Ticuna do Alto Solimões, Amazonas, ficam expressamente proibidos pelos caciques e lideranças das comunidades presentes nesta assembléia os seus livres acessos e de continuarem suas pesquisas, uma vez que as comunidades Ticuna nunca tiveram retornos positivos dos materiais produzidos. Ficam também proibidos de promoverem eventos culturais com assuntos específicos da Cultura Milenar Ticuna sem a prévia autorização e participação de representantes designados pela FOCCITT.*

*Sem mais o que deliberarmos e decidirmos para o presente momento nesta área, subscrevemo-nos em abaixo assinado”. (Comunidade Indígena Ticuna Novo Paraíso, da FOCCITT, 25/06/98).<sup>8</sup>*

A questão da biodiversidade e da propriedade dos recursos genéticos de uma dada região não se separa de outras, todas polêmicas e palcos de acirrados confrontos. Ao que toca aos indígenas, podem ser lembrados os direitos autorais, direitos de imagem, direito de exploração dos recursos minerais e madeireiros, demarcação de terras, auto-sustentabilidade, ecoturismo e a delicada questão do respeito ao conhecimento tradicional, que é também um dos pontos cruciais nas políticas de saúde indígena.

De fato, o acervo de conhecimentos sobre os recursos biológicos da Amazônia e seu uso em atividades de cura é a grande arma que os índios dispõem para fazer face ao esmagador processo de globalização sem a ele sucumbir. Os interesses são muito pesados: segundo a ONU, o mercado de remédios derivados de plantas movimenta cerca de US\$ 32 bilhões em todo mundo. *O governo brasileiro estima que 25% de todas as drogas prescritas nos EUA contenham*

*substâncias ativas derivadas de plantas desenvolvidas em florestas tropicais. As populações indígenas dominam o conhecimento sobre aproximadamente 1300 plantas que contêm princípios ativos com características de antibióticos, narcóticos, abortivos, anticoncepcionais, antiarréicos, anticoagulantes, fungicidas, anestésicos, antiviróticos e relaxantes musculares.*<sup>9</sup> Neste campo, as iniciativas têm sido numerosas, tanto dos órgãos públicos quanto das organizações indígenas. Aqueles criam estruturas, fomentam a pesquisa farmacêutica e a formação de pesquisadores, montam laboratórios de referência. Estes se reúnem, denunciam, exigem, pressionam.

“Um grupo de 21 pajés, incluindo 8 mulheres, de 15 tribos indígenas, protocolou ontem, no Palácio do Planalto, uma carta ao presidente Fernando Henrique Cardoso. Nela, os índios manifestam sua preocupação e exigem uma legislação que proteja a medicina natural, preservando os conhecimentos deles nesse setor contra estrangeiros que chegam ao país, levam as informações e registram como propriedade intelectual. Também manifestam sua preocupação com o projeto de conversão do deputado Moacir Micheletto à medida provisória que altera o texto do Código Florestal, e propõe a redução da área de proteção nas áreas de floresta amazônica e de cerrado. Os índios nem tentaram uma audiência com o presidente. Antes de entregarem o documento fizeram um ritual simbolizando o início das negociações com o governo. Tudo ocorreu do lado de fora do Planalto porque a segurança impediu que os pajés entrassem no palácio”.<sup>10</sup>

#### **4. Os índios e a lei**

A legislação sobre os índios integra esta problemática e compõe o contexto estratégico do cenário estudado. Embora não se tenha absoluta certeza, pois as dificuldades de recenseamento são muitas, considera-se que a população indígena do país está em torno de 350 mil indivíduos, que ocupam 517 áreas indígenas, totalizando 90,081 milhões de hectares (pouco mais de 10% do território nacional). A FUNAI aponta ainda para a existência de entre 100 e 190 mil índios vivendo fora das terras indígenas, inclusive em áreas urbanas. Se considerarmos apenas os aldeados da Amazônia Legal, temos entre 154.004 (Fonte: ISA) e 175.571 (Fonte: FUNAI). O IBGE anuncia 156.833 indivíduos. As dificuldades para identificação e contagem são muito grandes, a começar pelos critérios pouco adequados adotados pelo IBGE. O censo de 1991 foi o primeiro a colocar a variável *indígena* no quesito cor. Os de 1960 e 1980, englobaram os indígenas na

cor *parda* e o de 1970 nem incluiu o quesito cor. Considerando-se ainda a omissão em relação à língua, pode-se avaliar o tamanho do problema.

Sobre a línguas, apenas a título de informação, pode-se dizer que *no contexto sulamericano, o Brasil é o país com a maior densidade lingüística, ou seja diversidade genética, e também uma das mais baixas concentrações de população por língua. São cerca de 180 línguas, das quais a grande maioria se concentra na região amazônica, para uma população estimada em 350 mil pessoas, 215 etnias.*<sup>11</sup> Este número deve aumentar quando forem incluídas as línguas dos grupos indígenas ainda sem contato com a sociedade nacional (estima-se em torno de 50).

Essa população é regida por leis específicas, que têm sido pautadas pelo modo como os índios são percebidos pela sociedade, em cada época. As mudanças dependem, em grande parte, da luta política que se processa pelos vários segmentos sociais interessados.

Até o início do século, não havia no país uma legislação específica sobre os índios. A Igreja Católica era quem detinha a hegemonia quanto à assistência indígena e cada estado tomava as decisões referentes aos seus índios. Em 1910, em decorrência de denúncias internacionais sob o extermínio da população indígena que o Estado brasileiro estaria promovendo, foi criado o SPI, Serviço de proteção aos Índios, sob os auspícios do então Coronel Cândido Rondon. O SPI, além da responsabilidade pelas políticas indigenistas, tinha também a função de implementar uma estratégia de ocupação e integração territorial. Por sua pertinência para meus objetivos, reproduzo alguns trechos de um texto sobre o SPI que pode ser apreciado na íntegra no site da FUNAI ([www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br)).

“A criação do SPI é decorrente de um quadro que vinha se delineando desde o final do século XIX. Vale lembrar que a independência política do Brasil e o advento da monarquia não trouxeram mudanças significativas à política indigenista, que continuou a ser realizada nos mesmos moldes do Período Colonial, ou seja, com base na criação e manutenção de aldeamentos indígenas e por meio da catequese, inclusive com a participação de um leque maior de congregações religiosas.

A primeira Constituição brasileira, outorgada em 1824, ignorou completamente a existência das sociedades indígenas, prevalecendo uma concepção da sociedade brasileira como sendo homogênea, conseqüentemente, desconhecendo-se a diversidade étnica e cultural do país. O Ato Institucional de 1834 designava como sendo de competência das Assembléias das Províncias a tarefa de promover a catequese e de agrupar os índios em estabelecimentos coloniais, facilitando, com

isso, a apropriação de suas terras.

No início do século XX, constatava-se que a catequese missionária não havia conseguido converter os índios, defender seus territórios contra invasores, nem impedir seu extermínio, seja em decorrência das doenças que os contagiavam, seja promovido por matadores profissionais, os chamados bugreiros, que eram contratados para limpar o terreno à imigração e à especulação de terras.

Essa situação foi agravada pelos trabalhos de abertura da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, que atravessava o território dos Kaingang, no estado de São Paulo, desencadeando uma disputa armada entre estes índios e os trabalhadores da estrada, que virou notícia nacional. No Espírito Santo e em Minas Gerais, eram os Botocudo que lutavam para impedir a invasão de suas terras por colonos. Com a chegada de imigrantes europeus aos estados do Sul do País, sobretudo Santa Catarina e Paraná, acenderam-se as disputas por terras entre esses colonos e os índios que lá habitavam.

(...) Sua (*do SPI*) principal tarefa era "pacificar" os povos indígenas em luta contra segmentos da sociedade nacional, o que ocorria em diversos pontos do território brasileiro. Pretendia-se, assim, evitar as acirradas discussões na imprensa, que acabavam por promover uma péssima imagem do Brasil junto à opinião pública nacional e estrangeira.

(...) Foram essas idéias positivistas que fundamentaram a política do Estado brasileiro para os povos indígenas na maior parte do século XX. Estabeleceu-se, assim, a chamada política de integração, em que o índio era reconhecido como sujeito transitório, ou seja, enquanto estivesse sendo preparado para ingressar na "civilização". Tal política apontava para o fim da diversidade étnica e cultural, pois reconhecia esta diversidade apenas como um estágio de desenvolvimento que se concluiria com a incorporação do índio à sociedade nacional.

A política integracionista fundava-se na crença de que a humanidade passaria, necessariamente, por um único processo evolutivo, do qual a civilização ocidental representaria o estágio mais avançado, além do que, não se reconhecia o caráter coletivo de tais populações. Em outras palavras, embora tenham passado a ser vistos como dignos de conviverem na comunhão nacional, eram tratados como culturalmente inferiores. Por isso, o SPI desenvolvia uma política que propunha dar aos índios condições de evoluir lentamente, até integrarem-se à sociedade brasileira."

Eni Orlandi (1.109:60-2) analisa que o SPI foi uma estratégia para *organizar a tomada da terra e controlar a resistência indígena*. Para tanto, teria sido necessário uma concomitante estratégia discursiva de tematizar o problema dos confrontos com os índios não como "invasão dos brancos – resistência indígena", mas como um problema relativo à extinção dos índios. Outras variantes dessa mesma formação discursiva, p. ex. as que caracterizavam o índio que resistia como "selvagem", garantia que, se os índios resistissem ao avanço dos brancos sobre regiões "desabitadas" e isto fosse considerado uma "ameaça", estaria

justificada sua eliminação. Por outro lado, afirma Orlandi, *a questão da criação do SPI serviu para fazer vir à tona, e se confrontarem, discursos de naturezas diversas e que configuraram as relações de força e de poder instaladas na sociedade republicana em seus primórdios* (p.60).

O SPI foi extinto em 5 de dezembro de 1967, pelo regime militar, após a constatação de muitas irregularidades que vinham sendo denunciadas, inclusive envolvendo apropriação do patrimônio indígena. Em seu lugar foi criada a FUNAI, que até hoje é o órgão indigenista oficial. A FUNAI tem as seguintes finalidades, definidas por lei:

- estabelecer as diretrizes da política indigenista e garantir o seu cumprimento;
- gerir o patrimônio indígena;
- fomentar estudos sobre as populações indígenas e garantir sua proteção;
- demarcar, assegurar e proteger as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, exercendo o poder de polícia dentro de seus limites, para evitar conflitos, invasões e ações predatórias que representem riscos para a vida e a preservação cultural e do patrimônio indígena;
- promover assistência médico-sanitária e educação elementar para os índios;
- despertar o interesse da sociedade brasileira pelos índios e pelos assuntos a eles pertinentes (Em 1991, a coordenação da educação indígena foi transferida para o Ministério da Educação e em 1999 a promoção da saúde foi repassada à FUNASA, como será detalhado no cap.3).

(Fonte: site da FUNAI)

Em 1916, o Código Civil brasileiro estabeleceu que “todo homem é capaz de direitos e obrigações na ordem civil”. Entre as exceções, previu os “incapazes”: menores de 16 anos, os loucos, os surdos-mudos e os “relativamente incapazes”: os menores entre 16 e 21 anos, os pródigos (pessoas que dilapidam o patrimônio da família) e os “silvícolas”, ou seja, os índios. A tutela do Estado sobre os índios vem daí, da presunção de que não são plenamente capazes de exercer seus direitos civis. Aos outros incapazes, a Justiça designa uma pessoa como tutor. No caso dos índios, a União se responsabiliza, através de um órgão indigenista (SPI e depois FUNAI). Como comenta Márcio Santilli, *ao longo do tempo, a tutela foi exercida mais em favor do tutor que do tutelado. Só na primeira metade deste século, 83 etnias foram extintas*, em decorrência de processos desastrosos de contato e “integração”, ou por ações criminosas de extermínio deliberado.

*Eventualmente, indigenistas sérios lançaram mão da tutela para exercer algum tipo de proteção aos índios. Assim foi na criação do Parque Indígena do Xingu, no início dos anos 60 (...).*<sup>12</sup>

A Constituição de 1934 tratou, pela primeira vez, dos direitos indígenas, assegurando-lhes a posse de seus territórios, além de responsabilizar a União pela política indigenista. Estes pontos foram mantidos inalterados pelas constituições de 1937 e 1964. Em 1973, foi promulgada a lei 6.001, conhecida como “Estatuto do Índio”. O Estatuto se regeu pelos mesmos princípios e concepções do Código Civil, mantendo pois a tutela. No entanto, a sociedade passou por grandes transformações, desde então, e a Constituição de 1988, que notabilizou-se por seus avanços sociais, dedicou um capítulo inteiro aos direitos indígenas. *Eles já não teriam que ser incorporados à comunhão nacional, ou serem forçados a assimilar a nossa cultura. Suas organizações sociais, línguas, tradições e os seus direitos originários às terras que ocupam, passaram a ser permanentemente reconhecidos.*<sup>13</sup>

Outro ponto fundamental foi quanto à situação jurídica dos índios, que a constituição considera aptos para ingressar em juízo, em defesa dos seus direitos e interesses. Essas novas posturas desatualizaram o Estatuto do Índio e desde então começou uma luta, no plano jurídico e político, para adequar a velha lei aos termos da nova Constituição. Em 1994, uma comissão da Câmara dos Deputados aprovou uma proposta para a criação do “Estatuto das Sociedades Indígenas”, que já demonstra sua natureza no próprio título: reconhece a existência de “sociedades indígenas” (os militares e setores mais conservadores sempre recusaram essa possibilidade – sociedades, povos, nações – por temerem que ela ponha em risco a unidade nacional). Antes que fosse encaminhada ao Senado, o PSDB começou um longo processo de obstrução, que durou até as comemorações dos 500 anos, quando o governo apresentou um projeto alternativo. Mais dois anos passaram e até hoje não se conseguiu chegar à votação no Congresso. Os dois projetos coincidem em vários pontos, sendo o principal a revogação da tutela e a criação de outros instrumentos de proteção dos direitos indígenas. São equivalentes quanto à proteção do meio ambiente, exploração dos recursos minerais em terras indígenas, propriedade intelectual e acesso aos recursos genéticos. A principal

diferença reside no reconhecimento da existência de sociedades indígenas. O projeto governamental chama-se “Estatuto dos Índios e das Comunidades Indígenas” e isto tem implicações quanto à titularidade dos direitos culturais.

Entre os povos indígenas, há divergências quanto ao novo Estatuto. Os que têm maior organização política – e aqui se incluem os do Alto Rio Negro – não só o defendem, como procuram incluir modificações em seu texto, para atender melhor ainda seus interesses. Os que, por diversas razões, mantiveram uma dependência acentuada da FUNAI, são contra, por recearem o fim do órgão.

*A promulgação do novo Estatuto será fundamental para se superar a pesada herança da tutela e da substituição dos índios enquanto sujeitos diretos dos seus próprios direitos. Será uma carta de alforria concedida pelo Estado aos povos indígenas, para que eles possam construir, com um mínimo de autonomia, os seus próprios projetos de futuro.*<sup>14</sup>

A legislação sobre os índios é uma variável definidora no contexto estratégico que vem sendo aqui analisado. Dela dependem as políticas indigenistas, que estão visceralmente ligadas aos campos de interesse que foram aqui percorridos. Dois deles ainda devem ser referidos, os recentíssimas ecoturismo e desenvolvimento sustentável.

## 5. Ecoturismo e desenvolvimento sustentado

O ecoturismo tem sido apresentado como solução para o problema de auto-sustentação das comunidades indígenas, e é acusado por alguns de ser mais uma tentativa do Estado de se retirar de suas obrigações mínimas para com a população. O tema é polêmico e mesmo entre os índios ele não se apresenta consensual. Por um lado, traz recursos financeiros (para gasolina e manutenção dos barcos, p.ex.), por outro representa uma ameaça constante à saúde indígena e às culturas locais, que inevitavelmente se ajustariam às demandas dos turistas, além de que favoreceriam a biopirataria. As notícias abaixo podem dar uma idéia mais próxima do campo de tensões que o ecoturismo tem se constituído.

“O presidente da Funai, Sullivan Silvestre, informou que na próxima semana deve ser criado um grupo de trabalho para avaliar o lançamento do Manual Indígena de Ecoturismo, ocorrido no último dia 15, em Brasília. O documento foi apresentado no World Ecotur’97, encontro que discute o turismo ecológico como fonte de renda. (...) A elaboração do manual foi coordenada pelo Ministério do Meio Ambiente, tendo a participação de alguns técnicos da Funai. ‘Sou a favor da auto-sustentação das comunidades indígenas...mas temo que a atividade turística possa prejudicá-las, trazendo doenças, forçando o contato com a civilização e descaracterizando a cultura indígena’, ponderou Silvestre. Segundo a cartilha, os índios teriam que construir hotéis rústicos para hospedar os visitantes fora das aldeias; vender pacotes para



“A Associação Indígena de Barcelos, formada por 53 comunidades, enviou um abaixo-assinado com 197 assinaturas à Procuradoria da República do Amazonas, denunciando os prejuízos às comunidades que vêm sendo gerados pelos empreendimentos turísticos criados naquele município (a 365 km de Manaus). Atividades ligadas ao *Rio Negro Lodge*, hotel de selva localizado na margem direita do rio Negro (...) estão prejudicando os 89 assentamentos da região, onde vivem ribeirinhos e os índios Tukano, Baniwa, Baré, Piratapuia, Arapaço, entre outros. O hotel é do norte-americano Phillipe Marsteller, representante da Amazon Tours no Brasil e também dono do barco *Amazon Queen* e de uma frota de 30 lanchas. (...) Indígenas e ribeirinhos reclamam que as lanchas afugentam os peixes, prejudicando a pesca artesanal e de subsistência. Os turistas não respeitam os comunitários, fotografando-os e filmando-os sem autorização dos mesmos.

(ISA, a partir de informações do antropólogo Sidnei Peres e de *A Crítica*, 28/10/00).

“A bibliotecária suíça Regina Feitknecht, 35 e seu marido, o italiano Massimo Pira, 36, escolheram a selva amazônica para acrescentar mais um roteiro emocionante ao currículo. Entre os dias 30 de setembro e 6 de outubro, na companhia de 3 índios e um intérprete, o casal percorreu de barco cerca de 1200 km pelos rios Negro, Uaupés, Tiquié, indo de São Gabriel da Cachoeira até o povoado de Santa Rosa e voltando ao ponto de partida. O grupo visitou aldeias e conviveu com índios de várias comunidades, como takanos e tuyucas, participou de uma festa. A viagem marcou a estréia de um pacote turístico, lançado pelo Conselho Regional das Tribos indígenas do Alto Rio Tiquié, com apoio da prefeitura da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Os índios mostram aos visitantes sua cultura, flora e fauna ao custo de R\$ 1500 para estrangeiros e R\$ 1200 para brasileiros. A receita vai viabilizar projetos de opções econômicas para a sobrevivência de 16 comunidades indígenas inseridas no programa” (*Isto É*, 29/10/97 e *A Crítica*, 16/11/97)

O desenvolvimento sustentável passa por essas questões, mas põe em cena outras, de natureza igualmente econômica e polêmica. Sendo um discurso originário dos meios ambientalistas, ganhou força no Brasil na última década do século XX. Se, por um lado, atende às reivindicações de uma geopolítica ecológica e “correta”, por outro favorece admiravelmente o projeto neoliberal de minimização do Estado e da progressiva autonomia de setores que tradicionalmente dependeram sempre de políticas públicas de sustentação, como

a agricultura e o desenvolvimento das regiões Norte e Nordeste. Hoje, “desenvolvimento sustentável” não é mais um discurso alternativo, mas uma das principais palavras de ordem da administração pública.

No que respeita aos índios, esta tem sido a orientação para a busca de soluções de velhos problemas, ou seja, o da sobrevivência das populações indígenas pós-contato. Abro parênteses, aqui, para um comentário: me chama atenção que os princípios de vida que sempre nortearam a sociedade indígena são os mesmos que fundamentam o discurso da sustentabilidade. Esses princípios foram solapados pelos brancos em sua exploração e gestão predatória dos recursos naturais e, enquanto outros interesses não se sobrepunham, as práticas dos índios eram vistas como sintomas de atraso, de primitivismo. Agora que há o interesse mundial no que restou intocado desses recursos e, subsidiariamente, um modelo político hegemônico que preconiza a autogestão, as práticas ancestrais voltam à cena, informadas porém pelo discurso “branco”, “civilizado”, “salvador” da auto-sustentabilidade. Pior: volta associado a financiamentos externos, que ampliam a dependência e a vulnerabilidade local.

O modo como os índios do Alto Rio Negro estão fazendo face a essa nova realidade será tratado no Contexto Local. Adianto apenas que eles percebem o momento como de fortalecimento de sua capacidade de negociação, por ampliar o leque de interlocutores, ou seja, uma oportunidade de se transformarem efetivamente em atores políticos. Isto ocorre, principalmente, pela entrada no que se convencionou chamar de “mercado justo” ou “equitativo”, um outro componente do discurso dos países centrais para os periféricos. De modo muito simplificado, o mercado justo se caracteriza pelo favorecimento das condições de comercialização, no mercado internacional, de produtos fabricados por populações pobres, geralmente de forma associativa. Os incentivos externos começam na organização da produção, incluem processos, equipamentos e tecnologia necessários, assessoria externa quanto a marca e embalagem e criação de mercados específicos. Em alguns países da Europa, a compra de produtos com tal procedência é incentivada e legitimada pela circulação de um discurso que mescla a solidariedade e responsabilidade dos ricos com os pobres, com a preservação da natureza. A Amazônia tem sido alvo preferencial deste tipo de

iniciativa e os produtos são geralmente alimentícios, de perfumaria e artesanato. No Brasil, algumas empresas já fizeram ou estão fazendo dessa abordagem uma marca de identidade (Boticário, Natura etc.).

Até o momento, este tipo de atividade tem se enquadrado numa área mais “mole” da prática social, que não é tão moldada pelas instituições e correspondem mais ao “politicamente correto”, ou “socialmente correto”. Não são iniciativas previstas, reguladas, não sofrem a intermediação do Estado, tal qual o mercado neoclássico: a perspectiva é diferente, com uma forte predominância do campo da ética. No entanto, este cenário mudando, tanto por estar sendo encampado pela recente “responsabilidade social” das empresas, como pela ação predatória dos mecanismos da globalização e dos interesses mencionados nos parágrafos acima, ação que sem dúvida tem motivação econômica, mas que apresenta um forte componente discursivo.

## **6. Inferno Verde Cobra Norato Hiléia Amazônica Galvez**

Desde os primeiros viajantes estrangeiros, a Amazônia constituiu-se num produto dos sucessivos sistemas de classificação de que foi alvo, que correspondiam geralmente aos discursos dominantes da ciência e dos interesses econômicos de cada época. Essas classificações permanecem em nosso imaginário, embora a ficção tenha mudado com o tempo. A noção de região surgiu só com o *boom* da borracha, ao final do século XIX, que foi também quando a Amazônia começou a chamar a atenção mundial. Nos começos do séc. XX, Arthur Orlando classificou as zonas climáticas do Brasil, aparecendo então a Floresta Amazônica, como floresta tropical. A partir dos anos 70, a globalização tornou estratégico o tema da Amazônia e o “inferno verde” transformou-se em “celeiro do mundo” e, em seguida, no “pulmão do mundo”, sob a égide do discurso ambientalista. O mesmo acontece com os índios: suas identidades são doadas de fora.

Programa de índio. Muito cacique prá pouco índio. Todo brasileiro tem sangue de índio. Todo índio é ladrão. Todo índio é preguiçoso. O índio perigoso e o índio em perigo. O índio primitivo e o inocente. O índio selvagem, o canibal. O índio ecologista. São imagens circulantes sobre os índios, que se incorporaram ao

senso comum. São estereótipos, lugares de “superávit ilícito de significado”, como diz Jameson (1.78). Ilícito, sim, mas irrecusável do ponto de vista do estudo das formas de produção dos sentidos e do jogo de poder que move a cena social. Irrecusável, sobretudo, quando se trata de compreender, como aqui, as condições de produção de um embate discursivo. Imagens estereotipadas sobre os índios, ampliadas pela mídia, integram os discursos que legitimam as políticas públicas e particulares que afetam o setor. Integram e são manejadas estrategicamente para atender os interesses em jogo.<sup>15</sup>

Os 5 milhões os habitantes deste país, quando as caravelas de Cabral aqui chegaram, foram denominados genericamente *índios*, começando então um inexorável caminho de destruição e reconstituição da identidade e da imagem dessas pessoas, pelo processo mais básico de construção de realidades, que é o de nomeação: a criação de um campo semântico de identificação, designação e reconhecimento dos seres, coisas e fatos que afetam a vida humana. Começava também uma relação desigual, tanto no plano concreto como no simbólico, que resultou no quase extermínio daquela população.

Os discursos sobre a sociedade indígena, que circulam na sociedade nacional e moldam seu imaginário sobre o tema, tendem a ignorar sua sociodiversidade, cujo reconhecimento é garantido por lei. A mídia, principalmente a TV, é talvez a principal responsável, nos dias de hoje, pela manutenção de uma abordagem estereotipada que, por um lado, trata o índio como um ser genérico, homogêneo, uma “espécie” humana; por outro, faz circular, legitima e cristaliza imagens que são parte de discursos interessados. É certo que ela opera sobre um imaginário construído em outras instâncias sociais, como a escola, a literatura, o cinema, a música e a história oficial. Mas, ao submetê-las à sua lógica (critérios de exotismo, espetacularidade, lógica do *fait-divers*), contribui grandemente para sua consolidação e hegemonia.

As imagens que a TV propõe e faz circular sobre os índios são vetores relevantes nos processos de negociação dos sentidos, instância decisiva da negociação dos interesses os mais diversos, inclusive dos próprios índios. Sempre é bom lembrar que a TV tem sido o grande xamã das sociedades urbanas contemporâneas, no sentido que a ela cumpre organizar e propor as formas de

acesso ao conhecimento sobre o mundo. Desenvolvi o tema das relações entre *TV e indianidade* num artigo que leva este nome, ao qual remeto o leitor mais interessado (1.9). Trago aqui, porém, alguns trechos do mesmo.

Foi a revista *O Cruzeiro* quem primeiro mostrou a face dos índios brasileiros à sociedade branca em larga escala, num processo pioneiro de dar visibilidade do país aos seus habitantes. Até então, a imagem dos índios era possibilitada ao grande público pelos desenhos de artistas e pela idealização dos romances indianistas da nossa literatura.

Mas que índios eram estes que *O Cruzeiro* mostrava? Eram, inicialmente os Karajá, da Ilha do Bananal e os Xavante, do Mato Grosso. A partir da criação do Parque Indígena do Xingu, os habitantes da reserva passaram a ser a referência da sociedade índia não só para *O Cruzeiro*, mas para toda a imprensa e para a sociedade nacional. Para obter a criação do Parque, Darcy Ribeiro usou a estratégia, entre outras, de chamar atenção da imprensa para seu projeto de salvação da população indígena. E o fez tão bem que até hoje a imagem dominante na mídia e no resto da sociedade é a dos “índios do Xingu”, encontrada em cartões postais, nos arquivos de fotos dos jornais e no imaginário nacional. Na verdade, os “índios do Xingu” não pertencem a um só grupo étnico e nem têm uma só aparência. O Parque abriga 17 povos, cada um com suas particularidades e alguns extremamente diferentes entre si. A indumentária com que eles são registrados são próprias de rituais festivos e não de uso cotidiano. Mas são essas imagens que compõem um dos discursos sobre os índios, talvez o dominante: o índio como um ser exótico, de cultura primitiva, sem passado, sem história, integrado à Natureza.

O discurso do exótico oculta a rejeição e o sentimento de superioridade do branco em relação ao índio. A TV amplia tal discurso, tanto porque serve aos seus propósitos, como porque exacerba o mecanismo próprio da discursividade, pelo qual *o percebido oculta o não percebido, não se vêem em um percebido construído as condições sociais de sua produção*<sup>16</sup>, condições que podem ser buscadas desde os primeiros tempos da colonização, desde os jesuítas. O exotismo dos índios vem da sua primitividade, atributo mais presente no imaginário coletivo sobre eles e que corresponderia ao seu estado cultural. O

índio é percebido como uma espécie sem história, naturalizada, pertencente a uma sociedade cujo estágio de desenvolvimento civilizatório cristalizou-se no tempo: *o indivíduo nu, que lê apenas no grande livro da Natureza, que se desloca livremente pela floresta e que apenas carrega consigo (e exhibe no corpo) as marcas de uma cultura exótica e rudimentar, que remete à origem da história da humanidade*<sup>17</sup>. A lógica televisiva se articula muito bem com essa visão de uma sociedade ahistórica: índios podem ser mostrados dançando, pescando ou ocupando uma estrada, são seres exóticos, primitivos, sem referência no tempo histórico dos brancos.

Este suposto primitivismo dos índios é peça estratégica na disputa que se processa em torno das leis específicas, conforme me referi acima e, se a TV é sua grande disseminadora, os outros meios não ficam atrás. Apenas como exemplo recente, a edição especial da Revista Veja de maio de 2002, que abordou os resultados do último Censo, inclui os índios e seu crescimento populacional na rubrica “O desafio ambiental”, ao lado de reservas naturais, animais, lixo e caos urbano.

A percepção da falta de historicidade vai compor um outro discurso circulante sobre os índios: o daqueles que, tendo perdido sua identidade indígena pela aculturação, dela se valem indevidamente para obter benefícios. Estou falando da imagem do “falso índio”, que está relacionada com a discussão sobre identidade e autenticidade. A idéia dominante é a de que o índio autêntico é aquele do registro discursivo primitivista. O índio só seria índio se conservasse sua ausência de história, não evoluísse, não se modificasse com o tempo. A constatação de que as coisas não ocorrem assim leva em geral à atitude de discriminação, que pode ser manejada para atender interesses escusos.

É o caso, por exemplo, da idéia muito disseminada de que os índios têm terra demais ou de que eles não são mais índios, usando essa condição para reivindicar direitos ilegítimos. Como diz Oliveira, *a sentença de morte é dada de forma indireta, mas absolutamente inapelável, uma vez que já vem calçada em fatos tidos como óbvios ou consensuais: os índios são efetivamente um componente do Brasil e de cada brasileiro (“uma bisavó que era índia”), só que isto corresponde a uma história passada. Hoje sua presença é algo insignificante*

*(“são pouquinhos”) ou então é “forjada”, resultado da simples busca por vantagens individuais. Se tais premissas forem acatadas ou julgadas como verdadeiras, estará pronto o solo para que alguns jornalistas e comunicadores, que funcionam como porta-vozes de grupos que têm interesse nas terras indígenas, venham a semear os estereótipos e uma atitude racista e discriminatória mesmo entre a população urbana. (1.108:63)*

Quando alguém se sente logrado por ver índios vestidos como brancos, ou manejando tecnologias avançadas, ou falando bem o português, ou se elegendo para cargos de representação política, está implicitamente trabalhando com a memória do registro discursivo do índio primitivo, sem história. Índios pertencem ao passado, a um estado fossilizado de desenvolvimento humano e os livros de História do Brasil ajudam amplamente na construção dessa imagem, uma vez que tratam os índios no passado: os índios eram, tinham, faziam. Ser índio é pertencer a uma cultura primitiva e exótica, que pela lei da natureza deve desaparecer.

Em decorrência de tal raciocínio, o índio que não apresenta mais este atributo é um falso índio. Esse discurso foi construído recentemente, a partir dos interesses expansionistas tanto do Estado quanto de empresas privadas, nacionais ou internacionais, todos desejosos de se apropriarem das terras pertencentes aos índios e seus recursos naturais. Até uma certa época, o processo de expropriação se deu de forma sumária e violenta, incluindo procedimentos de extermínio físico. Os remanescentes da população indígena foram sendo empurrados para os lugares mais longínquos, ou que não ofereciam terras férteis, ou sobre cujos minérios ainda não se tinha conhecimento. A partir deste século, com as leis de proteção dos índios contra a violência branca, começa a surgir a imagem do falso índio, argumento usando com frequência nos tribunais: se não é índio, não é dono da terra nem está sujeito a proteção especial.

O discurso da falsa identidade indígena, racista, etnocêntrico e discriminatório, ignora que as sociedades indígenas, como quaisquer outras, possuem uma história de contínuas redefinições socioculturais, motivadas por migrações, guerras, adaptações ao meio ambiente, alianças ou mesmo pelo próprio dinamismo interno que existe em qualquer agrupamento humano, como nos ensina Oliveira (op.cit.).

Associado a essas imagens, encontramos um terceiro registro discursivo sobre os índios: o que, representando-os como transgressores, que agem no sentido inverso dos interesses nacionais, reivindica o fim da proteção legal aos índios e suas terras. Desse registro decorrem as reportagens, cuja frequência se intensifica de tempos em tempos, que procuram mostrar o índio como ladrão, associado ao narcotráfico ou à devastação ambiental, ou socialmente perigoso (caso de estupros, p.ex.).

O discurso do índio transgressor forma, em conjunto com o do falso índio, um espaço semiótico de que se valem os múltiplos interesses nas terras indígenas: o das madeireiras, o das mineradoras, o dos ambientalistas ortodoxos, principalmente os das organizações internacionais, o dos militares. A propósito destes, é sintomático que todas as vezes que esteja em curso a implantação de mais um projeto que teoricamente destina-se à vigilância da Amazônia – como foi o Calha Norte e agora o SIVAM, apareçam denúncias de ações indígenas nocivas aos interesses nacionais.

Entre o discurso primitivista e o do falso índio, encontramos outro discurso, o do índio em extinção. Estou falando das narrativas sobre os índios alcoólatras, os catequizados pelas missões evangélicas, os dizimados por doenças brancas, os que se suicidam; índios que estariam em perigo, a um passo da condição de não-índio (e cumprindo o destino da espécie, que é extinguir-se).

Todos já assistimos ou lemos, em algum momento, a tristíssimas reportagens que apontam para um desespero diante da impossibilidade de manter sua cultura original, levando os índios à prática do auto-extermínio, ou à capitulação diante de um mal intencionado pastor messiânico que oferece a salvação, ou ao vício desintegrador. Reportagens que abusam de recursos de construção retórica da narrativa, no intuito de comover o leitor/espectador, mas que ignoram solenemente o contexto cultural e discursivo em que esses fatos ocorrem, os mecanismos de autocontrole de cada sociedade, o percurso histórico de cada etnia e suas injunções políticas. Que quando apresentam o fato falam de números comparativos entre a população da época do descobrimento e a de agora, que inevitavelmente apontam para a extinção, mas esquecem de falar sobre o fenômeno recente de crescimento demográfico da população indígena; da



revitalização dos processos culturais; da retomada das línguas; tudo dentro de uma novo grau de complexidade do modo de vida, a partir da relação com a sociedade nacional, incluindo a força política de suas organizações, que se relacionam diretamente com a opinião pública internacional.

Por fim, mas não menos importante, quero mencionar o discurso sobre o índio ecologista, que conhece intuitivamente tudo sobre a Natureza e é seu mais fiel defensor. Domina o manejo dos ecossistemas com perfeição e, se a humanidade quiser sobreviver à hecatombe ecológica, vai ter que aprender com eles seu *modus vivendi* e seu *modus operandi*. É o discurso produzido e feito circular pelas entidades ambientalistas, locais e internacionais, cujo interesse na construção dessa imagem vai muito além da perspectiva ecológica ou humanitária. Como já apontei antes, o índio deve ser preservado, porque é a única possibilidade de acesso que se tem aos genomas e outros segredos da biodiversidade.

As imagens que formam esses discursos correspondem então a interesses específicos, configurando uma verdadeira guerra simbólica. Assim, por exemplo, enquanto a imagem do índio naturalizado, que é parte da natureza, corresponde aos interesses na fronteira energética, a do índio ecologista está vinculada aos grupos interessados na fronteira biotecnológica. As forças sociais que propõem categorias e fazem circular os discursos não são, pois, homogêneas. Correspondem a campos distintos, que, pelas categorias, disputam o poder simbólico.

## **7. A saúde indígena como espaço estratégico**

De muitas formas os temas aqui tratados estão articulados à saúde indígena: pela disseminação de novas doenças brancas trazidas pela mineração – Aids, câncer, pela participação dos índios na coleta de suportes da biodiversidade, pela circulação de discursos que interagem com os discursos específicos da saúde, produzindo sentidos insuspeitos, ou pelo modo como essa cenarização influi nas políticas públicas sobre saúde: os discursos circulantes sobre a Amazônia e os interesses que lhes correspondem são decisivos para a formação de opinião do poder legislativo e dos técnicos do executivo. Apenas a título de exemplo, pode ser lembrada a importância que a realização da UNCED-Rio 92 (ECO 92) teve na

assinatura de decretos que concretizavam antigas lutas do movimento sanitarista indígena (Verani, 1.150). Os militares, por sua vez, buscam intervir na questão indígena, inclusive de forma específica na saúde, como parte das ações estratégicas de segurança nacional. A saúde indígena integra, sem dúvida, o elenco dos argumentos mobilizados na luta discursiva que se verifica em torno do grande tema da Amazônia.

A atenção à saúde indígena, atualmente atribuição da FUNASA - Fundação Nacional de Saúde, está sendo terceirizada pelo Governo Federal, num processo que altera fortemente a composição das forças e poderes locais. Em São Gabriel da Cachoeira, por ex., as ONG, a Igreja local e Universidade disputam uma fatia das ações públicas de saúde. A FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – além de também estar “no páreo” pelos recursos públicos, é o filtro e o aval: sem ela nada acontece. Outros núcleos também têm relevância, em maior ou menor grau: o exército, as igrejas evangélicas, os políticos locais. As ONG são peça importante em tal contexto: recebem recursos públicos para implantar políticas de saúde, mas também recebem apoio financeiro internacional. Com isto, tornam-se agentes de uma ordem internacional globalizada, pela via do discurso que acompanha as doações: multiculturalismo, etnicidade, fragmentação, excluídos, margens, tudo isto é parte de um novo “imperialismo simbólico”, ou de uma “vulgata planetária”, como diz Bourdieu e constituem fortemente o contexto epistemológico das políticas de saúde. A polifonia é intensa, a articulação tensa, o hibridismo disputa terreno com o predacionismo.

OLHO ACESO PARA AS EXPECTATIVAS DOS COMPETIDORES./COMO LIDAR COM ESPECULADORES RIVAIS?/COMO ALOCAR RECURSOS ESCASSOS?/COMO CAMUFLAR RECURSOS ABUNDANTES?

Nesse embate, as armas são discursivas, sem dúvida. Desde os tempos do primeiro contato, quando à violência física se somou a simbólica. Hoje, discursos concorrentes sobre a saúde se entrecrocaram, em busca de uma fatia do bolo, em busca de uma parcela de poder. O próximo capítulo aprofundará este tema.

FALTA VOCÊ SE IMPREGNAR COM A TEORIA DO JOGO,  
FAZER OSMOSE COM O TÍTULO PENSANDO ESTRATEGICAMENTE.

## Vozes no texto

- 1 Cristovam Buarque, em conferência numa universidade norte-americana. Publicada por o Globo, em 23 de outubro de 2000.
- 2 Manoela Carneiro da Cunha, no ótimo texto *O futuro da questão indígena*. (1.37:139).
- 3 Depoimento de um capitão Baniwa, dado a Luiza Garnelo e citado em *Tradição, Modernidade e Organizações Indígenas* (2.15:15).
- 4 Matéria publicada na Revista Época, em 22/05/00 e transcrita em *Povos Indígenas no Brasil* (1.129:287-8).
- 5 Essas notícias estão no livro citado acima, p. 284-5.
- 6 Juliana Santilli, em *Biodiversidade e conhecimentos tradicionais: formas jurídicas de proteção*, (1.136:95).
- 7 Fala colhida em notícia de A Crítica, 03/04/99, transcrita em *Povos Indígenas no Brasil* (1.129:212).
- 8 Os Ticuna habitam a região do Alto Solimões, na fronteira com a Colômbia e o Peru. Segunda maior etnia no Brasil, se tornaram mais conhecido pela série de suicídios que se verificou em anos passados.
- 9 Trecho de matéria da FSP, em 19/11/97 e transcrita em 1.129:188.
- 10 Noticiado no JB e no Extra, em 18/05/00 e publicado em 1.129:212.
- 11 Bruna Franchetto, no esclarecedor artigo *O que se sabe sobre as línguas indígenas no Brasil* (1.59:84).
- 12 Márcio Santilli, Coordenador do Programa Brasil Socioambiental do ISA, no artigo *O estatuto de Alforria* (1.137), publicado originalmente na revista Ciência Hoje, nº 163, em agosto de 2000.
- 13 Idem.
- 14 Ainda Santilli. Além das citações diretas, as informações sobre este tema foram tomadas do seu artigo.
- 15 As idéias expostas sobre este tema constam de uma monografia apresentada no curso de doutorado e posteriormente publicada na revista *Informare*. (1.9). Alguns trechos são reproduzidos apenas com pequenas alterações.
- 16 Pierre Bourdieu, em *Sobre a televisão* (1.25:48).
- 17 João Pacheco de Oliveira, antropólogo, no indispensável artigo *Muita terra para pouco índio? Uma introdução crítica ao indigenismo e à atualização do preconceito* (1.108:78).

### 3. O Contexto da Saúde Coletiva

*O excesso das aspirações em relação às possibilidades reais traduz o desequilíbrio, a contradição profunda de uma sociedade onde a ideologia “democrática” do progresso social vem, muitas vezes, compensar e superdeterminar a inércia relativa dos mecanismos sociais.<sup>1</sup>*

Os contextos epistemológico e estratégico, enfocados anteriormente, situam-se num nível macro de contextualização. Agora, começemos a especificar esse cenário um pouco mais, entrando no campo propriamente da saúde coletiva, que dará acesso ao da saúde indígena. Assim como o anterior, este é um **TERRITÓRIO** disputado, estratégico, que atrai muitos interesses políticos e econômicos.

Freqüentemente assistimos ou lemos na mídia entrevistas ou denúncias em que as pessoas, falando sobre a saúde pública no país, apontam: - o precário e desumano atendimento público à população; - um panorama de corrupção, com desvio ou mal emprego dos recursos; - o desmantelamento da estrutura física dos hospitais públicos e centros de saúde. Em contrapartida, quando falam sobre suas aspirações, elas incluem um bom plano de saúde, um plano de previdência privada e o direito de não pagar a previdência social, que não reverte em um bom atendimento médico nem em segurança para o futuro.

Essa realidade é uma construção possibilitada pelo atual estado dos embates discursivos que se verificam em torno do tema da saúde coletiva. De um lado encontram-se as forças centrífugas da sociedade, que buscam a mudança orientada para uma maior justiça social, que tem como um de seus pilares o direito fundamental à saúde. Do outro, as forças centrípetas, que agem no sentido da manutenção da ordem dominante. No primeiro encontram-se segmentos dos trabalhadores da saúde, políticos progressistas, movimentos sociais, organizações do terceiro setor. No segundo, fabricantes de equipamentos e insumos médicos, de medicamentos, as empresas de assistência privada à saúde (planos e seguros), políticos conservadores e alguns segmentos dos trabalhadores da saúde. A mídia é o espaço privilegiado onde estes núcleos discursivos fazem ou tentam fazer circular seus discursos legitimatórios e onde estes se confrontam, mediados pela

lógica e interesses da própria mídia.

O tema da Saúde comparece nos mais variados formatos na mídia impressa, audiovisual e eletrônica. Uma lista incompleta inclui:

- sites especializados em saúde, tanto os de abordagem ortodoxa como os de terapias alternativa;
- suplementos e colunas especializadas em jornais;
- matérias sobre saúde em cadernos de ciência e meio ambiente;
- seção de perguntas dos leitores com resposta de especialistas;
- revistas especializadas em saúde, de vulgarização científica, para grande público ou segmentos especializados;
- noticiário nos jornais e telejornais, específicos sobre saúde ou relatando descobertas científicas que afetam a saúde;
- novelas com personagens que vivem situações-problemas de saúde;
- *talk-shows* e programas de entrevistas que incluem temas de saúde;
- programas de debates sobre ou que incluem políticas de saúde (menos comuns);
- programas do tipo documentário, sobre temas específicos ou correlatos (como alimentação ou estética);
- filmes ou séries que têm hospitais ou médicos como eixo da trama;
- programas de rádio com entrevistas com especialistas em saúde;
- noticiário radiofônico sobre problemas de saúde da população;
- patrocínio de indústrias de medicamentos aos programas de audiência;
- propaganda de medicamentos (freqüentemente usando pessoas com credibilidade, como artistas ou jogadores de futebol);
- propaganda de planos de saúde;
- campanhas governamentais pela TV, rádio e materiais impressos.

O SUS – Sistema Único de Saúde é um conjunto de ações e serviços de saúde prestados à população brasileira por órgãos e instituições públicas e fundações mantidas pelo Poder Público. Instituído pela Constituição de 1988, tem como princípios fundamentais:

- a saúde como direito, ou seja, universalização do atendimento e dos serviços;
- a equidade (igualdade com atenção para as diferenciações sociais);
- a atenção integral à saúde, ou seja, atividades de prevenção, cura e promoção da saúde, entendida como condições dignas de vida: bem estar econômico, político, social e cultural;
- descentralização das decisões;
- a participação da sociedade no planejamento, implantação e fiscalização das políticas públicas de saúde. A participação se faz pelos Conselhos de Saúde, numa estrutura ascendente que vai dos Conselhos Distritais até o Conselho Nacional. O SUS resultou de uma longa luta política de setores da sociedade, reflete um conjunto de princípios filosóficos e políticos sobre a saúde e é alvo permanente de sabotamento por parte dos grupos e interesses dominantes.

De uma forma geral, a abordagem quanto à Saúde Coletiva tem sido a de mostrar a incompetência, desonestidade e descaso do Estado para gerir o sistema, a par de uma propaganda espetacular dos sistemas privados de atenção à saúde. Em poucos espaços da mídia impressa é evidenciada a lógica do interesse coletivo e das necessidades sociais e de saúde sobre a qual se estrutura o SUS (ver quadro ao lado). Também

não são contempladas as experiências bem sucedidas. Além de “o que dá certo” não se adequar à lógica da mídia de espetacularização, é certo que o projeto social e modelo de Estado que a concepção do SUS consolida não é exatamente o que os interesses dominantes apreciam: distribuição mais eqüitativa do poder de gestão da coisa pública, ou seja, controle da sociedade sobre as políticas públicas. Pelo contrário, para que esses interesses continuem preservados, é preciso manter o sistema que reproduz a desigualdade social, que passa pela desigualdade de acesso à saúde, seja no plano dos serviços, seja no da informação. Passa, sobretudo, pela desigualdade no direito à expressão e à participação política.

A grande mídia é sem dúvida um contendor de peso nessa luta e um agente do *status quo*, além de ser um dos principais espaços da cristalização de uma concepção de saúde como uma relação causal entre doença e cura, que se realiza no plano individual. Mas, não é o único. Todo o sistema de formação biomédica corrobora uma abordagem de mitificação do papel de um saber médico que cada vez mais só se legitima pelo apoio das tecnologias de diagnóstico e intervenção. Os serviços públicos e privados de saúde também se incluem aí, resultando que os problemas de saúde, que em grande parte são determinados pela dimensão social, são tratados como de ordem individual. Disto tudo decorre que a saúde não é percebida, tanto pelos trabalhadores da saúde como pela população, como *um direito de cidadania ou algo a ser conquistado através de políticas públicas capazes de assegurar uma melhoria da qualidade de vida – traduzíveis na prática em aumento da oferta de emprego, salário digno, políticas de saneamento, de habitação, de controle de vetores, de combate à violência, de humanização do atendimento médico e das cidades de modo geral, de acesso à informação e à liberdade e possibilidades concretas de expressão do pensamento.*<sup>2</sup>

Os núcleos discursivos que chamei de “forças centrífugas” têm uma clareza analítica muito grande sobre este cenário. Em todos os muitos fóruns da saúde eles estão vigorosamente presentes, sendo que alguns existem por força de sua luta. No entanto, gostaria de levantar uma hipótese, entre outras, para seu pouco poder de fogo: seu distanciamento do que seria uma comunicação mais popular, mais apropriada para minar as bases dos discursos hegemônicos naquele que é o

espaço decisivo de produção dos sentidos sociais. Estou falando dos trabalhadores da saúde espalhados pelo país que atuam diretamente com a população e a própria população, destinatária das políticas de saúde. Aqueles núcleos e seus fóruns produzem muitos documentos, todos impecáveis do ponto de vista de uma análise conjuntural e estrutural e prolíferos na indicação de ações para superar os problemas identificados. Mas, eles não são apropriáveis pelo comum das pessoas e as instituições às quais pertencem seus autores não estão estruturadas para a tarefa de convertê-los em algo apropriável e fazê-los circular amplamente, competindo assim no mercado simbólico dos discursos sobre a saúde. Atualmente há a iniciativa do Canal Saúde, série de programas televisivos que são exibidos em todo o país, que no entanto não é um programa popular, seja em sua forma de produção, seja em suas estratégias de circulação.

Então, a circulação de um discurso contra-hegemônico fica a cargo das Organizações Não Governamentais e algumas poucas da estrutura governamental de saúde, com suas estratégias interpessoais apoiadas principalmente por materiais impressos e audiovisuais. Ressalto que estou aqui falando da situação predominante, não desconhecendo a existência de belas exceções, que são, no entanto... exceções. Por outro lado, as conquistas existem, há um progresso, ainda que mais lento que o desejado e a própria existência do SUS é uma evidência. O crescimento e maior visibilidade das "forças centrífugas" é outro indicador de sucesso. Mas, a luta é desigual, os interesses são muitos e pesados.

Considerando tudo isto, não é surpresa a constatação de que, *apesar da Carta Constitucional de 88 afirmar uma concepção ampliada de saúde (saúde como expressão das condições de vida), e de indicar diretrizes e princípios norteadores de um Sistema Único de Saúde fundado na equidade e universalidade, no senso comum o conceito de saúde predominante continua sendo o da ausência de doença, apoiado numa concepção biologicista de seu processo de determinação, o que reafirma como consequência, tanto uma ênfase nas respostas e soluções para os problemas de saúde via assistência médico-hospitalar curativa, quanto a legitimação pública de um modelo de atenção cada vez mais tecnificado e representado pela iniciativa privada.*<sup>3</sup>

Esta conjugação de fatores facilita um projeto de privatização da saúde, que

começou com a redução de investimentos e passa no momento pela terceirização dos serviços, com o correspondente encolhimento do Estado. A Saúde é um dos campos que ainda são objeto de políticas públicas no país. O Estado brasileiro, em que pese sua orientação neoliberal, exerce em alguns campos de atividade o papel de Estado interventor. Em geral, são os campos onde se reflete mais a desigualdade social, como educação, agricultura familiar e saúde, ou aqueles que ainda não conseguem competir no mercado internacional, como o da informática. Mas, mesmo nestes o caminho para a liberalização é visível e no caso particular da saúde eu citaria formas camufladas, como a criação das Organizações Sociais e as recentes OSCIP, Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público – organizações privadas criadas para aplicar políticas públicas – e outras nem tanto, como a criação das Agências Reguladoras, típicas do modelo neoliberal.

### **1. O SUS e o controle social como espaço e objetos de luta**

O SUS foi gestado num contexto social e político em que fazia sentido o enfoque da Sociedade X Estado e os princípios que corporifica expressam a perspectiva de determinados setores dessa sociedade, comprometidos com um modelo político. Ele é um exemplo didático daquilo que afirmei anteriormente, que as políticas públicas são definidas, em última instância, por discursos que conseguem, em dada época e circunstância, se tornarem mais legítimos que outros. O contexto da Assembléia Constituinte de 1988 foi a principal circunstância que favoreceu a instituição do SUS: naquele momento, valiam mais as idéias progressistas e de caráter popular que o SUS representa. No campo específico da saúde, ainda se ouviam os ecos da Assembléia Mundial de Saúde de 1978 (Alma-Ata, Cazaquistão), considerada um marco na Política Internacional de Saúde. Seu documento final propunha um modelo de saúde baseado na experiência de alguns países, como a China (médicos de pés-descalços), Bangladesh (Trabalhadores do Bem-Estar-Familiar), Nigéria (uso do rádio nas áreas de difícil acesso) e Cuba (unificação e hierarquização das instituições de saúde em um sistema único, entre outras inovações). *A Declaração da Conferência de Alma-Ata, identificando os princípios gerais dessas experiências, visava levar ao alcance das pessoas (...) a noção de saúde definida como “bem-estar físico, mental e social e não a mera ausência de doenças”. Finalmente, a Declaração de Alma-Ata*



*explicitava que, para atingir seus objetivos de “saúde para todos até o ano 2000” (...), a participação da comunidade seria a chave para o sucesso dessa política..<sup>4</sup>*

No entanto, o fato de ter se constituído como política pública concreta, matriz de todas as demais do campo da saúde, não tornou o SUS imune aos embates hegemônicos. Pelo contrário, a luta passou a ser muito mais necessária para conseguir sua efetiva implantação, dificultada tanto pela perda do contexto que conferia uma mística política aos discursos que lhe sustentam, como pelo correspondente fortalecimento dos discursos de legitimação do modelo neoliberal, principalmente através de suas estratégias midiáticas de concorrência discursiva. Um agravante é o fato do SUS ser herdeiro direto dos sistemas anteriores, com suas mazelas e práticas geradas por outros modelos de relação entre sociedade e Estado e de atenção à saúde. Talvez por isto, seus princípios e vantagens nunca foram percebidos adequadamente pela população, que em geral correlaciona “SUS” à estrutura material de atendimento médico, sempre deficiente, do mesmo modo como ocorria com o antigo INPS, depois INSS. Podemos contabilizar também na balança desfavorável ao modelo a falta de financiamento adequado da rede pública de serviços, agravada pela crise fiscal do Estado e as ambigüidades internas do modelo, dividido entre uma visão socializante da saúde e uma confirmação de valores liberais, como a universalização dos direitos civis.

Nesta luta, cuja dimensão simbólica é definidora dos seus rumos, o controle social – definido como a participação da sociedade nas políticas de saúde, no âmbito do planejamento, implantação, gestão e avaliação – é um dos principais pivôs. Muito mais do que uma forma de participação popular nos rumos da saúde coletiva no país, muito mais do que uma modalidade de fortalecimento enunciativo da população (“empoderamento”), ele é o principal objeto do longo e duro embate que se verifica nas últimas décadas no campo da saúde.

Os anos 70 foram cenário de muitas lutas comunitárias pelo direito de ingerir nos rumos dos serviços de saúde, ampliadas e reforçadas pelos movimentos que reivindicavam participação popular em outros setores, capitaneados pela Igreja (CEB, sobretudo). Por outro lado, havia em curso um vigoroso debate acadêmico sobre as concepções de saúde, do qual faziam parte o movimento

preventivista, tanto com a proposta da Medicina Integral, como a da Medicina Comunitária, que trouxeram as idéias *de sistema único de saúde, de rede regionalizada e hierarquizada de serviços de saúde, de atendimento integral, de participação da comunidade, e de ações de promoção, proteção e recuperação da saúde*. Já a vertente teórica da Medicina Social trouxe *o entendimento de que a saúde e a doença na coletividade não podem ser explicadas exclusivamente nas suas dimensões biológica e ecológica, porquanto tais fenômenos são determinados social e historicamente, enquanto componentes dos processos de reprodução social*.<sup>5</sup>

Neste espaço, fortalecido pelo contexto de redemocratização do país, surge o Movimento de Reforma Sanitária, retomando as idéias que no início dos anos 60 haviam sacudido o debate político sobre um modelo descentralizado e participativo. O Movimento aglutinou as forças centrífugas de então em favor da mudança para um modelo de saúde pública que tivesse como eixo organizador a noção de controle social.

A conjugação destes fatores formou um cenário político e discursivo favorável à institucionalização da participação como modo precípua de relação da sociedade com o Estado no campo da saúde pública. A participação foi definida na Constituição de 1988 como uma das 3 diretrizes que organizam o SUS:

Art. 198. As ações e serviços públicos de saúde integram uma rede regionalizada e hierarquizada e constituem um sistema único, organizado de acordo com as seguintes diretrizes:

I - descentralização, com direção única em cada esfera de governo;

II - atendimento integral, com prioridade para as atividades preventivas, sem prejuízo dos serviços assistenciais;

III - participação da comunidade.

Constituição Brasileira, Tit. VIII, seção II, DA SAÚDE.

“Controle social” é um termo da teoria sociológica e nela designa o controle, pelo Estado, do comportamento dos indivíduos no âmbito social. Ou seja, o Estado, representando o coletivo, controla o comportamento dos indivíduos, em nome do interesse da maioria. No campo da saúde, ele sofreu uma modificação, ao passar a designar o inverso, o controle da sociedade sobre o Estado. A justificativa era de que o Estado não representava de fato os interesses majoritários e sim os particulares. Então, caberia à sociedade o controle desse

Estado. Por este modo de olhar, o controle social extrapola o âmbito de um campo particular – no caso, o da saúde – e traz o germe de um outro modelo de Estado, que corresponde a uma visão da sociedade em nada coincidente com o modelo neoliberal. Teoricamente, ele interfere no modo de condução da coisa pública, relativizando o poder estatal (o SUS, de fato, antecipou a tão propalada reforma do Estado, hoje orientada pelo modelo neo-liberal, embora em outras bases e com outra inspiração). Por outro lado, sendo apenas um dos elementos que organizam a idéia do SUS, o controle social está implícito nos seus princípios e diretrizes, como condição de eficácia e decorrência lógica. Estes princípios e diretrizes – universalidade, descentralização, integralidade, equidade, participação – afetam os interesses econômicos e políticos dominantes. A potencialidade do “controle social” fortalecer as forças centrípetas na luta pelas políticas públicas pode ser avaliada pela disseminação da idéia para outros campos, como o da educação (conselhos de educação, de merenda), o jurídico (conselhos da criança e do adolescente) e o administrativo (orçamentos participativos).

Concretamente, na saúde coletiva a idéia de controle social se corporifica num sistema nacional de órgãos colegiados, formados paritariamente por representantes da população, prestadores de serviço e governo. São os Conselhos de Saúde, existentes no nível distrital, municipal, estadual e nacional. O sistema compreende também Conferências de Saúde, realizadas periodicamente, que repetem a estrutura ascendente. As Conferências têm o papel de avaliar e propor diretrizes para as políticas de saúde.

A lei que regula os Conselhos (8142 de 1990, do Congresso Nacional), prevê que é função destes deliberar sobre a “formulação de estratégias e controle sobre a execução de políticas de saúde na instância correspondente, inclusive nos aspectos econômicos e financeiros”. A relação entre saúde e interesses econômicos e políticos se torna de tal forma contundente no exercício cotidiano de suas funções, que cada Conselho é permanentemente um espaço de aprendizagem política. Aprendizagem sobre os interesses que movem as relações sociais e sobre como se luta por poder simbólico, poder de fazer ver e fazer crer, poder de fazer valer esses interesses. No entanto, a prática ainda está distante da teoria. Os Conselhos de Saúde, como espaços privilegiados de exercício do

controle social, foram desde sua concepção e continuam sendo uma arena de lutas e, se no âmbito nacional (CNS) se contabilizem realizações apreciáveis, no âmbito municipal elas são mais escassas, embora as exceções se apresentem como signos de possibilidade e esperança.

O exercício das funções atribuídas aos conselhos de saúde – planejar e fiscalizar a gestão das ações de saúde locais – não se dá num espaço virgem quanto a relações de poder. Pelo contrário, as ações dos conselheiros são pautadas pelo equilíbrio de forças no exercício de um poder que extrapola o âmbito dos conselhos e pelos fatores que o determinam. Entre estes, gostaria de chamar atenção para a posse – desigual – de capital simbólico entre os membros dos conselhos.

O conselho de saúde é um órgão colegiado e, como tal, supõe igualdade de poder entre seus membros. No caso, seria o poder de cada um ver reconhecidas como legítimas e aceitas suas posições, resultando no poder de ingerir sobre as decisões do conselho. No entanto, vivemos numa sociedade basicamente desigual e esse poder não se distribui eqüitativamente, variando de acordo com a distribuição do capital simbólico. Lembro que estou, nesta tese, trabalhando com a idéia bourdieana de poder simbólico, que está na razão direta da posse do capital simbólico, que resulta do reconhecimento como legítimo dos capitais de outra ordem, como o econômico, o cultural e o político.

Na sua composição paritária, os conselhos possuem um terço de membros representantes do Estado (gestores), um terço de representantes dos serviços de saúde e um terço representando os usuários. Na prática discursiva, cada segmento, por seus membros, detém diferentes parcelas de capital simbólico e é lícito supor que, via de regra, os dois primeiros terços sejam melhor aquinhoados do que o segmento dos usuários. Os gestores detêm informações qualificadas e o controle administrativo do sistema de saúde. Não é por acaso que os presidentes dos conselhos costumam ser secretários de saúde ou outro membro da estrutura administrativa e, assim, exerçam maior controle sobre as decisões tomadas. Os representantes dos serviços de saúde dominam um discurso cada vez mais legitimado, inclusive pelos próprios usuários: no cotidiano das relações, eles ocupam um lugar de interlocução privilegiado em relação a estes últimos,

revestidos de uma autoridade que não costuma ser contestada. Como lembra Valdir Oliveira (2.28), eles representam um segmento social cujas expectativas e formas de atuação a respeito das questões de saúde são delimitadas com clareza e numa posição hierárquica superior. Além disto, possuem homogeneidade, produzindo o efeito de comunidades discursivas.

Já os usuários são oriundos de lugares diversos, trazem competências diferenciadas, não apresentam unidade. Acrescente-se que em muitos lugares eles provêm do meio popular, não possuem educação formal avançada e trazem consigo *as marcas e os distintivos ideológicos presentes em seu horizonte histórico e perceptivo, como o capital e a competência cultural que possuem (educação, embaraço/desembaraço com as regras da linguagem, a simbologia comportamental) que tanto podem aproximá-los quanto distanciá-los das questões colocadas nas pautas dos conselhos de saúde, o que define tanto a sua percepção quanto participação*. Oliveira nos chama atenção, ainda, para as *diferenças expressas através da maneira de falar e de articular conceitos e idéias, nomear situação, fatos e acontecimentos que, na maioria das vezes, não são coincidentes, principalmente com a lógica do discurso científico, burocrático ou técnico (gestor) em confronto com o discurso do mundo vivido dos usuários (...)*. Essas diferenças discursivas expressam diferentes valores de troca das moedas culturais entre os conselheiros<sup>6</sup> e resultam em diferentes graus de poder simbólico.

A desigualdade de capitais simbólicos não estabelece, porém, uma situação permanente ou estável de distribuição de poder. Se recuperarmos as idéias expostas na Parte I sobre o poder simbólico, será factível considerar que os conselheiros de todos os segmentos desenvolvem continuamente estratégias de trânsito entre as posições discursivas de Centro e Periferia, objetivando uma maior parcela de poder de ingerência nas decisões do conselho. Estas estratégias dependerão de inúmeros fatores de mediação e dependerão dos contextos e circunstâncias. Entre estes fatores, as práticas comunicativas e o fluxo de informações merecem uma atenção especial, por serem ao mesmo tempo fatores de mediação em si mesmos e estruturarem o modo de organização e visibilização dos demais fatores.

Oliveira, no seu texto já citado, levanta a hipótese de que *a qualidade da*

*participação dos conselheiros e dos conselhos, em termos de eficácia operacional e influência política, está intimamente relacionada tanto com os processos comunicacionais (formas de interação entre os segmentos e membros do conselho, formas de representação simbólica, relações de poder, etc.) quanto com os fluxos informacionais (a disponibilidade/indisponibilidade da informação).* (p. 8) Não obstante trabalhar com uma referência teórica diferente da minha, ele está falando da mesma coisa, ou seja, a prática comunicativa como fator constitutivo do controle social. Voltemos um pouco no tempo.

## 2. Ligações estratégicas: saúde, educação, comunicação

Desde o início do século XX, a palavra saúde esteve intimamente ligada a três outras: comunicação, educação, informação. Não pretendo aqui recuperar o histórico desta associação, tanto por não ser esta uma tese sobre saúde coletiva, como porque outros já o fizeram de forma competente. Para os que desejam um aprofundamento sobre o assunto, sugiro a leitura do cap. 2 da dissertação de mestrado de Janine Cardoso, referida na bibliografia (2.9), em que ela brilhantemente analisa e problematiza o percurso de um século do modo de pensar e agir na saúde coletiva, no que se refere à educação e à comunicação, de forma articulada ao contexto político de cada época. Aqui pretendo desenvolver alguns aspectos do tema que permitam uma melhor compreensão do cenário das políticas de saúde indígena, particularmente no contexto local de São Gabriel da Cachoeira.

Como diz Cardoso, na apresentação do seu trabalho, *as práticas educativo-comunicativas na saúde, pelo menos desde a década de 20, têm como objetivo difundir para a população as concepções médico-científicas hegemônicas, e implantar as normas, condutas e valores estabelecidos pelas autoridades sanitárias.* (p.3) É justamente por este seu papel de vetor nas estratégias hegemônicas que se converteu num espaço de embates das forças sociais: determinar o modo de conceber e fazer educação e comunicação em saúde é vital na luta pelo poder simbólico neste campo. Por outro lado, os modelos de comunicação e os de saúde estiveram sempre associados aos interesses internacionais estratégicos no país, o que acentua seu caráter de espaço de lutas.

Modelos de saúde e modelos de educação e comunicação em saúde são

mutuamente constitutivos, ou pelo menos subsidiários. Enquanto os primeiros pensam a saúde e sobretudo explicam o surgimento e a disseminação das doenças, os segundos fornecem uma análise do funcionamento da sociedade, no que respeita à prática comunicativa. Olhando-se retrospectivamente, pode-se perceber o quanto uns foram sempre condição de produção, circulação ou legitimação de outros. Alguns exemplos, que ilustram momentos fundadores, podem tornar essa relação mais clara e acrescentar-lhe uma outra dimensão, a estratégica: modelos de saúde e modelos de comunicação e educação em saúde estão, geralmente, associados a interesses estratégicos nem sempre apenas de cunho nacional.

Na década de 20, a criação do Departamento Nacional de Saúde Pública teve como um de seus pilares o uso da propaganda e educação sanitárias, como modo de enfrentamento das “doenças de massa”. A ciência da comunicação dava seus primeiros passos, com a discussão do potencial dos meios de massa. A teoria dominante de então era a da bala mágica – ou agulha hipodérmica – que falava de um indivíduo inerte e indefeso diante do que lhe era dirigido pelos meios de comunicação. Um alvo, ou um recipiente. Nesta época fazia sucesso o behaviorismo, teoria que dispunha sobre o condicionamento do comportamento humano e da qual a teoria da bala mágica era subsidiária. Este período da história das idéias da comunicação já foi amplamente estudado por diversos autores, como Mattelart (1.100), Littlejohn (1.86), Wolf (1.154), entre outros. Já sua associação com a história dos modelos de saúde pode ser encontrada em Cardoso (2.9) e em Pitta (1.125) e (2.29). A idéia de que o comportamento pode ser moldado mediante uma série de estímulos manteve-se vigorosa ao longo dos tempos e está presente no modelo hegemônico da prática comunicativa e educativa em saúde, do qual falaremos proximamente. Já a teoria da bala mágica aos poucos cedeu espaço para as novas teorias e modelos da comunicação que foram surgindo, com a contribuição de outras áreas do conhecimento, principalmente da Sociologia e da Ciência Política.

Como mostrou Cardoso, vivia-se neste período sob os influxos dos debates e interesses pós I Guerra Mundial, entre estes o da *conexão sanitária internacional*, *parte da estratégia mais ampla dos EUA, em sua disputa pela liderança econômica*,

*política e ideológica no mundo capitalista, no contexto da redefinição da divisão internacional do trabalho.* Esta “conexão” visava a criar melhores condições de salubridade para a circulação internacional de mercadorias, impondo um conjunto de normas, regras e códigos sanitários de saúde pública e a formação de quadros especializados. Para avaliar sua importância, lembramos que as Organizações Pan-Americana e Mundial de Saúde – OPAS e OMS – tiveram sua origem aí, nestes interesses. É também neste período que a Fundação Rockefeller inicia seu longo primado de influência entre nós, sendo um dos principais agentes da legitimação e consolidação dos discursos norte-americanos sobre a saúde coletiva e *um dos personagens centrais na conformação do setor e de suas políticas*<sup>7</sup>.

“O ensino da higiene individual é a base da garantia do aperfeiçoamento de cada pessoa, como necessidade imprescindível para a organização da Higiene Pública, porque basta, muitas vezes, que alguns indivíduos se furtem ao cumprimento da obrigação para com a saúde coletiva para que não logre a execução de medidas que custam grandes somas à comunidade. Do contrário, haverá necessidade de meios coercitivos...Duas modalidades de ação para obter que os indivíduos se sujeitem às imperiosas leis da Higiene: a coerção e a educação; quanto maior a educação, menos necessária a coerção. A sujeição é mais fácil quanto mais esclarecidos estiverem os indivíduos sobre a necessidade e significação das exigências sanitárias. Não há sociedade civilizada sem extenso aparelho de educação higiênica, nem organização de saúde pública sem órgão especializado no trabalho de procurar interessar o povo na solução dos problemas sanitários coletivos.”<sup>8</sup>

Nas primeiras décadas do séc. 20 o modelo de saúde dominante desviou a ênfase sobre o meio ambiente para o indivíduo, considerado o principal vetor de transmissão das doenças. Em decorrência, introduziu-se o componente educativo, pois estes indivíduos precisariam corrigir seus hábitos tidos como nefastos à saúde. Esse modelo ignorava as causas sociais das doenças e confiava à educação dos indivíduos a superação do atraso e a instalação de condições mais propícias ao progresso.

Educação e Comunicação – esta pensada como propaganda – formaram desde então o binômio que deveria garantir o sucesso das políticas públicas em saúde e principal pilar do modelo desenvolvimentista que se consolidou a partir dos anos 50. Como analisa Cardoso, a respeito da dissociação entre as doenças e seus determinantes sociais – uma das heranças dos anos 20 – *essa leitura criou uma instância como que intermediária, mediadora, lugar da ignorância e mesmo de uma índole rebelde, essas sim as causas das doenças. Essa ‘zona mediadora’ – que não cessa de ser evocada ainda hoje – legitimou a educação e propaganda voltadas para o desenvolvimento da ‘consciência sanitária’ e para a superação*



*daquilo que era identificado como principal obstáculo ao objetivo higienista. O binômio ignorância/maus hábitos – vala comum à qual se destina qualquer resistência ao saber cientificamente orientado – receberá o status de uma doença, a “doença da ignorância” e mais modernamente “da desinformação”, como que transversal a todas as outras.<sup>9</sup>*

A década de 40 consolidou o papel da educação e da comunicação na saúde, com a criação por Getúlio Vargas do Serviço Nacional de Educação Sanitária, que tinha por objetivo disseminar amplamente informações sobre as doenças e procedimentos de prevenção. O SNES produzia metodologias e materiais educativos, que eram utilizados por uma rede de organizações e serviços e veiculados pela mídia. Como se sabe, a comunicação foi um fator estratégico no Estado Novo, dando sustentação às reformas empreendidas e às medidas autoritárias e de coerção social. No plano teórico, estavam no auge as teorias sobre a sociedade de massas, com a concomitante vertente, na comunicação, das pesquisas sobre a comunicação de massa e seus efeitos. A II Guerra havia colocado em destaque e em debate a possibilidade de manipulação das massas pelos uso dos meios de comunicação e toda uma estrutura científico-acadêmica norte-americana foi criada ou mobilizada para estudar o fenômeno. Para quem deseja aprofundar o tema das relações das teorias da comunicação com os interesses estratégicos mundiais, neste e em outros períodos, creio que o livro *Comunicação-Mundo*, de Mattelart (1.100), é o mais interessante. Mas, ele não fala, é claro, de um dado muito significativo na análise resumida que empreendo aqui: a criação, em 1942, do SESP – Serviço Especial de Saúde Pública, por Getúlio Vargas, em convênio com o governo norte-americano e financiamento da Fundação Rockefeller. O SESP, cujas marcas na prática sanitária brasileira foram tão fortes que até hoje podem ser encontradas nos discursos de uma parcela das organizações públicas de saúde, *veio responder às necessidades de matérias-primas estratégicas aos interesses aliados, viabilizando a extração de borracha na Amazônia e manganês no Vale do Rio Doce. Coube ao SESP estabelecer as medidas e infra-estruturas necessárias à proteção dos trabalhadores contra a malária, doença que já havia inviabilizado tentativas anteriores.<sup>10</sup>*

O SESP, que foi um produtor intensivo e veículo de disseminação de

materiais informativos e educativos, sobretudo impressos, também consolidava um modelo de institucionalização de ações sanitárias que até então eram de caráter pontual, conferindo permanência ao combate às doenças endêmicas (malária, tuberculose, febre amarela etc.) e eventuais epidemias. Em 1990, ele foi absorvido pela Fundação Nacional de Saúde, onde seus antigos funcionários tentam manter uma identidade discursiva própria, num processo de resistência à perda de poder.

Foi também a II Guerra que criou as condições de produção do modelo desenvolvimentista da comunicação, que rapidamente ganhou a hegemonia que conserva até hoje. Embora trate desse modelo no cap. III, gostaria de falar aqui sobre o contexto que lhe conferiu legitimidade e suas principais características.

Em 1949, o presidente americano Henry Truman lançou um plano voltado para os países do chamado terceiro mundo, o “Ponto 4”, no qual as técnicas de comunicação eram consideradas fundamentais na luta contra os desequilíbrios sociais que, segundo seus mentores, favorecia a implantação do comunismo internacional. No seu discurso, usa pela primeira vez na linguagem internacional o termo *desenvolvimento*, para designar o seu contrário, o *subdesenvolvimento*. Tem início, então, um período de três décadas em que “comunicação” passa a ser palavra de ordem e palavra-chave para os países subdesenvolvidos: comunicação como fator necessário e suficiente para o desenvolvimento. Os governos nacionais, incluindo o Brasil, incorporaram rapidamente a idéia, quanto mais ela vinha acompanhada de generosos investimentos financeiros, quanto mais ela correspondia a um discurso interno sobre a relação entre segurança nacional e desenvolvimento. Essa relação era legitimada na sua própria fonte: em 1958 foi publicado nos EUA o primeiro livro sobre a contribuição dos meios de comunicação no desenvolvimento do Terceiro Mundo, cujo autor era Daniel Lerner, especialista em guerra psicológica e o principal teórico da modernização.

Ao final da década de 50 e na de 60, o conceito da comunicação como vetor primeiro de desenvolvimento se afirma entre nós, sob os auspícios da UNESCO. No plano internacional, a idéia de que o subdesenvolvimento era produto da falta de informação consolidava-se: a crença geral era de que para superá-lo bastaria disseminar informação adequada sobre procedimentos que deveriam ser adotados pela população. Em 1968 um livro, patrocinado pela

própria UNESCO, tornou-se referência obrigatória para muitos governos, inclusive o do Brasil. Era o *Comunicação de massa e desenvolvimento: o papel da informação nos países em crescimento*, de Wilbur Schramm, então diretor do Instituto de Pesquisa de Comunicação da Universidade de Stanford (EUA). Estabelecendo uma relação causal direta entre informação e “progresso nacional”, ele analisava as funções que os meios massivos de comunicação poderiam desempenhar nos países desenvolvidos, com muitos exemplos no campo da saúde e concluía com recomendações aos governos.

Comenta Mattelart que *nos decênios de 50 e 60, dois determinismos – o da tecnologia e o da modernização – tinham recusado aos países do Terceiro Mundo o estatuto de atores de pleno direito nos esquemas teóricos sobre o desenvolvimento e crescimento. Futuros receptáculos de um progresso proveniente do exterior, as sociedades ditas tradicionais estavam reduzidas a esperar a revelação dos dei ex machina encarregados de difundir a boa palavra cosmopolita. Espelho e anteparo: o desenvolvimento-modernização incitava essas sociedades, por um lado, a ver a imagem de seu futuro através do modelo ideal encarnado nas sociedades modernas do Norte urbano e industrial e, por outro, a considerar sua própria herança cultural como uma desvantagem no sentido da evolução social e econômica.* (1.100:201-2). Eu estenderia este período até os dias de hoje, embora o contexto tenha sido temperado, ao longo do tempo, por outros paradigmas, discursos concorrentes, correntes contra-hegemônicas.

Ao final da década de 50 e início da de 60, um movimento nacionalista e de esquerda possibilitou a emergência de críticas ao modo dominante de se pensar fazer comunicação para o desenvolvimento, com o surgimento de algumas alternativas teóricas e metodológicas, entre as quais se destacou a proposta dialógica-humanista de Paulo Freire. Já me estendi bastante sobre o tema em *A reconversão do olhar*, além de que ele foi exaustivamente tratado por outros críticos do modelo desenvolvimentista. Mas, gostaria de reafirmar que os diferentes modos de pensar se articulavam e configuravam determinadas práticas híbridas, que incorporavam reflexões críticas, mas mantinham os pressupostos dominantes. As propostas contra-hegemônicas, ao não elaborarem seus próprios modelos de ação, terminavam por operar no campo do modelo hegemônico, o

desenvolvimentista. Um bom exemplo no campo da saúde coletiva é o DNERU, Departamento Nacional de Endemias Rurais, criado em 1956, pelo Governo Kubitschek.

O DNERU tinha a seu cargo o combate a diversas endemias, apoiando as metas desenvolvimentistas na saúde, num período em que as migrações internas eram intensas, sobretudo motivadas pelas obras decorrentes da interiorização da expansão econômica. Com informa Cardoso, a quem mais uma vez recorremos para obter esses dados, *o campo de atuação do DNERU foi definido como “os pontos críticos das vias principais de transporte que possuam fatores evidentes de desenvolvimento econômico (facilidade de energia, transporte, fertilidade do solo, riqueza mineral, abundância de mão de obra etc.) entravados pela falta de condições sanitárias do meio”*.<sup>11</sup> Apesar de sua subordinação à política econômica, o DNERU constituiu-se num espaço permeável aos discursos da esquerda, chegando mesmo a utilizar o método Paulo Freire em suas atividades no Nordeste. Também atuou em parceria com setores progressistas da Igreja Católica, como MEB. Na sua prática educativa, trabalhava a partir da cultura e experiências locais, considerava os interesses da população e incentivava a participação. Não obstante, operava com o velho pressuposto da educação em saúde como fator de progresso, priorizava um modelo de saúde assistencial-curativo e desvinculava a educação da sua dimensão política. Sobretudo, operava com a noção mais funcionalista de organização e desenvolvimento de comunidade, entendida como uma função do equilíbrio social. Ao invés de adotar a noção mais avançada na época, que via na ação comunitária uma forma de possibilitar a participação da população nas mudanças das estruturas socioeconômicas do país, sua prática orientava-se para a participação como forma de integração da população aos programas governamentais, promovendo a *desobstrução dos caminhos do desenvolvimento, entendendo como obstáculos o analfabetismo, o “atraso”, a “ignorância” das populações rurais*.<sup>12</sup>

A associação comunicação/desenvolvimento configurou um modo de pensar e agir na intervenção social extraordinariamente bem aceito e incorporado pelas instituições. Tanto no campo da saúde como no da agricultura, o modelo – podemos chamá-lo de Comunicação & Desenvolvimento – ganhou estatuto de

hegemônico e passou a orientar as análises, planejamentos e ações referentes à implantação de políticas públicas, tanto mais quanto correspondia à orientação desenvolvimentista dos governos da época. Na década de 70, durante o regime militar, foi-lhe agregado o componente da segurança nacional, entendido como variável dependente do desenvolvimento. O raciocínio que o justifica e move é linear: pessoas não têm conhecimentos suficientes e hábitos desejáveis; a falta de uns e outros instauram uma situação de carência e favorecem a disseminação de ideologias que ameaçam a segurança nacional; com informação adequada, as pessoas desenvolvem uma atitude favorável ao progresso, adotam os hábitos recomendados e mantêm-se “ideologicamente saudáveis”.

Os anos 70 vêem também a expansão do parque industrial das telecomunicações e o fortalecimento dos projetos de teleeducação, ambos articulados com as idéias mestras do modelo da Comunicação&Desenvolvimento. Na saúde, coerentemente com o a investida capitalista no país, ganhava força o modelo médico-assistencial e privatista, que só interessava às empresas privadas de serviços e fabricantes de insumos de saúde. É também neste período que ocorre uma importante (e danosa) transformação no campo da comunicação em saúde: foram criadas Coordenadorias de Comunicação Social e Serviços de Informação nos Ministérios e instituições governamentais. Desta forma, as duas instâncias foram separadas, especificadas e ambas apartadas das atividades de educação. A Informação ficou vinculada ao SNI, a Comunicação ficou adstrita às assessorias de imprensa e a Educação restou vinculada às áreas técnicas. Findo o regime autoritário, a separação permaneceu, a Informação ganhando porém um caráter predominantemente “estatístico”, de apoio às áreas de planejamento e avaliação, o que oculta seu caráter de espaço estratégico de lutas, de lugar de relação entre os diferentes interesses em disputa pelas políticas públicas em saúde. Na década de 90, houve uma tentativa de rearticulação dessas instâncias, através da criação dos projetos de IEC – Informação, Educação e Comunicação, em âmbito federal e estadual. Na prática, esses projetos são voltados para a intervenção local e não conseguem incluir a Informação do seu escopo, de forma mais orgânica, reservando a este componente o papel de insumo. Podemos afirmar que a proposta não chega a conformar um novo paradigma: as estruturas institucionais e

os modelos de ação ainda reservam para as atividades de IEC o lugar das boas intenções.

Voltando aos anos 70, o que prevalecia no âmbito dos modelos da saúde coletiva era ainda o velho sanitarismo higienista e campanhista. As novidades, vindas do campo do planejamento e da administração, só faziam consolidar ainda mais o discurso modernizador e desenvolvimentista: com ênfase nas estatísticas, tentava-se ajustar comportamentos “desviantes” ao desejado. *Para uma maior eficácia dessas estratégias, os inquéritos sanitários passam a incluir questionários para levantamento de “crendices e superstições”, conhecimentos sobre transmissão de doenças, costumes, identificação de lideranças locais, veículos de comunicação existentes, igrejas e escolas. A partir daí, estratégias de persuasão passam a ser utilizadas com o objetivo de “substituir o espírito de relutância” dos indivíduos em “aceitar cumprir as providências recomendadas pelas autoridades sanitárias”, conforme o ideário da tradicional educação sanitária.*<sup>13</sup> Como se pode perceber, o conhecimento popular é tratado como superstição e combatido com comunicação, algo muito próximo ao que mencionei no Contexto Estratégico, a respeito das posições do SIVAM quanto à população da Amazônia.

Também se pode notar a introdução de uma preocupação com as lideranças locais. Isto pode ser compreendido se considerarmos que a teoria da comunicação de massa tinha dado um passo significativo, através das pesquisas de Paul Lazarsfeld, que apontaram para a existência de instâncias intermediárias – os líderes de opinião – entre a comunicação que emanava dos meios e seus destinatários. Esta teoria, a do fluxo em duas etapas, influenciou fortemente a prática educativa e comunicativa na saúde, que incorporou a figura do mediador: monitores, multiplicadores, ou qualquer outra denominação que lhes fossem conferidas, eles receberam a missão de garantir um melhor ajuste de códigos entre as fontes e os destinatários das mensagens. Não creio que se possa afirmar isto sem um estudo mais aprofundado, mas é provável que os atuais agentes comunitários de saúde, pedra de toque da atual política de intervenção na saúde, tenham em sua gênese a teoria da comunicação em duas etapas.

O ajuste de códigos entre emissor e receptor é um dos elementos centrais do modelo informacional da comunicação (Shannon & Weaver), que está na base

da comunicação para o desenvolvimento. Estabelecendo como medida do sucesso da comunicação a compatibilização entre o dito e o compreendido, esse modelo levou e ainda leva legiões de educadores e comunicadores em saúde a tentarem reproduzir em seus textos – palavras e imagens – os códigos que supostamente serão reconhecidos e decodificados adequadamente pelos receptores. Transformam assim a prática comunicativa em saúde em um mero processo de repasse de informações a uma população que em tese nada sabe sobre o que lhe convém. Processo fadado ao fracasso pois, além de seu evidente equívoco de base, os materiais informativos e educativos acabam por reproduzir estereótipos que tratam a população como carente e ignorante, reafirmando a diferenciação social e aumentando as condições de exclusão.<sup>14</sup> Em outros casos, utilizam uma lógica cartesiana e acadêmica, tão distante da população, que seus materiais caem no vazio. Quase sempre, porém, o eixo organizador da abordagem parte de dicotomias, como as que opõem rural e urbano, progresso e atraso, modernidade e tradição, conhecimento e ignorância etc., reafirmando a supremacia de um saber científico ou técnico sobre o saber popular.

Um outro ponto que merece atenção, neste contexto, é o sistema de nomeações presente nas práticas comunicativas enfocadas. Confirmando a ênfase que Bourdieu lhes dá como mecanismo construtor de realidades, elas afirmam ou reafirmam lugares sociais, *lugares de interlocução* e contribuem para a manutenção do *status quo*. A mais contemporânea delas é a de “usuário” dos serviços de saúde, que classifica a pessoa pela sua inserção no mercado desses serviços. Outra, usada exhaustivamente, é a de “carente”, que designa a pessoa pelo que ela não tem. Permito-me um parêntese: não é à toa que tantos recorrem às igrejas pentecostais e similares para cura dos seus males. A par da possibilidade de catarse e de expressão, ali as pessoas são alguma coisa, são filhos de Deus, são membros de um coletivo, têm o que dar e o que dão é retribuído com a promessa do céu. O que entendemos como espoliação, para a maioria dos crentes é percebido como o reconhecimento de sua capacidade de dar. O “carente” é o oposto, não tem nada e tudo deve receber. É a nomeação que mais legitima os projetos assistencialistas, demagógicos ou paternalistas.

O modo desenvolvimentista de pensar e fazer a comunicação é

extremamente resistente às mudanças que se processam, tanto no plano teórico quanto no dos modelos de saúde. Na prática cotidiana dos trabalhadores da saúde, estes reproduzem inadvertidamente o paradigma, vítimas que são dos efeitos naturalizantes de uma teoria que se tornou hegemônica, mas é no campo acadêmico da comunicação que vou buscar um exemplo da persistência das idéias que fundamentaram há 50 anos atrás sua introdução no panorama da intervenção social. Em um texto recente (3.6:1), o prof. Marques de Melo, destacado pesquisador da comunicação no país, faz um retrospecto do seu interesse e o do programa de pós-graduação que representa, no campo da comunicação em saúde. Entre outras coisas, fala em “resgate” da “utopia da comunicação para o desenvolvimento” e recomenda restringir o segmento a ser atingido, com vistas a evitar “a repetição de iniciativas frustradas no passado recente da América Latina”. O fracasso é atribuído à grande abrangência dos projetos, “tendo em vista a escassez dos recursos públicos”. O trecho seguinte visa justificar a escolha do campo da saúde:

*“Cidadãos sadios, nutridos e felizes podem desencadear mecanismos de desenvolvimento capazes de sustentação autônoma, tornando factíveis, estáveis e duradouras as sociedades onde vivem.*

*Evidências acumuladas internacionalmente robustecem a hipótese de que quanto melhor e mais intensa for a comunicação coletiva sobre as questões da saúde pública, menor será o dispêndio estatal com a rede hospitalar e outros recursos de natureza curativa. A informação adequada, precisa e eficaz pode desempenhar papel eminentemente preventivo, racionalizando a contabilidade comunitária. Em contrapartida, a poupança orçamentária pode ser canalizada para programas de lazer coletivo, preenchendo inteligentemente os momentos de ócio da infância, adolescência ou dos segmentos da terceira idade. Pode também ser empregada na reciclagem dos recursos humanos, habilitando os trabalhadores em idade produtiva a vislumbrar novas oportunidades ocupacionais. Isso influirá na geração permanente de fontes de renda, favorecendo a estabilidade sócio-econômica, construindo o cenário de um futuro promissor.” (p.1)*

Seu projeto teve origem na proposta de pesquisadores de universidades americanas, interessados em

*“...potencializar programas de comunicação para o desenvolvimento da saúde comunitária. Eles pretendiam encontrar parceiros brasileiros capazes de replicar criativamente as iniciativas que haviam sido testadas em outras sociedades. Tais experiências forneciam indícios de que era possível reduzir os índices de mortalidade coletiva (sic), incrementando a melhoria das condições de vida das populações carentes. Para atingir essas metas, recorria-se à sua mobilização, através da mídia, para o exercício de novos hábitos nutricionais, bem como para a adoção de posturas inovadoras destinadas a combater preventivamente as endemias e epidemias”. (idem).*



Marques de Melo participou inicialmente de projetos da USAID – United States Agency for International Development, que visavam

*“...avaliar os resultados de campanhas financiadas por aquela entidade internacional, através dos Fundos de Solidariedade Social mantidos respectivamente pelos Governos dos Estados de São Paulo e Ceará.”*

Em seguida, negociou com a OPAS um

*“...protocolo destinado a testar no Brasil a validade de metodologias empregadas nos EUA para a realização de campanhas preventivas de saúde pública”.*(p.2)

Depois de descrever o percurso de estruturação de um fórum periódico de debates sobre o tema (Comsaúde), o articulista finaliza:

*“Espera-se que as comunidades acadêmica e profissional dos dois campos de trabalho - Ciências da Comunicação e Ciências da Saúde - possam fazer germinar as sementes aqui disseminadas. Deseja-se também que elas frutifiquem, convertendo-se em alavancas factíveis de mudar a fisionomia da nossa sociedade. Somente uma população saudável, composta por cidadãos comunicativos e participantes, será capaz de construir essa face humanizante, vislumbrando um panorama humanizador.* (p. 5)

O texto fala por si mesmo.

### ***Novos tempos***

Sem sair do campo das ligações estratégicas entre saúde, comunicação e educação, entremos nos anos 80 e 90, que viram surgir novos discursos sobre a saúde e a comunicação em saúde e foram tempos de reformas estruturais no sistema nacional de saúde. Foram, sobretudo, tempos de grandes reformas políticas no país.

Em 1963, sob o clima das reformas de João Goulart, foi realizada a III Conferência Nacional de Saúde - CNS, que defendeu teses avançadas, como um modelo descentralizado, de base municipal e com a participação da população local (continuo aqui me beneficiando da obra de Cardoso). Porém, o regime militar que se seguiu por 20 anos alterou os rumos previstos e este debate só pôde ser recuperado aos poucos, primeiro pelos movimentos comunitários pela saúde e depois pelo movimento da reforma sanitária, como já mencionei antes. Em 1986, a VIII CNS, considerada um grande marco no processo de democratização da saúde, estabeleceu-a como direito de cidadania. Isto desfazia o vínculo estrito entre a saúde e o trabalho, mas também e principalmente ampliava seu âmbito de abrangência, até então restrito à “doença”, para “condições de vida”. *Saúde passou*

*a ser definida quase como um direito-síntese, índice do acesso da população a tantos outros, como o direito ao emprego e salário digno, moradia, transporte, lazer, educação, o direito de estar informado e de expressar suas opiniões, de participar da vida política e da definição das políticas públicas – um dos muitos caminhos por onde podemos nos aproximar ou nos afastar de condições de vida mais saudáveis.*<sup>15</sup> Do ponto de vista da comunicação, a VIII CNS inaugura o discurso hoje dominante do direito à informação e do acesso à informação como indicador de democratização. É também quando começam a ter visibilidade as forças centrífugas do campo da saúde, que a partir de então vão num crescendo até a Assembléia Constituinte de 1988, quando conseguem fazer aprovar um texto que incorporava as lutas pelo controle social e criava o SUS.

No campo da comunicação, começou a se configurar uma teoria latinoamericana das mediações sociais, que propunha considerar não mais os efeitos dos meios massivos de comunicação, mas as práticas cotidianas dos indivíduos, como instâncias mediadoras na constituição dos sentidos sociais (cf. III.1). Em paralelo, ganhavam força avassaladora as teorias sobre a sociedade da informação, cuja forma precípua de organização são as redes. Estas duas vertentes teóricas estão no centro vivo dos atuais debates e de certa forma constituem dois eixos – ora antagônicos, ora complementares – de planejamento da comunicação em saúde. Num nível mais macro, onde se situam as instâncias decisórias e se manifestam os discursos mais articulados e de maior peso político, levam vantagem as teorias do funcionamento da sociedade em rede. No nível mais micro, onde circulam os discursos contra-hegemônicos e se definem os rumos das experiências locais, a teoria das mediações tem mais adeptos.

Escrevendo sobre o modelo desenvolvimentista, os Mattelart comentam que *a fraqueza do modelo deriva do fato de que o desenvolvimento político é encarado como um processo de integração e coesão social que se tornou normativamente possível pela existência de uma rede de comunicação.* (1.101:177). Penso que esta afirmação aplica-se muito bem, senão melhor, aos novos modelos da comunicação em rede. Tendo surgido como trunfos de um discurso pela democratização da informação e da comunicação na saúde, eles tendem a ocultar – e por isso reproduzir de forma mais eficaz – a diversidade, as

contradições, os sistemas de dominação, as lutas por poder enfim. Já o modelo desenvolvimentista, em que pesem seus equívocos sobre a sociedade, continua solidamente encastelado nas esferas que decidem as políticas de saúde para o país, obscurecendo ou predando os discursos e modelos concorrentes. É ele que, maquiado, se transfigura nas decisões que atribuem a agências de propaganda a condução da comunicação em saúde em âmbito nacional e destinam vultosas somas a campanhas que, recorrentemente, tentam persuadir a população a adotar procedimentos corretos no combate a doenças (dengue, aids, herpes, câncer...).

No mundo acadêmico, os anos 90 viram se formar um movimento no sentido de um campo transversal de conhecimento entre comunicação e saúde, tanto no campo das ciências da comunicação, como no da saúde coletiva. Módulos de comunicação em pós-graduações de saúde, que foram abrindo caminho para cursos de aperfeiçoamento e especialização dedicados ao tema e, mais recentemente, o crescimento de teses de mestrado e doutorado em diferentes programas e universidades atestam o vigor do debate e da luta pela conquista de espaços políticos, favorecidos pelo poder simbólico que a academia ainda confere aos seus membros ou egressos.

Para finalizar, retomo as conferências nacionais como espaços de consolidação da importância da comunicação em saúde e de conformação da sua área de abrangência. A X CNS, de 1996, teve como um dos temas mobilizadores a associação da comunicação e da informação com o controle social, no contexto da democratização da saúde, o que nos remete de volta para os conselhos de saúde como espaço de luta simbólica. A XI CNS, realizada em 2000, ratifica essa associação e consolida a fórmula IEC (proposta desde a IX CNS), na qual inclui recomendações quanto a: **democratização das informações**, com ênfase na constituição de uma Rede Pública Nacional de Comunicação em Saúde e no uso de diferentes mídias como fator de democratização; **produção, organização e uso das informações**, com ênfase na criação de instrumentos (sistema de vigilância epidemiológica, rede nacional de informações, comissões de informação em saúde nos conselhos, comitês de ética e segurança das informações e outros comitês, bancos de dados etc.); **transparência da gestão**, incluindo a produção de informações de forma apropriável pelos membros dos conselhos; **controle social**,

com recomendações sobre a criação de comissões de IEC (com recursos para contratação de assessoria), de veículos de comunicação próprios e de informatização dos Conselhos. Trata ainda da comunicação com o Ministério Público e o Legislativo, da comunicação pública quanto ao acesso e qualidade dos serviços de saúde (incluindo campanhas de divulgação do SUS), de programas específicos (incluindo medidas contra a propaganda de medicamentos na mídia) e, finalmente, de estratégias de divulgação, incluindo materiais informativos, Canal Saúde, quiosques de informação, educação em saúde por meio do rádio e reconhecimento das rádios comunitárias.

Seria bom lembrar, ainda, que o campo da educação tem seus próprios modelos e considero a necessidade de um estudo sobre suas articulações com os modelos da comunicação e da saúde. Por outro lado, há no país um ativo movimento de educação popular em saúde, que representa algumas linhas específicas de análise e práticas. Este movimento tem suas raízes nos modelos dialógicos e um forte componente político. Seus membros estão organizados em rede (Rede de Educação Popular em Saúde), têm inserção institucional diversificada, divulgam suas idéias em cursos, artigos, livros e eventos científicos e atualmente buscam uma forma mais efetiva de ingerência nos rumos das políticas oficiais de saúde. Entre alguns de seus membros está em curso um questionamento sobre o “controle social”, que propõem ser substituído por uma “vigilância social”.

As ligações estratégicas entre saúde, educação e comunicação conformam e são conformadas por um cenário bem mais complexo do que aqui foi apresentado – apenas um resumo de alguns pontos mais significativos para meus objetivos. Contextos políticos sempre mutantes, nos quais incontáveis núcleos e comunidades discursivos negociam incessantemente seus sentidos, configuram uma luta permanente por hegemonia e fazem da saúde coletiva e da comunicação em saúde uma bakhtiniana arena de embates sociais.

### **3. Comunicação e controle social**

A comunicação favorece ou cria obstáculos ao controle social? Esta pergunta parece impertinente, em vista das reivindicações apresentadas nos fóruns nacionais e nas várias instâncias em que se reúnem conselhos de saúde. De fato, o acesso a informações que lhes facilitem as decisões tem sido uma demanda

constantes dos conselheiros. Porém, se considerarmos a comunicação mais que um fluxo de informações, poderemos perceber que *a comunicação e a informação estão intimamente relacionadas com as diferentes competências culturais, simbólicas e políticas presentes na composição dos conselhos de saúde com profundas implicações em seus processos decisórios e que, ao invés de ser a expressão de uma suposta pluralidade, podem se tornar elementos de cristalização de formas hierarquizadas de poder.*<sup>16</sup> As deficiências sentidas no campo da comunicação são evidências dessa diferenciação, ao mesmo tempo que a constituem ou consolidam.

Porém, tentar resolver o problema apenas através de melhores condições de acesso (no sentido amplo da palavra, que inclui a compreensão) às informações emanadas do sistema, é correr o risco de fortalecer a assimetria que marca as relações intra conselhos. Quando os programas de capacitação de conselheiros centram foco apenas no fomento da capacidade de compreensão das leis, normas, linguagem técnica e todo o discurso cifrado do campo governamental da saúde, estão operando com o modelo linear da informação, em que o objetivo é, como já foi mencionado, melhorar a compatibilidade entre o dito e o compreendido. Desta forma, qualquer ampliação da possibilidade de se expressar e, mais que isso, dos canais para se ser efetivamente ouvido e levado em conta, fica prejudicada em favor de uma prática que reafirma as relações autoritárias entre governo e população e compromete o controle social.

Por outro lado, já vimos que a comunicação em saúde, nos moldes em que tem sido praticada, é um potente veículo de disseminação de uma lógica mecanicista e fragmentária, que oculta as razões estruturais dos problemas coletivos de saúde e tende a culpabilizar a população pelos seus sofrimentos. Por outro lado, ainda, a (in)visibilidade dos conselhos perante a sociedade não pode ser atribuída a uma deficiente estratégia de comunicação midiática, ainda que esta efetivamente ocorra: como já lembrei antes, a mídia é um espaço de contenda e um dos principais contendores na luta pelo poder simbólico na saúde. Ou seja, não se resolve a questão da comunicação nos conselhos de forma instrumental, a não ser que se deseje reforçar as forças centrípetas que se manifestam no seu âmbito. Por sua vez, as soluções apontadas no sentido da formação de redes (de

informação, de conselheiros, de conselhos), em que pesem suas enormes vantagens, tendem a fortalecer uma visão organicista e funcional da sociedade.

Cabe, então, compreender a comunicação de modo intrínseco à própria noção de controle social (ou como se vivencia o conceito) e, em decorrência, às funções dos conselhos. Nesta perspectiva, comunicação é negociação de sentidos, e toda estratégia pode ser compreendida como melhoria ou ampliação das condições de produção e circulação de discursos concorrentes, tanto no âmbito interno dos conselhos como no do sistema de saúde e no da sociedade como um todo. Falar de negociação dos sentidos é falar também de poder simbólico e de estratégias de trânsito entre posições de poder. Portanto, é falar da comunicação como fator de mediação entre Centro e Periferia discursivos, como vetor de poder no exercício do controle social.

Pesquisadores que se dedicam ao tema do controle social na saúde já identificaram uma tendência para se analisar a prática dos conselhos como se estes fossem uma permanente arena de embates da sociedade contra o Estado. *Apropriado pelo senso comum no contexto brasileiro da luta contra o Estado autoritário, o termo controle social adquire, não sem razão, forte conotação maniqueísta e instrumental. Maniqueísta porque tanto o Estado quanto a sociedade são destituídos das complexas relações sociais neles embutidas, e rebaixados a entes homogêneos, animados por vocações distintas. O Estado, vilão, identificado com interesse privatista e práticas excludentes, usurpador do interesse público; a sociedade, vítima, identificada com os interesses coletivos, excluída da decisão pública. Instrumental porque tratava-se, então, de estabelecer estruturas ou mecanismos capazes de funcionar como instrumentos da sociedade para controlar o Estado.*<sup>17</sup> Este modo de pensar afasta a possibilidade de se compreender as estratégias de mobilidade discursiva desenvolvidas pelos segmentos mais desprovidos de capital simbólico, tão variadas quanto são os contextos locais que determinam a composição e o equilíbrio de forças entre os membros dos conselhos.

No outro extremo, encontra-se uma visão liberal dos conselhos e sua função na sociedade, *que avalia o Estado como uma entidade neutra possível de ser positivamente conduzida pela sociedade organizada e representada em*

*processos decisórios, como os conselhos de saúde, gerando-se assim o controle social. Acredita-se, com base nessa possibilidade, que o funcionamento e as prioridades da área de saúde estariam sendo exercidos pelos conselhos de saúde onde a sociedade está significativamente representada.*<sup>18</sup>

Sem desconsiderar a correção política de sua formulação, no contexto das lutas por um novo modelo de Estado e por transformações sociais, poderíamos pensar que “controle social” é um conceito egresso da matriz funcionalista de análise social, que por sua vez bebe nas fontes biologicistas do darwinismo social: fazer controle social é corrigir disfunções, em nome do bem comum. Como não vivemos numa sociedade justa e equitativa, muito menos homogênea, a definição do que é o “bem comum” fica sujeita à luta hegemônica e aos fatores que a determinam, ganhando aí relevância as práticas comunicativas.

Por outro lado, os dirigentes e técnicos do sistema público de saúde não dispõem de uma formação nem de uma experiência histórica (clientelismo, corporativismo etc. e a incipiente construção da noção de “cidadania”) que lhes permita incorporar o direito popular à participação. “Participação” é uma palavra que traz em sua gênese uma história de lutas pelos vários sentidos possíveis, que não são mera definição, mas expressão de um modo de se pensar o jogo de poder na sociedade. A prática dos técnicos e as estruturas institucionais apontam preferencialmente para uma “participação consentida”, que acaba por se expressar nos conselhos de saúde: o exercício legítimo do controle social só é reconhecido nas estruturas formais atribuídas pelo próprio Estado, não através das organizações da população, ainda que ali nasçam os movimentos que podem efetivamente provocar mudanças no cenário.

Estas observações evidenciam a fragilidade interna do conceito de controle social, no modo como foi apropriado pelo campo da saúde, que favorece um processo de predação discursiva: o que deveria ser a expressão da vitalidade social na gestão dos interesses públicos tem sido – ressalvadas as exceções – mais um mecanismo formal de contenção das forças de mudança. O discurso do controle social, como forma legítima da participação, vem sendo sistematicamente “predado” pelos interesses hegemônicos, possibilitando que a participação popular, bandeira de uma nova ordem, na maioria das vezes se apresente como

mera retórica, ou como forma de garantir o sucesso de implantação das políticas públicas. Se este raciocínio estiver correto, podemos dizer que o controle social tem se constituído, em grande parte, num mecanismo convencional do controle do Estado sobre os indivíduos, sobre a efervescência dos seus processos espontâneos de organização e pressão.

#### **4. Ponto de passagem**

Um contexto pode ser construído de muitas formas, ele é apenas um modo de recortar a realidade. Ao longo deste tópico falei do contexto da saúde coletiva, buscando sobretudo enfocá-lo como espaço de luta. Procurei mostrar que, apesar das garantias constitucionais, a possibilidade de participação efetiva da população nos rumos da saúde coletiva no país sofre coerções de diversos fatores, conferindo destaque às práticas de comunicação e educação em saúde, que considere arenas de disputa pelo poder simbólico.

SUS, controle social, conselhos de saúde, comunicação em saúde, estas arenas não abrigam apenas contendores em posições opostas. Mesmo entre as forças centrífugas, essas bandeiras não se organizam do mesmo modo nem produzem discursos consensuais. Aqui dei acesso a algumas vozes, mas há muitas outras que questionam os pressupostos da Reforma Sanitária, a onipotência explicativa e pouca capacidade de operacionalização dos modelos da saúde coletiva, a incapacidade de ouvir realmente a demanda popular e não o discurso dos quadros do movimento sanitário... É impossível para mim trazer aqui toda a controvérsia que o tema suscita e limito-me a registrá-la.

Voltando porém ao principal eixo que ordenou este tópico, é certo que a experiência dos conselhos de saúde tem variado muito quanto à possibilidade deles se constituírem efetivamente num espaço de controle social, entendido simplesmente como a possibilidade da sociedade ingerir sobre os rumos das políticas públicas de saúde. Mas, também é certo que, de um modo geral, as forças centrípetas da sociedade têm levado a melhor neste confronto.

Se isto é verdade para a maioria do país – insisto que estive falando de uma situação dominante, que ostenta porém notáveis exceções – começa a ser relativizado entre os povos indígenas. Eles estão mostrando que é possível, mesmo na mais dura contracorrente, mesmo a partir de uma estrutura consentida e



homologada pelo Estado, exercer de fato o controle social e começam a reconstruir a história da saúde indígena. Pretendo argumentar a favor dessa hipótese no tópico que se inicia, que trata do contexto do movimento de saúde indígena. Cruzemos mais esta fronteira.



## *Vozes no texto*

1. Jean Baudrillard, em *La morale des objets*, na revista *Communications*, nº 13, 1969, p.31. Citado por Mattelart. (1.101)
2. Este trecho é de um documento produzido pelo GT de Saúde e Comunicação da ABRASCO, que me foi muito útil na reflexão sobre os temas aqui abordados. (7.1:27)
3. Idem, p. 26.
4. Cibele Verani, em *A política de saúde do índio e a organização dos serviços no Brasil* (1.150:176-7), onde também obtive as outras informações sobre Alma-Ata.
5. Jairnilson Paim, no esclarecedor artigo *Bases conceituais da Reforma Sanitária Brasileira*, (1.117), nas páginas 14 e 13.
6. Estou citando Valdir de Castro Oliveira, professor do Depto. de Comunicação da UFMG, com uma longa história de estudos sobre movimentos sociais e políticas públicas. Este capítulo beneficiou-se muito de um seu texto, *Comunicação e poder nos conselhos de saúde*, do qual pincei esse parágrafo. (2.28).
7. Os trechos citados nesse parágrafo são da dissertação de Janine Cardoso (2.9:57), que me inspirou e à qual recorri muitas vezes no presente tópico.
8. Texto de autoria de José Paranhos Fontenelle, influente médico e professor, que defendia o modelo higienista no periódico “A Folha Médica”, de sua propriedade. Encontrei a citação em Cardoso, que por sua vez a obteve na tese de mestrado de E.P. Ornellas, *Educação em saúde: prática sanitária ou instrumento de ação ideológica*. Rio, Ensp/Fiocruz, 1981.
9. Cardoso, p. 68.
10. Idem, p. 79.
11. Cardoso – p. 86 – está aqui citando um relatório de pesquisa de Ribeiro e outros.
12. Cito a mim mesma, cap. III de *A reconversão do olhar* (1.5:193), onde me detenho sobre o papel da matriz funcionalista e do conceito de desenvolvimento de comunidade sobre os discursos da ação comunitária.
13. Trecho de um artigo de Áurea Rocha Pitta, *Interrogando os campos da saúde e da comunicação*. (1.125)
14. Para quem tem interesse no tema, proponho a leitura do cap. III de *A reconversão do Olhar*, no qual analiso materiais comunicativos de variados núcleos discursivos, chegando à conclusão que eles solapam os objetivos dos próprios autores, constituindo-se em instrumentos de exclusão e diferenciação social.
15. Volto a Cardoso, p. 94.
16. Oliveira (2.28). p.7.
17. Cito Antônio Ivo de Carvalho, num artigo seminal para o pensamento sobre o controle social em saúde, *Conselhos de Saúde, Responsabilidade Pública e Cidadania* (1.39:95).
18. Oliveira, obra citada, p. 5.

## 4. Contexto do Movimento de Saúde Indígena

*Já foi a época em que a borduna falava. Agora quem fala é a caneta.<sup>1</sup>  
O índio tem hoje uma arma mortal nas mãos, que é a arma da informação.<sup>2</sup>*

Em 1999, desenvolvi algumas reflexões sobre o modo como o discurso indígena, principalmente o reivindicativo, se constrói em referência ao quadro jurídico e normativo imposto pelo Estado. (1.7) Fui inspirada por um texto de Bruce Albert, antropólogo, escrito a pedido de Davi Yanomâmi (xamã e porta-voz dos yanomâmi nas relações com a sociedade nacional e internacional), para registrar seu modo de perceber como os brancos constróem as noções de ecologia e meio-ambiente e o papel destas no processo de destruição dos povos indígenas.(2.1). Segundo Albert, *a identidade social e política dos grupos que veiculam esse discurso na cena social forja-se no campo de força e categorias desse quadro.* (p.7). Mas, *...a mesma ordem social que constrange fornece os elementos de resistência* (p.3). Albert fala em “resistência mimética”, que referencia a prática de usar o código dominante, reorientado porém como condição política de resistência e permanência de sua especificidade (p.2). Podemos dizer que “resistência”, ali, equívale ao que a semiologia chama de táticas discursivas, estratégias desviantes, negociação de sentidos, enfim.

Mais recentemente, estudando o conceito de hibridismo em Bhabha, percebi um forte “parentesco” entre as duas abordagens. Em II.1, vimos que o hibridismo não pode ser resolvido simplesmente como uma questão de relativismo cultural. *Não é um problema de genealogia ou identidade entre duas culturas diferentes (...), é uma problemática de representação* que reverte a situação discursiva de modo a permitir *que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento.*<sup>3</sup> Aqui, abordarei um **CONTEXTO** que permite compreender melhor o que isto quer dizer, aplicado à sociedade indígena: vou falar do movimento de saúde indígena, um dos cinco contextos que formam as condições de produção, circulação e consumo dos discursos que se confrontam no cenário sociodiscursivo do Alto Rio Negro.

Nos dias 14 a 18 de maio de 2001, foi realizada em Luiziânia (GO) a III CNSI - Conferência Nacional de Saúde Indígena. Durante aqueles dias, quase mil pessoas, estiveram reunidas para debater e decidir os rumos das políticas de saúde indígena nos anos seguintes. Metade eram índios, representantes de praticamente todos os povos indígenas do país. A outra metade, composta por funcionários dos órgãos que cuidam da saúde indígena, assessores de todos as procedências, estudiosos do assunto, membros de ONG de assessoria e de prestação de serviços, médicos, dentistas, enfermeiros e outros profissionais da área biomédica, antropólogos, membros de universidades, estudantes de pós-graduação

A III CNSI, da qual participei como observadora, foi um evento muito relevante para esta tese: ela reuniu num só tempo e espaço praticamente todos os atores sociais interessados na saúde indígena, que ali se confrontaram com seus discursos, armas na luta pelo poder simbólico, que neste caso se traduz no direito de influir sobre a condução das políticas públicas do setor. Decidi, então, transformá-la em eixo organizador deste **CONTEXTO**, que objetiva construir e defender a hipótese de que os índios estão realizando, no campo da saúde, o controle social formalizado no SUS. Não está sendo, porém, uma conquista pacífica: é produto de muita luta, muita articulação, muita negociação. Sobretudo, é produto de uma estratégia discursiva que dá concretude não só às teorias de Bhabha e Albert, ou sentido às da pós-modernidade como local de resistência política, mas também às de Fairclough, quando enfoca o discurso como espaço de luta e transformação social.

O termo “movimento” com que designei o conjunto das forças que se articulam na saúde indígena, com vistas a avançar um projeto coletivo, não supõe que este projeto seja homogêneo nem que se organize internamente sem fissuras ou cisões. Pelo contrário, se para a sociedade nacional ele tem uma identidade e coesão e se no conjunto se alinha às forças sociais centrífugas, no seu cerne apresenta-se fragmentado, com interesses diversificados em permanente confronto. Lembro aqui que a saúde coletiva, como um todo, é um espaço estratégico e que a questão indígena, por sua vez, é território que concentra múltiplas atenções, combinação que faz da saúde indígena um verdadeiro “campo minado”.

## 1. Um percurso, duas narrativas: a saúde indígena no tempo histórico

Na III CNSI, Clóvis Ambrósio, do povo Wapixana e presidente da COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – apresentou-se numa mesa redonda falando sobre “O movimento indígena pela saúde: histórico e perspectivas”. Transcrevo o resumo de sua cronologia, que traduz sua percepção da importância dos fatos para o tema da saúde:

- ☞ Em 1560, o Papa reconheceu que o índio tem alma.
- ☞ Até 1910, com o SPI, os índios ficaram entregues à própria sorte.
- ☞ 1910 a 1960 foi o tempo da FUNAI, com atendimentos volantes esporádicos.
- ☞ Em 1986, aconteceu a I CNSI, onde os índios não estiveram presentes.
- ☞ No mesmo ano, verificou-se a grande invasão de garimpeiros nas terras Yanomâmi, espalhando fome e doenças. A Polícia Federal e o Exército tiraram todo mundo que prestava serviço aos Yanomâmi, deixando terreno livre para os invasores.
- ☞ Em 1988, a Constituição reconheceu os direitos da população indígena. A partir de então, tiveram liberdade de participar e discutir o planejamento da saúde.
- ☞ Em 1991, no governo Collor, o decreto 23 transfere a saúde indígena da FUNAI para a Fundação Nacional da Saúde – FUNASA. Começou então uma briga entre as duas organizações, que prejudicou os índios: a FUNASA não sabia fazer as coisas e a FUNAI, em represália, não colaborava.
- ☞ 1993 foi o ano da II CNSI, sete anos depois da primeira, desta vez com 100 delegados indígenas.
- ☞ Em 1994, FUNAI e FUNASA passaram a dividir as responsabilidades pela saúde indígena, o que motivou mais brigas.
- ☞ Em 2001, sete anos depois, estava em curso a III CNSI, desta vez com 500 delegados indígenas.

Clóvis Ambrósio, além de valorizar as conferências e a progressiva representatividade indígena, deu muita ênfase às divergências entre FUNAI e FUNASA, como prejudiciais aos interesses dos índios. Percebe-se, sem dúvida, que é uma história de relações com sociedade nacional, marcada por conflitos, sensação de abandono e poucas conquistas.

Trago agora uma outra narrativa da mesma história, mais completa, necessária para o leitor situar o **CONTEXTO** que favoreceu o surgimento das estratégias que serão em seguida analisadas. É de Cibele Verani, pesquisadora da ENSP/FIOCRUZ (1.150). Farei um resumo baseado no seu excelente retrospecto, acrescentando comentários a alguns dos marcos.

- ☞ A história começa com a colonização, quando foram disseminadas doenças mortais para os índios, como a varíola e a tuberculose, esta trazida por missionários jesuítas doentes, que vinham em busca de “novos ares”.
- ☞ Até o início do séc. XX, a assistência à saúde do índio dependia da política de catequese.
- ☞ Com Rondon e o SPI, passou a ter uma atenção do Estado, em nível nacional. Foram criadas as Casas do Índio, hospitais indígenas, reconhecendo-se sua especificidade epidemiológica.
- ☞ Na segunda metade do séc. XX, destacou-se o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas, criado por Noel Nutels, que utilizava o Correio Aéreo Nacional para levar equipes volantes para áreas de difícil acesso.
- ☞ Em 1967, o SPI cedeu lugar à FUNAI, órgão do Ministério do Interior, que organizou um setor de saúde e um modelo de assistência (Equipes Volantes) baseado na experiência de Nutels. O modelo completava-se com a presença de um auxiliar de enfermagem nos Postos Indígenas, para ações emergenciais.
- ☞ Este modelo funcionou em toda década de 70, articulado aos programas de controle da tuberculose e da malária, do Ministério da Saúde - MS.
- ☞ Na década de 80, a FUNAI passa a sofrer ingerência política e administrativa externa, que resulta no seu “estrangulamento financeiro”. A crise atingiu o pessoal técnico (insuficiência, desqualificação, rotatividade), a possibilidade de deslocamentos e levou ao desmonte das estruturas físicas locais e regionais (Postos e Casas do Índio).
- ☞ Paralelamente, articulava-se o Movimento de Reforma Sanitária, que resultou na implantação do SUS, como foi descrito em II.3.
- ☞ Em 1986, foi realizada a I CNSI, por indicação da VIII CNS, que havia delineado o SUS, cujo princípio da equidade apoia o atendimento diferenciado às populações indígenas (diferenças sociais requerem estratégias especiais). Entre as recomendações da CNSI incluía-se a de que as atividades de saúde indígena deveriam ser assumidas pelo futuro órgão gestor do SUS, ou seja, o MS.
- ☞ O SUS, porém, não estabelecia como a saúde indígena seria integrada ao Sistema. Só em 1991, no governo Collor e mediante pressões externas (opinião pública internacional, movimento ecológico e proximidade da UNCED Rio/92) 4 decretos presidenciais criam base legal para as políticas propostas na I CNSI.
- ☞ Um desses decretos, o 23, delineava um *modelo assistencial inspirado nos princípios do SUS, com a coordenação da recém-criada FNS* (Fundação Nacional de Saúde, depois FUNASA), *em conjunto com a FUNAI e com organizações religiosas, universidades, centros de pesquisa e organizações indígenas e indigenistas* (p.179). Transferia, portanto, o controle da situação para a FNS.
- ☞ Por esses decretos, foi criada a figura do Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI, principal forma de operacionalização do novo modelo de atenção à saúde do índio. O primeiro DSEI foi o Yanomâmi, como uma estrutura orgânica das administrações regionais da FNS de Roraima e Amazonas.
- ☞ Na seqüência, foi criada na FNS a COSAI – Coordenação de Saúde do Índio.
- ☞ Em 1991, foi criada no Conselho Nacional de Saúde a CISI – Comissão Intersetorial do Índio, com a função de definir políticas específicas de saúde e

- assessoramento técnico ao CNS.
- ☞ Por recomendação da CISI, foram criados os NISI – Núcleos Interinstitucionais de Saúde do Índio, com a missão de facilitar a integração entre FUNAI e FNS nos estados, favorecendo a implantação dos DSEI.
  - ☞ 1993 foi o ano da II CNSI, desta vez antecedida por conferências locais, estaduais e regionais, com paridade quanto à participação indígena. A Conferência definiu a Política Nacional de Saúde do Índio e delineou o Subsistema Diferenciado de Saúde Indígena, tendo como base a figura dos DSEI e os Conselhos Distritais de Saúde, com a participação de ONG, instituições de pesquisa e ensino e, sempre paritariamente, dos índios.
  - ☞ Em 1994, mediante as contínuas divergências entre FNS e FUNAI, atendendo a interesses corporativistas e pressões dos militares, o Decreto Presidencial 1141 revogou os 23, 24 e 25, e sua Resolução nº 2 constituiu uma Comissão Intersetorial interministerial - CIS, com função de “definir programas e projetos nas áreas de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas”. A CIS criou o “Modelo de Atenção Integral à Saúde do Índio”, que seria operacionalizado com base nos PIASI – Programas Integrais de Assistência à Saúde Indígena, que deveriam garantir as políticas de saúde deliberadas no âmbito das CNSI e da CISI. Devia também garantir a: *integração interinstitucional; priorização das AIS* (ações integradas de saúde); *participação comunitária e criação dos Conselhos Consultivos Locais de Saúde (...)*. Essa resolução praticou também um verdadeiro Tratado de Tordesilhas, ao dividir as atribuições da saúde indígena entre a FUNAI e a FNS. A primeira ficou com a coordenação do modelo e as atribuições de caráter curativo e à FNS couberam as ações de caráter preventivo.
  - ☞ Entre 1994 e 1996, houve pouco avanço na implantação dos Conselhos Locais de Saúde, com apenas 3 experiências relevantes (sendo um deles a do Alto Rio Negro). As discussões estiveram mais voltadas para a criação do Estatuto do Índio, documento jurídico que teria repercussões no campo da saúde.
  - ☞ Em 1996, depois de um ano sem se reunir, a CISI voltou à ativa, recomendando a realização da III CNSI e a implantação dos DSEI, como base do subsistema.
  - ☞ Ainda naquele ano ocorreu a X Conferência Nacional de Saúde, que acolheu uma mesa redonda sobre a Saúde do Índio. Neste evento, os delegados indígenas conseguiram aprovar as duas recomendações.
  - ☞ Em 1998, quando Verani escreveu seu artigo, ela constatava: *atualmente, os NISI não funcionam, a CISI encontra-se esvaziada politicamente em relação ao Conselho Nacional de Saúde, os DSEI (exceto o Yanomâmi) não existem legalmente, a CISI nunca mais se reuniu e a articulação FUNAI (sem verbas e sem um diagnóstico sistemático de sua organização no campo da saúde) e FNS (com verbas, porém dificultada em suas atividades pela estrutura burocrática dos órgãos públicos para contratação de pessoal e liberação de verbas para o nível local) continua difícil.*(p.183-184).
  - ☞ Completando por minha conta a cronologia: em 1999, o decreto 3146 passa novamente para a FUNASA a gestão e direção da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, deixando a FUNAI apenas com as atividades correlatas à saúde.
  - ☞ Ainda naquele ano, uma seqüência de instrumentos legais deu base à

implantação do modelo de terceirização dos serviços de saúde indígena, com a criação das figuras das Organizações Sociais - OS e das Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público – OSCIP. A estas formas jurídicas se ajustaram recém-criadas organizações da sociedade civil, indígenas ou não, interessadas em participar da implantação dos DSEI, através de convênios com a FUNASA. Os convênios também contemplaram universidades, ONG e igrejas envolvidas com a prestação dos serviços.

- ☞ Foi também aprovada no Congresso a Lei 9.836/99, apresentada em 1994 pelo Deputado Sérgio Arouca. A “lei Arouca” dispõe sobre o modelo de atenção à saúde indígena e determina que o Estado deve não só disponibilizar serviços médicos aos povos indígenas, mas criar condições para que estes assumam o controle sobre sua saúde, condições que extrapolam o âmbito da situação sanitária.
- ☞ Em 2001, realizou-se a finalmente a III CNSI, resultante de uma ampla mobilização e articulação a partir das bases locais e foi a primeira grande reunião de todos os atores supracitados.

Este histórico permite perceber, ainda que em seus contornos externos, a complexidade da estrutura institucional pela qual circulam os discursos da saúde indígena em busca de hegemonia nas políticas públicas. Arena de luta em seu conjunto, cada um desses núcleos são, *per se*, espaços de luta pelo poder, de estratégias discursivas que buscam fazer ver e fazer crer. O campo de batalha inclui, porém, outros contendores, que Verani não incluiu em sua cronologia:

- ❖ o CIMI – Conselho Indigenista Missionário, com presença marcante em algumas regiões e influência sobre a gestão das políticas públicas;
- ❖ as organizações indígenas de âmbito regional ou nacional, entre as quais eu destacaria a COIAB, que congrega 64 organizações de base, representando 163 povos dos 9 estados da Amazônia (aproximadamente 60% da população indígena do Brasil); o Conselho Nacional dos Povos Indígenas, entidade criada em 1999 que congrega 108 etnias e a CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, com sede em Brasília;
- ❖ o ISA – Instituto Socioambiental, poderosa ONG com sede em São Paulo, que adquiriu um imenso capital simbólico na questão indígena brasileira, ingerindo nas políticas públicas. O ISA “fez” vários presidentes da FUNAI e vem atuando incisivamente no explosivo campo da demarcação de terras indígenas;
- ❖ as organizações locais, das quais privilegiarei apenas as do Alto Rio Negro, no Contexto Local (II.5);
- ❖ e mais: o Ministério Público Federal, organizações sindicais, agências da

cooperação internacional (ingerem através dos financiamentos), organizações humanitárias (como Médicos Sem Fronteiras), uns mais e outros menos, todos integram esse espaço de negociação e luta.

*Em off:* me perdoem os leitores pelo uso de tantas siglas, que dificultam a fluência da leitura. As siglas, a meu ver, são estratégia de poder nesse universo, ao criarem um espaço semiótico privativo daqueles que as dominam. *Decifra-me ou te devoro*, parecem querer dizer. Usadas intensivamente entre os pares, elas são transportadas para a prática comunicativa e educativa, ampliando o fosso entre técnicos e população e produzindo freqüentemente aquilo que Umberto Eco chama “decodificação aberrante”, que prefiro entender como “estratégia desviante”. Como sou obrigada a mencionar muitas organizações, faço recurso das siglas que as nomeiam, para não sobrecarregar o texto.

Não obstante tal parafernália institucional, a situação da saúde indígena é ainda calamitosa. Às doenças provenientes do contato interétnico somado à baixa imunidade da população – malária, tuberculose, infecções respiratórias e intestinais, desnutrição, gripe, hepatite, calazar, oncocercose, doenças sexualmente transmissíveis (incluindo a Aids) – somam-se as doenças resultantes de mudanças no seu modo de vida, como diabetes, câncer, hipertensão, alcoolismo, depressão, suicídio. As taxas de mortalidade são mais altas que as da população não indígena, sobretudo se considerarmos a insuficiência de dados e inadequação dos sistemas de registro.

Tal quadro resulta, entre outros fatores, da dificuldade de implementar um sistema de atenção à saúde diferenciado para os índios. O SUS, ao qual a política de saúde indígena é subsidiária, prevê teoricamente esta diferenciação, pelo seu princípio da equidade. Mas, não é tão simples assim, até porque um outro seu princípio, o da universalização, acaba operando no sentido de uma homogeneização das necessidades e formas de supri-las. *A realidade sociopolítica e sanitária das populações indígenas é bastante peculiar, em função da própria história de exploração e etno-genocídio que acompanham as relações de contato, desde os tempos coloniais; a histórica desassistência à saúde desses povos também tem contribuído para o incremento de seus índices de morbimortalidade e para a deterioração geral de suas condições de vida. (...) O etnocentrismo e a discriminação ainda são práticas correntes em nossa sociedade e conseqüentemente no sistema de saúde. Além disso, as concepções sobre corpo,*

Para os índios o adoecimento é coletivo. A solidão é a morte.<sup>4</sup>



*saúde, doenças e práticas curativas dos indígenas diferem substancialmente daquelas realizadas nos serviços de saúde; não se restringem à biomedicina e obedecem a outros padrões de causalidade de acordo com a tradição cultural de cada grupo. Essas diferenças culturais podem se tornar agudos problemas éticos e políticos, caso não sejam devidamente equacionadas pelas equipes de saúde, que devem estar capacitadas para lidar de forma adequada com os padrões de comportamento de uma clientela etnicamente diferenciada.*<sup>5</sup>

## **2. Os DSEI como espaço de luta**

A luta pela criação e implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas – DSEI, que data de 1991, integra o esforço de mudar o quadro acima e proporcionar aos povos indígenas uma atenção à saúde adequada às suas necessidades. Mas, o que é, de fato, um DSEI?

A distritalização é uma das formas do SUS atingir seus objetivos de descentralização e de participação. Na prática, é a criação de instâncias legítimas de deliberação e gestão da saúde coletiva em âmbito local. Uma definição mais técnica estabeleceria que é *um espaço geográfico, populacional e administrativo bem delimitado, que contempla um conjunto de atividades técnicas, que visam prover medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e desenvolvendo atividades administrativo-gerenciais necessárias à prestação da assistência.*<sup>6</sup>

Os Distritos pressupõem o controle social, ou seja, a existência de conselhos distritais que coordenem as organizações e as ações de saúde em sua jurisdição. Espera-se que, com a definição de uma área de abrangência limitada e os mecanismos de controle social, eles permitam ajustar as políticas nacionais de saúde às especificidades locais e, no outro sentido, servir de espaço organizador de demandas e pressões para a formulação destas políticas. No caso dos distritos em áreas indígenas, os DSEI, eles devem adquirir algumas características próprias, devido ao modo de organização político, espacial e demográfica das populações, perfil epidemiológico característico e concepções de saúde que acentuam seu aspecto holístico e integrado a outros campos. No anexo 3 pode ser lido um texto de André Baniwa, jovem liderança do Alto Rio Negro, no qual ele explica com clareza aos seus pares o que vem a ser um DSEI e sua relação com o controle

social. Ao leitor mais interessado no tema, o convite à leitura está feito.

Para compreender porque a implantação dos DSEI tem sido tão dificultada e objeto de luta política, é preciso levar em conta que eles são um *TERRITÓRIO* de lutas pelo poder simbólico e pelo que deste resulta, que é o controle sobre os recursos e as políticas de saúde. É ali o espaço concreto no qual os diversos atores sociais se confrontam, em busca de fazer valer seu próprio modo de enfocar a saúde indígena. É uma luta entre pessoas e organizações – movimento indígena, profissionais de saúde, autoridades sanitárias, organizações indigenistas, as de assessoria e as de apoio, prestadores de serviço etc. – mas também uma luta entre paradigmas, teorias e modelos sobre a saúde, meio ambiente, sobre as relações interétnicas, a intervenção social e sobre modelos de educação e de comunicação. Estes últimos são o ponto nevrálgico dos embates, porque é através da prática comunicativa que os discursos em luta assumem materialidade.

Os DSEI são atualmente 34, sendo que muito poucos funcionam efetivamente. As dificuldades são muitas, mas sobre elas não me cabe entrar aqui em detalhes. Devo apenas esclarecer um pouco mais sobre a disputa entre FUNASA e FUNAI, evidenciadas no histórico, para melhor compreensão do contexto das estratégias desenvolvidas na III CNSI.

A I CNSI (1986) foi realizada sob a égide vitoriosa do modelo do SUS, delineado na VIII CNS: embora criado legalmente só em 88, já se consideravam suas teses legítimas. Desta forma, a Saúde do Índio deveria ser regida pelo Ministério da Saúde e não pela FUNAI, que pertencia então ao Ministério do Interior. Além disto, esta vinha num processo de decadência, que tornava ainda pior a assistência à saúde indígena. Por outro lado, organizações indígenas e indigenistas não governamentais lutavam para que as atividades técnicas, como agricultura, educação, saúde e meio ambiente fossem atribuição dos respectivos ministérios e não da FUNAI: esta deveria ficar com as atividades de demarcação e proteção das terras indígenas. A perda de sua autoridade na saúde começa aí, mas só se efetiva em 1991, com o decreto 23, que passa para a FUNASA a coordenação do novo modelo, capitaneado pela figura do DSEI.

A partir daí, a FUNAI passa a fazer oposição à FUNASA. Esta, que havia resultado da junção de dois órgãos, o SESP e a SUCAM, tinha pessoal preparado

tecnicamente, mas nada sabia sobre saúde indígena, além do que padecia de uma feroz luta interna entre os quadros reunidos à sua revelia. Também trazia a herança de uma prática educativo-comunicativa que em nada ajudava a compreensão das circunstâncias e o ajuste às novas demandas. A FUNAI, que dispunha de pessoal experiente quanto às especificidades indígena, passou a manejar politicamente esse trunfo. Foi um período difícil, resultando em prejuízo dos índios. Desde então, a situação de antagonismo tem permanecido, em que pesem as sucessivas alterações na divisão de atribuições de cada uma delas. Em relação aos indígenas, cada uma mantém uma esfera de influência sobre alguns povos, o que resulta num maior ou menor apoio às políticas de saúde e interfere nos rumos do movimento indígena. A FUNAI não opera com a noção de controle social, mas tem a participação como um valor a ser respeitado: todas as suas ações devem ser realizadas com o concurso dos índios e seus relatórios são obrigados a documentar com imagens essa participação.

De um modo geral, os estudiosos do tema consideram que a passagem da saúde do índio da FUNAI para a FUNASA foi benéfica. A FUNAI nunca conseguiu superar um modelo de “administração por crises”, valendo-se de um discurso apocalíptico circunstancial para obter recursos e superar as emergências. Sua decadência está ligada a estes e outros fatores, mas também à pouca importância conferida aos povos indígenas, no contexto nacional, situação que se agravou quando o órgão passou para o Ministério da Justiça, com sua ênfase nos aspectos jurídicos e policiais. *Já no Ministério da Saúde, embora o indígena também seja desprestigiado, existe uma estrutura técnica e mais democrática, permeável aos movimentos sociais, de distribuição dos recursos financeiros com fontes próprias de arrecadação.*<sup>7</sup>

### ***CIMI e movimento indígena: marchas e contramarchas de uma relação***

A arena de lutas conta ainda com outro contendor que precisa ser destacado: o CIMI, Conselho Indigenista Missionário, órgão da Igreja Católica. A notícia abaixo, publicada no OESP, em 06/08/2000, permite entrar no tema:

A influência da igreja Católica entre os índios do Brasil está diminuindo. A linha de ação do Cimi tem sido contestada por um número crescente de comunidades especialmente as da região amazônica, onde vive cerca de 60% da população indígena do país. Embora a discussão pareça burocrática, envolvendo o controle das entidades

de representação indígena, o verdadeiro pano de fundo é ideológico. Para muitos índios, o visceral antineoliberalismo do Cimi não os favorece. Pelo contrário, estaria prejudicando suas comunidades. “O Cimi quer que os índios se organizem de forma comunitária, longe de qualquer coisa que lembre o capitalismo e de acordo com sua visão ideológica, que fica entre o socialismo e o cristianismo primitivo”, diz o Macuxi Euclides Pereira, diretor da Coiab. “Acontece, porém, que muitos índios querem ter acesso a novas tecnologias, querem ser capitalistas, sem ter de passar a vida inteira usando tanga e cocar, para corresponder à visão exótica que os outros têm de nós, e sem ter de morar em barracões pobres e desconfortáveis”. Na prática, o Macuxi é favorável a acordos com empresas para a exploração das riquezas naturais contidas nas reservas indígenas, tais como madeira e minérios, desde que isso beneficie as tribos e preserve o ambiente. Para o Cimi, tais acordos são condenáveis. Segundo seus representantes, não existem mecanismos legais que garantam o controle dessas riquezas pelos índios, o que torna os negócios arriscados. Além disso, a associação com empresas para a realização de projetos econômicos é vista como um passo para a destruição da cultura dos primeiros habitantes do Brasil.

O antagonismo que a notícia expressa atinge seriamente o campo da saúde. Melhor dizendo, a saúde é o *TERRITÓRIO* que atualmente dá mais concretude às divergências de orientação sobre as questões indígenas entre o CIMI e os órgãos governamentais e, em decorrência, o movimento indígena.

O CIMI sempre se pautou por uma ação política denunciante, a par de uma linha protecionista em relação aos índios, o que em muitos momentos evitou que alguns grupos e etnias fossem dizimados. A idéia de sistemas locais autônomos de saúde, que embasou a atual política dos distritos sanitários, foi originalmente sua. Quando os DSEI foram efetivados como eixo da política oficial de saúde indígena, o CIMI não concordou com sua configuração, principalmente por considerar que a estratégia de terceirização corresponde aos interesses neoliberais, não se constituindo em política de saúde, mas uma compensação para justificar a ausência e omissão do Estado. Passou, então, a fazer oposição. Pela sua ótica, os setores do movimento indígena que legitimam e dão apoio ao novo modelo de saúde são manipulados pelos órgãos governamentais e os de assessoria.

Abaixo transcrevo trechos de documentos que integraram uma polêmica entre o CIMI e o movimento indígena, que expressou e consolidou uma perda parcial de poder simbólico do órgão indigenista e uma fissura entre membros do próprio movimento. A briga foi desencadeada pelos acontecimentos violentos envolvendo as comemorações dos 500 anos, em Porto Seguro, que são de conhecimento público.

Em maio de 2000, o CIMI divulgou um documento (7.7) em que firmava *“sua posição a respeito do papel do governo e dos caminhos do movimento indígena do Brasil”*. O texto inicia relatando a articulação entre o CIMI, os povos

indígenas, o movimento negro e o movimento popular, com vistas à participação ativa nos eventos de abril de 2000, em Porto Seguro, incluindo a realização de uma Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil. Fala da intervenção do “núcleo duro” do governo federal, com seus estrategistas e órgãos de inteligência trabalhando com 3 cenários possíveis. O primeiro, coroaria de sucesso a programação oficial.

*(...) Para tanto, era necessário a destruição da Conferência Indígena, a expulsão do Cimi do local, o controle militar sobre os demais movimentos sociais e uma articulação forte e bem sucedida com lideranças indígenas que fossem “orgânicas” e que conquistassem um controle férreo sobre o conjunto dos povos e organizações indígenas presentes na Conferência. (...)*

Os outros 2 cenários previam a redução da agenda oficial para níveis mais modestos, concomitante à repressão aos manifestantes, ou o cancelamento das atividades no local.

*Alguns índios da Amazônia e o cacique de Coroa Vermelha aceitaram fazer o jogo do governo, de olho nos benefícios que conseguiriam de imediato e no futuro. Fizeram de tudo para construir o “objeto do desejo” do governo federal, o Cenário 1. Tentaram destruir a Conferência Indígena. Ameaçaram os participantes, ameaçaram o Cimi como entidade de apoio. Trouxeram a Funai, a Polícia Militar, a Prefeitura de Santa Cruz Cabralia para dentro da Conferência Indígena. Trouxeram uma jornalista de Brasília para fazer o trabalho de confundir os jornalistas e atacar o Cimi.(...)*

Segue relatando o que percebe como desmoralização dessas lideranças junto às suas bases e afirma:

*O “esquema indígena” do Gal. Alberto Cardoso não funcionou a contento. As lideranças que aliciou não eram “orgânicas” aos povos indígenas, ao movimento indígena. (...) O máximo que conseguiu foi criar uma “cabeça de ponte” no movimento indígena, a partir da Amazônia, para construir novas investidas contra os povos indígenas no Brasil. Da mesma forma que, de resto, tenta fazer em outros movimentos sociais: dividir, conquistar aliados “confiáveis” para o governo federal e caracterizar os movimentos autênticos, incluindo o MST, como “radicais” e “inimigos do diálogo e da democracia”. Para sustentar um modelo político e econômico baseado na violenta exclusão social, o único caminho é conquistar aliados fiéis entre os próprios excluídos.*

A réplica do movimento não se fez esperar: 25 lideranças representando igual número de organizações indígenas, de todas as regiões, divulgaram alguns dias depois um documento respondendo às críticas. (7.2). Depois de lembrar que as festividades dos 500 anos poderiam ter sido uma oportunidade da Igreja e do

Estado “assumirem suas responsabilidades perante o processo de dizimação e extermínio dos povos indígenas (...)” e aproveitarem o momento para o “diálogo e apoio concreto junto aos povos indígenas na consolidação dos seus direitos”, afirmam que tanto um como outro

*mantiveram seus verdadeiros objetivos de controlar, dominar e detonar os povos indígenas. De um lado o Estado preparou seus festejos indiferente ao destino dos povos indígenas, e os recebeu a “balas e bombas” em Coroa Vermelha, naquele 22 de abril que simbolizou claramente o tratamento dado aos índios nesses 500 anos. Do outro lado, a Igreja naquele momento representada pelo Cimi, apresentava-se como “aliada” dos povos indígenas esboçando gestos de pedidos de perdão por tantos crimes cometidos em nome de Deus. Porém na prática tentava manipular os índios para se respaldar na condição de protetora e salvadora dos índios de modo a garantir sua sobrevivência político-financeira.*

Em seguida, menciona as acusações feitas pelo documento do CIMI, afirmando que elas visavam o descrédito de lideranças e organizações indígenas

*que se posicionaram contra as manobras do Cimi naquela Conferência. O desencadeamento dos problemas ocorridos durante a Conferência Indígena, muito distante do que foi colocado pelo Cimi, se deve a uma série de fatores históricos que devem ser postos hoje, para compreender melhor o movimento indígena, a sua pluralidade e sua vontade política de contribuir para o efetivo respeito dos direitos de todos os povos indígenas localizados no território nacional.*

Relata então o processo de articulação da Conferência e da Marcha, surgidas em fóruns específicos da região Norte.

*Desde o início dos preparativos, as organizações indígenas não queriam apenas manifestar-se contra as comemorações, mas também queriam aproveitar o movimento histórico para alavancar conquistas políticas em relação aos direitos indígenas. Parece não ter sido ainda compreendida pelo Cimi a estratégia dos povos da Amazônia, que há muito tempo ultrapassou os frágeis limites da denúncia ou da contestação, prática habitual do Cimi, que optou historicamente por uma bandeira de luta que não incorpora a participação, a mudança através da própria vivência, ou pelo menos não a deseja para os povos indígenas. (...) Queríamos uma plena participação, uma articulação indígena nacional sem interferência; queríamos selar um pacto entre os povos indígenas do Brasil e reforçar o processo organizativo através do Capoib justamente para aumentar a nossa força política até então diluída perante o Estado. (...) Não era possível configurar estes eventos apenas através de um significado contestatório, era preciso incluir uma dimensão propositiva, demonstrando ao mundo tanto nossos problemas quanto as perspectivas que se desenhavam para nossos povos.*

Na seqüência, o documento detém-se no histórico da participação política

dos índios na cena brasileira, que iniciou-se na Amazônia, com o apoio inicial da Igreja. Relata as posições históricas do CIMI, todas reafirmando a autodeterminação dos povos indígenas e a importância do seu protagonismo nas lutas e processos de articulação. Relata também as conquistas progressivas do movimento indígena, que ampliou seu leque de interlocutores, incluindo segmentos governamentais e movimentos populares, nacionais e internacionais. *“O debate indígena foi levado dentro dos gabinetes para discutir questão de terra, saúde, educação, meio ambiente, alternativas econômicas etc.”* Fala em seguida sobre a existência de convênios visando a melhoria de condições de vida, mencionando especificamente os convênios

*com a Fundação Nacional de Saúde, na perspectiva de modificar o triste quadro de saúde dos povos indígenas; cansados de analisar os relatórios anuais do Cimi a respeito das “violências contra os povos indígenas”, procuramos mudar o curso da história e dos acontecimentos na vida cotidiana das aldeias. Por assinarmos convênios com a Fundação Nacional de Saúde fomos duramente criticados pelo Cimi que não concorda que as organizações indígenas atuem na prestação de serviços de saúde, alegando que esta é uma política de terceirização.*

Passa então a analisar o que percebe como encolhimento do papel de articulação do CIMI, mediante o progressivo fortalecimento das organizações indígenas. E o acusa de estar se agarrando a uma prática que não tem mais lugar histórico e que se assemelha à tutela do Estado, desenvolvida através da FUNAI, seu alvo predileto das críticas. Conclui, falando da *“tendência incorrigível do CIMI em querer ver a organização dos povos indígenas à sua ‘imagem e semelhança’*” e destacando que o Conselho está denegrindo justamente as lideranças que emergiram através da ação missionária.

*O Cimi continua insistindo em querer ser porta-voz dos povos indígenas e definir o destino dos índios. Isso é inadmissível. Cada indígena, pertencendo a alguma organização ou não, é quem tem legitimidade para falar por si ou pelo seu povo. (...) Seguiremos lutando pela melhoria da qualidade de vida das nossas comunidades de modo a obter melhores serviços na área da saúde, educação, a demarcação de nossas terras, a defesa do meio ambiente, o desenvolvimento auto-sustentável, a proteção de nossas culturas, bem como a reestruturação do órgão indigenista oficial e nossa participação em todas as instâncias que tratem de assuntos de nossos interesses.*

Em 18 de junho, o CIMI respondeu às acusações recebidas, através do seu *site* na Internet, caracterizando o documento dos índios como uma estratégia

governamental para diluir sua responsabilidade nos acontecimentos de Porto Seguro e apontando indicadores de sua legitimidade perante os povos indígenas. Conclui que o documento em questão foi uma evidência do alinhamento político das organizações signatárias ao Estado e ao atual governo brasileiro.

Me ocupei extensamente deste episódio, tanto porque eles vão repercutir na III CNSI, como porque traz para meu contexto o discurso indígena relativo aos 500 anos de história, peça importante nas estratégias discursivas para o controle social da saúde. Passemos, então, à Conferência.

### 3. Controle social e luta simbólica

O controle social está sendo exercido pela confluência de dois tipos de discursos que têm poder para a definição de políticas em saúde: o discurso que vem das bases, montado nas aldeias, depois nos conselhos locais e distritais, chega nas organizações indígenas como a COIAB e outras e se encontra e vai pressionando outro discurso, autoritário, que vem dos administradores dos órgãos responsáveis pelas políticas. Esses dois discursos se confrontam e o que resulta disso são as políticas públicas em saúde, ainda negociadas na hora da implantação, porque as bases em geral não concordam com o que é determinado.

Isto me disse Celina Baré, quando perguntei se o controle social na saúde indígena estava de fato sendo exercido. Embora não possa reproduzir suas palavras *ipsis literis*, por não as ter gravado, usei aqui seus próprios termos e a seqüência de suas idéias. De forma que, aproximada e resumidamente, foi isto que afirmou e a clareza de seu raciocínio me levou a abrir com ele este tópico, no qual pretendo discutir as estratégias dos atores sociais para exercer o controle sobre a saúde indígena.

Celina é uma liderança experiente, ativista da causa indígena e, como tal, tem um discurso próprio e bem articulado. Frequentemente as lideranças populares expressam um desejo, ou uma visão idealista do que é a prática real dos movimentos ou organizações que dirigem. Também frequentemente, na interlocução com os técnicos ou pesquisadores, adotam o que chamo de “discurso bumerangue”, que é aquele do interlocutor, devolvido com poucas adaptações. No caso de Celina, porém, sua análise coincide com o que pude constatar na III CNSI, literalmente palco do encontro/confronto entre essas duas grandes forças.



Não são, porém, forças homogêneas, cada uma delas é espaço de disputas, arena de embates pelo direito de definir os rumos da saúde indígena. Nem são forças impermeáveis ou de contornos rígidos: há um sem número de articulações entre os dois blocos discursivos mencionados por Celina, que integram o elenco de estratégias de indivíduos, grupos e comunidades discursivas ali presentes ou representadas.

Que estratégias são estas e o que visam? São estratégias de delineamento ou fortalecimento do **lugar de interlocução**, com vistas ao protagonismo no controle social em saúde. Este protagonismo adquire cores e matizes diferentes, dependendo do interlocutor e pode ser interpretado como manutenção de uma situação hegemônica existente, ou conquista de uma parcela de poder na gestão das políticas públicas de saúde, prevista em lei, mas não existente na prática. Assim, os dirigentes dos órgãos definidores das políticas visam o reconhecimento de suas decisões como legítimas e pertinentes e o direito de continuar definindo os rumos da saúde indígena. Os técnicos das instâncias gestoras governamentais visam uma maior parcela de legitimidade junto aos destinatários, de modo a facilitar seu trabalho e a garantir ou melhorar sua posição no *ranking* dos que conseguem interferir nas políticas públicas, nos âmbitos nacional e local. Os profissionais dos organismos não governamentais, indígenas ou não, querem isto também e mais concorrer no “mercado de projetos”, que depende largamente do mercado simbólico. Os índios e suas organizações querem o controle social, em toda sua extensão, isto é, participar da concepção e gestão das políticas que lhes são destinadas, incluindo o controle dos recursos. *“Participação plena significa tomar a direção. O futuro está em nossas mãos porque não somos mais passados para trás”*.<sup>8</sup>

Todos lançam mão de estratégias de controle da enunciação, confirmando a tese de Fairclough sobre o discurso como espaço de luta e transformação social. O manejo da fala e do **lugar de interlocução** na III CNSI, como estratégia de controle social, é este o ponto no qual pretendo agora me deter.

### ***500 anos de repressão: o discurso da vingança***

*“Agora podemos falar, mas durante 500 anos não pudemos nem cantar, em favor do progresso”*. Esta frase foi dita na III CNSI, por um índio do Alto Solimões,

cujo nome e etnia não consegui anotar. Ela traz à cena um sentimento que, desde as comemorações dos 500 anos da chegada dos europeus ao continente, vem se manifestando fortemente, permeando as relações interétnicas e sendo utilizado pelas lideranças indígenas como estratégia discursiva de fortalecimento enunciativo. Ao mesmo tempo em que fala de uma consciência histórica sobre as injustiças sofridas por 5 séculos, aponta para compreensão de que as circunstâncias agora lhes são favoráveis e a intenção de intervir na construção de uma outra história.

*“Estamos de luto. Até quando? Vocês não se envergonham dessa memória que está na nossa alma e no nosso coração? Nós vamos recontá-la por justiça, terra e liberdade”*. As palavras pronunciadas por Matalawê Pataxó na missa de abertura da 38ª Assembléia da CNBB, dia 26/04/2000, me fazem refletir sobre a estratégia de reinscrição do passado na textualidade do presente, com o fim de modificar este presente. O que os índios fazem, ao convocar a memória dos 500 anos e reivindicar “outros 500”, é manejar mitos, história, o discurso midiático, o discurso das assessorias, narrativas diversas, para obter não só uma inscrição no tempo presente quanto condições de questionamento desse tempo. Assim constroem um outro lugar de interlocução, configurado por um novo capital simbólico.

“Nós vamos recontá-la”. O passado recontado, narrado em novo contexto histórico e enunciativo, desestabiliza o presente e modifica as regras discursivas que o constituem. Na III CNSI, o discurso dos 500 anos foi insistentemente convocado como recurso para reivindicar uma outra distribuição dos poderes de fala, mais igualitária ou, quiçá, compensatória. Reforçando a estratégia, havia um outro discurso no mesmo tom – o da exigência de reparação –, que era o do valor e legitimidade do conhecimento indígena, particularmente sobre sua saúde, suas necessidades e demandas. Desprestigiado por séculos, o conhecimento indígena hoje é considerado moeda de valor no mercado simbólico, por ter se tornado estratégico no campo da biotecnologia e do desenvolvimento sustentado. No campo da saúde ainda não há este reconhecimento, mas há todo um movimento – ainda contra-hegemônico e minoritário – no sentido do conhecimento tradicional, encarnado pelos pajés, ser reconhecido como um componente legítimo das políticas de saúde. Começam a surgir projetos que visam preservar esse

conhecimento, garantindo sua continuidade pelas novas gerações e programas de capacitação de agentes indígenas de saúde que procuram integrar a medicina ocidental e a tradicional. As lideranças indígenas percebem que este é um ponto nevrálgico para o exercício efetivo do controle social: ou eles vêm respeitadas suas representações e seus modos de intervir sobre a saúde e a doença ou o controle corre o risco de ficar reduzido a um ritual de homologação do modo branco de compreender e fazer saúde indígena.

"O conhecimento é nosso, nós é que sabemos o que fazer".

"Hoje está tudo nos livros, é fácil dizer 'faz isso, faz aquilo'. Mas nós é que já tínhamos e temos esse conhecimento".

"Pessoas que vêm de longe ou de longe mandam dizer:  
o problema do índio é esse aqui".

"Quem sabe o que os índios querem são os próprios índios".

"A medicina branca não pode substituir o pajé".<sup>9</sup>

Sei que não é possível falar genericamente dos "índios", como se fossem uma massa homogênea; sei que o campo da saúde é entre eles espaço de grande diversidade cultural, sendo possível encontrar vários modos de conceber a saúde e a doença e integrá-las em uma cosmologia própria; sei também que a distinção entre tradicional e moderno não se encaixa numa abordagem que privilegia a negociação simbólica como prática primordial da formação dos sentidos sociais.

Não obstante, o discurso sobre o conhecimento tradicional indígena como elemento a ser considerado nas políticas públicas é uma realidade, sendo mesmo um dos fatores de unificação do movimento indígena. *Ao partilhar uma base comum de valores, a visão tradicional do mundo e das ideologias construídas na trajetória de luta das organizações, (os líderes do movimento) vêm a si próprios como membros de uma frente étnica de luta travada contra inimigos ancestrais, os "brancos"; a solidariedade aí construída minimiza as diferenças internas do movimento, favorece o estabelecimento de consensos e a aprovação de demandas indígenas (...)*<sup>10</sup> nos diversos fóruns de que participam. Por outro lado, se há diferenças quanto às representações sobre saúde e doença, há um princípio comum a todos os povos: a saúde não é um espaço autônomo, ela só pode ser compreendida de forma integrada à relação com o mundo não material e às formas de organização social e exercício do poder, o que faz com que as

demandas e pressões por saúde estejam sempre associadas reivindicações por terra, segurança alimentar, escola, autonomia etc.

O discurso da reparação pelos 500 anos de violências sofridas e do direito ao reconhecimento do saber tradicional podem ser pensados como cicatrizes do sentido. Uma cicatriz que, por não estar

Em sua repetição, esses saberes recusados retornam para tornar incerta a presença da autoridade.<sup>11</sup>

bem fechada, circunstancialmente volta a se tornar uma ferida aberta, clamando por atenção. Cada cicatriz tem uma história para contar, diz um princípio da terapia floral. No plano enunciativo, a cicatriz é feita de uma memória discursiva, que pode ser rearticulada em novas bases, sempre que a situação assim o exigir. Formadas por discursos que um dia foram hegemônicos, somados a uma memória da história vivida, elas são acionadas em processos de negociação dos sentidos. Já as feridas abertas são feitas do presente histórico e discursivo, são provocadas pelos acontecimentos do momento, são produto e produzem os novos discursos. A violência sofrida nas comemorações dos 500 anos abriram cicatrizes antigas e as feridas estão temporariamente expostas, condicionando a prática discursiva e os rumos da saúde indígena. Na sociedade indígena, as cicatrizes incluem fortemente a história das relações interétnicas, das violências físicas sofridas, dos muitos programas oficiais que não cumpriram as promessas, da violência simbólica praticada pelas instituições. Ambas as modalidades exercem coerções sobre as políticas públicas, seja nos espaços onde elas são gestadas – caso da CNSI – seja na sua implantação. No contexto local (II.5) voltarei ao tema; por enquanto quero deixar assinalado seu uso estratégico pelos índios, na luta pelo protagonismo enunciativo e pelo controle social.

Podemos entender as cicatrizes dos sentidos como pré-construídos de uma ordem discursiva, que entram em ação no ato de interlocução, funcionando como fator de mediação na distribuição das posições de poder. A legitimidade do saber de quem fala, principalmente nos espaços marcadamente institucionais, é um fator determinante do lugar de interlocução e portanto das relações de poder. Nas relações interétnicas, a superioridade do saber branco sobre o indígena foi sempre e ainda é, em grande medida, o discurso dominante. Para os brancos, a superioridade se funda em um imaginário e um discurso sobre a superioridade da

civilização ocidental sobre os povos “selvagens”. Para os índios, provém de dois fatores: o poder das armas e a posse da escrita, que se contrapõe ao poder da memória.

“Para nós, tantos os índios quanto os brancos têm a mesma origem. Quando a “Canoa-de-Transformação” chegou em Diá-peragobe wi’f, os ancestrais da humanidade, já em forma humana, começaram a sair pelo buraco. O ancestral daqueles que iriam ser os brancos também estavam nessa canoa. Ele foi o último a sair. Yeba-gõãmi o mandou na direção sul, dizendo que lá ele poderia fazer a guerra. Para nós, que somos os irmãos maiores dos brancos, ele deu a ordem de vivermos unidos e de maneira pacífica. Com o branco, saiu também da Canoa-de-Transformação o missionário. É por isso que, quando os nossos avôs viram o branco chegar com a espingarda, eles já sabiam que ele estaria com o missionário. Para o missionário, ele deu um livro (a bíblia) para ele poder viver. Por isso, quando os nossos ancestrais viram pela primeira vez o missionário com seu livro, eles já sabiam que esse livro era o poder dele, a sua arma. Para nós, que somos os irmãos maiores do homem branco, Yeba-gõãmi deu o poder da memória, a faculdade de guardar tudo na memória, os cantos, as danças, as cerimônias, a rezas para curar as doenças. Nós guardamos tudo isso na nossa memória! Nosso saber não está nos livros! Mas ao branco, ele deu o poder da escrita. Com os livros, ele poderia obter tudo o que ele precisaria, ele havia dito. É por isso que o homem branco chegou à nossa terra com a escrita, com os livros. Assim, Yeba-gõãmi havia dito!”<sup>12</sup>

“Os brancos desenham suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Nós guardamos as palavras dos nossos antepassados dentro de nós há muito tempo e continuamos passando-as para nossos filhos”.<sup>13</sup>

“O índio pode ser analfabeto, mas tem memória, tem cabeça”.<sup>14</sup>

Em determinadas situações, os *lugares de interlocução* estão mais definidos. Nos momentos de crise, transição, ebulição discursiva, há mais espaço para questionar sua legitimidade. Foi o que ocorreu na III CNSI, quando uns jogaram com os lugares constituídos, outros com as condições favoráveis para a mudança, transformando-a em espaço de luta pela reinvenção das regras discursivas e redistribuição do poder.

*A palavra como espaço de luta e o controle da palavra como*

***estratégia.***

Na III CNSI, a palavra foi o espaço e o objeto de luta. Pode-se argumentar: é natural, afinal trata-se de uma conferência, um evento regido por palavras – regulamento, programação, relatórios, moções, abaixo assinados, diagnósticos, avaliações, os documentos escritos são o próprio desse tipo de reunião, mesmo se considerando que a metade dos participantes tem pouco trato com a língua escrita. Refiro-me, porém, às estratégias discursivas em torno da palavra, mais propriamente do controle do direito de falar e da autoridade no falar e da construção do lugar de interlocução. São estas estratégias, emanadas dos vários atores sociais presentes, que transformaram a CNSI num espaço adequado para se observar e confirmar a luta que se processa no âmbito do discurso, com vistas às mudanças societárias.

Mesmo que uma grande parte dos presentes tenha em algum momento tomado a palavra, caracterizando uma grande diversidade de estratégias, podemos dividi-las em dois blocos: as do Estado, representado sobretudo pelo coordenador de operações da FUNASA e responsável maior pelas políticas de saúde indígena no país, que aqui será designado por “o Coordenador” e as do movimento indígena de saúde, por suas lideranças. As diferenças de posições políticas internas ao movimento não invalidam essa caracterização homogênea, uma vez que as estratégias discursivas, que são o foco da minha atenção, são da mesma natureza. Por outro lado, apesar do Estado receber concretude em uma parafernália de organizações, com diferentes âmbitos e formas de relação com a população, a experiência histórica (cicatrices do sentido) leva os índios a incluir todos – MS, FUNASA nacional e locais, prefeituras, secretarias municipais e estaduais – no mesmo “saco de gatos”: aqueles que têm obrigação de prover assistência à saúde indígena e via de regra não o fazem a contento, a exemplo dos setores responsáveis por segurança territorial e alimentar.

O Coordenador é representante-mor dessa entidade ao mesmo tempo concreta e abstrata, genérica e particular, e assume de fato esse ***lugar de interlocução***. A CNSI foi convocada pelo Ministério da Saúde e organizada pela FUNASA, que é também o órgão controlador das políticas de saúde indígena e repassador de recursos para sua viabilização. É natural que a condução do evento

seja sua atribuição, mesmo que formalmente haja um comitê executivo responsável, que ele preside. Por outro lado, não é apenas alguém que ocupa um cargo de poder no governo, mas exerce uma forte liderança no campo da saúde indígena, sendo de fato o coordenador político do processo de mudanças estruturais e operacionais em curso. Desde 1999, quando a FUNASA recebeu a plena responsabilidade pela saúde indígena, o Coordenador viabilizou e sistematizou, em âmbito nacional, o debate sobre a implantação dos DSEI como forma de efetivação do controle social, além de prover as medidas necessárias para sua operacionalização. Seu considerável capital simbólico, favorece a obtenção de recursos financeiros para a saúde indígena e permite ampliar o leque de parcerias institucionais. Por fim, ele goza de respeito, prestígio e ascendência sobre muitas lideranças indígenas.

Mediante tudo isto, poder-se-ia esperar uma condução tranqüila da CNSI, sem grandes antagonismos. Mas, aquele era o evento discursivo máximo do campo da saúde indígena e, retomando a citação de Foucault, na abertura da Parte I, *o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar*. Foi assim que a III CNSI transformou-se num verdadeiro campo de batalha pelo poder discursivo, ou poder simbólico.

Já me adiantei um pouco no assunto, ao falar do discurso dos 500 anos e da reivindicação por respeito ao conhecimento indígena. Agora quero falar de um outro aspecto dessa batalha, determinante na hipótese que está aqui sendo construída, que é a estratégia dos núcleos centrais para manter sua posição hegemônica no cenário discursivo da saúde indígena e a contraestratégia dos núcleos periféricos, no caso o movimento indígena, para propor um outro ordenamento e uma melhor distribuição do poder simbólico.

A meu ver, o principal elemento desse embate foi o conjunto de normas disciplinadoras do direito de falar, consolidado no regimento da CNSI. Em torno dele foram montadas as estratégias, de um lado pela sua manutenção, do outro pela sua transgressão ou flexibilização. O regimento, secundado pela programação, determina quem fala, quando fala, o que fala, funcionando como uma camisa de força sobre a enunciação e exercendo coerção sobre os discursos

circulantes. Some-se a isto o fato de que regimentos pertencem a uma ordem de discursos com nomenclatura específica, cujo domínio não é acessível para a metade indígena da conferência, e temos uma estrutura de poder desfavorável para o exercício efetivo da participação. Além do regimento e programação, um outro elemento não lingüístico funcionava sutilmente no exercício do controle da fala: a disposição dos lugares que cada um deveria ocupar no auditório onde ocorria a maioria dos eventos da conferência. O espaço estava todo ordenado, correspondendo os lugares físicos aos lugares de fala que cada um podia ocupar: delegados, convidados, técnicos e assessores, delegações que necessitavam de intérprete para o português e a mesa principal, onde se alternavam palestrantes e autoridades. Embora essa arrumação fosse operacional, ela findava por se constituir em mais um elemento coercitivo. Poderíamos compará-la à diagramação de um jornal, onde dependendo da posição da notícia (seu co-texto) ela adquire sentidos específicos.

### *De regras e transgressões*

Vou assinalar e comentar aqui comportamentos ou episódios pontuais em duas sessões plenárias, que poderão ilustrar as estratégias discursivas que desejo realçar: a inicial, onde houve a apresentação das delegações e a aprovação do regimento e a final, onde se discutiu e aprovou o documento final da conferência,

☞ *“Não me venham com questão de ordem, quando estamos fazendo tudo dentro da ordem!”* Esta frase, dita pelo Coordenador mais de uma vez, como forma de negar a fala a participantes que, alegando “questão de ordem”, tentavam intervir na condução das sessões, traduz bem a tônica dos embates. “Questão de ordem”, “moção”, “maioria simples”, “solicitações de destaque”..., esses termos não significam a mesma coisa para todos os interlocutores. Para uns, integram um discurso naturalizado, lógico e coerente, constitutivo do modo de agir em sociedade: *os tipos de discurso tendem a transformar em rotina formas particulares de recorrer a convenções e a textos e a naturalizá-las.*<sup>15</sup> Para outros, palavras sem significação, nômades, que podem ser investidas por qualquer sentido circunstancial. De um modo geral, o Coordenador recorreu não só a estes termos, mas também lançou mão de ironias e de formulações incompreensíveis para a maioria dos presentes (inclusive alguns não indígenas), por exemplo, “modelo de



Estado” e “isto é só uma questão semântica”. Recorreu, também, à sua posição de presidente do comitê executivo para tentar controlar as sessões, mesmo quando a mesa era presidida por outros. Não admitia desvios das regras formais, usando a lógica da organização e da hierarquização de responsabilidades para desqualificar os que se aventuravam a criticar. *Mas, as regras, uma vez percebidas suas contradições com outros interesses, podem virar plataforma de lutas para redefinir seus limites e suas relações*<sup>16</sup>. Na III CNSI, foi isto que aconteceu.

☞ De um modo geral, os delegados índios se estendiam muito em suas falas, não raro tentando uma intervenção “fora de hora”. Eu apontaria 2 razões imediatas para compreender tal atitude: a falta de prática com o disciplinamento da fala e o valor performático da palavra. A maioria das etnias não tem uma prática de se falar organizadamente, em espaços coletivos. Muito menos de distribuição do tempo com base em uma normatização. A rígida ordem de uma sessão plenária funciona como uma violência, sem dúvida e provavelmente condiciona as chances e modifica os termos da participação individual. Isto nos remete de volta a Fairclough, quando – analisando as idéias de Foucault – aponta as limitações que se faz à produção discursiva como estratégia de poder e fala sobre *as restrições sobre o que pode ser dito, por quem, em que ocasiões, (...) atribuição de status canônico para certos textos(...) e restrições sociais ao acesso a certas práticas discursivas*<sup>17</sup>. Mas, se o falar não é disciplinado, é extremamente valorizado, quanto mais falar nos espaços dominados pelos brancos. Falar qualquer coisa, em qualquer língua, mas falar, se fazer presente pelo ato político da enunciação. Quem fala carrega prestígio diante dos parentes e acumula capital simbólico nas organizações indígenas. E os delegados indígenas subiram muito ao palco para falar, tomaram muito o microfone, tiraram muitas fotos falando (mesmo antes das sessões, numa encenação que nada ficava a dever à promovida pela mídia). Num dado momento, diante do prolongamento da sessão muito além do previsto, a mesa – usando a lógica deste tipo de evento – tentou disciplinar o número de inscrições, propondo que se cortassem aquelas cujo teor repetisse o das anteriores. A reação foi clamorosa e eficaz: falar, na CNSI, para os delegados índios, não é um mero ato de expor um pensamento, mas faz parte das estratégias políticas e discursivas nas quais *acrescentar não soma, mas serve para perturbar o cálculo de*

*poder e saber, produzindo outros espaços de significação subalterna.*<sup>18</sup>

☞ A leitura do regimento, para aprovação, foi intensamente pontuada por expressões de desconfiança e rebeldia. “*Temos que propor, não discutir o que vocês propõem. Vocês já propuseram, agora é nossa vez*”.<sup>19</sup> Protestos quanto ao autoritarismo do documento, feito sem a participação deles, foram freqüentes. Houve uma forte pressão para sua leitura, antes da aprovação. O que estava previsto era a aprovação sumária, pressupondo-se que os delegados teriam lido previamente o texto. O coordenador ironizou: “*alguém tem dificuldade de ler?*”, mas foi obrigado a ceder. Num dado momento, Celina Baré reagiu à rapidez da leitura das propostas e do processo de aprovação, alegando que, sendo um texto com termos formais e de pouco domínio pelos presentes, não permitia compreender, pensar e votar conscientemente. Conseguiu apenas que o debate sobre cada ponto fosse prorrogado de 2 minutos para “*até que a plenária seja esclarecida*”. Já ao fim da leitura, delegados indígenas questionaram a prerrogativa do Coordenador em resolver os “casos omissos”, numa evidente manifestação de descrédito. A questão foi a voto e decidiu-se que seria atribuição da plenária.

☞ Uma manifestação contundente de antagonismo veio de Alírio Tikuna: “*A gente luta desde a comunidade, depois a conferência regional, a gente chega aqui e é ele (apontando o Coordenador) a autoridade, domina e faz o que quer. Não adianta nada. A gente aprova o que ele quer, sem entender o que está aprovando*”. Sendo de um povo que tem uma experiência conturbada de relações interétnicas, Alírio detectou com clareza as contradições de um processo que oscila entre as intenções democráticas e as práticas autoritárias. O percurso até a conferência, por parte dos índios, é de fato muito compartilhado: inicia-se na aldeia, continua no conselho local, amplia-se no conselho distrital, consolida-se na conferência macrorregional e finalmente chega à conferência nacional. Nesta, o processo ainda é desmembrado, iniciando-se em plenário, seguindo com o debate de temas específicos nos Grupos de Trabalho, cujos resultados são sistematizados pelos relatores, que em grupo produzem o documento final, que finalmente volta à assembléia, para aprovação. Como a CNSI é teoricamente a instância máxima de definição das políticas públicas em saúde indígena, pode-se afirmar que de fato as condições estruturais de controle social estão dadas. Porém, como pude discutir

em II.3, as forças hegemônicas do campo da saúde lutam para transformar o controle em veículo de uma “participação consentida”, facilitadora da implantação dos programas oficiais. Por outro lado, lembro mais uma vez que o bloco discursivo que chamei genericamente de Estado não é unísono; pelo contrário, é cenário ele mesmo de embates pelo poder simbólico, verificando-se em todas as etapas do processo participativo uma luta entre os diversos interesses em jogo. A revolta de Alírio Tikuna estava em se dar conta das estratégias discursivas que evidenciavam o relativo aparente engodo do “controle social” e da dificuldade das forças centrífugas em se contraporem a tal.

Sobre isto gostaria de dizer ainda que algumas práticas discursivas são evidentes, falam por si mesmas e Alírio Tikuna se reportava a estas. Outras, porém, beneficiam-se justamente daquele mecanismo que assinalei antes, de rotinização e naturalização do modo de utilizar textos e convenções, ou mesmo determinadas ordens de discurso. É o caso, p. ex., dos relatores de grupos de trabalho e do grupo de relatores que elabora o texto final a ser votado. Ali, na produção de um novo texto, imprimem suas marcas de autoria e influem decisivamente para o resultado final da conferência.

Anotei também diversas estratégias de afirmação do ***lugar de interlocução***:

☞ Na apresentação das delegações, vários delegados falavam primeiro em sua língua, depois então traduziam de forma sintetizada para o Português. Abordei este tipo de estratégia discursiva num outro texto (1.8): ao manejar, nas relações interétnicas, a língua que os “brancos” não dominam, criam para si um espaço semiótico de controle da situação de interlocução, portanto de poder na relação comunicativa.

☞ Ainda na apresentação, a platéia aplaudia intensamente os índios e índias que galgaram posições sociais habitualmente ocupadas por brancos: secretários municipais (cultura, saúde, educação), vereadores, presidentes de câmaras de vereadores, professores, religiosos e até um prefeito. Está em jogo aqui o reconhecimento público da igualdade de competência indígena frente à sociedade nacional e o capital social e cultural assim acumulado revertem em capital simbólico relevante na luta pelo controle social.

☞ A delegação do NE reivindicou assento no comitê executivo,

alegando que não se sentia representada. Foi negado pelo Coordenador, com o argumento de que a CNSI fora convocada pelo Conselho Nacional de Saúde – CNS, que definiu o comitê executivo e não poderia ser modificado. Embora este episódio remonte à divisão do movimento quanto à política de terceirização, à qual o Nordeste se opõe, traz à cena a importância do CNS como espaço de poder. “*Com 33 conselheiros da sociedade não índia, o CNS é um palco de lutas para a sociedade indígena*”. Assim se expressou José de Souza Kaxarari, titular da chapa vencedora na eleição para representante indígena no CNS. O órgão máximo do sistema de controle social da saúde é estruturado em comissões intersetoriais, com poder deliberativo. A Comissão Intersetorial Indígena – CISI é atualmente presidida por d. Zilda Arns, que também é coordenadora nacional da Pastoral da Criança, representa a CNBB no CNS e integra o Conselho da Comunidade Solidária, atividades que dão a medida do seu capital simbólico. O representante indígena participará da CISI, o que o coloca num espaço para onde convergem todos os interesses sobre a saúde indígena, como a CNSI, porém um espaço de caráter permanente.

☞ A representatividade numérica é uma das moedas utilizadas nesta economia discursiva. Os povos indígenas foram reduzidos, pelas violências sofridas, a números populacionais irrisórios, sendo que a maioria das etnias é formada por menos de 1000 pessoas. Este é um dado relevante nas políticas de saúde, tanto pela responsabilidade do Estado em evitar a extinção desses grupos, como pelo planejamento das ações epidemiológicas. Neste panorama, pertencer a uma etnia numerosa representa poder simbólico, caso dos Yanomâmi (8 mil), dos Tikuna (30 mil) ou dos Guarani, os mais numerosos (50 mil pessoas). Os índios fazem dessa contabilidade uma estratégia de negociação. Exemplificando: no grupo de trabalho sobre Recursos Humanos, diante da possibilidade de incluírem a recomendação de intercâmbio dos técnicos, proposta contra a qual os Pataxó Hã-hã-hã se posicionavam (“*Vocês só propõem gastar e nós queremos a saúde do índio. Sai muito dinheiro para saúde indígena e não chega até nós, porque vai ficando pelo caminho nessas coisas*”), um deles se insurgiu: “*Nós aqui representamos 5 mil parentes! Aquilo que a gente entender que não é bom pra nós, tem que ser levado em consideração!*”. A proposta foi votada e suprimida.

∞ O último exemplo que desejo oferecer de estratégias de fortalecimento interlocutivo e afirmação do protagonismo indígena, ocorreu no debate que se seguiu a uma mesa redonda, da qual participara o Secretário de Políticas do Ministério da Saúde, cargo politicamente importante na definição das políticas de saúde indígena. Como a sessão se estendesse além do previsto, ele precisou ir embora antes que fossem formuladas todas as perguntas, pelo plenário. A regra estabelecia que as respostas seriam dadas apenas depois das perguntas encerradas. O auditório reagiu indignado ao anúncio da saída (*“Conferência só tem a cada 10 anos, ele veio aqui e é para servir a gente, tem que ficar!”*, gritou um delegado ao microfone) e estabeleceu-se um tenso e intenso processo de negociação, no qual a alternativa sugerida pela mesa foi apressar as perguntas, suprimindo as repetidas, que foi recusada pelo plenário. O Secretário tentou justificar que tinha um compromisso no MS, e a resposta que recebeu foi: *“Na verdade você não tem compromisso com coisa nenhuma!”* e *“A conferência está marcada há muito tempo! O Brasil todo está sabendo!”*. Percebe-se que o episódio foi o estopim para que explodisse um antagonismo latente, que apenas encontrava uma válvula de escape nas escaramuças de alguns delegados com o Coordenador. Mas, o que me chamou atenção foi o modo como culminou o impasse: depois de muitas idas e vindas e sucessivas votações, o plenário concordou com a mesa e o Secretário se anteciparia ao programado, respondendo logo às perguntas feitas até então. Ato contínuo, dois delegados que estavam imediatamente inscritos para falar subiram ao palco, um de cada lado, e “autorizaram” a fala do Secretário antes da deles: *“Você vai falar porque eu, que estou inscrito na vez, estou permitindo.”* Desta forma, confrontando *o pressuposto unitário e universalista da autoridade com a diferença cultural de seu momento histórico da enunciação*,<sup>20</sup> eles legitimaram a decisão, recusando a condição subalterna diante da autoridade.

### ***Sob o olho do poder***

Nesta tensão discursiva em que se manifesta o antagonismo entre duas lógicas distintas, só é possível perceber realmente o potencial transformador das intervenções dos delegados indígenas se admitirmos (ou reconhecermos) o quanto o discurso governamental comporta uma recusa estratégica da diferença cultural e histórica. Mas o que está sendo recusado só pode ser percebido nas estratégias de

controle da fala, através do privilegiamento das suas condições enunciatórias particulares e não no plano do enunciado, por causa do efeito de naturalização das regras discursivas. Por outro lado, ao se posicionarem contra essas regras, mobilizando contraestratégias que também evocam uma condição enunciativa particular, os índios *ao mesmo tempo desafiam as fronteiras do discurso e modificam sutilmente seus termos, estabelecendo um outro espaço (...) de negociação da autoridade cultural. E o fazem sob o olho do poder, através da produção de saberes*<sup>21</sup> e **lugares de interlocução** diferenciados, mais fortalecidos.

O que significa, mais precisamente, “sob o olho do poder”? Para responder, seria interessante trazer à luz as considerações de Fairclough sobre as estratégias de democratização do discurso, que podem evidenciar uma outra faceta do jogo de poder que se estabeleceu na CNSI e que reproduz a prática de outros espaços, mais locais, como o de São Gabriel da Cachoeira.

Afirmar antes que os núcleos discursivos centrais não se apresentam homogêneos, comportando diferenciações e lutas por hegemonia. Uma parcela desses núcleos estabelece alianças com os núcleos periféricos, por convicção, correção política, ou como modo de fortalecimento de seu lugar de interlocução. Seja pelo que for, essas alianças são fatores de mediação entre posições discursivas de poder. Uma das formas mais evidentes de manifestar e fortalecer as alianças é a *democratização do discurso, envolvendo a redução de marcadores explícitos de hierarquia e assimetria de poder entre pessoas com poder institucional desigual*<sup>22</sup>, no caso, entre agentes das organizações indigenistas da saúde e os índios. Para Fairclough, a redução de marcadores explícitos – p. ex. conceder aos núcleos periféricos o acesso a tipos de discurso de prestígio, como ocupar lugar de palestrante em mesas de autoridades – encobre outras assimetrias de poder, que se tornam mais sutis e por isto mesmo mais eficazes. Creio que um bom exemplo disto é o comentário que fiz acerca do papel dos relatores de grupos de trabalho: lá, os debates eram democráticos, todos podiam se expressar e freqüentemente se acatava como mais legítimo o que emanava dos delegados indígenas. Mas, os coordenadores e relatores das sessões eram os representantes das organizações não indígenas (em geral, antropólogos).

Ao identificar as regras discursivas e seu uso estratégico como forma de

poder, os índios estão também percebendo o caráter contraditório dessas estratégias de “dar com uma mão e tomar com outra” e manejando-as a seu favor. Como diz Fairclough, o processo de democratização *pode por si mesmo possibilitar mais um campo de luta em que os detentores de poder podem sofrer derrotas. (...) A democratização simulada com propósitos estratégicos é uma estratégia de alto risco, (...) por ser uma concessão ao poder de forças democratizantes tanto quanto um movimento para combatê-lo. Usar as formas do discurso democratizado (...) torna implícitas certas afirmações sobre a natureza dos relacionamentos sociais (...), que não são sustentáveis (...). O resultado pode ser uma contradição na prática discursiva entre as formas e o conteúdo do discurso democratizado, que pode tornar-se uma área de luta.* (1.50:271).

Esse modo de ver a democratização do discurso fica mais compreensível se levarmos em conta a noção foucaultiana de “polivalência tática dos discursos”: um mesmo discurso pode produzir efeitos de sentido diferentes em estratégias diferentes. Assim, no contexto da luta por hegemonia no controle social da saúde indígena, os interlocutores podem estar todos “falando a mesma coisa”, utilizando os mesmos termos e dentro das mesmas regras, mas os efeitos de sentido não são iguais e provocam desdobramentos que fogem ao previsto e ao desejado pelos núcleos centrais.

Por outro lado, os termos de um discurso e regras mais democráticas tanto podem representar de fato uma sincera e bem intencionada política de *empowerment* dos índios, quanto pode ser uma democratização simulada e não vai ser possível aqui, no âmbito desta tese, aprofundar este aspecto dos compromissos políticos e pessoais dos atores sociais. A análise que venho fazendo opera num certo nível de generalização, embora não ignore em momento nenhum a heterogeneidade de cada segmento social, comunidade discursiva ou núcleo institucional e nem a diversidade de suas articulações estratégicas. Além disto, a teoria social dos discursos preocupa-se, primordialmente, em compreender e explicar como são produzidos os sentidos sociais, não com as presumidas intenções de interlocutores em qualquer evento discursivo.

### ***Inter-esse, illusio, interesse, estratégia***

O que posso afirmar é que todos esses atores, incluindo os índios, são

movidos pelo interesse e aqui convoco novamente Bourdieu (1.26), para nos dizer que a palavra “interesse” pode ser substituída por *illusio*, que significaria estar preso ao jogo, levar o jogo a sério, acreditar que vale a pena jogar. Interesse significaria o mesmo, *dar importância a um jogo social, perceber que o que se passa aí é importante para os envolvidos, para os que estão nele. Interesse é “estar entre”, participar, admitir, portanto, que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos; é reconhecer o jogo e reconhecer os alvos* (p.139). Bourdieu alerta para não se perceber essa relação entre os agentes e seu campo social de forma utilitarista, lembrando que nem os agentes se movem sempre *como se colocassem conscientemente os objetivos de sua ação e agissem de maneira a obter o máximo de eficácia com o menor custo* (p. 142), nem sua motivação pode ser resumida ao interesse econômico.

No primeiro caso, está em jogo a conhecida oposição entre a intencionalidade pura da ação individual e o que pode ser englobado como formação e prática discursiva. É sabido que Bourdieu trabalha com a noção de *habitus* e de campo, e que estabelece uma relação de cumplicidade ontológica entre estes. Desta forma, *os agentes sociais que têm o sentido do jogo, que incorporaram uma cadeia de esquemas práticos de percepção e apreciação que funcionam, seja como instrumentos de construção da realidade, seja como princípios de visão e de divisão do universo no qual eles se movem, não têm necessidade de colocar como fins os objetivos de sua prática* (p.143). Porém, estamos falando de um jogo, que ocorre no âmbito das instituições e organizações de intervenção social e, como tal, supõe estratégias de concorrência, conceito que engloba tanto os mecanismos de concorrência discursiva intratextual, como a concorrência intencional e objetiva entre diferentes comunidades discursivas. Já aos índios, creio que essa noção se aplica muito bem: suas experiências de relações interétnicas possibilitaram uma aquisição de um *senso histórico do jogo*, que lhes permite formular suas estratégias diante de novas situações. Mas, também sabem planejar estrategicamente. Eles são bons jogadores e pretendo aprofundar mais este tema quando tratar do contexto local.

Quanto aos interesses econômicos da ação estratégica, Bourdieu diz que



admitir uma conduta desinteressada é operar com uma visão ingênua e nos leva de volta ao conceito de capital simbólico e seu subsidiário “lucro simbólico”: *as ações mais santas (...) poderão ser sempre suspeitas (...) de ter sido inspiradas pela busca do lucro simbólico de santidade ou de celebridade etc.* (p. 150). Há campos, pois, que o lucro financeiro não tem espaço, mas sim o lucro simbólico e, excluindo-se os interesses espúrios que circundam as políticas públicas, eu diria que a intervenção social é um destes universos. A conduta “desinteressada” dos agentes, vista como social e politicamente correta, é encorajada, bem vista e reverte em lucro simbólico, valendo a proposição inversa. Sabemos, no entanto, o quanto está em jogo e, neste momento, quero realçar o controle social na saúde indígena como alvo do jogo de interesses.

Quanto ao caráter estratégico dos procedimentos dos delegados indígenas, diria ainda que o Coordenador mencionou, em entrevista a mim concedida, que os índios sustentam posições diferentes em espaços e momentos diferentes, não possibilitando aos seus interlocutores segurança quanto aos acordos firmados. Ora, Fairclough nos fala que os limites entre ambientes e práticas podem ser tão naturalizados que as posições de sujeito, em dada situação, sejam vividas como complementares. Mas, em outras circunstâncias sociais, *os mesmos limites poderiam tornar-se foco de contestação e luta, e as posições de sujeito e práticas discursivas associadas a eles poderiam ser consideradas contraditórias.*<sup>23</sup> Parece-me que isto explica porque, na conferência, não vale o que ficou acordado em fóruns locais e particulares. Por outro lado, podemos pensar que um fator que pode provocar essa mudança é o que Garnelo localiza como um pan-indigenismo que superaria qualquer diferenciação ou divergência no âmbito interno do movimento, com vistas à construção de uma identidade indígena homogênea e, por isso mesmo, mais política. Estratégia, sem dúvida.

### ***Ainda as cicatrizes dos sentidos***

Por outro lado, há o permanente descrédito nas ações do governo, cicatrizes do sentido a clamar por atualização. Aqui se contabiliza a relação entre Estado e as violências sofridas: *“Precisamos apoio do governo, porque ele que destruiu e trouxe a doença”* (Davi Yanomami). *“O mesmo governo que fala em atenção à saúde diferenciada é o que ajudou a roubar as terras”* (um cacique da

delegação de Pernambuco). *“Dinheiro até quando? Todas as instituições têm muito dinheiro quando são criadas, depois nada. E agora estão passando para as ONGs, depois elas vão dizer o que?”* (Maninha Xucuru). *“Espero que as nossas reivindicações não fiquem nos bastidores dessa casa, mas cheguem a quem pode mudar as coisas”* (membro da delegação de Alagoas). *“Qual a garantia que os próximos governos vão reconhecer as decisões desta conferência?”* (índio Tikuna).

As divergências institucionais integram este cenário e são usadas como recurso de concorrência simbólica, tanto pelas partes divergentes como pelos índios, que manejam estrategicamente os discursos dos contendores. *“Este é um mundo de divisão de pensamentos, há instituições que vivem dividindo nossa população”*, disse Clóvis Ambrósio, Wapixana, em sua palestra. Ponto nevrálgico nas políticas de saúde indígena, as cisões institucionais repercutem no movimento indígena e são consolidadas ou rearticuladas no plano local, voltando a eclodir nos fóruns coletivos. Funai *versus* Funasa, Cimi *versus* Funasa e *versus* Funai, Universidades *versus* Ong e outras Universidades, técnicos das Ong *versus* técnicos das Funasa, índios do Nordeste *versus* índios do Norte, atualmente o grande alvo e móvel das divergências é o processo de terceirização da saúde indígena, que não obtém unanimidade.

As opiniões divergem sobre as intenções governamentais e o potencial da terceirização em favorecer o controle social. Alguns consideram de que a saúde indígena está sendo utilizada como “laboratório” para um modelo de Estado mínimo a ser implantado na saúde coletiva como um todo. Para os mentores da política, é um modo de viabilizar o controle social, na medida em que os recursos são repassados diretamente às organizações locais. Para os índios do Norte, que têm um perfil mais gerencial, a terceirização é bem vinda e eles constituíram rapidamente ONG indígenas ou deram seu aval a organizações que em tese eles controlam. Alegam também que *há necessidade de convênios para fazer a saúde chegar até os lugares mais longe, porque os técnicos do governo não querem ir. Fazem concurso e pedem transferência.*<sup>24</sup> Os índios do Nordeste, sem uma estrutura organizativa forte e sem ONG que se interessem pela saúde indígena, preferem confiar na estabilidade do Estado, embora sabedores dos riscos que as prefeituras comportam. *“Não me convenço com essa conversa do governo; a*

*descentralização é mal descentralizada, a terceirização não é boa para nós*” (Adauto Pataxó). Creio que é importante se perceber que, além de alterar fortemente a composição das forças locais, a política de terceirização muda o cenário da intervenção social. Está em curso, então, um processo de mudança para um novo modo de implantar políticas públicas, que merece um acompanhamento atento. Novos paradigmas estarão sendo moldados, ou – citando Brecht – vai se comer carne nova com velhos talheres? A prática comunicativa é o centro nervoso dessas mudanças e os modelos atuais não comportam as novas configurações sociais. Deixemos para a Parte III o aprofundamento desta questão.

### ***Os Agentes Indígenas de Saúde como pauta de luta***

Devo ainda mencionar o tema da formação e *status* dos AIS - Agentes Indígenas de Saúde, que emerge da discussão sobre a qualificação de pessoal para atuar na saúde indígena como um dos principais na pauta de luta do movimento.

O documento final da “Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil”, realizada em Santa Cruz Cabralia, abril 2000, inclui 5 pontos específicos sobre a saúde: 13 – Rejeita a estadualização e a municipalização; 14 – Pede aplicação da Lei Arouca (subsistema de atenção à saúde indígena); 15 – Reivindica participação nas decisões sobre PP para povos indígenas, em especial os DSEI, com autonomia para deliberação; 16 – Exige respeito à cultura, no atendimento à saúde; 17 – Exige formação específica para os AIS.<sup>25</sup> Essas reivindicações são espaço de união ou cisão do movimento, mas certamente a formação dos AIS é consensual. Mais que formação, está em pauta o reconhecimento de sua ação, que demanda remuneração.

*“Tantos anos de FUNASA, por que não tem?”* Desta forma Maninha Xucuru interpelou o Coordenador, quando ele afirmou que 90% dos profissionais que vão trabalhar com saúde indígena não têm experiência, assinalando problemas operacionais e interculturais. *“Porque os profissionais de saúde não são capacitados, inclusive, pelos índios? É o mesmo que pessoas que não entendam de construção serem mandados construir prédios”*, reagiu José, índio Mura. *“Pessoas têm que passar por uma formação indigenista. Modelos são aprendidos na universidade”*, afirmou Sompré, índio Xerente com formação universitária. A falta de pessoal qualificado para esse campo remete diretamente para a estratégia de

formação de agentes de saúde indígenas, moradores das aldeias. Tratarei disto no Contexto Local, por enquanto desejo assinalar que este é um ponto de luta e antagonismos e foi um dos temas que mais mobilizou os delegados, na CNSI.

A questão da remuneração é ponto de tensão, gera atrito entre índios e técnicos e alimenta ressentimentos que explodem aqui e ali. Os AIS querem remuneração e serem reconhecidos como profissionais da saúde e entendem como discriminação o fato de não obterem. *“Isto é o que intriga minha cabeça: porque não temos salário mínimo?”* (Sílvio, índio do Alto Solimões). *“Os técnicos têm seus salários, estão bem, não estão sofrendo. Os índios estão sofrendo”* (Felipe Brissuela, Guarani).

Os AIS que já estão organizados (caso do rio Negro) reivindicam mais autonomia, acesso a práticas hoje restritas aos brancos, postos de saúde nas aldeias e mais disponibilidade de medicamentos. O movimento indígena sabe que ter sua própria e eficaz rede de agentes de saúde é condição de mais equilíbrio nas relações interétnicas, mas sabe também que, como disse o próprio Coordenador, ter medicamentos ou outras coisas não acontece “por causa de pessoas boazinhas”, mas por um processo histórico, um jogo de lutas, de interesses.

### *Os caciques da comunidade*

Aqui retornamos à idéia de hibridismo como estratégia. Na CNSI, os delegados indígenas falaram do lugar estabelecido para eles, para questionarem esse lugar e as regras de sua demarcação. E, como diz Fairclough, que não trata de hibridismo, mas do discurso como espaço de transformação social, quando interlocutores *combinam convenções discursivas, códigos e elementos de maneira nova em eventos discursivos inovadores estão, sem dúvida, produzindo cumulativamente mudanças estruturais nas ordens de discurso: estão desarticulando ordens de discurso existentes e rearticulando novas ordens de discurso, novas hegemonias discursivas.*<sup>26</sup> É por este mecanismo que recusam a noção de controle social como um discurso aprisionado por uma moldura que enfraquece seu caráter emancipador e reinventam esse conceito, em novas bases (a vida só é possível reinventada, disse Cecília Meireles). Dessa forma, alteram a composição de forças no cenário da saúde indígena, melhorando sua posição e fortalecendo seu *lugar de interlocução*.

Com tal estratégia, inauguram um outro lugar cultural e político de negociação ou de enfrentamento, mas dentro mesmo dos espaços tradicionais de poder. Quando os índios mimetizam o discurso branco, o enfraquecem. Um *cacique da comunidade*, modo como muitos delegados se apresentaram na CNSI, fala de um lugar híbrido, que põe em cheque as estratégias de dominação e reclama reconhecimento da sua capacidade de articular realidades como forma de resistência. Como Bhabha observou, em outro contexto, *o incalculável sujeito colonizado – semi-aquiescente, semi-opositor, jamais confiável, produz um problema irresolúvel de diferença cultural para a própria interpelação da autoridade colonial*”.<sup>27</sup>

A estratégia do discurso governamental é, entre outras, apoiar sua autoridade no conhecimento do que seria a verdade referencial. O que Bhabha defende e eu concordo, é que o processo enunciativo das minorias, considerando-se seu conceito de Terceira Enunciação como espaço de contra-hegemonia, quebra esse *status*, que se funda na *exigência culturalista tradicional de um modelo, uma tradição, uma comunidade, um sistema estável de referência*. Essa exigência, ou pressuposição, penso que esteve e ainda está na base das relações interétnicas, que estão sendo alteradas na nova conjuntura discursiva dos índios. É ela que desmorona frente à *articulação de novas exigências, significados e estratégias culturais*. Bhabha afirma que a luta se dá *entre o tempo e a narrativa historicistas, teleológicos ou míticos, do tradicionalismo – de direita ou de esquerda – e o tempo deslizante, estrategicamente deslocado, da articulação de uma política histórica de negociação*.<sup>28</sup>

#### 4. Enfim

Só no âmbito governamental, há 5 mil pessoas trabalhando com saúde indígena e 150 milhões de reais alocados para este fim. Esse é, sem dúvida, um espaço de luta política. Neste tópico procurei mostrar como as estratégias desenvolvidas na CNSI evidenciam as lutas que se desenvolvem em torno do controle social na saúde indígena, tanto pela reestruturação das ordens de discurso, como forma de provocar mudanças na ordem societária, como pelas estratégias que visam preservar a hegemonia dos núcleos centrais. Gostaria de ressaltar que a CNSI é um espaço dominado pela FUNASA e os discursos

concorrentes – CIMI e FUNAI ali ficam silenciados, embora em alguns lugares ainda sejam os que mobilizam mais as forças locais. No entanto, como as políticas de saúde hoje são definidas no espaço de negociação que se forma entre os pólos FUNASA e movimento indígena, creio que a análise se sustenta.

Voltemos à hipótese que permeia este tópico: os índios estão rescrevendo a história das relações interétnicas, através do manejo de estratégias discursivas e o controle social na saúde é um dos principais espaços onde isto ocorre. Através do exercício do controle social, eles buscam ingerir sobre as políticas públicas que lhes dizem respeito. Por ser um instrumento regulatório e de discriminação positiva – define o que vai ser beneficiado – uma política pública é lugar de exercício de poder, portanto de luta por hegemonia. É nesta perspectiva que as estratégias indígenas assumem importância.

*“Índios pensam que só porque têm uma ONG que controla o distrito eles têm controle social, mas isso não é controle social”.* Assim se expressou um técnico da FUNASA, traduzindo uma idéia circulante. Diante da evidência de que não possuem mais “o controle sobre o controle”, os membros dos núcleos centrais reagem questionando o modo como os índios agem. A principal alegação é que eles só exercitam o controle social na relação entre a sociedade indígena e a sociedade nacional, mas que internamente não se consideram obrigados ao mesmo. Gostaria de comentar este ponto sob dois aspectos.

Um, é que o controle social na saúde é uma construção branca, que foi aplicada ao mundo das relações interétnicas. E, como seria previsível, sofreu um processo de apropriação e transmutação para outra lógica, outro contexto. Por exemplo: se, na noção de controle social do SUS, a divisão que existe nos conselhos é entre prestadores de serviços e usuários, entre os índios o que existe é a divisão entre sociedade índia e não índia, o que muda visceralmente o contexto e acrescenta uma dimensão de antagonismo, considerada impertinente para outros segmentos. É por isto que, entre outras razões, as ONG indígenas, que são enquadradas como prestadoras de serviços, resistem a se submeter aos mecanismos formais do controle social, no que respeita às relações com as bases.

O outro diz respeito à familiaridade dos índios não com o conceito, tal como está formulado, mas com os princípios que ele encerra. A sua organização

social provê mecanismos muito semelhante de garantir a dominância dos interesses coletivos. Mesmo havendo hierarquias, há uma estrutura de conselhos que dão as diretrizes e decisões finais. É diferente da sociedade nacional, que tem o Estado como uma instituição muito forte, pairando acima da sociedade. Daí talvez se explique a perplexidade/indignação de Alírio Tikuna, na CNSI, quando dizia que tudo vem sendo discutido de baixo, nas diversas esferas coletivas, e quando chegam lá são obrigados a fazer o que um poder mais central deseja. Quando os técnicos acusam os índios de não quererem fazer controle social no âmbito das aldeias, ou de suas organizações, não estão levando em conta a estrutura decisória da organização tribal, que já provê o exercício do controle social. E aqui vale uma observação: mesmo que as outras instâncias formais de controle, como conselhos e as conferências regionais e macroregionais, sejam submetidas aos mesmos critérios e lógica da CNSI, lá a correlação de forças é mais favorável aos índios, repetindo o que se observa na sociedade nacional.

Pelas razões até aqui apontadas e outras mais, o Estado “concede” o controle social até o limite onde ele não é questionado. Não é à toa que os conselhos de saúde são regidos – criados, regulamentados, dirigidos – pelo próprio Estado, que até provê capacitação para os conselheiros. A luta contra-hegemônica garante que o jogo – na acepção bourdieana – continue sendo jogado, tanto na sociedade nacional como na indígena, muitas vezes produzindo “estratégias desviantes”. Em todo caso, não há um consenso entre os técnicos e assessores sobre o que vem ocorrendo. Vejamos algumas opiniões:

- ❖ Índios expressam a voz dos grupos que os assessoram.
- ❖ A fragmentação do bloco não governamental favorece a hegemonia do Estado no controle social.
- ❖ Controle social é arma de dois gumes, serve a vários interesses, tanto dos índios como dos não índios. Dependendo da pessoa, vale para exercer uma ditadura ou fazer controle social.
- ❖ O controle social não funciona com os índios do modo como planejamos, porque acaba submergindo no próprio mito criado em torno do conceito.
- ❖ Os índios exercem uma ditadura utilizando o conceito de controle social. Os técnicos se submetem, com medo de contrariar. Então, eles são tratados como crianças mimadas, porque qualquer tentativa de dizer que estão errados é vista por eles como arbitrariedade e logo brandem o discurso de que já foram oprimidos

por 500 anos e não estão mais dispostos a continuar assim. É uma perspectiva de vingança. Então, controle social, de processo coletivo, converteu-se num instrumento de ditadura dos índios sobre as organizações.

❖ Os técnicos falam pela boca dos índios, porque já existe um discurso consolidado sobre o controle social, de que são os índios que devem falar, então todo mundo bota o índio prá falar, na conferência ou em qualquer canto. O discurso que vem pela boca do índio é reconhecido como mais legítimo, por causa da mística do controle social. Mas, se as lutas entre as instituições são feitas através da fala dos índios, em contraposição os índios fazem a mesma coisa: usam os discursos da instituição, se apropriam deles, para conduzir suas próprias lutas internas. Então, cada índio tem o seu fragmento de instituição, o seu antropólogo, eles também retalham essa parafernália institucional, de forma a legitimar sua fala. É um movimento de mão dupla, onde discursos são manejados estrategicamente, para se conseguir as coisas.

Todos, porém, concordam que o controle social é espaço e instrumento de disputa pelo poder e algumas das opiniões se harmonizam com a hipótese aqui defendida. Nelas também se pode divisar uma percepção, ainda que não bem delineada, de que os brancos foram vítimas dos seus próprios discursos. Esta é uma das conclusões deste capítulo, a favor da qual tentei argumentar no seu decorrer. Discursos emanados de vários campos, formaram, nos últimos anos, um espaço enunciativo favorável ao reconhecimento dos direitos indígenas, como o dos 500 anos, o da legitimidade dos saberes tradicionais e o do controle social. A criação dos DSEI, fórmula de gestão das políticas de saúde que em tese implica numa valorização e no reconhecimento da capacidade gerencial dos índios, é produto desse movimento. Porém, estas são construções discursivas do mundo não indígena, que contra este se insurgem, ao serem usadas estrategicamente pelo movimento indígena. O que eles trazem como expectativa – o reconhecimento, pelos interlocutores indígenas, de sua inspiração e intenção democrática – não se confirma, ao serem apropriados no contexto de lutas pelo poder simbólico, onde ficam evidentes as tentativas de manutenção do *status quo*, que dão substância ao conceito de “democratização simulada”. Contra estratégias de desequivalência, estratégias desviantes.

Lembro, porém, que a perspectiva aqui é bakhtiniana, de luta, mas para criar melhores condições de participar no mercado simbólico e disputar o poder de fazer ver e fazer crer e assim interferir nas políticas de saúde. E na perspectiva do mercado, que remete para a negociação, não cabem apenas antagonismos, mas



também acordos, alianças, concessões, avanços e recuos. No Contexto Local esses procedimentos serão melhor enfocados e em III.1 eles retornarão, tratados como fatores de mediação entre as posições discursivas de poder.

No momento, me aproprio das palavras de Garnelo e Sampaio (2.20.2), para concluir que o controle social, para os índios, é *uma forma de atividade política exercida pelas organizações indígenas, em busca da obtenção, junto às instituições gestoras das políticas sanitárias, de espaços de poder a serem utilizados não apenas nas lutas pelo direito à saúde, mas também no contexto geral das relações interétnicas*. No próximo capítulo poderemos discutir os importantes reflexos da política de controle social e distritalização da saúde no plano local.



## *Vozes no texto*

- 1 Frase pronunciada por um Xavante, presidente de CDS no Xingu e anotada por Luciana Souza, antropóloga da FUNAI, que me fez o relato. Os Xavante por muito tempo usaram literalmente a borduna – cacete grosso – para trocar presidentes da FUNAI, de onde decorre o termo “xavantada” para designar a prática corrente de golpismo. O enunciado aponta para a percepção de que os tempos agora são regidos por uma outra ordem discursiva e de poder, a das políticas públicas.
- 2 Escrawen Sompré, índio Xerente, ao participar de uma mesa redonda na III CNSI, com a palestra “Atenção diferenciada à saúde: situação atual e desafios”.
- 3 Homi Bhabha, *O local da cultura* (1.23:165).
- 4 Esta frase me foi dita por Celina Baré, liderança e ativista indígena, referindo-se a uma das grandes dificuldades de ajuste do atendimento à saúde indígena ao modelo geral de atendimento do SUS. Os índios são apartados de sua família e confinados a hospitais que em nada se ajustam às suas práticas e necessidades.
- 5 Luiza Garnelo, no *Projeto Saúde e Cidadania em Áreas Indígenas do Amazonas* (2.16:4)
- 6 Trecho de *Contribuições para a organização do distrito sanitário especial indígena do Rio Negro*, de Garnelo e outros (2.22:3)
- 7 Cibele Verani (1.150:181).
- 8 Escrawen Sompré, na palestra referida na nota 2.
- 9 Frases anotadas na III CNSI, em momentos distintos. As duas primeiras são de Clóvis Ambrósio, Wapixana e a última é de Escrawen Sompré, Xerente. As duas outras, não consegui perceber o nome e a etnia de seus autores.
- 10 Garnelo, em *Controle social em saúde indígena*. (1.66:4).
- 11 Bhabha, em *O local da cultura* (1.23:173)
- 12 Compactação que fiz da história relatada por Torami-Kehíri (nome português Luiz Gomes Lana), índio Desana, que habita uma aldeia no Rio Tiquié, afluente do Rio Negro. Seu relato integra o gênero discursivo dos mitos de origem e foi coletado por Dominique Buchillet em 1992 e publicado na íntegra pelo ISA (1.129:35).
- 13 Davi Yanomâmi. Pincei essa frase de um depoimento seu colhido e traduzido por Bruce Albert (1.129:18-23).
- 14 Felipe Brissuela, liderança Guarani, em palestra proferida na III CNSI.
- 15 Norman Fairclough, em *Discurso e mudança social* (1.50:115)
- 16 Idem, p. 97.
- 17 Ainda Fairclough, p. 77.
- 18 Bhabha, em *O local da cultura* (1.23:228).
- 19 Frase dita por uma liderança Caingangue, cujo nome não consegui anotar.
- 20 Homi Bhabha, livro supracitado, p. 169.
- 21 Idem, p. 172.
- 22 Fairclough, no livro supracitado, p. 129.
- 23 Idem, p. 96.
- 24 Clóvis Ambrósio, do povo Wapixana.
- 25 Porantim 225, ano XXII, mai 2000, Brasília-DF, p.12.
- 26 Fairclough, livro supracitado, p. 128.
- 27 Bhabha, livro supracitado, p. 28.
- 28 Idem, p. 64.

## 5. Contexto local – São Gabriel da Cachoeira

*Viver – não é? – é muito perigoso. Porque ainda não se sabe.  
Porque aprender-a-viver é que é o viver mesmo.<sup>1</sup>*

Caro leitor, neste momento estamos começando a construção do último dos contextos que formam as condições de produção dos discursos sobre a saúde indígena no Alto Rio Negro. É o contexto mais específico, o que toca mais de perto as práticas discursivas e estratégias dos atores sociais locais. Neste tópico, falarei do município de São Gabriel da Cachoeira, das condições locais de saúde, das instituições e organizações que ali operam, dos índios que habitam a região e da prática discursiva de uns e outros. Aqui buscarei fortalecer minha hipótese de que os índios estão reconstruindo as relações interétnicas pela via discursiva, particularmente pela inscrição consistente de seu **lugar de interlocução** nas novas configurações sociais. Este capítulo destina-se, assim, a consolidar o cenário empírico que me permitirá argumentar a favor de um modelo de comunicação para intervenção baseado na negociação dos sentidos sociais.

### 1. São Gabriel, onde o índio é maioria

Início situando São Gabriel da Cachoeira, o maior e mais importante município da região do Alto Rio Negro.



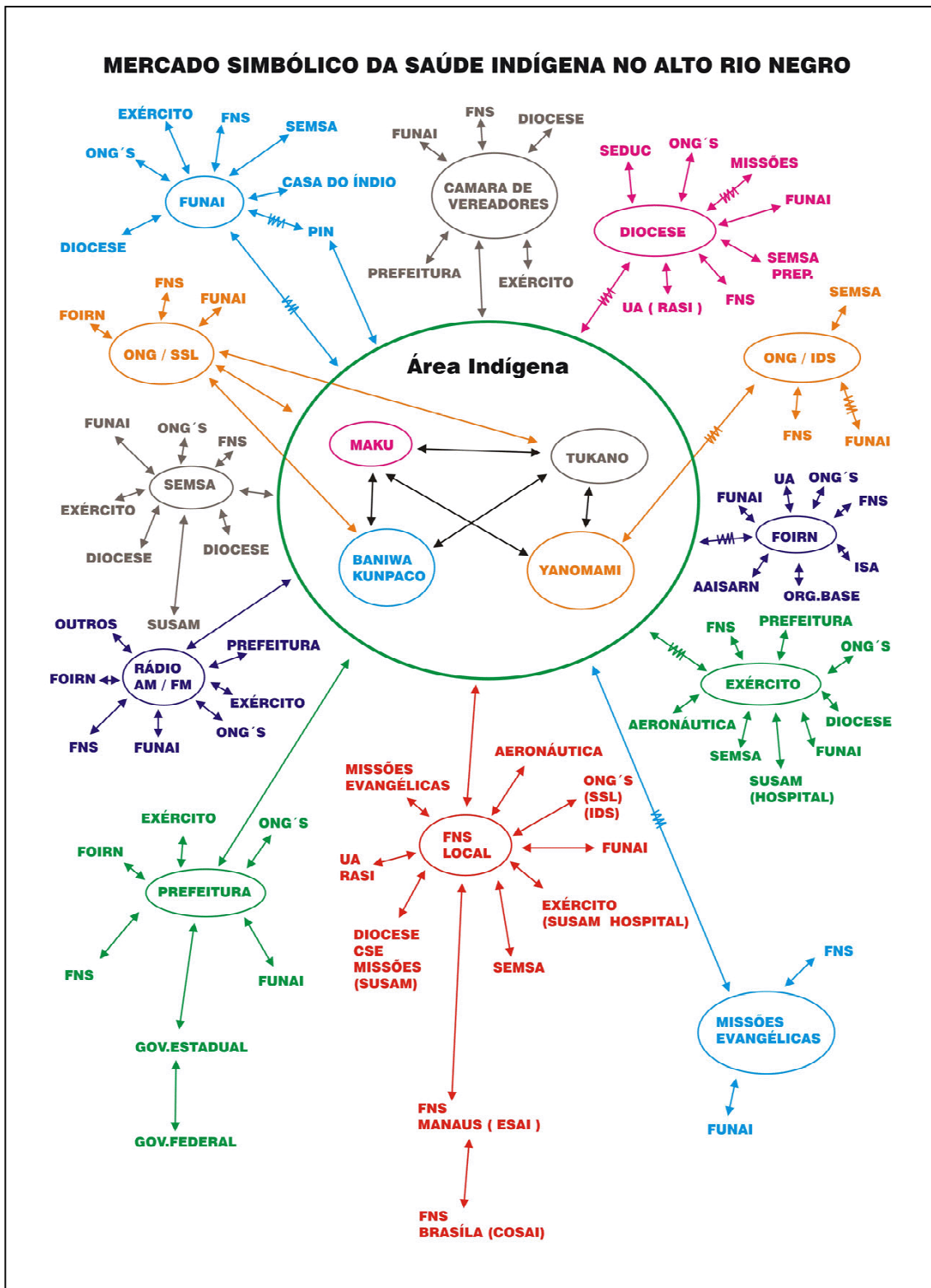
Fonte: Jornal do Comércio, suplemento Megazine.

O mapa acima mostra que São Gabriel se localiza ao noroeste da Amazônia, na região conhecida como “cabeça do cachorro”, a 860 km de Manaus e a 200 km da Colômbia, fazendo fronteira também com a Venezuela. Dos 32.227 hab, 27.394 são índios (aproximadamente 10% da população indígena do país), pertencentes a 22 grupos étnicos, que distribuem-se em 610 aldeias, na calha do Rio Negro e seus afluentes e na sede do município. 13 línguas indígenas (das famílias lingüísticas Tukano oriental, Aruak e Maku) disputam espaço com o português, o castelhano e o nheen-ga-tu (ou “língua geral”, um tupi simplificado criado pelos jesuítas para facilitar a comunicação com os índios). São Gabriel tem 109.180 km<sup>2</sup> (100 vezes mais que a cidade do Rio de Janeiro), a maioria é de rios e floresta, sendo a sede bem pequena, com uma população de apenas 12.373 habitantes.

A situação da saúde coletiva é preocupante. Além de ser o município brasileiro de maior incidência de tuberculose, São Gabriel apresenta altos índices de outras infecções respiratórias, de malária, tracoma, diarreias, anemia e desnutrição, doenças sexualmente transmissíveis e alcoolismo. Há também hanseníase, leishmaniose, afeções dermatológicas, além de surtos frequentes de gripe, varicela e coqueluche (Buchillet,1.31). Enquanto as outras doenças decorrem do contato interétnico e das alterações sofridas em seu modo tradicional de vida, a desnutrição resulta da estrutura alimentar local, rica em proteína e carboidratos, mas pobre em vitaminas e sais minerais.

É em tal cenário que vamos encontrar uma densa malha institucional voltada para o atendimento de saúde da população. Igrejas Católica e Evangélicas, Estado, Organizações Não Governamentais, Forças Armadas, Universidades, todos se fazem representar neste espaço que é a perfeita materialização da noção de mercado simbólico: através das estratégias particulares, as comunidades discursivas produzem e fazem circular seus discursos, negociando os sentidos e tentando tornar dominante seu modo de perceber e classificar a realidade da saúde indígena, em plena disputa pelo poder simbólico e vantagens que dele decorrem. Na página seguinte, pode ser observada uma representação gráfica desse mercado, elaborada em 1997 por alunos meus de um curso de especialização em saúde indígena, que na época trabalhavam em São Gabriel.

### MERCADO SIMBÓLICO DA SAÚDE INDÍGENA NO ALTO RIO NEGRO



Este gráfico não se destina a apontar as relações institucionais de qualquer natureza, mas os fluxos de comunicação entre as comunidades discursivas, tendo como referente a saúde indígena. Em outros termos, representa quem faz circular algum discurso sobre a saúde indígena e em que direção. Nos cursos que ministro, seu objetivo é mapear o mercado simbólico da organização de cada aluno, com vistas a um planejamento estratégico da comunicação. Aqui, destina-se a mostrar, pela ótica dos próprios agentes locais, as comunidades discursivas de São Gabriel. Lembro que utilizo este conceito de Maingueneau (1.88) para referenciar aqueles que produzem e fazem circular um discurso, que neles se identificam e que por eles são identificados.

Observe-se que o gráfico – podemos chamá-lo “mapa” – toma como núcleo central, para onde convergem os vários fluxos, os principais grupos indígenas da região. Entre as comunidades, podemos encontrar:

- ❖ O Estado, representado no âmbito federal pela FUNASA-MS (então FNS) e pela FUNAI-MJ, no estadual pela Superintendência de Saúde (SUSAM) e no municipal pela Secretaria de Saúde (SEMSA).
- ❖ A Universidade, pela Fundação Universidade do Amazonas (FUA).
- ❖ As Igrejas Evangélicas, com destaque não conferido no mapa para a Missão Novas Tribos, entidade ecumênica.
- ❖ A Igreja Católica, através da Diocese de São Gabriel.
- ❖ As ONG, representadas por 2 comunidades distintas, a SSL – Saúde Sem Limite e o IDS – Instituto de Desenvolvimento Sanitário, uma organização francesa que trabalha com os Yanomami.
- ❖ As organizações indígenas, através da FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro, tendo na sua rede própria de fluxos a AAISARN – Associação dos Agentes Indígenas de Saúde do Alto Rio Negro.
- ❖ Os poderes públicos, representados pela Câmara de Vereadores.
- ❖ O Exército.
- ❖ Os meios de comunicação, representados pelas rádios, completam a cena discursiva. Se fosse feito hoje, o mapa deveria destacar a rádio comunitária Novo Milênio, da Diocese, que dedica atenção especial à saúde. As setas em zig-zag indicam que aquele núcleo possui radiofonia e o detalhe se justifica pelo grande valor desse meio de comunicação na região.

Este mapa foi traçado em 1997, portanto antes do início da implantação do DSEI do Rio Negro. Resolvi mantê-lo, porque o DSEI é um rearranjo nas forças locais, com as mesmas comunidades discursivas e, se altera o equilíbrio de forças

e o coeficiente de legitimidade de cada discurso, não muda substancialmente os fluxos discursivos. Há, porém, dois núcleos que devem ser acrescentados, destacando-se como comunidades discursivas “transversais”. Estou assim designando aquelas que, apesar de produzir um discurso próprio, são lugares de articulação de vários interesses, portanto arenas de embates por hegemonia. São o Conselho Municipal de Saúde – CMS e o Conselho Distrital de Saúde – CDS, órgãos da estrutura de controle social do MS. Merece também ser incluída a Universidade Federal de Pernambuco, atuando desde 2000 na área de formação de pessoal: iniciou com um curso de pós-graduação em Antropologia da Saúde, tornando-se assim um núcleo a mais de circulação local de discursos.

Atualmente, o principal discurso circulante é o da implantação do DSEI e do aperfeiçoamento dos mecanismos de controle social, em torno do qual há um aparente consenso. No entanto, este discurso pode variar, de acordo com as comunidades que o fazem circular, tornando-se estratégico nas disputas locais. Para compreender melhor esta afirmação, tomemos cada uma em separado.

## 2. As comunidades discursivas

Começemos pelo Estado. Aqui temos quatro comunidades discursivas distintas, que espelham situações e discursos distintos. Deixarei de lado a SUSAM, porque atua de forma mediada (através de convênios com outros núcleos) e centrarei o foco na FUNASA, na SEMSA e na FUNAI.

✧ A **FUNASA** mantém escritório e pessoal local na chefia do DSEI do Rio Negro, com sede em São Gabriel (mapa no Anexo 4). Além disto, pela via do repasse de recursos para os outros núcleos, ocupa uma posição privilegiada no *ranking* institucional. Até há bem pouco tempo, seu pessoal cuidava diretamente da saúde indígena, cumprindo suas atribuições. Atualmente, estas foram terceirizadas, sendo executadas pelas instituições locais. Cabe à FUNASA a coordenação da implantação do DSEI e seu controle, através da figura do gestor. O órgão manteve também a administração do Setor de Vigilâncias e Endemias (antiga SUCAM) e atua no combate à malária. Aparentemente é uma situação de hegemonia que temos aqui, mas esta seria uma conclusão precipitada. As novas configurações institucionais possibilitadas pelo modelo de distritalização, ao lado

da consciência sobre o direito ao controle social, desequilibraram o que foi dominante por alguns anos. Os técnicos da FUNASA, agora ocupando um *lugar de interlocução* diferente, passam por um processo lento, mas progressivo, de perda relativa de legitimidade, acentuado pela diferenciação salarial que se estabelece entre seus técnicos e os membros das ONG. Temos, então, uma situação peculiar: a FUNASA é quem “dá as cartas” na saúde indígena, em âmbito nacional, seu modelo de atuação e o discurso que o constitui são apropriados por praticamente todos os atores sociais interessados no assunto, mas no âmbito municipal há uma outra correlação de forças, que afeta o *campo de poder* de seus representantes locais.

Utilizo aqui o conceito *campo de poder*, proposto por Bourdieu para designar o espaço de relações de forças entre os agentes que detêm uma quantidade suficiente de determinado tipo de capital, de tal modo que lhes permita entrar na luta pelo monopólio do poder, sobretudo quando esse monopólio ou a definição das formas legítimas de poder se acham ameaçados. Isto é o que vem ocorrendo no Alto Rio Negro, num processo acentuado por uma peculiaridade do modelo: ao terceirizar as ações de saúde indígena, a FUNASA terceiriza também a atividade essencial de disseminação dos discursos institucionais, que é a produção e a circulação de materiais de comunicação. Recursos que possibilitam a produção de materiais impressos e audiovisuais são repassados às ONG e outras organizações conveniadas, que veicularão seus próprios discursos e acrescentarão capital simbólico a seus produtores. A FUNASA nacional faz circular seus discursos sobre saúde indígena em um vídeo institucional, exibido em fóruns coletivos (como a CNSI), em uma página da Internet e em documentos oficiais que contêm as leis, normas, critérios e diretrizes. Como afirmou o Coordenador, durante a CNSI, “no atacado” sua legitimidade está garantida, é consensual, mas “no varejo” a situação se altera.

O vídeo institucional da FUNASA – “Construindo um sistema de atenção à saúde indígena” – procura constituir uma realidade que está em processo, mas que já apresenta um alto grau de realização. O sistema mencionado no título é o da distritalização. Abaixo listo alguns pontos mais relevantes da análise:

 Os índios têm voz ativa, em todo vídeo, sejam Agentes de Saúde,



lideranças ou simples aldeados. Mas, sempre falam da excelência do sistema e da FUNASA.

📺 A situação da saúde indígena é considerada calamitosa, antes da FUNASA. As numerosas iniciativas anteriores não são consideradas. É como se tudo tivesse começado no momento em que a Fundação assumiu o controle do cenário e a situação atual é referida como muito satisfatória. Há seguidas expressões, tanto do texto em *off* como das falas indígenas, que reforçam esse dispositivo, o de que “antes era ruim, agora é bom”. O melhor exemplo vem de um médico: “A partir do momento em que a FUNASA passou a coordenar a Casa do Índio, as coisas passaram a ter um direcionamento ... a coisa tomou uma forma”.

📺 O modelo em implantação, baseado na distritalização e na figura dos Agentes Indígenas de Saúde, é reforçado em diversas seqüências, mostrando os AIS em ação. Os depoimentos também avalizam os DSEI como solução mais eficaz para a saúde indígena.

📺 O discurso sobre saúde que emerge da peça é, como seria previsível, o discurso oficial da distritalização da saúde indígena, fortemente articulado com o discurso preventivista e o da atenção aos cuidados primários. Mas há o da conjugação das abordagens moderna e tradicional (“respeito à medicina dos pajés, de mãos dadas com a medicina ocidental”) e o da atenção integral ao homem integral, este vindo pela voz de uma irmã de caridade. O discurso mais politizado aparece subordinado ao dispositivo dominante de legitimação do sistema oficial: “Os índios querem participar ainda mais, ser donos e fiscais da própria saúde”, seguido de um trecho extenso sobre as Conferências, “onde discutem os problemas e cobram soluções”. Desta forma, o dispositivo legitima o discurso da instituição, convocando discursos sinérgicos e silenciando os concorrentes.

📺 Além de contribuir para a saúde, propriamente, a FUNASA traz para si o papel de favorecedora de uma nova ordem, na qual os índios são sujeitos de sua própria história. “Só agora os índios ganham voz...” e “...se a convivência com os brancos trouxe conflitos, morte, doença, hoje pelo menos as relações são de respeito e parceria. Brancos e índios buscam juntos uma melhor qualidade de vida” são bons exemplos.

📺 O texto final do vídeo corrobora o protagonismo da FUNASA num novo tempo: “Para os índios, este é um momento especial em que eles lutam para escrever a própria história e celebrar a saúde, com respeito aos costumes e em equilíbrio com a natureza”, frase que despolitiza rigorosamente a luta na e pela saúde.

🏠 A outra comunidade discursiva que representa o núcleo Estado é a SEMSA, que deteve por bastante tempo uma parcela considerável de poder na saúde indígena, principalmente por dois fatores. Um deles, sua posição de gestora do Conselho Municipal de Saúde, onde buscava imprimir sua marca na condução das discussões e nas deliberações do conselho. O outro era sua posição de

executora dos convênios com a FUNASA para atividades de saúde indígena. Os dois foram recentemente alterados. O Conselho continua sendo espaço de poder, mas relativizado pela presença forte e atuante dos representantes indígenas; os convênios foram transferidos para a FOIRN. Ambos os fatores envolvem um fortalecimento do protagonismo enunciativo dos índios, mas este último teve uma causa objetiva que precisa ser aqui referida, por ilustrar o jogo de forças que se processa em torno dos recursos alocados na saúde indígena.

O prefeito de São Gabriel, no período 1997-2000, era do PT (depois transferiu-se para o PFL). Mesmo considerando-se as especificidades locais, sua gestão apresentou características identificáveis com os partidos de esquerda, como uma maior articulação com os movimentos sociais. Em 2001 o PFL continuou no poder, mas essas relações foram alteradas. O novo secretário de saúde, um bem intencionado dentista do corpo de saúde do Exército, sem experiência com a dinâmica política do mundo civil, contou logo de início com a oposição de um grupo de técnicos da SEMSA. Paralelamente, o Conselho Distrital de Saúde, então presidido por uma liderança indígena de expressão nacional, denunciou à FUNASA o desvio, pelo prefeito, de recursos que deviam ser alocados para o Conselho. A crise que se sucedeu envolveu o secretário, embora este não fosse conivente com os desmandos, o grupo de técnicos opositores “migrou” para a FOIRN, caracterizou-se um grande racha nas forças até então cooperativas e os convênios da FUNASA foram transferidos para a FOIRN, por pressão desta. A prefeitura passou a cuidar apenas da população indígena não aldeada, que mora em São Gabriel. O Secretário tentou contornar o problema indo a uma reunião do conselho distrital mas, ao expor sua opinião de que os índios estavam sendo massa de manobra de um grupo de técnicos com interesses políticos, foi duramente rechaçado pelo presidente do conselho, agravando-se o confronto e a perda de legitimidade da secretaria.

Este episódio caracteriza bem o recente movimento de reconfiguração das forças locais, provocado pela terceirização da saúde indígena. Há um processo de deslegitimação das antigas forças e seus discursos mais estabilizados e a instauração de novas regras de legitimação. Por outro lado, a perplexidade do Secretário de Saúde diante da evidência de que um índio tem o direito de se

confrontar com um secretário de governo ou se opor e questionar decisões tomadas em Brasília, mostra que um processo de mudança está em curso e, se podemos falar em efetivo controle social, é neste tipo de acontecimento que ele se manifesta para além de seus aspectos formais.

✧ A FUNAI não poderia mais ser representada nesse mercado simbólico, se considerássemos apenas suas atribuições na saúde indígena, por ora suprimidas. Mas, este é um mapa que configura uma cena discursiva e certamente o discurso da FUNAI permanece e permanecerá por algum tempo presente na região. Foram décadas de uma prática discursiva marcante, para que possa simplesmente ser apagada por um decreto ou um reordenamento burocrático de funções institucionais. Além disto, ela continua presente na área, coordenando as ações na área da educação, agindo nas questões relacionadas com a proteção das terras indígenas e prestando assessoria jurídica aos índios.

A FUNAI foi a principal responsável, ao lado dos missionários e do Exército, pela disseminação no Rio Negro do modelo campanhista de atenção à saúde – e discurso correspondente –, centrado no atendimento pontual à demanda espontânea. *No processo colonizatório, essas agências de contato têm utilizado tal estratégia, de baixo impacto e limitada resolatividade dos problemas de saúde, como uma forma de legitimação de sua ação junto aos povos da região.*<sup>2</sup> Apresentado como a melhor alternativa de saúde indígena e associado a uma prática clientelística, que fortalecia a dependência da população indígena às ações governamentais, o campanhismo instalou-se como um discurso fundador e é hoje um forte concorrente aos modelos preventivista e da promoção da saúde. Suas marcas são facilmente detectadas nas reivindicações encaminhadas pelos índios – particularmente pelas lideranças tradicionais – aos fóruns deliberativos da saúde.

A FUNAI apresenta um maior investimento nos meios de comunicação, mas a produção sofisticada dos seus materiais contrasta, pelo menos no Rio Negro, com sua prática institucional. Ou seja, há um largo hiato entre a harmonia, equilíbrio, elegância e beleza de seus impressos e site na Web, e a estrutura e modo de ação dos seus técnicos; entre a visão interdisciplinar e holística expressa nos seus textos e as estratégias de competição e práticas excludentes levadas a efeito no processo de intervenção. Evidentemente, a FUNAI, como todos os outros

núcleos institucionais aqui tratados, não é um espaço homogêneo e livre dos embates ideológicos. A clivagem observada entre os discursos manifestos nos materiais de comunicação e a prática institucional provavelmente é resultante das lutas contínuas no seu interior, cujo sinal mais visível aos olhos leigos é a intensa rotatividade do ocupante do cargo de presidente.

Para além destes aspectos, a análise de sua revista – Brasil Indígena – permite perceber uma estratégia comum a outros núcleos estudados: a tentativa de fechar a cena social em dois pólos, a FUNAI e os índios, sendo a instituição apresentada como a o único elo de confiança entre estes e a sociedade nacional. No número analisado (mar-abr 2001), não há uma única menção explícita a outros atores sociais, a não ser num anúncio de um programa patrocinado pelo PNUD e o Banco Mundial, e no editorial, onde o resto da sociedade é colocado em um só bloco, antagônico e ameaçador aos índios. Apreciemos estes trechos (grifos meus):

*É preciso mostrar à sociedade não-índia, principalmente a quem vive longe das áreas indígenas, que estes brasileiros estão vivos, ativos e lutam diariamente pela sobrevivência de seus valores, usos e costumes tradicionais. Uma luta que não é só travada dentro das matas, mas, também, na “selva de pedra”. Nessa luta são poucos os aliados, o sempre presente, e companheiro de todas as lutas é o corpo de funcionários da FUNAI, outros poucos participam de algumas batalhas, mas só a FUNAI está presente em todas as batalhas. (...)*

*Do outro lado encontramos parte da sociedade não-índia, que agrupa madeireiros, garimpeiros, fazendeiros, empresários, políticos e até mesmo grupos que se dizem favoráveis às comunidades indígenas, mas na verdade buscam tirar vantagens pessoais. Estes, sob alegação do desenvolvimento, da geração de emprego e renda, da proteção do meio ambiente, ou até mesmo da defesa das fronteiras nacionais, tentam constantemente avançar sobre as terras indígenas, ameaçando fazer no Brasil, o que já aconteceu em todo mundo: dizimar as populações indígenas e destruir sua cultura e conquistar terras e riquezas.”*

Grifei os termos que acentuam a estratégia textual de constituir discursivamente uma realidade que favoreça as lutas políticas da FUNAI, em favor de uma recuperação do seu papel primordial de defesa dos índios. Integram o dispositivo a boa qualidade da revista, as matérias voltadas para a proteção e valorização dos povos e cultura indígenas e a caracterização dos “outros” como fontes de ameaça aos índios. Os discursos concorrentes, nesse editorial, não estão silenciados, nem desqualificados, mas qualificados negativamente. Acusa

diretamente alguns e sobre outros levanta dúvidas sobre a sinceridade das suas intenções (“que se dizem” e “sob alegação”). Contra isto, opõe sua ação protetora e de detentora de conhecimento sobre o cenário (“mas na verdade” e “o que já aconteceu”).

Passemos a outro núcleo discursivo forte, a Igreja Católica, representada no Rio Negro pela Diocese de São Gabriel.



A **Igreja Católica** é a mais antiga e estabilizada das comunidades discursivas, sendo responsável no Rio Negro pelo discurso fundador sobre saúde indígena. A história da sua presença na área remonta ao século XVII, com os jesuítas, que eram ligados às expedições para capturas de escravos índios. No século XIX chegaram os carmelitas (1832-1856), os capuchinhos (1852-1854) e os franciscanos (1880-1883). Em 1910 o Papa Pio X criou a Prefeitura Apostólica do Rio Negro e em 1915 chegaram os missionários salesianos, que permaneceram até os dias atuais. As atividades da Prefeitura restringiam-se a evangelizar, embora também desenvolvesse algumas ações de profilaxia em saúde. Em 1925, foi elevada a Prelazia, passando a se dedicar à escolarização da população, principalmente através da estrutura de internatos masculinos e femininos, que ministravam também formação profissionalizante. Os internatos promoveram mudanças drásticas e arbitrárias na cultura local, impedindo os índios de falarem suas línguas, cultivarem seus costumes e professarem suas crenças.

A Prelazia também atuava no campo da Saúde, construindo hospitais, farmácias e ambulatórios, tanto na sede do município como nos centros missionários (as Missões), espalhados nas áreas indígenas. Foi um período de grandes intervenções e o serviço de saúde chegou a contar com uma estrutura de lanchas sanitárias, as “Pioneiras”. Foi neste período que se firmou o discurso higienista que tem espaço até hoje, baseado sobretudo na associação da saúde com bons hábitos de higiene. Até a década de 70, a Prelazia foi a única instituição a cuidar em caráter permanente da saúde, em toda a região.

Em 1980, a Prelazia foi elevada a Diocese de São Gabriel da Cachoeira. A Diocese abrange uma extensa área de 286.866 km<sup>2</sup>, *equivalente quase à do Estado*

*de São Paulo. Limita-se ao Norte e Oeste com a Venezuela e a Colômbia; a Leste com o Estado e Diocese de Roraima e a Arquidiocese de Manaus; ao Sul com os dois municípios e Prelazia missionárias de Coari e de Tefé.*<sup>3</sup> (mapa no Anexo 5). A população indígena aldeada da Diocese alcança perto de 20 mil pessoas.

O atual bispo foi nomeado em 1986 e teve início uma outra orientação diocesana. Foram fechados os internatos e *o serviço de evangelização passou a valorizar a cultura indígena*. Passou-se a falar em evangelização “inculturada”, que significa entrar em diálogo com a cultura local e não tentar impor um modo ortodoxo de viver a religião. *Saúde e Educação continuaram colunas mestres da ação evangelizadora da Diocese*. Segundo o pe. Nilton César, *“a Diocese se solidarizou plenamente na luta em favor da vida dos povos indígenas da região: - auto determinação; apoio às organizações; apoio a demarcação das terras; valorização da língua e cultura indígena, através de cursos e impressão de cartilhas. (...) Anunciar o evangelho no Rio Negro significa construir uma Igreja com rosto indígena, onde os indígenas tenham todos os direitos respeitados”* (2.10:51-2). Há um esforço ecumênico nesse sentido, ilustrado pelo ato de D. Walter celebrar missas semanais na casa de um pajé tariano, que *“cura as doenças dos sonhos, sereias e botos, em nome do poder dado a ele por Jesus Cristo”*.<sup>4</sup>

A Diocese possui 10 Centros Missionários, sendo 7 deles paróquias. *... Tem como prioridade absoluta a formação de agentes leigos de Pastoral e as vocações autóctones. Os catequistas indígenas, cerca de 270, reúnem-se todos os anos, (...), para um curso de atualização e para programar o trabalho apostólico.*<sup>5</sup> Atualmente são 4 os padres indígenas, além de 4 seminaristas cursando Teologia no Seminário de Manaus. Também mantém um Centro de Formação Indígena, voltado para o desenvolvimento das vocações religiosas. As aldeias católicas possuem capela e o Culto Dominical é animado pelo catequista indígena. Os professores indígenas das escolas nas aldeias são formados na Missão.

Mantém 7 colégios de 1º grau e 2 de 2º grau, 7 hospitais (um em cada paróquia) e 3 postos de saúde. Também é seu o Centro de Saúde Escola Dom Walter Ivan Azevedo, que objetiva a formação de Agentes Indígenas de Saúde.

A Diocese participa do DSEI do Rio Negro, através de convênio com a FUNASA. Entre suas atribuições, estão manter a formação dos Agentes Indígenas

de Saúde de São Gabriel, manter diversos pólos base de saúde e a Casa de Saúde do Índio, uma “casa de passagem” para receber os índios que precisam de cuidados, encaminhá-los aos hospitais e acolher os que estão em tratamento.

Apesar da Diocese constituir-se como uma comunidade discursiva, com um discurso identificável, ela tem em sua estrutura alguns núcleos que assumem importância *per se*. Assim é com os hospitais, as Missões, a Casa do Índio, com a Rádio Novo Milênio e com o Centro Saúde Escola – CSE. Vou me estender um pouco sobre estes dois últimos.

✧ A **Rádio Comunitária Novo Milênio** – FM, faz parte das estratégias de evangelização da Diocese, seguindo as diretrizes da CNBB e foi criada em 1998, assim como duas outras no Rio Negro. Apesar de autorizada pelo Ministério das Comunicações, faltando apenas a liberação do Congresso Nacional, a rádio tem sido, como as suas congêneres, alvo de combate da ANATEL, que por 3 vezes lacrou seus transmissores e apreendeu seu equipamento. São seus objetivos:

- *Formar e informar;*
- *Divulgar assuntos de interesse comunitários;*
- *Apoiar e divulgar as campanhas públicas, sobretudo de saúde e educação;*
- *Abrir espaços para as instituições.*<sup>6</sup>

A Novo Milênio constitui-se num espaço de consenso e acordo entre os vários grupos de poder em São Gabriel. Gerida pela Diocese, através de uma Associação, ela é considerada um bem coletivo, a serviço dos interesses comunitários. Em uma das vezes em que ela foi lacrada, a cidade mobilizou-se em torno de um documento reivindicatório, assinado por todos os atores locais, do Exército e do Juiz às pequenas associações. Sua programação emana de várias fontes locais, além da Diocese.

A Rádio possui um programa diário dedicado à saúde, que eu não pude incluir no meu *corpus* de análise, pelo fato de que os programas não são gravados nem possuem roteiros escritos e não reuni condições de ir pessoalmente a São Gabriel, após o início dos programas.

✧ O **CSE** é um local identificado com a formação dos Agentes Indígenas de Saúde - AIS. Um local privilegiado, pois, de formação e circulação dos sentidos sobre a saúde indígena. O CSE acolhe grandes e pequenos eventos de

formação, de caráter eventual ou permanente, nos quais é possível observar um processo estratégico em torno dos discursos sobre a saúde indígena. Tive a oportunidade de participar de um deles e ter acesso a informações sobre o subseqüente, correspondentes a momentos distintos na correlação local de forças, no movimento recente de reorganização hegemônica.

O primeiro treinamento correspondeu à orientação dominante imprimida até então pelo Núcleo de Estudos de Saúde Pública – NESP, da Universidade do Amazonas, sobre o qual me estenderei adiante, que detinha naquele momento um coeficiente de poder simbólico elevado. Foi um grande evento, do qual participaram cerca de 100 pessoas, todos os AIS e todas as organizações locais, buscando-se uma orientação unificada e integrada. Esta era a visão do NESP para a saúde indígena: uma ação coordenada e homogênea, que potencializasse os escassos recursos de cada núcleo institucional e fortalecesse não só a saúde indígena, mas sua organização política. O curso incluiu, então, temas específicos da saúde, centrando fogo na reorganização do currículo de formação dos AIS, mas também aulas de comunicação e outros temas correlatos ou subsidiários, como participação nos Conselhos de Saúde.

O segundo correspondeu à orientação da ONG Saúde Sem Limite – num momento em que esta assumiu uma posição mais destacada no cenário local – no sentido de particularizar as atuações institucionais e diminuir a dimensão e abrangência dos treinamentos. Esta reorientação, que inclui uma maior ênfase nos aspectos propriamente assistenciais ou sanitários, em prejuízo da organização política, aparentemente corresponde a avaliações e demandas dos AIS, que desejam uma maior autonomia de ação em relação aos profissionais da saúde e a vinculam a um maior domínio das técnicas de diagnóstico e cura. Também corresponde a uma divisão de atribuições institucionais por área geográfica, decorrente do processo e do modelo de terceirização da saúde, ficando cada instituição com a responsabilidade global pela saúde indígena em determinado território físico.

Este ponto é nevrálgico nas lutas pelo poder em São Gabriel e uma questão que se põe aqui é em que medida esta política favorecerá ou não um avanço nas lutas indígenas pelo fortalecimento de seu poder de negociação com a sociedade



nacional. Convoquemos a fala de André Fernando Baniwa, jovem liderança local, quando indagado, em entrevista por e-mail, sobre o que pensava desses treinamentos, aos quais me referi como os “grandes cursos para os AIS que aconteceram em São Gabriel”.

*Na verdade houve uma confusão. Você chama de grandes cursos talvez no sentido de envolvimento de pessoas e instituições para dar estes cursos. Pelo tempo do curso não chamo de grande curso. Os AIS, acho que precisam de mais tempo em prática, botar para trabalhar com acompanhamento técnico. Mas o distrito não faz isso? Alguns representantes acham que não deve ser assim, infelizmente. Na força de pressão nunca vai funcionar, pois não é uma panela de pressão. São homens e mulheres que possuem sangue.*

O que me parece que André está falando é da necessidade de um processo mais permanente de qualificação, que não se limite aos momentos explícitos de capacitação. Mas está referenciando também outros ângulos da questão: o de deficiências no processo de distritalização, o da luta política em torno do tema e o da necessidade de uma perspectiva mais humana no trato com a questão, uma vez que os AIS não são massa de manobra nem joguetes numa luta por hegemonia nas políticas públicas, mas “homens e mulheres que possuem sangue”.

Voltemos, porém, à Igreja Católica como uma das principais comunidades discursivas no mercado simbólico do Rio Negro. O texto *Atuação socio pastoral da Diocese de São Gabriel da Cachoeira* (2.10) permite inferir o modo como a Igreja sangabrielense enfoca hoje a saúde indígena:

✍ Saúde como direito básico dos povos indígena, como condição de Vida e dignidade.

✍ Saúde como meio da ação evangelizadora (sinal da presença de Cristo). A relação entre estes elementos é visceral: Saúde é Vida e Evangelho é garantia do direito à Vida. Há inclusive uma convocação explícita ao Evangelho, através da citação “Eu vim para que todos tenham Vida” (Jo.10,10).

✍ Saúde como resultante de um somatório de fatores: terra, educação, respeito à cultura tradicional, assistência médica. Nesse contexto, a FOIRN é considerada “símbolo de resistência e autodeterminação, de Vida”. A rede interna ao texto que se estabelece entre Evangelho, Vida, Saúde e Autodeterminação, termina por açambarcar a FOIRN no espaço discursivo da Igreja.

✍ Saúde considerada no contexto de respeito à cultura e conhecimentos tradicionais, expressa tanto nas constantes menções ao corpo religioso formado por indígenas, como por seguidas explicitações textuais: “Trabalhar em saúde no Rio Negro significa conhecer e valorizar o seu sistema tradicional de saúde; significa ouvir a voz indígena a gritar pelo respeito à sua dignidade”. Neste

sentido, o apoio à existência dos AIS é incondicional, considerando-os mesmo como o “grande boom do milênio. Estes têm a compreensão da saúde do índio a partir do índio”.

✍ Participação da Igreja no conjunto dos esforços pela saúde indígena. Há muitas marcas da concepção ideal de um funcionamento integrado das instituições. A frase “na diversidade de Instituições, a unidade de ação na promoção da Vida” é exemplar dessa postura. Não obstante, em alguns momentos irrompe no texto uma auto-imagem de “quem faz melhor”. O modo de desmerecimento dos demais atores é bastante sutil e perde fôlego no conjunto textual. Explicitamente, anotamos apenas uma expressão, a de que “é evidente e clara a melhoria de qualidade de atendimento, depois que a Casa de Saúde do Índio foi assumida pela Diocese (...)”.

✍ Ainda neste particular, o texto traz uma crítica, embora não contundente, ao modo como está sendo conduzido o processo de distritalização, que a seu ver prejudica os interesses da população. Porém, o ângulo referido é sempre o da política de distribuição de atribuições entre as instituições, marcando um certo antagonismo com o Exército, no que respeita aos hospitais e centros de atendimento à população.

✍ Anotamos também dois momentos em que a atual gestão da Diocese é comparada com a presença anterior da Igreja no cenário local. Embora minimize a destruição cultural causada pelos missionários, pela violência simbólica, o texto deixa escapar aqui e ali marcadores de diferença em relação aos tempos atuais. “Hoje”, “somente a partir de”, “olhando-se o passado” são exemplos. Explicitamente sobre a saúde, um bom exemplo é “olhando-se o passado, percebe-se que não houve um diálogo com a população indígena, no tocante à saúde”.

Essa abordagem aponta para um dispositivo de construção de um discurso que corresponde e ajuda a formar uma posição de independência em relação à cena discursiva e aos outros discursos concorrentes. Ela não hesita em dar acesso às vozes dos demais atores, nomeia, descreve, não desqualifica nenhum explicitamente, mas mantém sua posição única, fortemente permeada pelo discurso mais geral da Igreja Católica, dentro de uma “opção preferencial pelos pobres” e “construção de uma sociedade justa e solidária”.

Pelo menos neste documento, não há qualquer traço do antigo discurso higienista, que foi a marca da Igreja Católica em tempos anteriores. Só uma análise de materiais dirigidos diretamente à população indígena permitiria avaliar o quanto ele continua presente, articulado com o discurso do respeito à cultura tradicional, que parece dominar.

Temos aqui uma situação altamente favorável a uma posição hegemônica, caracterizada pela força instituinte de um discurso sobre saúde que foi o único até

a década de 70, somado à existência de uma estrutura escolar e agora à da rádio. Mas as coisas não são tão simples assim, nem no campo da saúde nem no campo propriamente religiosos, onde vamos encontrar as missões evangélicas que, mesmo quando não se dedicam à saúde indígena influem na correlação local das forças.



Na década de 1940, uma missionária americana, Sofia Muller, de denominação evangélica, pertencente à Missão Novas Tribos, chegou ao Rio Negro, descendo o rio Içana a partir da Colômbia. Sofia alfabetizou os índios Baniwa em sua própria língua, para a qual traduziu a Bíblia, que ainda hoje é lida em emissões da Voz da América. Mulher destemida – reza a lenda que ela teria pulado de paraquedas sobre a mata, configurando a imagem de mensageira dos céus –, Sofia imprimiu um caráter messiânico à sua pregação, apareceu como uma opção contra a violência dos brancos sofrida pelos índios e mudou para sempre a configuração política local: desde sua presença, a região foi retalhada entre católicos e protestantes e as diferenças religiosas integram o conjunto de lutas entre os grupos indígenas. A Missão Novas Tribos está presente em algumas aldeias, as missões salesianas em outras. *“Hoje existe respeito entre os dois grupos. As associações indígenas favoreceram a aproximação. A luta pela Vida é comum,* afirma o pe. Nilton.<sup>7</sup>

De um modo geral, o tema da saúde é tratado pelos missionários evangélicos pelo viés do combate ao alcoolismo, mas também incluem uma orientação higienista. De qualquer forma, não têm uma ação institucionalizada o suficiente para integrarem o conjunto das organizações que participam do DSEI do Rio Negro, mas nele influem certamente, na medida em que influenciam o modo como as políticas de saúde são apropriadas nas aldeias em que estão presentes. Além do mais, operam como veículos de disseminação de uma ordem discursiva absolutamente exógena, tanto pela perspectiva missionária indigenista como por recursos externos ao país.



Quero agora me referir ao núcleo discursivo das ONG, que ganhou força

adicional com o processo de terceirização da saúde indígena. E inicio comentando um movimento que observo, a exemplo do resto do país, de “onguizar” todas as organizações que não sejam da estrutura do Estado. Assim, organizações de base, representativas, religiosas, caritativas, educativas etc., passaram a ser denominadas e muitas a se autodenominarem “ONG”, mesmo quando não sabem o significado exato dessa sigla. Janine Cardoso me faz ver que interessa ao Estado essa homogeneização, na medida em que dilui as forças particulares. Sobretudo, porque favorece não considerar as especificidades institucionais e organizativas, nas políticas e na distribuição dos recursos públicos (e de justiça, de renda etc.), o que é perfeitamente analisável do ponto de vista bourdieano das classificações como instrumento de poder. E, se há uma estratégia nisto, parece-me bem sucedida, na medida em que o objeto classificado incorporou amplamente a classificação. Seja como for, creio ser um processo muito danoso aos interesses de alguns segmentos sociais, que abrem mão da força simbólica e política que possuem por seu lugar de fala, em favor de uma possível fatia dos recursos públicos. É o caso das organizações representativas, cuja força decorre justamente de sua representatividade, de sua especificidade como representantes legítimas de forças sociais organizadas.

No atual processo de distritalização – e conseqüente terceirização – da saúde indígena, este cenário se torna mais complexo, com a criação das ditas “ONG indígenas”, que a meu ver são a perfeita materialização do cenário de ambigüidades e de confusão conceitual que vem se constituindo no campo das políticas públicas, no país. Organizações são constituídas e mantidas pelo Estado,

“Ongs não indígenas sempre são formadas de profissionais que têm objetivo de lutar também pelo direito coletivo e são parceiros dos indígenas. O que você chama de Ongs indígenas, são muito diferentes, porque ali se defende os interesses das comunidades diretamente”.<sup>8</sup>

com o intuito de aplicarem políticas públicas, vivem dos recursos públicos, contratam funcionários com estes recursos, mas são organizações privadas. Além disto, são um misto de organizações civis e indígenas, já que índios fazem parte de sua estrutura administrativa. Na III

CNSI presenciei discussões que traduziam a dificuldade de construir um *lugar de interlocução* a partir dessas organizações, que era expressa através de antagonismos entre seus técnicos e os de órgãos públicos (FUNASA, p.ex.) e de reivindicações

de benefícios comuns aos servidores públicos, como plano de saúde, remoção das áreas em caso de urgência e outras.

Em São Gabriel, devido à forte presença da FOIRN, não foram criadas “ONG indígenas”, ficando os recursos para distritalização com as antigas ONG, já avaliadas, a Igreja Católica e a própria FOIRN, que além de executora é avalista e fiscal do processo.

Por seu lado, as verdadeiras ONG conseguiram criar uma aura de legitimidade baseada sobretudo em métodos de intervenção mais dialógicos e aparentemente mais consoantes com os interesses indígenas. É o caso, no Rio Negro, do ISA – Instituto Socioambiental, organização com presença marcante na região, tendo sido o principal ator nas lutas pela demarcação das terras

“Ongs são menos burocráticas e órgãos públicos são muito burocráticos e difíceis de trabalhar. Órgãos públicos são mais de escritório do que na prática em campo. São brancos preguiçosos”.<sup>9</sup>

indígenas. O ISA não tem atuação direta na saúde, mas certamente sobre ela influi, pela sua posição de principal e mais legitimado assessor da FOIRN, que inclui a produção de um órgão informativo, o Wayuri e o apoio a projetos de autosustentabilidade, que para as novas lideranças indígenas é um ponto fundamental. O ISA comparece no mapa da p. 189 diretamente vinculado à FOIRN.

As ONG que trabalham especificamente com a saúde indígena, no Rio Negro, são a Saúde Sem Limite – SSL e o Instituto de Desenvolvimento Sanitário – IDS. Esta última é de origem francesa e, no âmbito do Distrito Sanitário, se responsabiliza pela saúde dos Yanomami. Com o movimento de terceirização, o IDS criou outra ONG, brasileira, o IBDS – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Sanitário, que pudesse estabelecer convênios com a FUNASA. Uma e outra têm ação limitada e de pouco peso na disputa local de poder. A SSL, ao contrário, é parte ativa da constante reconfiguração das relações políticas que se verifica em São Gabriel, em torno da saúde indígena. Atuando no Rio Negro desde 1996 (também atua no Acre), partiu dela a iniciativa de constituir, em 1999, a SDS – Sociedade para o Desenvolvimento da Saúde Indígena do Rio Negro, que embora esteja sendo tratada como “ONG”, é mais um fórum de coordenação de alguns esforços locais, como afirmei antes. Os membros da SDS são a FOIRN, a

AAISARN, o IDS/IBDS e a própria SSL, o que me parece um indicador claro de sua função estratégica na luta por hegemonia, tanto mais se considerarmos que outros núcleos importantes, como a Diocese e o ISA se recusaram a participar. Esta recusa deslegitimou relativamente a iniciativa, que não chegou a se formalizar.

Na divisão de atribuições do DSEI, a SSL tem sob sua responsabilidade os Pólos Base de Taracúá e Yauareté, incluindo áreas que agora sofrem fortemente com a situação vivida pela Colômbia. No seu material impresso de divulgação institucional, apresenta-se como

*“uma instituição especializada em apoiar e assessorar populações indígenas e tradicionais na construção de um sistema de saúde de qualidade, democrático, culturalmente adequado e sensível às questões de gênero”.*

Mais adiante, especifica:

*“A Associação Saúde Sem Limites – SSL – é uma organização não governamental brasileira, sem fins lucrativos, e sua atuação consiste no estabelecimento de parcerias com comunidades organizadas em locais de difícil acesso, carentes de assistência à saúde ou que sofram qualquer tipo de discriminação social, buscando capacitá-las para que possam interagir na construção de sistemas de saúde eficientes e democráticos, capazes de atenderem suas necessidades.”*

Essa “missão” é desincumbida através de:

*“Assistência médico odontológica; Educação em saúde; Capacitação de agentes de saúde, parteiras e outros profissionais locais; Assessoria a organizações comunitárias em políticas públicas de saúde.”*

A SSL foi criada por antropólogos e médicos e por muito tempo foi financiada apenas pelas organizações européias da cooperação internacional. É natural, pois, que sua história tenha sido construída primeiramente através do atendimento básico à saúde indígena e com preocupações consoantes com o campo de origem de seus criadores e financiadores, como o respeito à diversidade cultural, a atenção às questões de gênero e à democracia como uma qualidade necessária às relações sociais. A partir do movimento de distritalização, que ofereceu às ONG um lugar ao sol na execução das políticas públicas, foi acrescentado e enfatizado este componente, passando a ONG a atuar ativamente no apoio ao fortalecimento político das organizações indígenas no cenário da saúde coletiva. O discurso manifesto no seu folder expressa claramente o momento atual de passagem, no qual ainda se mantêm os traços de uma outra ordem dominante, conjugados porém com a que aos poucos se estabelece. A

tensão ali existente entre antigos e novos determinantes da intervenção social é exemplar de como os textos são espaços de materialização e desvelamento dos movimentos observados na disputa de poder simbólico. Neste caso específico, mesmo referenciando apenas um dos atores, o folder da SSL permite a percepção dos embates/articulação entre modelos de ação na saúde indígena, que se traduzirão nas lutas entre os atores políticos locais (nossas comunidades discursivas) e suas estratégias discursivas.

Ali estão expressos dois momentos distintos, com seus correspondentes paradigmas de ação. O primeiro, quando – com raras exceções – as questões de saúde indígena eram objeto de interesse apenas das organizações da cooperação internacional, que pela via do financiamento veiculavam uma ordem dominante (ainda que alternativa) em seus países. Gestão democrática, questões de gênero e respeito às diferenças culturais são preocupações típicas de uma linha de análise e intervenção que se origina na Inglaterra, respaldada nos Estudos Culturais e assume concretude na ação das ONG. O segundo momento corresponde às mudanças verificadas na condução pública da saúde indígena, resultantes de um lado da implantação progressiva do modelo neoliberal para a saúde e, de outro, das conquistas do movimento de saúde indígena. Parcerias e assessoria em políticas públicas são componentes deste momento.

É possível observar também a tensão existente entre pelo menos dois modelos de atenção à saúde, o que privilegia a assistência médico-odontológica e o que enfatiza a promoção da saúde, incluindo aí a assessoria em políticas públicas.

A presença deste último componente entre seus objetivos justifica seu recente papel de assessor da FOIRN, cuja concretude teve expressão máxima no fato da SSL ter passado a ocupar dependências físicas da Federação. Desde 1996 já havia um processo de parceria entre as duas organizações, em projetos de atendimento básico à saúde, mas a figura de “assessor” aumenta o coeficiente de legitimidade institucional, conseqüentemente o poder simbólico e a capacidade de ingerir sobre as decisões locais concernentes não só ao campo da saúde, mas nas relações interétnicas de um modo mais geral.

A tensão entre modelos concorrentes fica mais patente num manual

publicado pela SSL, o *Livro do Agente Indígena de Saúde*, que integrou o *corpus* extenso de análise. Bonito, ilustrado, editado em policromia e papel couché, o manual caracteriza de início uma visão higienista/curativa e despolitizada da saúde, ao perguntar: “como podemos viver com saúde?” e responder: “Ter boa saúde depende de: uma boa alimentação; higiene e limpeza; uma vida equilibrada e em harmonia com a comunidade”. A segunda pergunta é: “Como ficamos doentes?”, respondida com: “Perde a saúde quem: não come bem; não se preocupa com a higiene e com a limpeza; toma muita cachaça; não dorme direito; vive triste e sem alegria.” A partir daí, o texto se dedica a ensinar, de forma didática, como os AIS devem identificar e tratar as doenças.

Não quero aqui entrar em detalhes nem julgar a pertinência do tratamento dado ao conteúdo, considerando seu público leitor, pois não é objetivo desta tese. Quero apenas chamar atenção para o quanto este material aponta para a concorrência discursiva em torno da saúde indígena, expressa aqui no âmbito de uma mesma comunidade. A mesma SSL que participa das lutas pela politização da saúde dá inadvertidamente acesso às vozes de um outro discurso, sem estabelecer claramente espaços de problematização. Fairclough afirma que é nos momentos de mudança que os textos se fazem mais porosos e creio que isto de fato acontece em São Gabriel. Lembro também que conclusões deste tipo não desmerecem os enunciadores. Pelo contrário, a polifonia textual pode ser uma marca não só de transição, mas de espaço aberto e receptivo à mudança.

Como já afirmei antes, vive-se em São Gabriel uma situação de extrema mobilidade na configuração de forças locais, provocada tanto pelo processo em curso de mudanças nas políticas públicas, como pelo próprio movimento inquieto das organizações indígenas em busca de uma melhor posição na cena discursiva e política nacional. A passagem da SSL para a FOIRN é bem ilustrativa dessa dinâmica: tendo ocupado uma posição hegemônica no início do processo de distritalização, devido à sua natureza estratégica de ONG, perdeu para a FOIRN o convênio com a FUNASA, por razões que não me cabe aqui detalhar. É então que negocia com a FOIRN sua consolidação como assessora, e seus técnicos locais passam a ser contratados pela própria FOIRN, com os recursos da FUNASA. Inicia-se, aí, um período de maior poder local. Mas, no momento em que escrevo este



capítulo, a SSL não ocupa mais a posição de assessor, perdida por desentendimentos com a FOIRN relativos à sua autonomia. Continua sendo, porém, a maior força não governamental local na saúde indígena e uma das principais comunidades discursivas que se fazem presentes na batalha do Alto Rio Negro.

A história da SSL e seu modo de inserção no Rio Negro e no campo da saúde indígena difere fundamentalmente de outra comunidade relevante, o RASI, principal representante local do núcleo discursivo “Universidade”.



Falemos, pois, da presença em São Gabriel da Universidade, cuja atuação na saúde indígena, no Alto Rio Negro, se dá pelo NESP – Núcleo de Estudos em Saúde Pública, da Universidade do Amazonas, através do Projeto RASI – Rede Autônoma de Saúde Indígena, sobre o qual me detive na Parte I. Se o caro leitor o desejar, pode retornar às páginas 26-8 e lembrar o ali exposto.

O NESP-RASI (a par com o ISA) foi o grande construtor externo das condições de possibilidade do atual protagonismo indígena no Rio Negro. Na área desde 1987, ele imprimiu à saúde um forte componente de formação política das lideranças, que permeou a pioneira rede de agentes indígenas de saúde (antecedendo em muitos anos a política oficial do PACS), ajudou a consolidar o papel político da FOIRN e está na base da formação sólida dos Conselhos Municipal e Distrital de Saúde. Num plano mais recente, está sendo fundamental na recuperação local e valorização do conhecimento tradicional na estruturação de um modelo de saúde pública. Sua atuação inclui:

- ⌘ Formação e qualificação de Agentes Indígenas de Saúde.
- ⌘ Capacitação e assessoria às Organizações Indígenas – macro-regionais, regionais e de base – para o exercício de Controle Social em Saúde. Este ponto inclui cursos para caciques, dirigentes das organizações e para representantes indígenas nos Conselhos Municipais de Saúde. São alguns exemplos de temas: Administração, Planejamento e elaboração de projetos para Organização Indígena de Base; Distritos Sanitários e Formação de Conselhos de Saúde; Política de Saúde Indígena e Rotina Administrativa; Saúde e Condições de Vida; Plano Municipal de Saúde; Conferências de Saúde; Diagnóstico Participativo das Condições de Saúde do Alto Rio Negro etc.
- ⌘ Apoio a projetos locais de valorização da medicina tradicional, sendo o Projeto Plantas Medicinais Baniwa seu carro chefe;

⌘ Projeto de Informação, Educação e Comunicação em Saúde para Povos Indígenas, associado à formação política das lideranças e à qualificação dos AIS. Esta atividade tem resultado na produção participada de materiais didáticos e de comunicação para serem utilizados por uns e outros. São cadernos e manuais que se inscrevem no esforço de facilitar às lideranças indígenas a relação e a negociação com as instâncias formalizadas da sociedade nacional.

⌘ Ainda no âmbito das atividades educativas, o RASI vem recentemente trabalhando na prevenção da DST e Aids, produzindo materiais didáticos bilíngües para uso dos AIS.

Em São Gabriel, o RASI atua em parceria com a FOIRN, a AAISARN, algumas organizações indígenas de base, com a Diocese, a FUNASA e a SSL. No plano regional e nacional, apoia e assessora organizações governamentais e não governamentais no tema da saúde indígena. Também investe na formação de recursos humanos de nível médio, superior e pós-graduados em saúde indígena e em atividades de pesquisa, principalmente no campo da Antropologia da Saúde.

O texto no box é parte da ata de uma reunião da FOIRN, em janeiro de 99, que destaquei para mostrar que o modo de inserção do RASI no mercado simbólico do Rio Negro corresponde a demandas explícitas das organizações indígenas. Esta correspondência foi sendo construída e consolidada aos poucos, embora o surgimento do Projeto já tenha ocorrido em resposta a uma necessidade urgente local. O RASI nasceu pouco tempo após a FOIRN, constituindo-se

“Em relação ao conteúdo dos treinamentos, os diretores da FOIRN presentes à reunião solicitaram que a Universidade, além dos conteúdos próprios do trabalho em saúde, incluísse temas de Administração e Planejamento do trabalho associativo (...) Os diretores formularam ainda duas outras demandas para a equipe da Universidade: Bonifácio José solicitou a presença da equipe da Universidade na Assembléia da UNIB, organização do Baixo Içana, recém formada, ... visando iniciar a discussão de temas de saúde com a nova entidade. A outra demanda foi a organização de mais um curso de Conselheiros Municipais de Saúde, pois há necessidade de capacitar os novos representantes indígenas no Conselho Municipal de

ambos em uma reação de defesa dos índios à investida de grandes mineradoras no Alto Rio Negro. A FOIRN, uma reação endógena; o RASI, uma reação acadêmica. Detalharei esse processo num tópico adiante, detendo-me agora no RASI, que foi antecedido então pelo PIASI – Programa Interinstitucional de Ações em Saúde Indígena. O PIASI surgiu por iniciativa de uma antropóloga, que morava em São Gabriel e buscou uma parceria na Universidade do Amazonas para apoiar os índios e prepará-los para as grandes transformações que estavam ocorrendo na região. Encontrou receptividade no NESP e juntos criaram o Programa, que

resultou no Projeto RASI.

Com essa origem, o RASI alcançou uma posição institucional diferenciada, sendo por muito tempo reconhecido como um mediador e assessor “suprapartidário”. Em consequência, por um largo tempo conseguiu imprimir sua orientação à condução da saúde indígena no Alto Rio Negro, tendo sido uma das principais forças estruturantes do processo de distritalização. Ironicamente, foi justamente esse processo que alterou o cenário local, reorganizando o equilíbrio de forças através do privilegiamento das instâncias não governamentais na partilha dos recursos públicos. Hoje, o NESP/RASI, sendo um núcleo da Universidade, não participa do DSEI-RN, embora continue tendo forte presença junto às organizações indígenas, principalmente as de base.

Estas circunstâncias, por outro lado, favoreceram um maior investimento do RASI nos projetos de pesquisa, tanto os acadêmicos como os articulados com as organizações indígenas. O conhecimento que daí resulta está propiciando novos modos de enfrentamento das questões de saúde indígena. Por exemplo, um projeto piloto, junto com os Baniwa, desenvolve uma experiência de *capacitação dos agentes de saúde em temas de medicina tradicional, com ênfase no uso de plantas medicinais*. O Projeto organiza e coordena os *esforços de capacitação, pesquisa e articulação política das Organizações de Base, em parceria com benzedores e conhecedores de plantas medicinais baniwa e associa estratégias de educação de “branco” com formas tradicionais de ensino-aprendizado que são desenvolvidas individualmente nas aldeias pelo terapeuta tradicional; este se encarrega de aprofundar e sistematizar o aprendizado do Agente de Saúde nos conteúdos de medicina tradicional (...)*. Busca-se assim *a superação de uma limitação do processo formador, antes voltado (no âmbito da medicina) exclusivamente para o desenvolvimento de temas de biomedicina e medicina social (...)*.<sup>10</sup> O Projeto também se inscreve numa perspectiva de reforço à auto-sustentação e consolidação do lugar de interlocução dos Baniwa nas relações interétnicas.

O RASI produz três tipos de textos escritos, correspondendo a três ordens de discurso. Uma, formada por documentos institucionais numerosos, como projetos, planos, relatórios, contribuições aos fóruns coletivos etc. Outra, os

também numerosos textos teóricos, apresentados em congressos e/ou publicados. Por fim, os materiais preparados para os eventos de formação das lideranças e agentes de saúde, ou deles resultantes. Estes em geral são escritos de forma a serem apropriados pelos participantes do evento e na maioria das vezes trazem textos e ilustrações dos próprios índios. Analisei uns e outros, mas centrei atenção em dois deles: um texto acadêmico, “Rede Autônoma de Saúde Indígena”, que apresenta o Projeto e seus resultados. E um material do terceiro tipo, o “Cadernos de Políticas de Saúde Indígena – Série Lideranças”, indicado no primeiro texto como resultante de um evento do qual participaram várias comunidades discursiva e, em decorrência, portador das vozes dos diferentes interlocutores do trabalho do RASI no Rio Negro. O que dizem esses textos?

- ✍ O Rasi apresenta-se como uma resposta às demandas locais, com a característica de ajuste contínuo às mudanças nessas demandas. Os operadores textuais são freqüentemente os que definem um percurso: inicialmente, a partir de, passando a, atualmente. Na mesma linha, faz um pequeno investimento na construção discursiva de uma organicidade com as lideranças e organizações indígenas, através de expressões como “das lideranças e da equipe do RASI” e “buscando construir com eles (os AIS)”.
- ✍ O texto menciona outros atores sociais na condição de seus parceiros: Diocese, FUNASA, FOIRN e organizações de base. Não qualifica nem desqualifica, mas, ao mencionar os resultados positivos do Projeto, confere a todos uma parcela na responsabilidade dos avanços na estruturação do controle social na saúde indígena.
- ✍ Em relação aos discursos sobre a saúde, polemiza com as perspectivas etnocêntricas – a estratégia enunciativa é a dos sentidos pré-construídos – e também com os discursos da medicina curativa e preventivista, na medida em que os considera superados em favor de um discurso mais politizado.
- ✍ Busca legitimação teórica para suas posturas políticas em relação à intervenção na saúde indígena. Assim, a medicina social e a antropologia médica são convocados, como a etnoepidemiologia e a teoria das representações sociais.
- ✍ É o único dos textos estudados que menciona a Comunicação como fator estratégico, mesmo assim com um caráter instrumental, de apoio ao processo de formação. Teoricamente, são convocados autores da Semiologia e da Teoria das Mediações, como Verón e Barbero, mas o principal elemento que emerge da análise textual é a preocupação com a adequação e respeito às particularidades culturais e étnicas. Creio que temos aqui uma forte tensão entre modelos comunicativos, tensão que vem sendo enfrentada pelo Rasi desde 1997.

- ✍ Enfim, é um texto que situa e expressa bem o *lugar de interlocução* do RASI no conjunto das forças de São Gabriel: um lugar legitimado institucionalmente, inclusive pelo pioneirismo, mas não imune à concorrência discursiva. O RASI polemiza com discursos, não com comunidades discursivas.
- ✍ O Caderno analisado, em contrapartida, levanta – pela voz das lideranças indígenas – sérias críticas à FUNASA, FUNAI e Missões religiosas. Podemos dizer, metaforizando, que a concorrência discursiva foi “terceirizada”, poupando o RASI e seus parceiros institucionais de antagonismo com as fontes financiadoras.
- ✍ No plano das recomendações, a ênfase é para uma visão de aspectos políticos e sociais que intervêm na determinação da saúde e da doença. Uma frase do caderno resume bem a abordagem: “O agente de Saúde não deve ficar apenas dando remédio nas comunidades, ele deve se preocupar com outras lutas que são necessárias para manter a saúde”.
- ✍ No plano da organização política da saúde, entra em cena o discurso que esteve nos primórdios da distritalização, o da participação no SUS através dos Conselhos de Saúde. O Caderno data de 1966, quando ainda não havia sido implantado o DSEI e a FUNAI ainda se responsabilizava pelo atendimento médico. No Anexo 5 pode ser visto um desenho indígena representando a organização da saúde indígena no Rio Negro.



Falarei agora sobre outra comunidade discursiva importante na região, o **Exército**. Na década de 70, governo Médici, foi criado o Plano de Integração Nacional, que compreendia obras de infra-estrutura para integração da Amazônia

Em *off*: As estradas constam do mapa como existentes. *Estradas da mentira, estradas que levam ao nada*.<sup>11</sup> As estradas de São Gabriel são um capítulo pequeno da história de obras que serviram apenas para enriquecer alguns e aumentar a dívida externa.

ao resto do país (“Integrar para não entregar”). Entre elas estava a construção de estradas que ligariam São Gabriel a Cucuí (BR 307) e a Roraima (BR 210), parte da Perimetral Norte. As estradas não tiveram continuidade, como a maioria das obras previstas, terminando no km 82 (a de Cucuí foi terminada depois, em chão batido). Mas alteraram irreversivelmente a vida local. O 1º Batalhão de Engenharia e Construção - BEC, além de um grande contingente militar, trouxe na sua esteira, em 1972, oito empresas de grande porte, com pessoal, equipamento, tecnologia. *O povo de São Gabriel viu o seu território tradicional ser invadido pela violência, pela prostituição, pelo alto custo de vida. (...) Da noite para o dia chegaram, da*

*noite para o dia saíram.*<sup>12</sup> As empresas civis ficaram até 1976, enquanto o BEC deixou apenas sua 1ª Cia.

Em 1985, o Projeto Calha Norte instalou em São Gabriel o 5º Batalhão de Infantaria da Selva, além dos Pelotões de Fronteira, que ficam em áreas indígenas. O Calha Norte construiu hospitais onde a Diocese possuía os seus (alguns nunca chegaram a funcionar) e deslocou para si os convênios e verbas públicas, obrigando a Diocese a desativar sua estrutura. Antes disso, em São Gabriel, a Secretaria Estadual de Saúde já havia tirado da Diocese a responsabilidade pelo hospital local, entregando-o ao Exército, que passou a administrá-lo com militares do corpo de saúde. A estrutura militar de atendimento à saúde, no Alto Rio Negro, é formada por 2 hospitais e ambulatórios nos 7 pelotões de fronteira. O hospital de São Gabriel – Hospital de Guarnição Militar – é o hospital de referência do Rio Negro, no sistema público de saúde. É através do hospital que o Exército participa do DSEI-RN, embora os demais membros não vejam uma possibilidade efetiva de que eles incorporem os princípios que regem o modelo de distritalização. A maior queixa é do descaso dos militares para com a existência de um coletivo de atores sociais.

As condições de produção materiais e simbólicas do discurso militar são relevantes e não podem ser ignoradas numa análise local: o Exército é a maior fonte de renda de SGC (em 1997, dados mais recentes que disponho, sua folha de pagamento mensal era de 750 mil reais). Além disto, quase todos os jovens indígenas prestam serviço militar e o fazem de bom grado. Num curso que ministrei aos Agentes de Saúde, ao pedir que construíssem objetos que representassem a comunicação, eles incluíram a corneta militar, ao lado de barcos e aparelhos de radiofonia. Isto, que pode parecer curiosidade, para mim ilustra o quanto a vivência militar é incorporada nas representações que eles fazem da prática social.

✧ Atualmente o Exército passou a abrigar uma outra comunidade discursiva, representada pelo Projeto SIVAM, sobre o qual falei em II.2. Ainda não é possível saber se o discurso de um absorverá o de outro, ou se correrão em paralelo. Acredito na primeira hipótese, pela análise dos discursos do SIVAM, registrado num vídeo institucional e num material impresso de divulgação do

Projeto Sivamzinho. O que eles mostram?

📺 Um desconhecimento da realidade indígena e uma subestimação da experiência e dos conhecimentos da população local. “Hoje os índios só têm acesso à informação graças ao esforço de soldados que vivem isolados na selva, perto do ponto mais alto do Brasil, o pico da Neblina”.

📺 Um apagamento da existência de outros atores sociais na saúde indígena. Só é mostrada uma Casa do Índio em São Gabriel, sem no entanto localizá-la, como se fosse um posto de atendimento do exército, na selva.

📺 A compreensão da população indígena como um entrave ao desenvolvimento da Amazônia. “Lendas, costumes, destruição, contrabando. Sintomas de uma região que precisa ser disciplinada pela tecnologia, sem agredir a natureza”. Lendas e costumes, a cultura de um povo percebida como “sintoma” e este povo percebido como natureza.

📺 A presença resistente da ideologia integracionista. “Integrar índios, brancos, civis, militares, velhos e crianças, que formam uma grande nação”.

📺 Uma autoimagem missionária e heróica. “O SIVAM pretende consolidar o trabalho de pioneiros, que na década de 50 tomaram posse deste imenso território”. A visão que o vídeo como um todo transmite é exatamente esta: a de um território virgem e ameaçado que, a partir do SIVAM, estará a salvo. A expressão “tomar posse” traduz um grande desprezo pela população local, originária ou não, que ali vive e trabalha.

📺 O vídeo usa de diversos recursos de legitimação, a começar pelo apresentador, Celso Freitas, que vinculou sua figura a reportagens de credibilidade na Rede Globo, sobretudo no Globo Repórter. Mas recorre também a cientistas respeitados, como o físico Pingueli Rosas. Utiliza também uma fala do tuchaua Daniel Yanomâmi, embora aparentemente de forma pouco ortodoxa: ele não faz menção ao SIVAM, diz palavras de boas vindas que fazem parte do ritual de hospitalidade, que no entanto adquirem outros sentidos, no contexto do vídeo.

✍️ Quero transcrever um trecho do *release* sobre o Sivamzinho, que dá a perfeita medida do “imaginário” que constitui a criação deste personagem e também resume os pontos identificados no vídeo. Dispensamo-me de grifar, pela completa obviedade do texto.

“Finalmente, mãos experientes alcançam nossos necessitados irmãos Amazônidas, brasileiros da nação do pequeno SIVAMzinho, mascote e herói que chega para inspirar novos rumos para as ‘histórias’ de um novo Brasil, um país de ‘preservação’; nesta época tão carente de heróis nacionais! Enfim, a esperança presente de um futuro que surge na preservação do homem, fator de soberania de toda a Amazônia. E esses tão temidos ‘indígenas’, nossa população mais verdadeira, nativa; habitam e guardam; delimitam e protegem nossas fronteiras em extensos espaços geográficos do Brasil... Um Brasil que começa finalmente a prestar atenção neles através dos olhos do SIVAM. Cidadãos em isolamento, doentes e carentes; separados até mesmo do domínio da nossa Língua nacional!

Brasileiros brilhantes, possuidores de formidável memória. Captam com incrível destreza informações visuais que recebem, reproduzindo-as com impressionante fidelidade e riqueza de detalhes. Todos sem exceção merecem o mínimo de cidadania, ou, de nós da Saúde, as informações básicas”.

“No pequeno estúdio da Rádio FM Novo Milênio, nos fundos da Igreja, o telefone toca durante o programa *Sua Tarde Favorita*. O operador Alberto Edmilson Basílio atende e uma certa Alzira oferece para Orlando, com muito amor, ‘aquela canção do filme *Titanic*, o senhor me desculpe, mas eu não sei o nome’. O som romântico invade casas, birosas, a sala de espera do hospital, os barcos ancorados à beira do Rio Negro, os balcões da farmácia e da padaria. Alcança também o rádio de mesa de Íris Celina Siqueira Gonçalves, 69 anos, dona do Restaurante Íris, o mais tradicional da cidade de São Gabriel da Cachoeira, 27.800 habitantes, no noroeste do estado do Amazonas. ‘Ainda bem que a rádio chegou porque era tudo muito parado por aqui’, diz dona Íris. Ela já sabe que o *Titanic* foi um navio de luxo que naufragou, mas não tem a menor idéia do que seja o tal do Sivam. A recíproca é verdadeira: o Sivam também não faz idéia do que seja a Rádio FM Novo Milênio, indiscutivelmente o maior sucesso de São Gabriel. (...) A rádio e seu sucesso representam o grande dilema que o Sivam tem hoje pela frente: introduzir uma das tecnologias de defesa mais avançadas do mundo numa região onde reinam o isolamento e o abandono. Para o povo de São Gabriel, o Sivam é uma espécie de E.T. A rádio, uma realidade de todos os dias. Como superar o abismo entre duas visões tão distintas de mundo?”<sup>13</sup>



A referência à visão de mundo da rádio Novo Milênio, em oposição à do Sivam, abre espaço para mais um núcleo discursivo de SGC, que no gráfico da pág. 189 foi designado genericamente de “Rádio AM/FM”. Podemos considerar, porém, que no momento a única comunidade discursiva do campo midiático, no tema da saúde, é a FM Novo Milênio. Em 1977, foi instalada em São Gabriel a Rádio Nacional – Ondas Médias e Ondas Tropicais, como parte da política de ocupação de território e segurança nacional. Vinculada ao Calha Norte, quando este definiu a Nacional foi praticamente abandonada, tendo sido assumida pela Prefeitura. A produção passou então a ser local, assumida pelas instituições, que utilizavam a rádio como meio de comunicação, no sentido mais literal do termo: como seus transmissores eram potentes, toda a programação institucional era veiculada, servindo como um grande quadro de avisos: missas, vacinações, visitas subindo o rio, reuniões, a rádio era o ponto de partida para rede de comunicação que se reproduzia pela radiofonia. Com o tempo, a Nacional foi sofrendo com a falta de recursos, perdeu potência e passou a enfrentar dificuldades de funcionamento, freqüentemente sendo tirada do ar por falta de condições materiais. Porém, mesmo no seu tempo áureo, não se pode dizer que fosse uma



comunidade discursiva, mas um espaço para onde convergiam várias comunidades discursivas.

É possível que nas aldeias se ouçam programas de emissoras colombianas que tratem do tema “saúde”, mas não tenho dados a respeito. Quanto à televisão, não creio que se possa falar numa sua influência sobre as questões indígenas, particularmente sobre a saúde. Raras aldeias dispõem de antenas parabólicas e mesmo nestas a audiência – em um só monitor – é regrada. O acesso à TV se dá, então, nas cidades, e sobre este nada posso afirmar sem uma pesquisa de circulação e consumo específica. Até onde pude ouvir e observar, porém, os discursos da mídia não se fazem presentes nas falas indígenas sobre saúde, até porque a TV é um meio de comunicação recente no Alto Rio Negro.

Na década de 90 novas tecnologias foram introduzidas, provocando rápida modificação na cena local. Primeiro, as antenas parabólicas, permitindo a recepção de TV. Em seguida, a telefonia via satélite, instalada nos municípios e distritos. Em 2000, a partir de um sistema de satélites, foi possível introduzir a Internet, que possibilitou, em outubro daquele ano, um projeto de Educação à distância e, em novembro, a instalação de um provedor privado, o Poranganet, com capacidade para 120 usuários. No entanto, questiona o pe. Nilton César, “*na era da comunicação via satélite temos a comunicação popular agonizando*”. (2.10:10). O que ele denomina “comunicação popular” é uma comunicação mais ao alcance da população e, principalmente, que atenda aos seus anseios e interesses. A rádio Novo Milênio se inscreve aí, nesse contexto. Mas, é uma rádio FM, de alcance mínimo. Quando estive nas aldeias do rio Içana, observei que o rádio era muito presente, mas as emissoras sintonizadas eram colombianas, o que dá procedência à crítica do padre.

Quanto à comunicação promovida pelas organizações, também não se registram muitas iniciativas. Dois periódicos indígenas circulam em SGC, um da COIAB, vindo de Manaus e outro da FOIRN. No entanto, a quantidade de exemplares é pequena, ficando mais restrita às lideranças. Por outro lado, há no país um crescente movimento no sentido de desenvolver as capacidades comunicativas e expressivas indígenas, através da introdução de tecnologias como o vídeo, gravações de CD, rádios comunitárias, além da publicação de livros

escritos e ilustrados pelos próprios índios. No Alto Rio Negro, porém, este é um campo ainda por ser construído. Como eu disse antes, a comunicação foi sempre um território secundário, em SGC, contrastando com o investimento e avanço em outros campos. Na medida em que as relações interétnicas se complexificam, a sociedade indígena se organiza para esse enfrentamento e o processo acrescenta outras dimensões às relações nas aldeias, essa lacuna começa a se fazer visível. Transcrevo abaixo um trecho da entrevista com André Fernando Baniwa, que pode dar uma idéia do que estou falando.

**P** – Qual a maior necessidade de informação que você, como liderança e dirigente de organização tem atualmente?

**R** – Na OIBI trabalho em várias áreas como: economia (geração de renda para as comunidade auto-sustentáveis), educação (escola indígena), medicina tradicional / plantas medicinais, saúde / controle social, acompanhamento de política local, regional e nacional. Nestas áreas, para adquirir informação e também para transmiti-la para as comunidades que constituem a OIBI. Para melhorar isso, precisaria organizar um informativo periódico, pois são muitas informações.

**P** – Você usa a Internet, além de receber e enviar mensagens? Se sim, que tipo de informação você procura ou gostaria de encontrar nela?

**R** – Eu uso Internet para pesquisar novas formas de administrar uma entidade ou empresa que depois adapto para realidade de minha associação indígena.

Neste contexto, o grande meio de comunicação é ainda hoje a radiofonia, implantada na região pela Igreja Católica (assim como os serviços de correio), para facilitar o trabalho missionário, sujeito às grandes distâncias, ao isolamento das áreas e à dificuldade de transporte. O sistema de radiofonia, depois ampliado pela FOIRN, é parte importante também do atendimento à saúde, principalmente nos casos em que se necessita rápida informação e mobilização.

Em qualquer processo social contemporâneo, os meios de comunicação integram as estratégias de legitimação/ deslegitimação dos discursos, além do que os produtos de comunicação das comunidades discursivas dominantes (Centro discursivo) são instrumentos de legitimação da distinção entre Centro e Periferia: aparentando função de integração, acesso à informação etc., acentuam a divisão dos *lugares de interlocução* e funcionam como estratégias de consolidação das posições. Não é por acaso que grupos e organizações sempre desejam fazer uma “cartilhinha”, um “jornalzinho”, ou um vídeo. Nas organizações populares, a função dos especialistas é muito marcada, acentuando a estrutura interna de

poder. Sendo o poder simbólico um poder de construção da realidade, *que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social)*<sup>14</sup>, os materiais de comunicação são fundamentais na luta por esse poder.

Isto posto, é lícito indagar porque em São Gabriel as comunidades discursivas investem pouco nessas estratégias. Senão, vejamos: a FOIRN edita um boletim, com apoio do ISA. A Diocese tem sua rádio. O Exército tem as publicações do projeto Sivanzinho, ainda incipientes. O RASI tem alguns materiais educativos (cadernos), mas que integram o processo de capacitação e são de circulação restrita. Os demais não desenvolveram nada neste campo, sendo que a SSL tem, além do Manual já citado, um projeto de um jornal dos agentes de saúde, ainda no plano das idéias. Os motivos alegados passam pela diversidade lingüística como fator desestimulante, a falta de pessoal qualificado para o trabalho e até mesmo pela idéia de que materiais impressos não são adequados para circular em vias fluviais e materiais audiovisuais dependem de energia elétrica para sua exibição (fato contornado, aliás, por um padre católico, que até bem pouco tempo percorria as aldeias exibindo vídeos sobre a vida de Cristo...).

Acredito que estas alegações, ainda que sinceras e fundamentadas, podem estar mascarando dificuldades de outra ordem, talvez relacionada com uma visão messiânica de si mesmo, que dispensaria estratégias mediadoras, talvez com uma visão de saúde assistencialista, voltada para o atendimento e não para a promoção da saúde. O fato é que, ao tentar reunir um *corpus* substancial que me permitisse uma análise textual das estratégias discursivas no Alto Rio Negro, me deparei com esta singularidade: as comunidades discursivas, que investem muito nas articulações políticas e na comunicação interpessoal, pouco recurso fazem dos meios de comunicação. Em decorrência, das 13 peças textuais analisadas mais a fundo, apenas 4 são dirigidas aos índios; as demais são materiais de divulgação institucional ou documentos de referência das comunidades discursivas.



O mapa da p. 187 incluiu também a Câmara dos Vereadores entre as comunidades discursivas, que aqui foi englobada no núcleo que denominei

poderes públicos, que abrange também os Conselhos Municipal e Distrital de Saúde.

A participação indígena na política local é pequena, porém marcante. Na atual legislação, a câmara conta com 5 vereadores índios, sendo 2 Tukano, 1 Baniwa e 2 Baré. Um deles é também membro da diretoria da FOIRN, o que acentua a interdiscursividade entre as duas comunidades. São Gabriel já teve um vice-prefeito indígena (1996) e seu melhor Secretário de Educação foi um Baniwa, Gersen José Luciano. Na sua gestão, Gersen mudou o calendário escolar, criou as olimpíadas indígenas e traduziu cartilhas para os idiomas locais.

Os principais espaços de circulação e embates dos discursos sobre saúde indígena são, porém, o **Conselho Municipal de Saúde – CMS**, com representantes de todas as instituições que atuam no campo da saúde, indígena ou não, e o **Conselho Distrital de Saúde – CDS**, cuja composição e jurisdição extrapola o município de São Gabriel e está voltado especificamente para a saúde indígena. O CMS é presidido pelo Secretário de Saúde e o CDS por um índio Baré, conhecido por “Cacareco”.

✧ O CMS de São Gabriel é considerado como o único em todo o estado do Amazonas que efetivamente funciona segundo os moldes projetados. Assisti a duas sessões do conselho, com grande afluência, e pude testemunhar o confronto entre a tentativa dos dirigentes de manter uma prática autoritária ou demagógica na relação com os cidadãos e a pressão exercida por estes no sentido dos debates seguirem os interesses da maioria. O CMS me pareceu, naquele momento, um efetivo espaço de negociação de políticas públicas que, como afirma Cardoso (2.9:102) *devem ser públicas não só pelos objetivos que perseguem, mas por considerarem e negociarem com a pluralidade de interesses existentes na sociedade.*

Esta configuração do CMS – que já teve entre seus presidentes um índio, que disputou o cargo com o secretário municipal de saúde – não é casual, resultando do trabalho pioneiro do RASI de formação política das lideranças indígenas locais e da sua marcante atuação neste sentido, aliada à de alguns membros da SSL, da Diocese e mesmo da FUNASA, antes do processo de distritalização. O trabalho de assessoria incluiu apoio à redação do Decreto

Municipal que criou o CMS e o Fundo Municipal de Saúde (que recolhe e gerencia os recursos destinados à saúde), ao Regimento Interno do Conselho e à organização do Planejamento Participativo, em parceria com a FUNASA, para subsidiar o Plano Municipal de Saúde, além da capacitação dos conselheiros.

O CMS transformou-se num espaço privilegiado de organização e fortalecimento do movimento indígena, na medida em que suas lideranças têm conseguido não só pautar as sessões, como aprovar suas propostas prioritárias, pois dispõem de maioria dos assentos.

✧ O CMS é um espaço de poder local, que fortalece os índios na correlação de forças locais. Já o CDS é o espaço de poder sobre as políticas indígenas, ou seja, o lugar de onde se busca exercer o controle social no âmbito especificamente indígena. Ali se confrontam a maioria das comunidades discursivas identificadas no mapa, cada qual manejando a legitimidade conferida pelos fatores que foram apontados na análise de cada núcleo. A força dos índios está localizada no manejo discursivo do “controle social”, como tratei no capítulo II.4, tanto pelo direito de exercê-lo efetivamente, como por estarem ali representando o direito de muitos outros.

O CDS é hoje reconhecido pelas instituições – inclusive pelo Exército – como o mais legítimo fórum deliberativo sobre a saúde indígena local. A FUNASA reforça essa propriedade, recomendando que todas as questões polêmicas sejam discutidas no âmbito do conselho e assim abrindo mão de seu papel de árbitro. Instituído como lugar de poder, é ali que se manifestam e consolidam as estratégias discursivas que apontei neste tópico e no anterior.

A força política dos Conselhos de Saúde no Alto Rio Negro não é fortuita, nem produto apenas da determinação e competência de algumas lideranças e suas assessorias. Ela é resultante de um longo processo no qual os índios foram desenvolvendo uma progressiva capacidade de articular suas necessidades em lutas específicas, *pari passu* com a capacidade de negociar com as instituições em melhores condições de interlocução. A aprendizagem do manejo discursivo de seu capital simbólico, sobre o qual tratei em II.4, faz parte desse processo, que atualmente acusa um crescente envolvimento das lideranças indígenas nas lutas pela saúde, através de suas organizações. Voltemos um pouco no tempo, para

compreender melhor este **CONTEXTO** e chegarmos até a FOIRN, a última das comunidades discursivas que serão aqui apresentadas.



Nos próximos parágrafos relatarei um pouco da história das relações interétnicas no Alto Rio Negro. São muitas as narrativas e as abordagens possíveis. Optei por 3 fontes: um artigo de Márcio Meira e Jorge Pozzobon, pesquisadores do Museu Goeldi – uma das principais vozes autorizadas na temática indígena, no Brasil (1.103); a narrativa de uma liderança indígena local, Braz Baré (1.58); e o relato escrito do pe. Nilton, da Diocese de São Gabriel, que possui vasta documentação a respeito (2.10). Faço uso também de informações colhidas numa entrevista com a antropóloga Alba Lucy Figueirôa e de trechos de um artigo do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1.152).

### ✠ Um pouco da história local ✠

As narrativas indígenas que relatam os primeiros contatos com os brancos, indicam que estes já estavam previstos nos mitos originários. Os brancos estiveram, tal como os índios, na formação do mundo. Eram seus irmãos maiores. Por diversas circunstâncias, foram afastados e em algum momento retornaram. Por isto, o que nós chamamos de “contato” é, para os índios, apenas a confirmação do que já estava definido desde sempre.

*O retorno dos brancos era esperado – estava previsto –, mas se esperava, talvez, um pouco mais deles: que se comportassem como parentes que retornam, não como algozes; que partilhassem o que haviam aprendido lá aonde foram morar, não que voltassem para tomar o pouco que aos índios coubera; que seu engenho não tivesse sido adquirido às custas da sabedoria, que sua arte não lhes houvesse embaralhado o entendimento, que sua escrita não fosse usada para calar a voz dos que ficaram.<sup>15</sup>*

No Alto Rio Negro esse retorno foi particularmente doloroso. Os primeiros registros datam de meados do século XVII e dão conta de expedições para capturas de escravos. Foram dois séculos de contato violento com militares, comerciantes e missionários, que obrigaram os remanescentes das aldeias a recuarem para as áreas de mais difícil acesso. *Comerciantes brancos, credenciados*

*pelos governadores das províncias, eram portadores de carta branca para praticarem qualquer ato criminoso contra os povos indígenas. Nem mesmo o grande cacique guerreiro Wayuri-kawa (Ajuricaba) conseguiu livrar seu povo dos carrascos invasores, pois a luta era totalmente desigual: enquanto os índios lutavam com suas flechas e zarabatanas, os brancos disparavam poderosos canhões contra homens, mulheres e crianças que tentavam impedi-los de entrar em suas terras.*<sup>16</sup>

O ciclo da borracha, no final do séc. XIX, acentuou a violência. Os

“Em 1º lugar aos excessos e abusos de autoridade continuamente praticados nas deligencias incumbidas pelos commandantes da fronteira do Cucuhi dos fortes de S. Gabriel e marabitanas, e dos destacamentos militares do Içana, Ipunoré, Ichié e Chibarú, e manifestados com mais vexame ainda, quando executada ou pelo commandante de companhia do corpo de Trabalhadores de S. Gabriel, com o fim de recrutar índios para o serviço público, nas obras da capital, e das fortificações das províncias (...).

5º A prevaricação inaudita do director ou do missionario, salvando as honrosas excepções, que locupleta-se dos brindes remetidos pelo governo, para serem gratuitamente distribuídos aos índios, com a permuta que, em seu próprio interesse, faz delles por salsa, cupaiba, piassaba, puchuri, borracha, caoutchouc, breu ... etc.”

6º Ao seringueiro, do baixo Rio Negro, que interna-se nas vastas bacias do Uaupés e Içana, remonta suas cachoeiras, devassa suas florestas, assalta a casa dos seus índios e viola o lar de cada uma das famílias destes, para seduzir com fermentidas promessas de lucros vantajosos o dono da casa, (...) , fiando mercadorias à elles, às suas mulheres (...).<sup>18</sup>

comerciantes vinham em busca de mão de obra e *traziam consigo mercadorias como fósforo, terçados, machados e tecidos, com que tentavam convencer os índios a produzir borracha, castanha, balata, piaçaba, cipó titica e outros produtos naturais. Como essas mercadorias despertavam pouco interesse entre os índios, eles passaram a usar a violência, atacando aldeias e aprisionando homens e mulheres para levá-los aos seringais, castanhais, sorvais ou piaçabais localizados nos rios Brancos, Uacarú, Padauriry e Preto. Muitos nunca mais voltaram desses lugares, uns porque não resistiam aos maus tratos dos patrões, outros porque eram vítimas de doenças contagiosas, como febre amarela, gripe, varíola ou sarampo. Ainda hoje há descendentes dos Baré, Tukano, Baniwa e Warekena que vivem nesses rios, em uma vida de escravidão. Há pessoas de mais de 60 anos que sequer conhecem o rio Negro, mas apenas a lei do patrão.*<sup>17</sup>

A atuação dos comerciantes foi facilitada pelo “Diretor dos Índios dos rios Uaupés, Içana e Xié”, nomeado pelo SPI, Manoel Antônio de Albuquerque.

Manduca, como era conhecido, fez história no Rio Negro por sua extrema crueldade e abuso de poder, tornando-se seu apelido sinônimo de violência e desumanidade.

É então que entram em cena os salesianos. Inicialmente simpáticos aos comerciantes, aos poucos foram se dando conta do regime de violência e opressão a que os índios estavam submetidos, passando a protagonizar uma atuação contraditória e ambígua como mediadores entre estes e aqueles. Meira e Pozzobon falam de *“uma certa complementaridade entre a missão e o comércio local: os missionários chegam aos lugares mais recônditos, criando entre os índios uma demanda por mercadorias que eles mesmos, missionários, não são capazes de satisfazer; logo aparecem comerciantes prontos a satisfazer essa demanda, desde que os índios se submetam a condições quase escravistas de trabalho; a seguir, os missionários se apresentam como protetores, mas não deixam de recorrer aos comerciantes quando se trata de obter as mercadorias que garantem a adesão indígena à cristandade”*. (1.103:299).

O dilema para os índios era claro: ou a opção pelos comerciantes, com a alteração radical nas atividades produtivas e violência física nas relações ou a proteção dos missionários, com a alteração radical das práticas rituais e do sistema de crenças, violência simbólica e cultural. Ambos produziam mudanças no ordenamento socioespacial das aldeias e da região. Entre a cruz e a espada, optaram pela cruz. Relata Braz Baré, a propósito dos missionários: *“Eles tinham o propósito de aldear os índios, com a intenção de livrá-los das garras dos patrões e submetê-los a crer em Deus através da evangelização católica. Essa investida, no entanto, foi pior que qualquer sofrimento físico, pois obrigaram os índios a abandonar várias de suas práticas culturais, como as curas, as festas de Dabacuruy, os rituais de preparação dos jovens e suas formas de homenagear e agradecer o grande criador do universo. Tudo isso virou ato diabólico na lei dos missionários. Nos grandes prédios das missões, foram criadas escolas onde os índios eram obrigados a falar a língua portuguesa e a rezar em latim.”* (1.58:40).

Entre 1910 e 1930, a borracha entra em declínio e é substituída, na região, pela extração da balata, produto inferior comercialmente, mas que garante aos comerciantes uma sobrevivência nas suas atividades. Essa mudança produz, porém,



uma perda do seu poder e controle absoluto sobre os índios, abrindo para estes um período de relativa tranqüilidade, caracterizado pela dominância da Igreja. É um período também marcado por movimentos religiosos milenaristas, que provocaram intensos deslocamentos de população rio abaixo.

As décadas de 50 e 60 assinalaram a chegada ao Rio Negro de produtos industrializados, que eram trazidos pelos *regatões (comerciantes ambulantes)*, que também se aproveitavam da mão-de-obra barata dos índios. Na sua mercadoria, sempre tinha a cachaça, com a qual embriagavam os homens, para abusarem sexualmente das mulheres, casadas e solteiras, como forma de pagamento das dívidas contraídas pelos pais e maridos.<sup>19</sup>

No início da década de 80, houve grande afluência de garimpeiros para São Gabriel, motivados por uma notícia no Jornal A Crítica, de Manaus, que chamava São Gabriel de “Paraíso do Ouro”. Como o resultado foi magro, foram embora. Em 1983, os Tukano descobriram ouro na Serra do Traíra. Iniciou-se então uma verdadeira “febre do ouro”, que envolvia brancos e índios. Chegaram as grandes mineradoras, como a Gold Amazon e a Paranapanema. Seus procedimentos eram muito pouco ortodoxos. Conta o padre Nilton que elas *violaram comunidades, cultura, rios, cachoeiras e florestas. A Paranapanema chegou a levar tratores, caminhões, que arrastavam pela floresta adentro até a área de garimpagem. Ficavam um bagaço, mas já levavam as peças de reposição.* (2.10:15). Uma outra testemunha da época, antropóloga Alba Lucy Figueroa, relata que a Gold Amazon fazia vôos rasantes de helicóptero sobre as aldeias, com homens armados até os dentes aterrorizando seus habitantes, para obrigar um abandono do local. De fato, famílias inteiras começaram a descer os rios, chegando a São Gabriel em busca de amparo.

Estes episódios, somados à pressão do Calha Norte por uma demarcação de terras altamente prejudicial aos interesses indígenas, resultaram na criação da FOIRN e a organização de um projeto de defesa indígena (que mais tarde resultaria no projeto RASI, responsável pela estruturação do movimento de Agentes Indígenas de Saúde, como já é do conhecimento do leitor). Mas a saga/sanha do minério ainda não havia acabado: em 1992, mais de 700 balsas de garimpo criaram uma verdadeira cidade flutuante, um pouco abaixo de São

Gabriel. Foram expulsos pela Polícia Federal, depois de muita violência, mortes, prostituição, disseminação de doenças e aumento descontrolado do custo de vida na região. Atualmente a discussão sobre o minério continua, o garimpo ainda existe em escala pequena, mas afeta a vida dos índios diretamente: uma grande parte dos jovens indígenas fica uma temporada em alguma área de garimpo, constituindo-se quase em um novo ritual de passagem para a vida adulta.

Passemos, porém à FOIRN, que desde sua criação passou a ser o principal ator no movimento indígena local e uma das principais comunidades discursivas na saúde indígena.



✧ A **FOIRN** – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro nasceu na II Assembléia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, em 1987, com a presença de 300 líderes de todos os rios e de diversas etnias. Foi uma reação ao Calha Norte e sua iniciativa pró-mineradoras de retalhar as terras indígenas em terras descontínuas e reduzir sua área para 32% das terras ocupadas pelos índios. A FOIRN teve destacado papel nessa questão e foi por uma iniciativa sua que o Ministério Público obrigou o governo a voltar atrás, depois de ter homologado o projeto do Calha Norte (um detalhe revelador da importância política da FOIRN: ainda na assembléia de criação, a diretoria eleita foi convidada pelo representante do Conselho de Segurança Nacional para uma viagem de “contato” a Brasília).

A FOIRN congrega 27 Associações e integra fóruns internacionais e nacionais de organizações indígenas. Além da defesa das terras, tem projetos de educação (escolas indígenas com currículo próprio) e desenvolvimento sustentado (criação de peixes ornamentais nativos e artesanato). No campo da saúde, é o órgão fiscalizador do DSEI – através do seu departamento de saúde –, abriga e apoia a Associação dos Agentes de Saúde e seus membros participam ativamente dos fóruns e eventos de saúde, tanto os locais quanto os nacionais, como as Conferências.

Em 1996, a FOIRN firmou um convênio com a FUNASA, que, além de um ganho importante nas lutas pela saúde, representou um extraordinário avanço político. Através dele pôde ser atendida a antiga reivindicação dos Agentes de Saúde de uma remuneração mensal, além das atividades de capacitação indígena

para o controle social, particularmente das lideranças, terem sido intensificadas. Sobretudo, constituiu-se num importante fator de fortalecimento não só da FOIRN como de todo movimento indígena. Da FOIRN, porque reforçou seu peso na correlação de forças em São Gabriel, além de evitar a manipulação político-eleitoreira dos agentes, o que se torna inevitável quando eles são contratados pelas prefeituras. Do movimento indígena, porque pela primeira vez o governo brasileiro firmou um convênio e repassou recursos diretamente para uma Organização Indígena. *Tal fato transformou a FOIRN em ator político reconhecido pelo governo brasileiro, contribuindo para a superação de uma atitude protecionista até então predominante e abrindo caminho para que outras organizações indígenas possam pleitear tratamento semelhante.* Se considerarmos que *até oito anos atrás o órgão indigenista oficial se recusava a admitir inclusive a existência legal das organizações indígenas*<sup>20</sup>, poderemos avaliar a importância deste convênio, que foi resultado de um processo de conquista de credibilidade e confiança nas lideranças indígenas locais em São Gabriel, representadas na FOIRN.

Abro aqui parênteses para falar sobre as organizações indígenas, de modo ampliado, para que o leitor possa compreender melhor a FOIRN, as organizações de base e suas lideranças, na atual reinscrição de seu *lugar de interlocução* na cena local, regional e nacional.

### ✠ Organizações indígenas e etnicidade de resultados ✠

*Aquele que não sabe passar a página de um livro não merece ser chamado de leitor.* Esta frase, dita por um índio Xerente, na Conferência Macrorregional de Saúde de Manaus, em 2001, expressa um sentimento compartilhado pelas jovens lideranças indígenas: não é mais possível continuar pensando e se relacionando com a sociedade nacional pelos moldes antigos. As organizações indígenas são parte do processo de mudança nas relações interétnicas e, por seu vigor e importância, já se constituem em objeto de estudo e trabalho de técnicos e pesquisadores. No Alto Rio Negro, elas são capitais na equilíbrio de forças entre os atores políticos.

*As lutas étnicas podem ser consideradas espaços de disputa de relações simbólicas, através das quais se busca a conservação ou a transformação das*

*correlações de força na sociedade e uma neutralização simbólica e material das desigualdades sociais; as atividades das Organizações indígenas vêm articulando a realidade política das aldeias com forças exteriores a elas, inaugurando formas de luta centradas no direito à diferença étnica e no acesso a bens e serviços oriundos da aplicação de políticas públicas. “Organização indígena” pode, então, ser caracterizada como forma institucionalizada de expressão do movimento etnopolítico no Brasil, buscando o protagonismo político através da defesa dos interesses dos grupos indígenas.*<sup>21</sup> De caráter não-governamental, elas têm âmbito variado, indo desde organizações de base, que representam aldeias e/ou grupos de parentesco, até as federações e confederações, de caráter regional ou nacional.

O crescimento das organizações data do final dos anos 80. Até 1988, só 10 estavam registradas na Amazônia. Hoje são 180, sendo que 42 estão no Alto Rio Negro. São em sua maioria organizações de base e muitas congregam atividades profissionais ou econômicas. Em grande parte, essas associações recebem recursos externos, que financiam um projeto específico ou sua própria manutenção institucional. Os recursos vêm de fontes nacionais (bancos de desenvolvimento e empresas privadas, em sua maioria) e internacionais (cooperação internacional e empresas do “mercado justo”, principalmente). Mas, o que impulsionou esse crescimento notável?

Albert (1.1:197), com quem busquei muitos subsídios para este tema, aponta 5 principais fatores: a constituição de 88, que possibilitou que as associações indígenas se instituísem como pessoas jurídicas; a retração do Estado na gestão das questões indígenas; o esvaziamento político e orçamentário da Funai; a globalização das questões de meio ambiente e direitos das minorias e a articulação estratégica destes interesses, consolidada na ECO 92; finalmente, a descentralização da cooperação internacional, reorientada para interlocutores da sociedade civil organizada, para o desenvolvimento sustentável e para os microprojetos locais. Nos termos desta tese, eu diria que, ao lado de outras, estas foram condições de produção de um outro *lugar de interlocução* para os índios do Alto Rio Negro.

Esse lugar, que expressa um novo capital simbólico, não foi oferecido e sim conquistado pelo modo como fizeram face às novas configurações sociais. No

espaço de duas décadas, eles saíram de uma interlocução restrita, com um Estado tutelar, para um amplo arco de interlocutores nacionais e internacionais. *O processo de descentralização e a interligação crescente do local ao global, fora da mediação do Estado, põem hoje ao seu alcance um universo complexo de fontes de financiamento, recursos técnicos e canais de decisão desde o município até o Banco Mundial.*<sup>22</sup> Este processo impõe às lideranças indígenas uma permanente negociação simbólica, em que buscam articular várias instâncias de relações de poder, cada uma produzindo diferentes *lugares de interlocução*. Assim, uma mesma pessoa se vê ora na posição de membro de um clã, submetida às regras de autoridade ditadas pela tradição, ora representando sua organização numa federação de organizações indígenas, ora em processos de interlocução direta com empresários e financiadores etc. Mais adiante voltarei ao tema, mas gostaria de destacar um âmbito de articulação que requer grande esforço por parte das lideranças, que é a dos sistemas de nomeações, de categorizações, enfim o âmbito discursivo, onde as diferenças se expressam fortemente e produzem desigualdade.

*A militância política em áreas como a saúde, ambientalismo, direitos civis e outros, exige o domínio de um conjunto de informações de alta complexidade e a familiarização com conceitos e vocabulários que habitualmente são inacessíveis ao não especialista. Nesse contexto uma liderança indígena enfrenta uma dificuldade muito maior, pois se trata não apenas de entender os conteúdos técnicos e políticos correlatos a estes campos sociais, trata-se também de entender formas de organização e de exercício de poder e de saberes de uma sociedade que não é a sua e na qual sempre ocupou posições periféricas, devido ao extremo etnocentrismo das relações de poder e de saber estabelecidas na sociedade nacional brasileira.*<sup>23</sup>

No atual momento, às condições contextuais que favorecem uma certa hegemonia e sustentabilidade das organizações indígenas no Rio Negro, eu acrescentaria o exercício do controle social na saúde (com extensão para os demais campos), inclusive e principalmente como prática discursiva. A agenda política das dessas organizações privilegiou, num primeiro momento, a demarcação de terras. Como esta vem sendo progressivamente conquistada, elas adicionaram às suas prioridades outras áreas, principalmente saúde, educação e

desenvolvimento sustentável. O sistema de controle social da saúde favorece um maior domínio do contexto discursivo das relações interétnicas, ao possibilitar uma progressiva aprendizagem das regras de seu funcionamento e ao permitir articular os vários níveis e estruturas de poder, devido à sua organização capilar ascendente.

Voltemos, entretanto à FOIRN, para falar do seu órgão informativo, o boletim *Wayuri*. A julgar pelos seus editoriais e pela pauta, o *Wayuri* é dirigido à população indígena. Nas suas 10 páginas, informa sobre os principais temas de interesse local, sobre o andamento dos projetos, as decisões tomadas nos fóruns coletivos, as atividades das filiadas, legislação referente às lutas indígenas etc. Não obstante, a diagramação é absolutamente convencional (2 colunas) e o texto usa fartamente de referências institucionais e de expressões que certamente são apropriáveis apenas por uma pequena elite (alguns dirigentes). Além disto, a circulação é feita através das filiadas, cada uma recebendo um pequeno número de exemplares. Diante destes indicadores, é lícito concluir que o público destinatário do *Wayuri* são os dirigentes das organizações e o público externo à FOIRN e suas bases.

Como analisei antes, o “especialista” em comunicação nas organizações populares ocupa posição estratégica na repartição dos poderes locais. A competência que em princípio só ele detém em transformar opiniões, fatos e informações em um texto passível de circulação, não só carrega capital simbólico, como permite que ele interfira no modo de constituição dos temas locais e do agendamento dos temas relevantes para debate e intervenção. No caso da FOIRN, o atual responsável pelo departamento de comunicação e pelo boletim (“Coordenação, Redação e Edição”) é um membro da antiga diretoria, agora funcionário contratado. Mesmo considerando a qualificação adquirida ao longo de sua experiência institucional, as marcas do informativo tornam aceitável inferir que ele conta com uma assessoria para sua produção. No contexto da FOIRN, o poder do editor é subsidiário e subsidia o poder do assessor, no caso o ISA.

Não obstante, este não é um poder absoluto (como de resto nenhum meio de comunicação possui), mas articulado com a força do movimento indígena, do qual a FOIRN é parte constituinte e ativa. No movimento, houve, nos últimos

anos, um deslocamento da atenção das organizações para a saúde e a educação, como afirmei antes. O Wayuri expressa claramente essa mudança de ênfase. A comparação do número 34, do primeiro semestre de 1997, com o número 37, de abr-jun de 2001, permite traduzir isto em dados mais concretos: o primeiro confere destaque absoluto ao tema da demarcação de terras: capa e 3 das 7 páginas internas. Dedicava uma página à saúde (sobre a AAISARN e resultados de uma pesquisa da SSL sobre a saúde local), uma notícia sobre piscicultura e noticiário das filiadas. O último traz a saúde em grande destaque na capa, três páginas internas dedicadas ao tema, uma ao da educação, duas de noticiário e duas e meia sobre legislação relativa à criação dos territórios federais. O editorial (*Nota do Editor*) afirma:

*“No Rio Negro todo dia continua sendo dia do índio. Porque todo dia estamos na luta, discutindo a realidade dos povos, suas necessidades mais prioritárias, seus anseios. Todo dia se vive a cultura, a tradição. Nós não brigamos. Nós lutamos. Briga tem começo, meio e fim. A luta, não, nunca termina. Na briga tem derrota e fracasso. Na luta só tem vitória. Na luta sempre se avança, mesmo que haja morte. Na luta, quem morre é herói, como vários de nossos antepassados. Por isso, a FOIRN não briga, luta. **Luta pela reorganização de políticas de saúde, projetos de ampliação da cidadania, de desenvolvimento sustentável das comunidades indígenas e muitos outros.**”*

O grifo é meu, para introduzir um ponto relevante, na análise do Wayuri. O boletim traduz, sim, a importância que a saúde adquiriu no movimento indígena e no contexto local do Rio Negro. Mas, também evidencia o que afirmei antes: o discurso dominante é o do DSEI e do controle social. Das 5 notícias sobre saúde, 4 são sobre fatos e processos próprios da dinâmica das estruturas criadas pela política de distritalização da saúde indígena, enquanto uma aborda o descaso com a assistência à saúde nas aldeias, para reafirmar a justiça da decisão de repassar para a FOIRN as responsabilidades até então com a Prefeitura. Esta constatação será retomada mais adiante, na conclusão do tópico.

✧ Quero agora trazer à cena outra comunidade discursiva no contexto local da saúde indígena e ainda no núcleo das organizações representativas: a AAISARN – Associação dos Agentes Indígenas de Saúde do Rio Negro, que no mapa da p.187 aparece vinculada à FOIRN, a quem é filiada.

Entre as possibilidades de vida que se apresentam aos jovens da sociedade indígena, está a de ser um agente de saúde, uma das atuais ocupações mediadoras

do contato com a sociedade nacional. Para as instituições responsáveis pela saúde indígena, os AIS são um caminho de escol para o atingimento das metas e a aplicação das políticas públicas, ao garantir uma assistência local nas aldeias sem grande ônus para o Estado. Para os índios, significa não só essa mesma garantia, como também uma fonte de renda a mais no contexto tribal. Além disto, os AIS atuam diretamente na estruturação e funcionamento do controle social, ao terem sob sua responsabilidade a organização dos conselhos locais de saúde e uma maior chance de serem representantes nos conselhos distrital e municipal.

Esta não tem sido, porém, uma atividade isenta de tensões. Pelo contrário, as reivindicações em torno da figura e das atividades dos AIS se tornaram, nos últimos anos, uma pauta constante e mesmo prioritária de lutas. No Alto Rio Negro, o movimento dos agentes de saúde teve início com a criação do projeto RASI, em 1987, e passou por sucessivas fases até os dias atuais, em que, com 146 agentes, integra o movimento nacional mais amplo, centrado numa política salarial e na melhoria das condições de trabalho nas aldeias (suprimento regular de remédios, p.ex.), bandeiras defendidas arduamente na III CNSI.

Os primeiros AIS, apesar de apoiados por um projeto da Universidade, estiveram sempre vinculados à FOIRN, numa estratégia de isentá-los das pressões político-partidárias e de valorização política da categoria. Nessa condição, não recebiam remuneração, não havia recursos para isto. Em 89-90, durante uma epidemia de cólera, o PACS – Programa de Agentes Comunitários de Saúde, do MS, incorporou alguns poucos AIS, concedendo-lhes bolsas (remuneração sem direitos trabalhistas). Passada a epidemia, o programa definiu e voltou em 97, já no governo Fernando Henrique, quando os índios pressionaram a prefeitura e esta contratou agentes para as áreas não cobertas pela FOIRN. Ainda em 97, a FOIRN assinou o convênio supracitado com a FUNASA, que incluiu o pagamento de seus AIS, que passaram a ter carteira assinada (salário de R\$200,00). Atualmente os AIS da prefeitura, pagos com recursos do MS, são uma minoria que a FOIRN consegue controlar, através do controle de sua ação nas aldeias. Por fim, os agentes são hoje reconhecidos como categoria profissional, o que ocorreu recentemente, na gestão do ministro da saúde José Serra.

Em 1995, os AIS criaram a AAISARN, com abrangência em todo Rio Negro,



para lutar pelo reconhecimento e por seus direitos trabalhistas. Após as conquistas, a Associação perdeu importância política, por não ter conseguido assumir a condução do projeto político de controle social, como estava previsto. Os problemas apontados foram alianças equivocadas, má gestão dos recursos e dificuldades pessoais dos dirigentes.

Por outro lado, a FOIRN mantém a AAISARN sob controle, atuando como intermediária de projetos e financiamentos. Segundo Garnelo (2.15), esta dependência integra um conjunto de mecanismos de controle mútuo da ascensão e conseqüente diferenciação de um indivíduo ou grupo, em vigor nos grupos étnicos do Rio Negro. No caso da AAISARN, esta detém – por seus membros – saberes estranhos ao mundo indígena, que podem eventualmente se converterem em moeda de valor no mercado simbólico. Mas, é a FOIRN que se beneficia desse processo, transferindo para seu departamento de saúde as funções mais importantes que caberiam à Associação.

Tal contexto me leva a concluir que a AAISARN é menos uma comunidade discursiva e mais um elemento discursivo produzido e manejado tanto pelos AIS como pela FOIRN. Um texto, podemos dizer, que integra o discurso local e politizado do controle social.

O saber dos AIS é para eles uma faca de dois gumes. Ao mesmo tempo que representa um capital cultural e social diferenciado, constitui-se em fonte de problemas e tensão. Os agentes de saúde, tal como as lideranças das organizações indígenas, são pontos de **articulação** de vários discursos, no mais completo sentido jamesoniano do conceito. São o ponto nodal onde se confrontam lógicas distintas sobre saúde e doença, sistemas de autoridade, relações interétnicas.

Os AIS fazem parte de uma cadeia de relações familiares, a cuja lógica de funcionamento estão submetidos. Geralmente eles são parentes próximos (filhos, sobrinhos) de figuras importantes na aldeia, e integram o conjunto de estratégias para captação de bens e recursos de subsistência, assim como de acumulação de poder político de seus pais, tios ou avós. Por outro lado, eles são parte de um crescimento do poder laico no mundo indígena, em contraposição ao poder mágico-religioso, justamente por deterem conhecimentos do mundo dos brancos. Por outro lado, ainda, as instituições requerem deles que aprendam e sejam

agentes de uma ordem que se opõe fundamentalmente à ordem comunal: o sistema de saúde é em princípio individualizante, enquanto a cultura nas aldeias é comunitária e relacional.

Essas oposições são vividas tanto no âmbito da vida nas aldeias, quanto na atuação nos conselhos de saúde, onde os AIS ocupam vários assentos. As contradições começam mesmo nas diferenças quanto às obrigações dos representantes perante os representados: para os índios, *o principal compromisso ético dos conselheiros é com os interesses e prioridades de seu grupo de parentes, por quem são pressionados para efetuar a distribuição de bens que afluem a partir do sistema de saúde, em obediência à lógica redistributiva própria dos grupos indígenas amazônicos; a obrigação da chefia, de servir à sociedade, é atualizada na figura do dirigente de Organização indígena e conselheiro de saúde, que devem distribuir bens e serviços, como combustível, medicamentos, motores de popa e cargos remunerados ou de prestígio, equilibradamente entre a parentela. No caso da saúde, tais demandas se confrontam com a lógica técnica, que orienta o planejamento das ações dos Distritos Sanitários e a distribuição dos insumos, de acordo com necessidades geradas pela frequência e distribuição de doenças e composição demográfica da área de cobertura dos serviços.*<sup>24</sup>

Alguns exemplos de demandas dos AIS nos conselhos de saúde podem ajudar a entender melhor outro ponto que complexifica essas relações, que é o confronto entre discursos concorrentes sobre a saúde. No decorrer da história das relações interétnicas, os índios entraram em contato com diferentes discursos sanitários, que são em grande medida antagônicos. Assim, às concepções sobre saúde–doença próprias das cosmologias específicas, somam-se as dos vários modelos de saúde (campanhista, curativo, preventivista, da promoção da saúde, entre outros). Os AIS incluem na pauta de solicitações:

☛ Suprimentos de medicamentos industrializados. Como nos ensina Garnelo (1.67:5), os mitos de muitas etnias associam os remédios aos instrumentos mágicos do pajé. Os remédios possibilitariam a partilha com os brancos do poder mágico de cura, aumentando o poder dos agentes entre seus parentes.

☛ Viagens periódicas de atendimento médico-curativo, exigência que corresponde ao modelo campanhista, fortemente inculcado pela FUNAI.

☛ Dietas para os doentes internados. Nas concepções tradicionais de doença, a dietética é parte essencial dos cuidados terapêuticos. Muitos alimentos são considerados tabus para os doentes, podendo acarretar a morte.

☛ Demandas em torno de práticas de higiene. Temos aqui a herança do discurso higienista da Igreja. *Utilizando métodos coercitivos de catequese e educação, os missionários forçaram os indígenas a abandonar moradias e rituais ancestrais e alterar a distribuição social de papéis rituais que ordenavam sua vida tradicional: as regras de higiene foram, seguramente, um dos pretextos supostamente científicos, utilizados para forçar tais mudanças. Apesar do contexto histórico que reveste tais práticas, as lideranças são unânimes em identificá-las como uma necessidade que deve ser suprida pelo sistema de saúde.*<sup>25</sup>

☛ Transporte para doentes e postos de saúde nas aldeias, que significam prestígio para quem os obtêm. Assim, o que deveria ser uma medida racionalizadora de custos, ou orientada segundo uma lógica epidemiológica, é incorporada como algo de valor socio-simbólico e passa a integrar o circuito das relações intergrupais.

Os confrontos discursivos não ocorrem apenas entre os discursos tradicionais e modernos sobre saúde. E, mesmo entre os modernos, há alguns embates extremamente sutis, que extrapolam o campo da saúde estrito senso. Por exemplo, a oposição entre a compreensão de saúde como direito de cidadania e a luta pelo direito à diferença. Como se articulam, esses discursos, no controle social? Cidadania implica em igualdade, são conquistas burguesas da revolução francesa, justamente contra a formas tradicionais de organização e funcionamento social. Os índios não querem igualdade, querem equidade, que aliás é um princípio do SUS. Mas o discurso da cidadania, apropriado por setores da sociedade civil e brandido como arma política, é avassalador, é predatório, ignora contradições e é imposto aos índios (como de resto à população brasileira).

Os AIS são sem dúvida peça importante no jogo de forças das relações interétnicas. Eles são ao mesmo tempo agentes da instauração de uma ordem estranha ao local e elementos de resistência a essa ordem. São ao mesmo tempo comunidade discursiva e fatores de mediação entre Centro e Periferia discursivos, para outras comunidades. O modo como articulam os vários discursos e as várias

lógicas circulantes é definido e é definidor de uma parcela das condições de possibilidade de interlocução.



Do início do capítulo até aqui, apresentei as principais comunidades discursivas do Alto Rio Negro, no campo temático da saúde indígena, incluindo a FOIRN, organização representativa daqueles que são os destinatários das políticas públicas geradas e geridas pelas instituições. Procurei evidenciar que, mais que objetos ou destinatários, os índios são agentes dessas políticas, nelas interferindo ativamente e fazendo com que correspondam o mais possível aos seus interesses. No entanto, gostaria de tornar mais claro ao leitor o modo como efetivamente ocupam esse novo *lugar de interlocução*, oferecendo um exemplo concreto dos membros de uma das etnias da região.

### ✠ Os Baniwa ✠

No Alto Rio Negro há 24 grupos étnicos, ente eles os Baniwa: 4000 pessoas, distribuídos em aproximadamente 100 aldeias ao longo do Rio Içana e nas cidades de São Gabriel, Santa Isabel e Barcelos (no Anexo 6 pode ser visto um mapa com a distribuição das etnias no Alto Rio Negro). Os Baniwa compartilham com os demais povos rionegrinos a história das relações com os brancos, relatada anteriormente. Suas terras estão reconhecidas e demarcadas oficialmente desde 1998. Habitando também a Colômbia, onde são mais numerosos, os Baniwa traduzem bem a noção de “espaços sociais transversais” ou “comunidades multilocais”, *que articulam redes de parentesco e fluxos de bens e pessoas entre vários pólos situados na floresta e na cidade.*<sup>26</sup>

A evangelização dos Baniwa, ocorrida a partir da década de 40, foi facilitada por seu milenarismo, que os fez incorporar rapidamente uma religião que falava na vinda de um messias. Em acréscimo, o discurso higienista que acompanhou e foi um dos ingredientes da dominação missionária, encontrou correspondente nos mitos de origem, imbuídos de uma grande preocupação com aspectos de higiene pessoal. Não me cabe entrar aqui em detalhes sobre este tema, apenas assinalo que Robin Wright e Luiza Garnelo estudaram a fundo o modo como os Baniwa adaptam à sua lógica mítica cada situação de contato

vivida historicamente. Este processo faz com que eles mantenham íntegros sua cultura e ordenamento social, mesmo diante das exigências das relações interétnicas expandidas que são atualmente experimentadas.

Em 1992 os Baniwa criaram a OIBI – Organização Indígena da Bacia do Içana, hoje com 16 comunidades associadas, a maior de suas organizações. Ao todo são 8 organizações na área habitada por eles (de professores, mulheres etc.). A OIBI é filiada à FOIRN e é o principal braço Baniwa nas relações interétnicas contemporâneas.

Os Baniwa tardaram a entrar na FOIRN, mas quando o fizeram conquistaram logo uma posição de prestígio e poder. Sendo numericamente frágeis, eles compensam com uma alta qualidade de seus representantes, entre os quais um secretário municipal de educação, em São Gabriel e um presidente do Conselho Municipal de Saúde. Além disto, alcançam sucesso na relação com a sociedade nacional e internacional, tendo projetos premiados em organismos como a Fundação Getúlio Vargas e o BNDES. Seu projeto de produção e comercialização de artesanato – Arte Baniwa, que inclui um componente de pesquisa e produção da fibra usada na cestaria, prevendo uma possível escassez da matéria prima, é bem estruturado e atualmente negociam quase toda a produção com a cadeia de lojas Tok & Stok. Há conversas em andamento com a Natura, sobre o aproveitamento de plantas medicinais e produção de embalagens. A Ashoka, organização internacional que apoia inovadores e empreendedores sociais, interessa-se por eles. Nas aldeias, possuem um projeto escolar com desenvolvimento de currículo próprio para sua língua e cultura.

Com este desempenho diferenciado, os Baniwa – tradicionalmente conhecidos e temidos na região como grandes feiticeiros – atraem o antagonismo de outros grupos étnicos, reforçando litígios em torno das organizações de base. Internamente, as jovens lideranças dirigentes das organizações são objeto de severo controle por parte das lideranças tradicionais, no sentido de evitar que seu sucesso possibilite um apartamento dos interesses de suas aldeias. O principal controle vem dos capitães, eles mesmos produto das alterações locais provocadas pelos brancos, no processo colonizador e também espaços de hibridismo.

A figura dos capitães foi criada pelo SPI, que atribuiu a alguns membros das

aldeias o poder de polícia, incluindo farda e “patente”. Findo esse tempo, a designação foi mantida, mas as funções mudaram, passando a ser entre outras a relação com a sociedade nacional. São eles que recebem as visitas e se responsabilizam pela captação de bens e benefícios para a aldeia. Ora, esta função passou, atualmente, a ser compartilhada com os dirigentes das organizações, por exigência da dinâmica instaurada e dos novos *lugares de interlocução*. Passaram a conviver, então, duas práticas inspiradas por discursos distintos.

*“Nós lideranças não queremos pedir coisas, nós queremos é mandar alguém fazer o que é de direito; pra fazer coisas tem o governo; ele é que tem que fazer e não faz, por isso a liderança tem que cobrar que ele faça... O problema dos capitães é que eles ficam sozinhos para enfrentar os brancos, é difícil, dá medo; por isso é que eles quando querem conseguir as coisas dizem que nós somos uns pobres coitados, que não sabemos nada, que não temos nada; eles não se valorizam, não valorizam o indígena, mas é o jeito deles; ficam fazendo dessa maneira, se fazendo de bom ou de coitado para conseguir alguma coisa, porque não sabem de nossos direitos”*

Esta fala de um dirigente de organização Baniwa, colhida por Garnelo no contexto de sua tese de doutorado (2.15), é rica de sentidos. Entre outras possibilidades, ela nos aponta para o manejo estratégico de ambos os discursos: o dos capitães, moldado pelas relações clientelísticas e protecionistas implantadas pela FUNAI, sobretudo; o das jovens lideranças, moldado pelas novas relações num mundo de interesses globalizados e interlocutores diferenciados. São *lugares de interlocução* distintos e aparentemente opostos. Na verdade, ambos são estratégicos e estão voltados para garantir os interesses indígenas; ambos se destinam a criar condições favoráveis para obtenção de maior autonomia e poder de negociação, que resultem em condições melhores e mais estáveis de vida para suas aldeias. O modo de fazê-lo é que se diferencia e apontam para um momento de transição vivido pelos índios, no qual eles devem “virar a página do livro”, aperfeiçoar-se como leitores, sem mudar a literatura. Enquanto isto se processa, os capitães são os principais agentes da coerção tradicional sobre os ocupantes dos novos lugares de interlocução (lideranças e AIS), garantindo que as pressões externas que se verificam sobre eles reforcem um hibridismo de resistência, nos moldes analisados por Bhabha.

A exigência de manutenção de uma prática tradicional simultânea às exigências de uma outra ordem de relações acarreta muitos problemas para as

jovens lideranças. Elas devem aprender sobre o mundo branco, as instituições, normas, leis, jargões específicos, regras de toda ordem, padrões de organização e representação política etc. Por outro lado, devem continuar garantindo sustento às suas famílias, através das atividades tradicionais e manter as práticas comunitárias. Como isso acaba se tornando muito difícil, são vítimas de acusações de perda de identidade, enfrentam a insatisfação de suas mulheres e têm dificuldade de prover sua própria subsistência (fator amenizado entre os AIS, pelo salário que recebem). A estes, acrescentam problemas de ordem existencial. Ouçamos Garnelo:

*O contato prolongado com o mundo dos brancos também gera angústia e solidão para a liderança; ela passa a vivenciar e a conhecer realidades que não pode partilhar com as pessoas da comunidade, são coisas novas, assombrosas, com frequência assustadoras que devem ser enfrentadas e digeridas individualmente, por não conseguir passar para os outros o impacto intelectual e emocional do que foi vivenciado. O distanciamento entre a liderança e seus pares cresce, gerando o risco de sua transformação num “outsider”, alguém que está simultaneamente dentro e fora do seu mundo.(2.15:22)*

Garnelo nos traz também o depoimento de uma liderança Baniwa, que pode nos aproximar das dimensões do desafio:

*“É, é difícil a vida da liderança; muita coisa, muito problema, muita coisa para aprender; e enfrentar os brancos, então! Esse é difícil; às vezes você chega lá, naquelas reuniões, é cheio de gente sabida, cheio de gente importante e você tem que ir lá, tem que falar, tem que representar o movimento, defender as posições que combinou com a sua diretoria... tem liderança que não agüenta, não consegue, aí fica calado (...)” (idem)*

A síntese estratégica entre os dois mundos talvez esteja bem representada no projeto de plantas medicinais, sobre o qual me afirmou André Baniwa, em entrevista, ser *uma iniciativa de trabalho no campo de medicina tradicional que ajudou a melhor definir a questão de proteção ao conhecimento tradicional, abrindo também a possibilidade de pesquisa (...) que gere renda e melhore a condição de vida dos membros das comunidades possuidoras de conhecimento importante e de interesse de fora.* Ou no arco de assessorias da OIBI, que inclui tanto assessores nacionais e internacionais como pajés e outros conselheiros tradicionais.

### 3. Para concluir

*O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim! Esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem.*<sup>27</sup>

Os Baniwa, assim como os membros das demais etnias, ocupam **lugares de interlocução** móveis, socialmente produzidos, contextuais, relacionais e continuamente negociados. Esses lugares compõem as relações de poder que se verificam na saúde indígena e os dados e análises que procurei mobilizar neste tópico e no capítulo como um todo evidenciam que os índios não são meros destinatários de ações institucionais, mas interlocutores ativos de um processo de produção, circulação e consumo de políticas públicas. Este processo é mediado e produzido por um outro, o de produção, circulação e consumo de discursos sobre saúde, meio ambiente, direitos indígenas, relações interétnicas, intervenção social e correlatos. Discursos que se expressam numa prática comunicativa e que são espaço de confronto não só entre comunidades discursivas, mas entre as diversas vozes que emanam dos interesses em jogo.

Uma gestora de DSEI, minha ex-aluna, me confidenciou que *“a luta pela verdade é feroz. Enquanto os índios morrem de malária, tuberculose etc, as comunidades discursivas se digladiam”*. Por outro lado, alguns técnicos dos órgãos governamentais me afirmaram que há um processo em curso para destruir e apagar da memória o trabalho da FUNAI e o da FUNASA na saúde indígena. Isso estaria sendo feito nos espaços coletivos mais amplos, como a CNSI, mas sobretudo no âmbito local, dos próprios DSEI, junto aos índios e suas organizações. A análise discursiva do *corpus* específico e ampliado não permite concluir isto de forma tão peremptória, principalmente em relação à FUNASA. Entre os jornais e boletins das várias ONGs gestoras dos DSEI, apenas um evidencia tal posição. O que se pode perceber, nos demais, é uma estratégia de se apresentarem para os índios como a melhor ou a única alternativa para a saúde indígena, mas realçando o suporte financeiro possibilitado pelo convênio com a FUNASA.

Um exemplo radical da hegemonia do discurso oficial é a revista nº 1 do Conselho Nacional de Saúde (Revista da Saúde), dedicada à saúde indígena, que é quase toda sobre a FUNASA e a aplicação de sua política de distritalização: o



editorial, uma entrevista com presidente da FUNASA, 16 matérias e um artigo diretamente sobre controle social, contra 7 matérias sobre outros temas, sendo uma sobre remédios naturais, 3 sobre ética e ciência, uma sobre os AIS do Rio Negro e um artigo sobre princípios que norteiam o conselho. Se pensarmos que o CNS não é, teoricamente, um órgão do Ministério da Saúde, mas da sociedade, este quadro é muito expressivo.

Isto reafirma a conclusão já antecipada de que o discurso dominante na saúde indígena é o do DSEI/Controle social. Ou seja, o discurso da FUNASA, apropriado por quase todas as comunidades discursivas. No plano local, ele é ressignificado e integra as estratégias particulares de cada uma delas. A análise permite afirmar:

1) Textos expressam e reforçam a situação de concorrência. Quem não precisa, não concorre. Os outros, apesar da intensa articulação e interdependência local, concorrem, principalmente através do mecanismo de silenciamento e da criação de uma relação discursiva centrada em dois pólos: o gestor das políticas públicas (a organização) e os beneficiários (sociedade indígena). Assim: a Igreja dá voz a todos, não precisa concorrer; tem status de discurso fundador, tem seus objetivos claros, mas incorpora a noção de controle social, compatível com seus princípios. Exército, FUNASA, FUNAI e SSL, silenciam ou desqualificam os demais e estabelecem uma cena social polarizada entre si e os índios. A FOIRN dá acesso apenas a seus assessores mais presentes. O RASI mantém sua posição “suprapartidária” e polemiza no âmbito dos discursos que fundamentam os modelos de saúde.

2) O discurso do DSEI e do controle social é dominante: só a Igreja e o Exército não são seus signatários. Mas, como o controle social foi apropriado, ele não é percebido como do MS ou da FUNASA. É conquista do movimento indígena e a ele pertence.

Diante disto, haveria a tentação de concluir que a política pública de distritalização da saúde indígena foi um exemplo de perfeita articulação de interesses entre Estado, sociedade civil e sociedade indígena. A capa da Revista da Saúde, mencionada acima (ver no Anexo 7) é significativa: “O Brasil falando como quer ser tratado”, ou seja, a voz da sociedade. E qual é esse desejo? O do “Distrito

Sanitário Indígena: território de médicos e pajés”. O discurso oficial articulado ao discurso tradicional, este reforçado pela ilustração. Se voltarmos ao Anexo 3, veremos que André Baniwa aponta a distritalização como conquista do movimento indígena. O quadro de harmonia se completaria com uma menção à importância do campo da saúde nos órgãos definidores de políticas públicas. Albert nos informa que, em 2000, 32% do orçamento indigenista federal foram alocados para a saúde (nos DSEI), enquanto apenas 1,4% foram destinados à educação indígena e 3,7% para o apoio a alternativas econômicas indígenas. (1.1:203)

Gostaria, porém, de relativizar e problematizar estas evidências, sobretudo refletindo sobre as novas funções que os índios passaram a exercer, através de suas organizações, como a FOIRN. Vou recorrer uma vez mais a Garnelo. *Na medida em que a Organização Indígena assume atribuições públicas, recebe também o ônus do contraditório processo de desmanche do Estado brasileiro, assumindo funções constitucionais das quais este tenta se eximir; o processo gera um atrelamento, ainda que involuntário, a prioridades políticas definidas nas esferas de governo e molda o trabalho e propósitos de atuação. Atrasos no repasse de recursos, cortes de orçamento, conflitos trabalhistas e problemas decorrentes do mau funcionamento de outros níveis do Sistema Único de Saúde passam a onerar politicamente a prestadora de serviços, deixando os órgãos de governo a salvo da crítica dos usuários. Igualmente não é desprezível a contradição em desempenhar simultaneamente as funções de organização militante e de prestadora dos serviços cuja abrangência e qualidade a militância procura garantir; o formato peculiar da terceirização da saúde indígena e do funcionamento dos conselhos de saúde transforma a convenente indígena em executora e fiscalizadora de si própria.*

*As enormes responsabilidades geradas pelas funções sociais da ação sanitária, pela complexidade técnica das ações programadas e dos intrincados mecanismos de movimentação e prestação de contas de recursos públicos, passa a exigir um grande esforço das pessoas e instituições e gerar um risco real de relegar outras atribuições das entidades a um plano secundário e de produzir uma burocracia indígena voltada para a condução de processos técnico-administrativos com pouca aderência aos processos político-comunais. (2.20:8)*

Além disso, dentro da própria FUNASA a política de terceirização não é consensual, havendo quem se refira a boicotes internos que comprometem uma gestão mais eficaz dos convênios, acentuando as dificuldades apontadas acima.

O processo de terceirização é de fato uma faca de dois gumes: tanto pode fortalecer as organizações indígenas na sua capacidade de intervir nas políticas de seu interesse, contribuindo para reduzir a assimetria histórica nas relações interétnicas, como pode satelitizar o movimento indígena, desmobilizando sua força política. Contra esta última hipótese, pode-se lembrar que a bandeira da saúde está sendo a principal força de aglutinação do movimento, após o esvaziamento da luta pela demarcação das terras. O que Albert chama de *etnicidade de resultados* pode ser entendido também como uma *ação política, mais pragmática decerto, mas nem por isso menos política, ou menos legítima, que se apropria de novos espaços de luta, na busca de viabilizar a resolução de problemas e propostas de transformação indígena da sociedade, através da própria iniciativa indígena.*<sup>28</sup>

O controle social na/da saúde se situa aí, como parte importante dessa ação e é exercido, como tentei argumentar, principalmente por estratégias discursivas. O controle social tem sido um novo espaço de luta e transformação do *status quo* e de constituição de novas regras nas relações entre sociedade indígena e sociedade nacional. Regras que são constituídas e modificadas na e pela linguagem, no e pelo discurso. E aqui poder-se-ia perguntar: porque os índios estão promovendo essa mudança justamente num espaço que para os demais segmentos da população tem sido de ratificação da ordem constituída?

Falando sobre o poder da linguagem, Bourdieu afirma que *na realidade, as palavras exercem um poder tipicamente mágico: fazem ver, fazem crer, fazem agir. Mas, como no caso da magia, é preciso perguntar-se onde reside o princípio dessa ação ou, mais exatamente, quais são as condições sociais que tornam possível a eficácia mágica das palavras. O poder das palavras só se exerce sobre aqueles que estão dispostos a ouvi-las e a escutá-las, em suma, a crer nelas. (...) O princípio do poder das palavras reside na cumplicidade que se estabelece, por meio delas, entre um corpo social encarnado num corpo biológico, o do porta-voz autorizado, e corpos biológicos socialmente moldados para reconhecer suas*

*ordens, mas também suas exortações, suas insinuações ou suas injunções e que são os “sujeitos falados”, os fiéis, os crentes”.* (1.24:61)

A partir dessas considerações, eu mesma respondo à minha pergunta: porque os índios são menos sujeitos ao poder simbólico dos brancos. A palavra autorizada para eles é outra. O poder dos brancos não é simbólico, é físico. Por isto lhes é possível tomar a palavra dos brancos e usá-las estrategicamente para mudar as relações de poder com os próprios brancos. Literalmente, temos uma situação do feitiço contra o feiticeiro.

Em outro momento, nosso caro sociólogo, discorrendo sobre como o discurso das classes dominantes sobre a extinção dos camponeses favorece essa extinção, pela manipulação simbólica do futuro, lança um pouco mais de luz sobre o tema aqui contemplado. Diz ele que *o que está em jogo no conflito sobre as representações do futuro não é senão a atitude das classes em declínio diante desse declínio: quer a desmoralização que leva à debandada, como somatória de fugas individuais, quer a mobilização, que leva à busca coletiva de uma solução coletiva para a crise. O que pode fazer diferença é fundamentalmente a posse dos instrumentos simbólicos que permitam ao grupo obter o controle da crise e organizar-se com vistas a lhe opor uma resposta coletiva em vez de fugir da degradação, real ou temida, no ressentimento reacionário e na representação da história como complô.* (idem:117)

Os índios do Alto Rio Negro vivem um momento de tranquilidade, sem situações extremas de violência. Mas eles parecem saber que *paz sem voz não é paz, é medo*<sup>29</sup> e, em resposta aos inúmeros interesses na sua extinção como índios, cujas estratégias incluem um discurso pertinente, desenvolvem a contra-estratégia de fortalecimento enunciativo e de circulação de um discurso afirmativo sobre si mesmos. Nesse sentido, os discursos pós-modernos de valorização das minorias e do conhecimento tradicional, ainda que interessados, e o discurso do controle social, que emana do Estado e seus parceiros da sociedade civil organizada, contribuem grandemente para essa retomada política dos índios, fornecendo-lhes a matéria-prima para seus próprios discursos. As armas? O hibridismo, a razão polifônica, a tática de reinscrição na cena social e discursiva através das condições adversas e contraditórias dos que historicamente foram ou são silenciados.



Se esta tese fosse escrita há um ano atrás, eu poderia falar numa nova era de hegemonia das ONGs, na saúde indígena, com a concomitante perda de espaço do Estado. Há dois anos atrás, o realce seria para a luta em torno do projeto de distritalização. Hoje, diante dos acontecimentos, o que posso afirmar é que está em curso um processo acelerado de fortalecimento do protagonismo indígena, que ao mesmo tempo é produto e força uma mudança no modo de se fazer intervenção social e, assim, implantar políticas públicas. Este novo modo desloca a centralidade das instituições públicas e privadas brancas para as organizações indígenas, que passam a definir quem e como deve gerir os recursos e tomar as decisões relativas à saúde. As práticas comunicativas devem, a médio prazo, refletir essa nova realidade. Assim como passaram por um tempo de aprendizagem política, os índios deverão aprender também sobre a importância da prática e dos produtos comunicativos para seu projeto histórico, que eles não são apenas lugar de visibilização, mas lugar de luta pelo poder.



Como ensina Riobaldo, *o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia*. Este contexto falou de uma travessia de séculos, que continua se fazendo nos dias de hoje. Impossível imobilizar esse real. Neste momento, alguma mudança significativa pode estar ocorrendo em São Gabriel e não vou poder incorporá-la. Os índios, do seu novo ***lugar de interlocução***, têm pressa, fazem acontecer. Só nos resta procurar um modo de participar produtivamente dessa história. Os capítulos seguintes são a expressão desta convicção.



*“Se, antes de morrer, me fosse concedido o privilégio da derradeira viagem, voltaria ao Rio Negro, mais uma vez. Viajaria de Manaus rio acima, até São Gabriel da Cachoeira e, se possível, mais longe, na direção da Colômbia. Quinze dias, vendo o mundo refletir-se no espelho das águas escuras do rio, o recorte das margens verdes no horizonte, os papagaios no alvorecer, as circunvoluções arrojadas das andorinhas todo final de tarde”.*<sup>30</sup>



## Vozes no texto

1. Riobaldo / Guimarães Rosa em *Grandes Sertões: Veredas*, p. 443.
2. Luiza Garnelo, em *Controle social em saúde indígena*. (1.66:5)
3. Trecho do anexo da monografia "*Atuação socio pastoral da Diocese de São Gabriel da Cachoeira*", do Pe. Nilton de Paula. Utilizei amplamente os dados do seu texto, rico em informações e análises do ponto de vista da Igreja Católica local. (2.10)
4. Veja Especial Amazônia (4.10:60).
5. Padre Nilton, no anexo do seu citado documento.
6. Idem, p. 44.
7. Idem, p. 21.
8. Trecho de entrevista de André Fernando Baniwa, respondendo à minha pergunta sobre a diferença entre uma ONG comum (ISA, SSL) e uma ONG indígena.
9. Idem, quanto à diferença entre uma ONG e um órgão público.
10. "Relatório sobre o Projeto Rede Autônoma de Saúde Indígena – RASI" (7.16:5)
11. Expressão de d. Pedro Casaldáliga, citado pelo Pe. Nilton (2.10:14)
12. Pe. Nilton, p. 13.
13. "Sob os olhos do SIVAM", Revista Época (4.6).
14. Pierre Bourdieu, *O poder simbólico* (1.30:9-10).
15. Eduardo Viveiros de Castro, em *A história em outros termos*, (1.152:16)
16. Braz Baré, no texto *Nós não éramos índios* (1.58:38). Ajuricaba tornou-se uma lenda importante na memória local das relações interétnicas e símbolo de resistência, ao preferir jogar-se ao rio acorrentado e morrer, a entregar-se.
17. Idem, p. 39.
18. Trecho do artigo de Tenreiro Aranha, publicado em 1907 na *Revista do Archivo do Amazonas*, no qual descreve e critica fatos correntes nas relações entre brancos e índios, no Alto Rio Negro. Transcrito por Meira e Pozzobon. (1.103:292-3)
19. Braz Baré, no texto supracitado, p. 40. Os regatões estão presentes até os dias de hoje e o alcoolismo foi ampliado através da presença dos pelotões de fronteira e dos garimpeiros.
20. Garnelo (7.16:13-4)
21. Garnelo e Sampaio (2.20:1).
22. Bruce Albert, no artigo *Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira*. (1.1:201)
23. Garnelo, *Projeto Saúde e Cidadania em Áreas Indígenas do Alto Rio Negro e Alto Solimões* (2.16:5).
24. Idem, p.3.
25. Garnelo, 1.66:6. A autora estudou detidamente o processo de ressignificação simbólica, pelos índios do Rio Negro, das práticas de saúde oferecidas pelas instituições do mundo branco. Espalhadas em vários textos, suas pesquisas e análises concentram-se agora, em grande parte, na tese de doutorado defendida na UNICAMP, em maio de 2002.
26. Albert, (1.1:201).
27. Riobaldo, na p. 241 de *Grandes Sertões Veredas*
28. Garnelo e Sampaio. (2.20:7)
29. Frase da música *Minha Alma*, do Rappa, com letra de Marcelo Yuca.
30. Dráuzio Varella, em *Florestas do Rio Negro*, organizado por ele e publicado pela UNIP – Universidade Paulista e pela Cia. das Letras.

## *PARTE III*

### *Demarcação*

*O que ninguém tinha feito,  
a gente se sentia no poder de fazer.*

*Para um trabalho que se quer,  
sempre a ferramenta se tem.*

*Riobaldo/Guimarães Rosa*

### *III. Demarcação*

A condição pós-moderna traz intrinsecamente a *corrosiva dúvida sobre se as constantes de ação do contexto atual continuarão constantes por tempo suficiente para permitir o cálculo razoável de seus efeitos*.<sup>1</sup> Esta premissa, associada à natureza móbil da prática discursiva e dos sentidos sociais, nos exige métodos de análise que sejam maleáveis e operem com instrumentos de rápida adaptação às mudanças no espaço estudado. A mudança tem que ser entendida como condição estrutural e metodologicamente assim tratada.

Por outro lado, modelos e métodos de planejamento estratégico são instrumentos eficazes de intervenção na prática social, favorecendo a adoção de um modo específico de análise sobre a sociedade e as relações sociais.

Estas duas considerações estão na base da decisão de propor no escopo desta tese uma Matriz de Análise e um Modelo de Comunicação. Em conjunto, devem propiciar uma compreensão da dinâmica que rege a prática comunicativa no campo das políticas públicas, mais especificamente, na intervenção social. A Matriz tem como objetivo oferecer uma estrutura de análise das relações de poder na sociedade, na perspectiva discursiva, que remete para a negociação de lugares de interlocução mais favoráveis ao exercício do poder simbólico. O Modelo, que vem sendo construído ao longo da tese, é composto por uma formulação teórica e uma representação gráfica dos principais elementos conceituais que compõem a compreensão daquela dinâmica relacional, ou seja: produção-circulação-consumo dos sentidos sociais, interlocutores, contexto, centro e periferia discursivos e lugar de interlocução.

Esta Parte III está, então, dividida em dois capítulos, o primeiro dedicado à Matriz e o segundo ao Modelo.



## 1. *Matriz*

Peço ao leitor que relembre, nas pp. 35 a 37 da Parte I, a abordagem que imprimi ao tema do poder e que resulta na percepção de um espaço formado por **posições discursivas matriciais** – Centro e Periferia, que são móveis, relacionais e negociadas e por **fatores de mediação**, que são elementos simbólicos e materiais que promovem o fluxo de indivíduos e comunidades discursivas entre essas posições. É este espaço, onde se defrontam e se articulam as forças sociais, em busca do poder simbólico, que a Matriz busca sistematizar.

Sendo um método de análise e um instrumento de planejamento estratégico, a Matriz integra e se completa com o Modelo, cuja representação gráfica tem a principal função de dar concretude e visibilidade a uma concepção da prática comunicativa multipolar, reticular e ancorada na noção basilar de ***lugar de interlocução***.

Antes de entrar propriamente na apresentação da Matriz, quero trazer algumas reflexões a mais sobre o enfoque que estou conferindo às noções de Centro e Periferia e ao conceito de mediações, quando no contexto das práticas comunicativas e na ótica da luta pelo poder simbólico.

### 1. **Centro e Periferia**

Centro e Periferia é uma categorização de uma dada realidade, material ou simbólica. É, portanto, uma forma entre outras de classificar – no caso específico, a distribuição dos indivíduos e das comunidades discursivas em relação ao seu ***lugar de interlocução*** e seu poder simbólico.

Sendo uma construção, Centro e Periferia é também objeto e produto das lutas hegemônicas, tendo se afirmado como pertinente em algum momento histórico, ao corresponder a interesses específicos. Sem ter a pretensão de fazer uma análise remissiva dos termos, lembro que eles ganharam vigor entre nós nos anos 50-60, no contexto da crítica teórica e política ao imperialismo americano. Mais recentemente foram revalorizados na linguagem das relações internacionais, substituindo a denominação Primeiro e Terceiro Mundo. Lembro ainda que o discurso pós-moderno da celebração das margens traz implícito a existência dessas

duas posições nas relações sociais e políticas. Seja como for e de onde parta, Centro e Periferia é um conceito determinado pelo Centro, que assim se percebe, ao mesmo tempo em que reconhece uma extensão periférica de si mesmo.

O modo como faço uso de tal conceito não foge à regra: é uma construção possibilitada por um olhar acadêmico sobre uma dada realidade, a sociodiscursiva. As semelhanças param por aí. Em primeiro lugar, estou falando de posições, não de oposições. Não se tratam, porém, de posições estáveis, mas de fluxos, relações, posições móveis, porque discursivas. Por outro lado, em outros contextos estudou-se como o Centro afeta a Periferia, mas não se deu atenção às estratégias de organização e resistência da Periferia, nem como elas afetam as políticas do Centro. E é aí que reside uma outra fundamental diferença em relação ao uso que aqui faço, inspirado inicialmente pela abordagem foucaultiana da microfísica dos poderes: sem excluir a existência de um poder mais central, Foucault criou condições de análise para se perceber a rede de poderes locais, rede capilar que articula as lutas locais de todos os níveis e internamente a todos os grupos sociais. Em se tratando de poder simbólico e do universo de intervenção social, muitas estratégias passam a ter visibilidade quando percebidas sob a ótica dos micropoderes.

Foucault foi então o ponto de partida, ao qual acrescentei outros aportes: o conceito de poder simbólico (Bourdieu); uma teoria social dos discursos, que enfatiza a importância dos contextos (Pinto), enriquecida recentemente pela abordagem do discurso como lugar de transformação social (Fairclough); finalmente, a teoria das mediações (Barbero, Orozco), que me ajudou a estabelecer que as posições fluem e refluem de acordo com os fatores de mediação a que estão submetidos. Através dos fatores de mediação, são desenvolvidas estratégias que alteram a posição de enunciação e as relações de interpelação, ou seja, alteram os *lugares de interlocução*, que são o principal vetor das relações de poder.

Mais do que categoria analítica, Centro e Periferia constitui o eixo metodológico que possibilita a análise dos fatores de mediação e das estratégias desenvolvidas. Em um dado momento da construção da Matriz e do Modelo, pensei que a fundamentação e as evidências de ação efetiva das periferias no

sentido de relativização do poder do Centro terminariam por desconstruir a própria categoria utilizada. Mas, concluí que a idéia de Centro não pode ser descartada, mesmo se considerando que os lugares são negociáveis e cambiáveis, sob pena de se perder de vista as relações de dominação, o desequilíbrio nas condições de negociação e a perspectiva de luta por hegemonia. Descartar a existência de um Centro seria falsear as relações sociais e criar a imagem de um mundo de harmonia e interesses sempre consensuais.

Assim, reafirmo que: 1) recuso uma epistemologia apoiada em oposições estanques, simétricas e que poderiam pois ser invertidas; 2) entendo que o estatuto do sujeito central ou periférico não é fixo: mesmo que se possa ser centro ou periferia, institucionalmente falando, discursivamente não se ocupa sempre a mesma posição; 3) as estratégias desenvolvidas pelo centro tendem a ser no sentido de manutenção da ordem discursiva que lhes permita continuar ocupando essa posição de poder e 4) as estratégias da periferia tendem a ser no sentido de permitir uma melhor posição na escala de poder discursivo, ou seja, um melhor *lugar de interlocução*.

Todos esses “ingredientes” conformaram finalmente uma proposta, aqui traduzida na Matriz de análise, proposta que tenho a pretensão de incluir nas possibilidades metodológicas da Semiologia dos Discursos Sociais, mas ao mesmo tempo reivindicar como parte do esforço de elaboração de uma teoria latinoamericana das mediações, através de uma vertente apropriada ao contexto da intervenção social. Alargando a pretensão, penso que talvez o campo dos Estudos Culturais possa considerá-la uma contribuição quanto à ampliação do seu espectro de abordagens.

## 2. Mediações e poder

Mediações e poder, assim denominei um texto apresentado no IV Congresso da ALAIC, em 2000, no qual antecipei elementos da Matriz, que então estava em construção. São deste texto (2.2) algumas das reflexões e idéias que serão expostas daqui para frente, assim como parte da estrutura matricial.

O conceito de mediação é objeto antigo de estudos e discussão desde o campo da filosofia, da sociologia, da ciência política e, mais recentemente, da comunicação, onde encontrou guarida e constituiu uma forte vertente dos estudos

culturais latinoamericanos, mais comumente denominada Teoria das Mediações. Os expoentes dessa linha de pesquisas são Jesús Martín Barbero, que estabeleceu as primeiras propostas de compreensão e aplicação teórica do conceito, numa perspectiva crítica e Guillermo Orozco Gómez, que o desenvolveu metodologicamente, incluindo a elaboração de um modelo.

Ao leitor que se interesse por uma remissão aos usos do conceito, através do tempo e dos vários campos teóricos, sugiro consultar Braga (2.4, 5 e 6) e Signates (1.141). Aqui quero me deter apenas nos principais aspectos das propostas de Barbero e de Orozco, pela sua contribuição à formulação da minha própria proposta.

Barbero escreveu um belo e seminal livro sobre as mediações, que já se tornou um clássico dos estudos que relacionam cultura e comunicação (1.94). Ali, dialogando com outros autores – Gramsci, Benjamin, Morin, Baudrillard, Habermas, Bakhtin, Bourdieu e Certeau, sobretudo – estabeleceu as bases de sua proposta teórica, que depois desenvolveu em inúmeros textos. O objetivo principal foi mudar o lugar das perguntas, não mais pesquisando o efeito dos meios sobre as pessoas, mas a articulação entre práticas de comunicação e movimentos sociais, de modo a compreender as várias lógicas que conformam uma matriz cultural, que *constitui um lugar de interpelação e reconhecimento das classes populares* (p.12). Seu pressuposto principal é que a comunicação é mais *uma questão de mediações do que de meios, questão de cultura e, portanto, não só de conhecimento, mas de re-conhecimento* (p.10).

A principal contribuição de Barbero para a compreensão das mediações culturais foi lançar bases teóricas que permitem a outros pesquisadores fazerem suas construções metodológicas. Ele mesmo não se preocupou em elaborar o conceito de forma concreta, de modo a facilitar a apropriação e aplicação em realidades específicas. Tomando como base apenas o livro *De los medios...*, Signates (1.141:38-9) classifica os vários usos do termo e avalia que o conceito encerra 5 possibilidades de definição:

- a) *como construto ou categoria teórica*
- b) *como discursividade específica*
- c) *como estruturas, formas e práticas vinculatórias*

d) *como instituição ou local geográfico*

e) *como dispositivo de viabilização e legitimação da hegemonia ou resolução imaginária da luta de classes no âmbito da cultura.*

Entendo que esta amplitude se constitua numa dificuldade quando se está falando de uma proposta teórica, mas o fato é que, para os demais pesquisadores, oferece um chão bastante fértil para que cada um possa avançar na aplicação do conceito ao seu campo particular de interesses. Além disto, Barbero ofereceu uma outra contribuição importante, ao sistematizar três componentes ou dimensões da prática comunicativa: a socialidade, a ritualidade e a tecnicidade.

*Por socialidade, Barbero entende o que, na sociedade, transcende a simples ordem de racionalidade institucional*<sup>2</sup> e compreende as negociações cotidianas das pessoas e grupos com o poder institucional. Ou seja, uma dimensão que impregna e define as estratégias por uma apropriação/transformação da ordem social e assim pode ser correlacionada ao meu contexto empírico e analítico, na aplicação que faço do conceito de mediação. A *ritualidade* pode ser comparada, de alguma forma, ao *habitus* de Bourdieu, uma vez que expressa as práticas rotineiras incorporadas pelas pessoas e grupos, que jogam um papel importante na reprodução das instituições e suas regras. Assim como o *habitus*, não descarta a possibilidade de uma ação criativa sobre as rotinas. Também esta dimensão encontrará guarida na minha matriz, estando presente nas estratégias de manutenção da ordem discursiva dominante, sempre em articulação tensa com a dimensão anterior, voltada para a transformação. A *tecnicidade* diz respeito ao modo como cada um organiza sua percepção dos meios de comunicação, compreendidos como uma combinação de tecnologia e discurso. Neste processo, os gêneros discursivos adquirem importância como fatores de mediação. Assim entendida, a tecnicidade se expressa fortemente na necessidade de domínio dos gêneros discursivos próprios dos discursos em confronto nas relações interétnicas.

Socialidade, ritualidade e tecnicidade também podem ser entendidas como campos de descentramentos culturais, aos quais se somam os dos saberes e dos territórios. Barbero também oferece muitas pistas para a identificação de instâncias de mediação, com destaque para a cotidianidade familiar, a temporalidade social e a competência cultural. Porém, mais do que propor um conceito e suas

possibilidades metodológicas, o trabalho de Barbero legitima um campo de estudos que articula a comunicação com o ordenamento social e histórico e que, se tem sido principalmente desenvolvida em pesquisas sobre os usos sociais dos meios de comunicação de massa, abre outras perspectivas para quem trabalha com cenários em que estes meios têm sua presença e força relativizada por outras práticas comunicativas.

Quero agora falar sobre o trabalho de Orozco, cujo modelo das multimedicações representou a primeira – e até agora a mais sólida – iniciativa de operacionalização metodológica do conceito de mediações, na moldura analítica oferecida por Barbero.

Trabalhando principalmente com mediações na audiência televisiva, Orozco parte do princípio que não há um receptor pronto, mas um ser em situação, que vai se constituindo mediante os múltiplos processos interativos, portanto, pelas múltiplas mediações. A noção de *multimedicações* é para ele fundante da compreensão da produção dos sentidos sociais: as mediações são produzidas por um processo multidimensional e multidirecional, entre outras razões, pelo fato de que as pessoas ocupam diferentes posições sociais e lugares de fala. Ele identifica um processo combinatório dos elementos de mediação que podem determinar o resultado em termos de sentidos produzido. Por vezes um tipo de mediação ou uma combinação delas predomina; outras vezes, algumas se reforçam ou se excluem mutuamente. *A produção de sentido que realiza a audiência depende, então, da particular combinação de mediações em seu processo de recepção*<sup>3</sup>.

Esta combinação sofre a influência decisiva das *comunidades interpretativas*, termo que ele toma originalmente de Klaus Jensen e transforma em peça importante no seu modo de compreender o jogo das multimedicações. Orozco percebe a existência de diferentes tipos de comunidades no processo de recepção televisiva, comunidades de apropriação e de reapropriação, que referenciam cenários em que os sentidos propostos pela TV são ressignificados e transformados. Um auditório “televidente” pode realizar algumas apropriações ou re-apropriações, que podem ou não ser finais, dependendo das apropriações que seus membros realizem em outros cenários. “Comunidade interpretativa” é a

combinação particular destas outras e é a que define a apropriação final e a produção dos sentidos. Orozco a define como um grupo de sujeitos sociais unidos por um conjunto particular de práticas sociais e por um âmbito de significação, do qual emerge uma significação especial para sua atuação social. Destaca que, apesar de poder coincidir com comunidades territoriais, não se confunde com elas, tanto por sua demarcação não ser geográfica, como pela relação de exterioridade com seus membros: enquanto aquelas são externas à constituição de seus membros como agentes sociais, *na comunidade de interpretação os agentes sociais se convertem no que são por meio de sua participação na comunidade.*<sup>4</sup>

“Comunidade interpretativa” me parece encerrar a mesma propriedade que atribuo ao conceito de *comunidades discursivas*, a de corresponder às novas configurações sociais e darem conta metodologicamente das redes de semiose social e seus múltiplos cruzamentos. Mas não são equivalentes: nos termos do modelo produtivo da comunicação (com o qual Orozco não trabalha explicitamente) “comunidade interpretativa” referenciará sujeitos e contextos que exercem uma ação sobre o processo de negociação e consumo dos produtos simbólicos. É, portanto, um conceito apropriado a uma teoria da recepção, tal como Orozco se propõe. “Comunidades discursivas” remete para um outro enfoque, mais abrangente, o da produção-circulação-consumo dos discursos sociais. Penso, porém, que a idéia de comunidade interpretativa pode ser metodologicamente interessante para ajudar a especificar e compreender procedimentos de circulação e consumo dos sentidos sociais, ou situações de pesquisa ou planejamento estratégico.

Para Barbero, a primeira de todas as mediações é a cultural, que medeia os fatos e o modo de se acercar deles. Então, de fato é a primeira, porque age sobre o modo do pesquisador olhar, descrever e analisar, condicionando todo o resto. Para Orozco, a cultura é uma fonte de mediação, como a política, a economia, as instituições, os movimentos sociais, entre outras. Mas isto seria insuficiente como ponto de partida para investigações que objetivassem “captar as mediações”. Então, no intuito de “baixar ao nível do empírico” a proposta teórica de Barbero, propõe uma tipologia de mediações, mutuamente constitutivas. Orozco faz questão de assinalar que a mediação não é um objeto de observação, que se pode

contemplar, mas *um processo estruturante, mais complexo e difuso, diferente da soma de seus componentes*. Alerta também sobre a diferença entre mediação e “fonte de mediação”, que é o lugar de onde se origina esse processo e que *a mediação se manifesta por meio de ações e do discurso, mas nenhuma ação singular ou significado particular constitui uma mediação propriamente*.<sup>5</sup>. Vamos à sua tipologia.

### ⌘ Mediações individuais

Referencia as mediações que provêm da individualidade, ou seja, das capacidades, história, condicionamentos genéticos e culturais específicos, que se articulam com particularidades como sexo, etnia, origem social ou geográfica etc. (em alguns trabalhos, Orozco reúne estas particularidades em outro tipo de mediações, as **de referência**). É interessante notar que, embora esteja falando de um condicionante genético, que em princípio estruturaria a capacidade de conhecer, Orozco considera que sobre esta capacidade atua fortemente um componente sociocultural, que estabelece o que é relevante para ser conhecido. É no âmbito dessas mediações que assume importância a noção de “guiones”, que ele propõe como equivalente, numa teoria integral da recepção, ao que seriam os “repertórios” para os Estudos Culturais. A diferença estaria em que “repertório” realça o conteúdo e a relevância cultural do que as pessoas processam mentalmente, enquanto “guión” enfoca a atuação dos sujeitos. São *seqüências relevantes para a sobrevivência cultural que se aprendem na interação social*. Até onde posso perceber, há uma forte correspondência entre este conceito e o de “habitus”, de Bourdieu. Orozco destaca ainda que os “guiones” têm um *âmbito de significação*, lugar a partir do qual adquirem sentido para interações determinadas. Então, sua relevância não lhe é inerente, mas atribuída por um consenso cultural ou institucional sobre o que é mais recomendado fazer em cada situação. Seja como for, na Semiologia Social dos Discursos trabalhamos com a noção de “pré-construído”, que parece-me englobar as propriedades dos demais, numa perspectiva discursiva. Nos termos desta tese, as mediações individuais (e as de referência) podem ser inscritas no contexto existencial, que fala do indivíduo no mundo, com suas especificidades, como sexo, idade, história particular, trajeto profissional etc., mas um indivíduo socialmente situado.

### ⌘ Mediações situacionais

Referem-se ao modo e às circunstâncias em que as pessoas interagem com o meio de comunicação, ou seja, a situação de recepção. Mas também remete para os vários cenários em que se verificam reapropriações. Devido ao foco de suas pesquisas, Orozco trabalha com situações de audiência televisiva, realçando aspectos que são ali relevantes, como as condições físicas do local, as pessoas que compõem o auditório, os valores dominantes naquele grupo específico, estados particulares de ânimo etc. Continuando a comparação com meu enfoque, as mediações situacionais correspondem a um fragmento do contexto situacional, que é mais abrangentes e remetem, assim como as mediações de referência, para o *lugar de interlocução*.



### ⌘ Mediações institucionais

Estas mediações estão relacionadas com os cenários que extrapolam o momento da recepção e que atuam sobre o processo de reapropriação dos sentidos. As instituições – família, escola, igreja, clubes de esportes, de vizinhança, de militância etc – medeiam a agência do sujeito, através do seu *âmbito de significação*, que é determinado historicamente por sua natureza institucional, objetivos, origem, desenvolvimento e pressões políticas e econômicas a que estão submetidas. A diferença entre estes âmbitos e o fato de que cada sujeito pertence simultaneamente a várias instituições, levam à concorrência pela hegemonia dos sentidos sociais. Afirma Orozco que essa competição pode ser percebida pelos sujeitos sociais, o que faz com que a mediação institucional não seja um processo estruturador monolítico, observação que confere com a análise que desenvolvi nos capítulos II. 4 e 5, a respeito do modo indígena de relacionamento com as instituições. Este tipo de mediações está, então, compreendido na minha abordagem, também no conceito de comunidade discursiva e, em última análise, compondo o *lugar de interlocução* dos sujeitos.

### ⌘ Mediações massmediáticas

Orozco parte do princípio “barberiano” de que a própria tecnologia exerce uma mediação. Em sendo assim, os meios – o rádio, a TV etc, – apesar de serem uma instituição em si mesmos e veículo de reprodução de outras mediações institucionais, exercem uma mediação que lhes é peculiar e que vem da sua propriedade como meios que envolvem determinada tecnologia. Além disto, cada meio se diferencia dos demais. *Não é o mesmo ver algo pela TV e escutá-lo na rádio, lê-lo na imprensa ou assisti-lo no cinema. São tecnologias, distintas, linguagens distintas, estratégias de comunicabilidade distintas e isto influencia, de alguma maneira, o processo de percepção e a interação com essa informação.*<sup>6</sup> Um elemento importante dessa mediação se localiza nos gêneros midiáticos, através dos quais cada meio circunscreve culturalmente sua atuação. As mediações tecnológicas são contempladas na minha abordagem quando eu considero os discursos circulantes que valoram mais ou menos o uso de meios na prática comunicativa, convertendo-os em fator de mediação entre posições discursivas. Por exemplo, o manejo do computador e da comunicação via Internet é um fator de mediação entre Centro e Periferia, conferindo capital simbólico a quem o domina e vice-versa. Estamos aqui no domínio da discussão foucaultiana do saber-poder, que põe em relevo o texto ideológico que integra e é produzido pelas tecnologias e a questão de compreender quem produz e faz circular esse texto. Por outro lado, encontram-se incluídas nas regras e estratégias que regem as relações discursivas, presentes em todos os contextos.

Antes de entrar na minha Matriz, gostaria ainda de mencionar o uso que Christa Berger faz do conceito, no seu livro *Campos em confronto: a terra e o texto* (1.21), por ser uma aplicação do mesmo a um contexto de movimentos sociais, marcado por uma luta de poder. Mediação, para ela, é conceito unificador. “Ao

*mesmo tempo, ação política e/ou institucional de “estar entre” e categoria de análise que permite captar as correspondências e as interdependências entre os campos político e midiático” (p.194).*

Analisando a construção dos sentidos pelo jornal Zero Hora, em torno de episódios protagonizados pelo MST, Berger aponta a terra e o texto como mediações “derradeiras” entre MST e a Imprensa e o leitor/cidadão. Transcrevo um trecho de sua conclusão:

*“a terra é mediação, pois está na passagem da condição de imigrante para brasileiro; de despossuído para proprietário; de excluído, para cidadão. E é mediação, também, no percurso inverso, quando, pela ausência dela, faz o perdedor individual tornar-se militante organizado. Acampado em terra alheia, lutando por ela, a terra provoca consciência e é espaço físico de sua manifestação. E a consciência adquirida como acampado não permitirá ao colono voltar a ser colono tão-somente. O texto jornalístico é, também, mediação, pois faz o acontecido entre os colonos acontecer para os leitores, deslocando a cena vivida no campo para o universo da cidade e as esferas de poder. (...)” (p.193)*

Berger fala ainda de outras mediações: as ancestrais, representadas pela tradição cristã (avaliza as reivindicações), pela memória das lutas passadas e na origem do processo de colonização. O MST é visto como instância mediadora entre os sem terra desorganizados e os que decidem lutar e sua estrutura supõe a figura dos mediadores: agentes pastorais, entidades de assessoria, pesquisadores de universidades, líderes sindicais e políticos. Como se pode ver, seu conceito engloba mediações de natureza diversa, embora não tenha se proposto a fazer uma tipologia. Mas, sejam quais forem, a natureza discursiva das instâncias mediadoras está sempre presente.

Acredito que não se pode estabelecer o mérito maior ou menor de cada uma destas abordagens, a não ser que o critério de julgamento seja o valor que tiveram para a finalidade e as circunstâncias específicas de seus autores, o que acaba por torná-las equivalentes. Posso afirmar que os três enfoques foram úteis na constituição do meu próprio modo de trabalhar com o conceito das mediações, favorecendo minhas reflexões e minha procura por uma definição que ao mesmo tempo me ajudasse a compreender a realidade que estou catarando e que fosse apropriável pelos futuros leitores (pensando principalmente nos que poderão usar a Matriz no seu planejamento estratégico da comunicação).

De qualquer forma, entendo que tanto o modelo das múltiplas mediações de Orozco, quanto as categorias de Barbero, ou o uso que Berger faz do conceito, independente de estarem ou não vinculados a uma teoria da recepção, remetem não para uma moldura restritiva de uma prática analítica, mas para a idéia de um conjunto de elementos que atuam como condições de produção dos sentidos sociais.

A partir destas reflexões, estabeleci que, para meus objetivos e neste trabalho, *mediação* é a propriedade exercida pelo elemento que possibilita a conversão de uma realidade em outra. O conceito é aplicável a realidades que são eminentemente discursivas, portanto mutuamente constitutivas, mas que apresentam, sempre, um efeito ideológico de diferenciação, daí a idéia de conversão, de transformação. Ampliando o campo de definições, entendo que os fatores de mediação permitem e promovem o fluxo dos indivíduos e comunidades discursivas entre os diversos *lugares de interlocução*, favorecendo e mesmo determinando o equilíbrio de forças. É, então, um conceito que encerra a idéia de movimento, mas também a de condições de produção, o que permite perceber que as mediações constroem os pólos da relação, não sendo destacáveis delas.

Reconheço o risco de operar com uma definição que parte de um certo dualismo – duas ordens de realidade preexistentes, ainda que essa separação seja um efeito ideológico. Isto pode ser neutralizado, penso, com o pressuposto teórico da interdiscursividade, que é completado pela noção de discurso em situação (contexto) e vai ao encontro do conceito de multimediasções, do Orozco. *A comunicação se converte em um múltiplo processo, equívoco, complexo, quase inabarcável, onde se produzem reações que se disparam em diversas direções, gerando por sua vez novas reações e onde convivem efervescentemente novos agentes, com diversas conexões e dependências*<sup>7</sup>. Então, os *lugares de interlocução* que são alterados pela mediação de diversos fatores, são em si mesmos lugares multiconvergentes e multidivergentes, espaços de permanente negociação simbólica.

Nesta direção, considero impossível mapear todas as possibilidades mediadoras de uma prática discursiva. Elas compõem uma rede remissiva de sentidos, não apenas contextuais, mas também intertextuais, que mobilizam uma

enorme diversidade de campos, instâncias e fatores. Como se sabe, o processo de semiose social é produto da articulação desses muitos âmbitos, cuja combinação em cada situação discursiva é particular e única. A paradoxal natureza desse processo, ao mesmo tempo ampla e restrita, aponta para a necessidade de uma matriz de análise que permita ao pesquisador ou ao planejador acercar-se de seu objeto de um modo mais preciso e delimitar um âmbito mais circunscrito de análise, sem perder de vista a interdiscursividade.

Foi este meu empreendimento: procurei estruturar uma matriz composta de níveis progressivamente mais restritos de mediações, assim classificados menos por sua importância na composição dos sentidos (a importância é definida pelos **CONTEXTOS**) ou por seu grau de inerência aos sentidos (todos os níveis são constitutivos dos sentidos) e mais pela sua natureza e grau de especificação. Assim, fui do mais amplo – das fontes de mediações – até o mais restrito – os fatores de mediação entre as posições discursivas de poder, Centro e Periferia. A análise do cenário empírico, enfocado sob as luzes da fundamentação teórica, me permitiu identificar um elenco desses fatores, percebê-los como estratégias de produção de lugares de interlocução, cruciais na disputa do poder simbólico, relacioná-los e por fim classificá-los de modo a facilitar seu uso como instrumento analítico e de planejamento.

Formando o eixo que possibilitou essa operação, estão três conceitos: **CAMPO**, **articulação** e **hibridismo**.

**CAMPO** é um conceito que permite lidar ao mesmo tempo com estruturas materiais da sociedade – as organizações – e com o conjunto de valores e regras que as sustentam – as instituições. Permite perceber o modo como funcionam as homologias de posições (essenciais como fatores de mediação), as interseções e os antagonismos entre os vários domínios. Permite, sobretudo, identificar novos espaços transversais, processo que adquire cada vez mais relevância nos estudos da sociedade e se mostra particularmente adequado ao cenário empírico estudado. Favorece, ainda, uma construção teórica e metodológica transdisciplinar. É um conceito operativo no âmbito macro da metodologia. Embora diversos autores desenvolvam este conceito, optei por tomar emprestada a abordagem de Bourdieu, na qual **CAMPO**, referenciando um espaço ou sistema competitivo de

relações sociais, no qual se trava uma concorrência entre atores em torno de interesses específicos, em busca de um acúmulo de capital simbólico que, uma vez legitimado, se torne poder – o poder simbólico. Como se vê, é uma noção que não descarta, nem oculta o conflito; pelo contrário, um campo é definido por uma hegemonia, mas que se instala por uma luta de poder. A aparente homogeneidade de certos campos pode vir da doxa, senso comum compartilhado, mas que foi estabelecida a partir de disputas.

Sobre **articulação**, já me estendi bastante em II.1, p.69-71. Este conceito operatório permite compreender o modo pelo qual as fontes, campos, instâncias, comunidades discursivas e fatores de mediação se combinam ou disputam espaço, nos fluxos entre Centro e Periferia discursivos. Lembro que **articulação** não fala de acordos e harmonia, mas de tensões entre campos de força e de poder. Num âmbito meso da metodologia, favorece o entendimento de como a combinação dos vários níveis de mediação produz sentidos, além de potencializar o conceito de CAMPO.

Dediquei ao conceito de **hibridismo** muitas páginas do cap. II.1. Do modo como foi construído nas p. 71-6, o conceito, nos remete para o nível metodológico micro e permite considerar a maleabilidade das fronteiras, as estratégias miméticas de resistência, os jogos de que são feitas as relações, enfim os processos de negociação dos sentidos nos fluxos incessantes entre Centro e Periferia discursivos.

### 3. Componentes da matriz

#### FONTES

Designa espaços simbólicos que organizam e produzem mediações a partir do acervo individual, social e cultural dos indivíduos e grupos sociais, os quais se apresentam como pré-construídos. Embora estejam sempre sendo atualizadas, em contextos específicos, pelas **articulações** com outros níveis, estas mediações tendem a se apresentar como cicatrizes dos sentidos, produzidas no CAMPO da memória e do imaginário (discursos fundadores, sobretudo), que são acionadas em cada situação comunicativa e em **CONTEXTOS** específicos.

As fontes de mediação mais presentes na cena social e discursiva estudada são a História, a Cultura e a Religião (que, além de serem construções humanas,

são mutuamente constitutivas, nunca é demais lembrar). Se voltarmos ao cap. II.5, nos parágrafos referentes aos Baniwa, poderemos encontrar exemplos dessas mediações na memória da colonização, das violências sofridas, que produzem um modo específico contemporâneo de organizar a prática discursiva nas relações interétnicas. Pode-se também perceber que sua cosmogonia produz mediações importantes no trato com o tema da saúde e no modo como isto repercute nas estratégias de interlocução.

### CAMPOS

São espaços sociodiscursivos de natureza abstrata, que podem ser mais ou menos definidos e estruturados. Ao primeiro tipo correspondem as Instituições, como o Estado, a Igreja, a Escola, o Mercado, as Forças Armadas e, *lato sensu*, a Sociedade Civil. Ao segundo, as temáticas e práticas sociopolíticas, como a Saúde Coletiva, a Comunicação, o Ambientalismo (temáticas); o movimento da saúde indígena, o movimento da reforma sanitária, rituais mágico-religiosos (práticas sociopolíticas) entre outros. Os campos do segundo tipo são mais dinâmicos e de limites mais difusos, que dificilmente podem ser estabelecidos, mesmo que se expressem através de uma instância concreta. Na “batalha do Alto Rio Negro” os muitos campos em cena correspondem a eixos de poder que se articulam incessantemente, ao sabor da dinâmica local. Ali estão as Instituições, com seu capital simbólico, que é ou não atualizado pelas organizações específicas, mediante **articulações** com outros campos e instâncias. Ali estão os campos temáticos (os principais foram abordados nos contextos epistemológico e estratégico), também assumindo concretude através das organizações e agindo fortemente sobre as determinações do saber como forma de poder. Assim como as fontes, os campos são ao mesmo tempo espaços de mediação e lugares de onde se originam os fatores de mediação.

### INSTÂNCIAS

São espaços sociodiscursivos concretos, estruturados formalmente, como as organizações, mas também por princípios não formais de organização, como as famílias, os clãs, as aldeias. As instâncias especificam os campos, mas não guardam uma relação de equivalência. Um campo pode compreender diversas instâncias e uma instância pode conferir materialidade a mais de um campo. A

Diocese de São Gabriel pode ser tomada como exemplo. Tem a Religião como fonte primeira de mediação, mas não se pode ignorar a presença da História nem da Cultura na formação dos sentidos que dela podem emanar. O campo a que está imediatamente afeita é a Igreja, mas também o da Escola, o da Saúde Coletiva, o dos Direitos Humanos, o da Comunicação entre outros. Articula-se ainda com outras instâncias locais, como as Organizações Representativas, as ONG, a Universidade.

Instâncias têm uma dimensão simbólica, que é propriamente o território de **articulação** com outras instâncias e campos e que permeia uma outra dimensão, a material, representada por pessoas específicas, equipamentos, recursos, rotinas, tecnologia. É por esta materialidade que as instâncias por vezes se confundem com as comunidades discursivas.

### COMUNIDADES DISCURSIVAS

Sobre as Comunidades Discursivas já me antecipei na Parte I. Lá, afirmei que elas designam grupos de pessoas que produzem, fazem circular discursos, que neles se reconhecem e são por eles reconhecidos (o conceito pode referenciar também, embora em casos mais raros, indivíduos que, por determinadas condições, possuem a mesma propriedade). *Esses grupos encarregados da produção e gestão textual possuem uma hierarquia interna (instâncias de decisão e poder, um centro e uma periferia) e uma organização de trabalho; desenvolvem relações com outros que dividem o mesmo espaço discursivo, sejam de antagonismo ou cooperação; dispõem de mais ou menos recursos financeiros e dependem de modo diferenciado das fontes geradoras desses recursos; seus membros possuem uma história e uma motivação para estar ali e desenvolver aquele trabalho. Esses fatores afetam os discursos produzidos e as estratégias de circulação. Não são, pois, meros porta-vozes de um discurso que lhes transcende, mesmo que assim se julguem, sejam técnicos, religiosos, militares ou militantes.*<sup>8</sup>

Na Matriz, elas ocupam uma posição especificadora das instâncias. São o espaço onde se manifestam e podem ser observados os fatores de mediação discursiva. As instâncias por vezes são também comunidades discursivas. Tomemos o exemplo da Diocese de São Gabriel, uma instância que, sendo ela mesma uma comunidade discursiva, compreende outras, como as Missões, a

Rádio Comunitária e o Centro Saúde Escola (cf. II.5). Outro exemplo pode ser o Ministério da Saúde, uma instância no sentido desta Matriz, que engloba diversas comunidades discursivas (como a FUNASA), mas que, fazendo circular um discurso próprio, pode ser também considerado uma comunidade discursiva.

### FATORES

São os elementos que promovem os fluxos simbólicos entre Centro e Periferia. De natureza e amplitude diversas, os fatores emanam dos vários ~~CONTEXTOS~~ analisados. Por outro lado, não possuem uma valoração em si mesmos, nem são em si mesmos estratégias de manutenção ou transformação da ordem dominante. Sua valoração está vinculada à noção de capital simbólico. Ou seja, a posse em maior ou menor grau daquela propriedade confere capital simbólico ao interlocutor, modificando sua posição na escala de poder entre Centro e Periferia. É esse mecanismo que confere aos fatores de mediação valor como instrumento estratégico.

Toda classificação tende a engessar a dinamicidade dos elementos classificados. É preciso, porém, no caso dos fatores, um princípio de aglutinação que facilite seu mapeamento na cena social. A partir de um elenco de fatores identificados no universo empírico estudado, estabeleci alguns tipos. Lembro que os fatores que aqui estão tipologizados, em princípio têm relevância em situações de intervenção social e fazem sentido numa análise que se inscreva numa concepção de comunicação como um processo de produção, circulação e consumo dos sentidos sociais. Mas, vamos à tipologia. Os fatores podem ser de 6 ordens, algumas comportando sub-ordens. Apresento-as inicialmente como listagem, em seguida acompanhadas de uma breve explicação e alguns exemplos, que não esgotam suas possibilidades.



---

### Tipologia dos fatores

- 1 Motivações e Interesses
  - 2 Relações
    - a. Relações pessoais, grupais e comunitárias
    - b. Relações institucionais e organizacionais
  - 3 Competências
  - 4 Discursividades
    - a. Discursos
    - b. Sistemas de nomeações
    - c. Paradigmas, teorias e modelos
  - 5 Dispositivos de comunicação
    - a. Dispositivos de enunciação
    - b. Dispositivos de produção e circulação discursiva
    - c. Mediações tecnológicas
  - 6 Leis, normas e práticas convencionadas
- 

#### 1) Interesses, expectativas, motivações

Correspondem às mediações que podem ser compreendidas a partir do conceito de *interesse* de Bourdieu (cf. p. 176-7). Podem ser pessoais, coletivos, comunitários, institucionais, políticos, econômicos... Inclui os interesses produzidos a partir da *homologia de posições*.<sup>9</sup>

#### 2) Relações

Embora todas as mediações tenham uma dimensão relacional, esta ordem referencia especificamente os fatores que põem as pessoas e grupos em relação umas com as outras, no processo de negociação do seu espaço e posição.

##### Relações pessoais, grupais e comunitárias

Relações interpessoais e afetivas; interétnicas; de parentesco; comunitárias; de gênero; espirituais; estruturas de autoridade; habilidade persuasiva.

##### Relações institucionais e organizacionais

Podem ser internas ou externas. Incluem rotinas e procedimentos administrativos. Princípios e compromissos políticos; lutas internas; experiências de implantação de políticas públicas; relações formais e informais interinstitucionais; instâncias de organização coletiva (fóruns,

redes); intercâmbio de materiais de comunicação/educação; relações com os financiadores; manejo de recursos, externos e internos; pressão social e política; prazos e metas; realizações; hierarquia; eventos técnicos, científicos e políticos; assessorias; problemáticas e ações comuns; capacidade de mobilização e de negociação; processos avaliativos, internos e externos; gestão e uso dos recursos materiais (transporte, comunicação, insumos de saúde, ); gestão e uso dos recursos financeiros; gestão e uso dos equipamentos sociais.

### 3) Competências

Designa as mediações calcadas no conceito de *palavra autorizada*, de Bourdieu – aquela que, por razões de legitimidade ou legalidade, tem precedência sobre as demais. Os fatores aqui ordenados são aqueles que aumentam (ou diminuem) o reconhecimento de uma competência. São exemplos: saber autorizado, gênero, idade, competência profissional, poder de decisão, habilidade no manejo discursivo; competência técnica; competência de representação; saber tradicional; saber moderno; domínio do português, da escrita, da leitura; domínio das línguas indígenas; processos de capacitação; formação escolar.

### 4) Discursividades

Engloba os fatores de mediação relacionados a uma prática discursiva ou ao manejo de discursos. Modos de pensar, classificar, nomear e discursos específicos integram este tipo.

#### Discursos

Sobre a Amazônia, da diferença cultural, midiático, da cidadania, da democracia representativa, dos direitos das mulheres, do indigenismo, da modernidade; memória discursiva; internalização, apropriação e circulação de discursos de outros núcleos ou comunidades; concorrência e sinergia discursiva.

#### Sistemas de nomeações

Taxionomias oficiais e alternativas

#### Paradigmas, teorias e modelos

Modelos de interpretação da realidade, de intervenção social, de intervenção ambiental; de comunicação e saúde; de políticas públicas; homologia estrutural dos campos.

### 5) Dispositivos de comunicação

Referencia os fatores próprios dos processos de comunicação, envolvendo tanto os aspectos textuais como os materiais, os estruturais e os tecnológicos.

#### Dispositivos de enunciação

Intertexto; gêneros discursivos; campo experiencial e lingüístico; estratégias textuais de concorrência.

#### Dispositivos de produção, circulação e consumo discursivo

Natureza, estrutura e lógica de produção e circulação dos suportes discursivos; produção e circulação de materiais de comunicação/educação; co-texto; acesso a meios e formas de expressão; formas de consumo discursivo.

#### Mediações tecnológicas

Referem-se às relações próprias das tecnologias da informação e da comunicação.

### **6) Leis, normas e práticas convencionadas**

Designa os dispositivos legais e convencionados que regem as relações sociais. Convenções internacionais e dispositivos constitucionais; normas e regulamentos institucionais e organizacionais; sistemas de representação; mecanismos de controle da diferenciação social.

Como se chega aos fatores de mediação? Qual o método para, em meio a uma prática social, identificar os elementos que podem assim ser classificados? Há várias possibilidades, creio, mas a maioria dos trabalhos que tenho lido se valem das entrevistas não estruturadas somadas a algum modo de avaliação do que está expresso ali (análise de conteúdo, p.ex.). Eu parti da fundamentação teórica adotada, que conforma um modo de construir a cena social estudada – o objeto empírico – e optei pela construção em ~~CONTEXTOS~~ sucessivos, ao qual adicionei a análise de discursos, numa relação dialética com os contextos: tanto os textos relevantes e o que buscar foram sendo apontados na construção contextual, como os achados da análise reverteram para uma melhor compreensão do contexto. Os fatores de mediação, assim como as comunidades discursivas, instâncias, campos e fontes, foram sendo percebidos aí, nesse processo. É por isto que os conceitos de Centro e Periferia, Poder Simbólico, Articulação, Hibridismo, Campo, Contexto, mais que meros conceitos foram eixos metodológicos estruturadores da tese.

Volto a insistir no princípio da interdiscursividade, que faz com que os fatores sejam mutuamente constitutivos. Por exemplos, os dispositivos de enunciação formam os discursos e são por eles formados; também incluem fatores de competência cultural e de relações de interlocução, que por sua vez são afetados pelos dispositivos; os dispositivos de produção e circulação discursiva são fortemente permeados pelas relações tecnológicas e pelas rotinas, cujo âmbito de significação é em parte estabelecido pelos dispositivos etc. Por outro lado, os espaços de organização coletiva, como fóruns e redes, tanto são fatores do tipo

“relações institucionais”, como podem ser incluídas nos dispositivos de produção e circulação discursiva, seja como aparato de produção e circulação discursiva ou mediação tecnológica. A inclusão de um fator em um determinado tipo se deve, então, à propriedade que apresenta um efeito de dominância, numa primeira análise.

#### 4. Matriz aplicada

Apresento agora um exemplo de aplicação da Matriz, tomando a cena social e discursiva analisada na parte II. As situações são hipotéticas, mas baseadas em comunidades discursivas e relações existentes no cenário do Alto Rio Negro. Partindo de um nível tipicamente mais central para um mais periférico, construí 6 possibilidades de relações mediadas. Em cada uma, identifiquei um ou dois campos dominantes, selecionei uma ou duas instâncias, nestas escolhi comunidades discursivas em uma relação comunicativa e, finalmente, relatei um elenco de fatores. A classificação de cada comunidade como Centro ou Periferia não foi feita à revelia da teoria que fundamenta a Matriz, que é a da mobilidade entre os lugares discursivos. Serve apenas como ponto de partida e corresponde às posições que poderiam ser estabelecidas numa análise em bases mais hierarquizadas. Por outro lado, optei por não nomear as comunidades, trabalhando com uma designação genérica ou fictícia. Assim, temos:

|           |   |                                   |
|-----------|---|-----------------------------------|
| Centro    | - | Ministério da Saúde               |
| Periferia | - | ONG de saúde indígena             |
| Centro    | - | ONG da cooperação internacional   |
| Periferia | - | ONG donatárias de recursos        |
| Centro    | - | Direção de ONG de saúde indígena  |
| Periferia | - | Setor de comunicação da mesma ONG |
| Centro    | - | ONG de saúde indígena             |
| Periferia | - | Organização indígena regional     |
| Centro    | - | Organização indígena regional     |
| Periferia | - | Organização indígena de base      |
| Centro    | - | Lideranças indígenas tradicionais |
| Periferia | - | Agentes indígenas de saúde        |

Passemos, porém aos exemplos.

## EXEMPLO I

### CAMPOS

Estado (instituições)

Políticas de saúde indígena (temáticas e práticas sociopolíticas)

### INSTÂNCIAS

Ministério da Saúde

Organizações privadas de saúde indígena

### COMUNIDADES DISCURSIVAS

Centro - Órgão governamental

Periferia - ONG

### FATORES DE MEDIAÇÃO

#### *Motivações e Interesses*

- ✧ Interesses pessoais e políticos dos membros do núcleo central
- ✧ Interesses pessoais e políticos dos membros do núcleo periférico
- ✧ Interesses políticos e econômicos na Amazônia e na saúde indígena
- ✧ Homologia de posições entre membros do núcleo central e do periférico

#### *Relações*

- ✧ Relações pessoais e afetivas entre os membros dos dois núcleos.
- ✧ História das relações entre o setor público e o privado
- ✧ Pressão do movimento de saúde indígena
- ✧ Repasse de recursos públicos para o setor privado
- ✧ Controle desses recursos
- ✧ Relações com outras fontes de recursos financeiros
- ✧ Cumprimento de prazos e metas
- ✧ Processos avaliativos externos
- ✧ Processo de negociação (entre núcleos, com outros núcleos, com a mídia)
- ✧ Processo de mobilização social e política
- ✧ Lutas internas nos núcleos.

#### *Competências*

- ✧ Experiência anterior com implantação de políticas públicas.
- ✧ Qualificação técnica do núcleo periférico
- ✧ Conhecimento sobre a cultura e a saúde indígena
- ✧ Conhecimento sobre a realidade local
- ✧ Legitimidade perante a população indígena
- ✧ Capacidade de negociação
- ✧ Capacidade de mobilização
- ✧ Habilidade no manejo discursivo

#### *Discursividades*

- ✧ Discurso e princípios da terceirização da saúde
- ✧ Discursos sobre saúde indígena e políticas públicas
- ✧ Internalização e veiculação do discurso oficial pelo núcleo periférico
- ✧ Apropriação do discurso da sociedade pelo Estado

- ✧ Taxionomias oficiais e alternativas
- ✧ Modelos de interpretação da realidade, de políticas públicas e intervenção social, de saúde e de comunicação
- ✧ Discursos concorrentes e sinérgicos de outras comunidades discursivas

### ***Dispositivos de comunicação***

- ✧ Produção e circulação de materiais de comunicação, para a população indígena e para a sociedade nacional
- ✧ Dispositivos de enunciação destes materiais
- ✧ Acesso à mídia
- ✧ Manejo de tecnologias da informação e da comunicação
- ✧ Controle do fluxo de informações

### ***Leis, normas e regulamentos***

- ✧ Princípios e legislação da terceirização da saúde indígena
- ✧ Normas e outras disposições legais sobre o controle social na saúde

## EXEMPLO II

### CAMPOS

Sociedade Civil (instituições)

Saúde indígena e Amazônia (temáticas)

Cooperação Internacional (práticas sociopolíticas)

### INSTÂNCIAS

Organizações do Terceiro Setor

### COMUNIDADES DISCURSIVAS

Centro - ONG da cooperação internacional (doadora de recursos)

Periferia - ONG de saúde indígena financiada (donatária dos recursos)

### FATORES DE MEDIAÇÃO

#### *Motivações e Interesses*

- ✧ Interesses políticos e pessoais dos membros de ambos os núcleos
- ✧ Interesses políticos do núcleo central
- ✧ Homologia de posições entre membros do núcleo central e do periférico

#### *Relações*

- ✧ História das relações entre a cooperação internacional e o Brasil
- ✧ Relações informais entre as equipes dos núcleos
- ✧ Pressão internacional
- ✧ Pressão parlamentar e das forças armadas
- ✧ Repasse de recursos da cooperação internacional
- ✧ Relações com outras fontes de recursos financeiros
- ✧ Cumprimento de prazos e metas
- ✧ Processos avaliativos externos
- ✧ Processo de negociação (entre núcleos, com outros núcleos, com a mídia)
- ✧ Processo de mobilização social e política
- ✧ Participação em instâncias de organização coletiva (fóruns, redes)
- ✧ Lutas internas nos núcleos.

#### *Competências*

- ✧ Experiência anterior com projetos equivalentes.
- ✧ Qualificação técnica do núcleo periférico
- ✧ Conhecimento sobre a cultura e a saúde indígena
- ✧ Conhecimento sobre a realidade local
- ✧ Legitimidade perante a população e organizações indígenas
- ✧ Domínio da língua de origem do núcleo central
- ✧ Capacidade de negociação
- ✧ Capacidade de mobilização
- ✧ Habilidade no manejo discursivo

#### *Discursividades*

- ✧ Discursos sobre Amazônia, meio ambiente, direitos e saúde indígenas
- ✧ Internalização e circulação do discurso internacional sobre estes temas pelos agentes do núcleo periférico
- ✧ Discursos concorrentes e sinérgicos de outras comunidades discursivas

- ✧ Taxionomias locais e internacionais
- ✧ Modelos ecológicos, de saúde, de comunicação
- ✧ Princípios e compromissos políticos dos núcleos periférico e central

### ***Dispositivos de comunicação***

- ✧ Produção, circulação e intercâmbio de materiais de comunicação/educação para a população indígena
- ✧ Estratégias de visibilização do projeto
- ✧ Dispositivos de enunciação
- ✧ Manejo das tecnologias de informação e comunicação
- ✧ Controle dos fluxos de informação

### ***Leis, normas e regulamentos***

- ✧ Convenções internacionais e dispositivos constitucionais sobre o direito à saúde e à proteção dos povos indígenas
- ✧ Legislação sobre a atuação de organizações estrangeiras no país
- ✧ Normas e regulamentos das organizações



## EXEMPLO III

### CAMPOS

Sociedade Civil (instituições)

Políticas de saúde indígena (temáticas e práticas sociopolíticas)

### INSTÂNCIAS

Organizações privadas de saúde indígena

### COMUNIDADES DISCURSIVAS

Centro - Dirigentes de uma ONG de saúde indígena

Periferia - Setor de comunicação da mesma ONG

### FATORES DE MEDIAÇÃO

#### *Motivações e Interesses*

- ✧ Interesses políticos e pessoais dos dirigentes
- ✧ Aspirações individuais ao poder formal

#### *Relações*

- ✧ Relações interpessoais e afetivas
- ✧ Habilidade argumentativa e/ou persuasiva
- ✧ Prazos e metas
- ✧ Realizações gerenciais
- ✧ Compromissos políticos (internos e externos)
- ✧ Processos avaliativos, internos e externos
- ✧ Estrutura decisória
- ✧ Avaliações internas e externas
- ✧ Participação em eventos técnico-científicos
- ✧ Participação em redes e outros fóruns coletivos
- ✧ Controle dos recursos financeiros e materiais
- ✧ Interlocução com outras comunidades discursivas
- ✧ Interlocução com as organizações indígenas
- ✧ Interlocução com a mídia
- ✧ Estratégias de disputas do poder formal
- ✧ Lutas internas nos núcleos central e periférico

#### *Competências*

- ✧ Palavra autorizada por legalidade
- ✧ Competência técnica
- ✧ Reconhecimento das bases da ONG
- ✧ Conhecimento da cultura local e dos processos de consumo discursivo
- ✧ Capacidade de obter recursos externos para a organização
- ✧ Capacidade de interlocução com a mídia e outras comunidades discursivas
- ✧ Habilidade no manejo discursivo
- ✧ Gênero e idade
- ✧ Escolaridade
- ✧ Experiência profissional

***Discursividades***

- ✧ Discursos concorrentes e sinérgicos de outras comunidades discursivas
- ✧ Taxionomias oficiais e alternativas
- ✧ Modelos de comunicação, de interpretação da realidade, de intervenção social, de saúde e ecológico
- ✧ Mística institucional, incluindo princípios de gestão democrática

***Dispositivos de comunicação***

- ✧ Controle dos dispositivos de produção e circulação dos discursos institucionais
- ✧ Dispositivos de enunciação
- ✧ Controle da circulação dos materiais de comunicação de terceiros
- ✧ Controle dos fluxos da informação
- ✧ Domínio das tecnologias de informação e comunicação

***Leis, normas e regulamentos***

- ✧ Regimento interno da organização
- ✧ Legislação trabalhista

## EXEMPLO IV

### CAMPOS

Sociedade civil (instituições)  
 Movimento Indígena (práticas sociopolíticas)  
 Saúde indígena (temáticas)

### INSTÂNCIAS

Organizações privadas de saúde indígena  
 Organizações representativas da sociedade indígena

### COMUNIDADES DISCURSIVAS

Centro - ONG de saúde indígena (assessora)  
 Periferia - Organização indígena de âmbito regional (assessorada)

### FATORES DE MEDIAÇÃO

#### *Motivações e Interesses*

- ✧ Interesses políticos e pessoais dos dirigentes de ambos os núcleos
- ✧ Interesses coletivos
- ✧ Motivações políticas de ambos os núcleos
- ✧ Homologia de posições entre os membros do núcleo central e do periférico

#### *Relações*

- ✧ Relações interpessoais e afetivas
- ✧ História das relações entre índios e brancos
- ✧ História das relações entre assessores e organização indígena
- ✧ Pressão das organizações filiadas
- ✧ Interlocação com a mídia
- ✧ Interlocação com o Estado e com organizações nacionais e internacionais
- ✧ Articulação com outras comunidades discursivas
- ✧ Outras assessorias externas
- ✧ Lutas internas nos núcleos

#### *Competências*

- ✧ Domínio do português
- ✧ Domínio da escrita e da leitura
- ✧ Domínio dos códigos específicos das relações burocráticas
- ✧ Domínio dos códigos jurídicos e administrativos
- ✧ Domínio dos jargões técnicos
- ✧ Domínio do conhecimento moderno sobre saúde indígena
- ✧ Reconhecimento das bases (organizações filiadas)
- ✧ Capacidade de obter recursos externos para a organização
- ✧ Capacidade gerencial
- ✧ Capacidade de articulação
- ✧ Capacidade de interlocação com a mídia, o Estado e organizações nacionais e internacionais
- ✧ Habilidade no manejo discursivo
- ✧ Habilidade na articulação do discurso étnico branco com os interesses indígenas

- ✧ Habilidade na articulação de um discurso étnico de resultados com o discurso étnico tradicional

### ***Discursividades***

- ✧ Discurso da representatividade
- ✧ Discursos da valorização do saber tradicional
- ✧ Discursos sobre os direitos indígenas
- ✧ Discursos concorrentes sobre saúde das várias comunidades discursivas
- ✧ Discurso étnico de resultados
- ✧ Discurso étnico tradicional
- ✧ Discurso midiático sobre a sociedade indígena e sobre o papel dos índios no mundo contemporâneo
- ✧ Taxionomias brancas e indígenas
- ✧ Cosmovisões
- ✧ Modelos de políticas públicas e intervenção social, de saúde e de comunicação

### ***Dispositivos de comunicação***

- ✧ Controle das tecnologias de informação e comunicação
- ✧ Controle dos dispositivos de produção, circulação dos discursos institucionais
- ✧ Dispositivos de enunciação
- ✧ Acesso aos meios de expressão
- ✧ Natureza dos suportes de comunicação
- ✧ Estrutura de produção e circulação discursiva
- ✧ Controle da circulação de materiais de comunicação de terceiros
- ✧ Controle do fluxo de informações locais, nacionais e internacionais
- ✧ Dispositivos individuais e coletivos de consumo discursivo

### ***Leis, normas e regulamentos***

- ✧ Regimentos internos de ambos os núcleos
- ✧ Convênios formais que regulem a relação de assessoria
- ✧ Dispositivos constitucionais sobre o direito à saúde e à proteção dos povos indígenas

## EXEMPLO V

### CAMPOS

Sociedade civil (instituições)

Saúde indígena (temáticas)

Movimento indígena (práticas sociopolíticas)

### INSTÂNCIAS

Organizações representativas

### COMUNIDADES DISCURSIVAS

Centro - Organização indígena de âmbito regional

Perifria - Organização indígena de base

### FATORES DE MEDIAÇÃO

#### *Motivações e Interesses*

- ✧ Interesses e ambições políticos e pessoais dos dirigentes dos núcleos
- ✧ Interesses coletivos
- ✧ Interesses dos grupos étnicos representados
- ✧ Homologia de posições entre membros do núcleo central e do periférico

#### *Relações*

- ✧ História local das relações interétnicas
- ✧ Interlocação com outras organizações indígenas; com as organizações brancas de saúde indígena; com as agências de cooperação e desenvolvimento, nacionais e internacionais; com os demais movimentos sociais, nacionais e internacionais; com a mídia
- ✧ Assessorias externas
- ✧ Controle e gestão dos recursos locais de transporte e outros equipamentos sociais
- ✧ Controle dos agentes indígenas de saúde
- ✧ Compromissos políticos
- ✧ Realizações administrativas
- ✧ Legitimidade perante as bases
- ✧ Legitimidade perante as organizações não indígenas (públicas e privadas, nacionais e internacionais, políticas e de desenvolvimento)
- ✧ Participação em fóruns coletivos regionais, nacionais e internacionais
- ✧ Uso da palavra nesses fóruns
- ✧ Mecanismos de controle da ascensão social e acumulação material
- ✧ Lutas internas nos núcleos

#### *Competências*

- ✧ Domínio do português
- ✧ Domínio da escrita e da leitura
- ✧ Escolaridade
- ✧ Cursos e outros processos de capacitação para gestão
- ✧ Domínio dos códigos necessários às relações com o mundo não indígena: jurídicos, burocráticos, técnicos
- ✧ Domínio da comunicação virtual

- ✧ Cargos nas estruturas locais e nacionais de representação
- ✧ Capacidade de interlocução
- ✧ Habilidade persuasiva e/ou argumentativa
- ✧ Capacidade de obter recursos financeiros
- ✧ Habilidade no manejo discursivo
- ✧ Habilidade na articulação do discurso étnico branco com os interesses indígenas
- ✧ Habilidade na articulação de um discurso étnico de resultados com o discurso étnico tradicional

### ***Discursividades***

- ✧ Discurso da representatividade
- ✧ Apropriação dos discursos sobre saúde indígena, através dos convênios, assessorias e ações conjuntas.
- ✧ Discursos concorrentes sobre saúde
- ✧ Cosmovisões
- ✧ Discurso étnico de resultados e discurso étnico tradicional
- ✧ Temáticas e problemáticas comuns
- ✧ Convergências e divergências discursivas

### ***Dispositivos de comunicação***

- ✧ Controle das tecnologias de informação e comunicação
- ✧ Acesso aos meios de expressão
- ✧ Controle dos dispositivos de produção, circulação dos discursos institucionais
- ✧ Dispositivos de enunciação (incluindo manejo da língua)
- ✧ Natureza dos suportes de comunicação
- ✧ Estrutura de produção e circulação discursiva
- ✧ Controle da circulação de materiais de comunicação de terceiros
- ✧ Controle do fluxo de informações locais, nacionais e internacionais
- ✧ Dispositivos individuais e coletivos de consumo discursivo

### ***Leis, normas e regulamentos***

- ✧ Sistemas de representação
- ✧ Estatutos e regimentos internos das organizações
- ✧ Normas que regem os convênios e projetos

## EXEMPLO VI

### CAMPOS

Saúde indígena (temáticas)

Rituais de cura (práticas sociopolíticas)

### INSTÂNCIAS

Aldeias, clãs, famílias.

### COMUNIDADES DISCURSIVAS

Centro - Lideranças indígenas tradicionais

Periferia - Agentes indígenas de saúde

### FATORES DE MEDIAÇÃO

#### *Motivações e Interesses*

- ✧ Interesses familiares
- ✧ Interesses comunitários

#### *Relações*

- ✧ História das relações entre brancos e índios
- ✧ História das políticas de saúde indígena
- ✧ Controle dos rituais mágicos e das relações com os espíritos ancestrais
- ✧ Relações de parentesco e de aldeia
- ✧ Interlocação com as organizações não indígenas de saúde
- ✧ Controle das mediações institucionais
- ✧ Sistema tradicional de indicação dos agentes de saúde
- ✧ Mecanismos simbólicos de controle da diferenciação social (ascensão individual e acumulação material)
- ✧ Gestão dos bens coletivos (sobretudo transporte e comunicação)
- ✧ Controle do posto local de saúde
- ✧ Relações com as organizações não indígenas de saúde
- ✧ Assento nos conselhos de saúde
- ✧ Estrutura local de autoridade.

#### *Competências*

- ✧ Escolaridade
- ✧ Domínio da leitura e da escrita
- ✧ Domínio do português
- ✧ Domínio dos saberes moderno e tradicional sobre saúde
- ✧ Sucesso ou fracasso no controle das doenças
- ✧ Competência na representação e defesa dos interesses locais
- ✧ Idade e gênero
- ✧ Parentesco
- ✧ Capacidade de obter bens materiais para a aldeia e a família
- ✧ Capacidade de interlocação
- ✧ Habilidade na articulação do discurso étnico branco com o saber cosmológico
- ✧ Habilidade no manejo discursivo

***Discursividades***

- ✧ Discursos fundadores sobre saúde
- ✧ Discursos sobre modernidade e sobre sociedade indígena
- ✧ Discursos concorrentes sobre saúde das várias comunidades discursivas
- ✧ Taxionomias brancas e indígenas

***Dispositivos de comunicação***

- ✧ Controle da radiofonia
- ✧ Estrutura de produção e circulação discursiva
- ✧ Dispositivos de enunciação
- ✧ Controle da circulação dos materiais de comunicação de terceiros
- ✧ Controle da circulação e consumo dos materiais educativos sobre saúde
- ✧ Campo experiencial e codificação lingüística comuns

***Leis, normas e regulamentos***

- ✧ Regras locais de autoridade e subordinação
- ✧ Cosmogonia e cosmologia



## 5. Ponto de passagem

Esta Matriz necessita, eu sei, de um tempo de maturação, que virá não só pelo aporte de leituras que possam ser feitas a partir de outros lugares disciplinares e institucionais, mas também da sua aplicação a situações concretas da prática social. Também sei que provavelmente precisará de uma adaptação de seus termos para o leitor comum, não familiarizado com a linguagem própria da Semiologia Social dos Discursos, requisito básico para que adquira aplicabilidade como instrumento de planejamento estratégico dos atores sociais.

No momento, no escopo de uma tese acadêmica, ela tem a configuração de uma proposta de um método de análise das relações sociais, sob a ótica discursiva e com a perspectiva da linguagem e poder. Sua aspiração é permitir compreender melhor como o mercado simbólico se movimenta, por evidenciar um fragmento das redes de produção dos sentidos em que os fluxos circulam ou são obstados, produzindo e articulando as posições discursivas dos atores sociais e, portanto, as relações de poder que movem a sociedade. Permite, portanto, avançar no conhecimento de como a sociedade organiza suas forças no contexto da geração/implantação/apropriação de políticas públicas.

Fairclough afirma que *as estruturas são reproduzidas ou transformadas, dependendo do estado das relações, do equilíbrio de poder entre os que estão em luta num domínio sustentado particular de prática.* (1.50:84-5). Gostaria que essa Matriz pudesse se inscrever, então, no conjunto de estratégias que torna possível a transformação social, ao permitir compreender justamente essas relações de poder, numa abordagem que privilegia a linguagem como arena dos embates sociais.

Essa compreensão, porém, pode da mesma forma favorecer a reprodução das estruturas. O uso que se fará deste instrumento é imprevisível, assim como de qualquer modelo ou método de análise, por mais fundamentados que estejam numa visão transformadora da sociedade. A possibilidade deste método particular ser apropriado de forma produtiva pelas forças sociais centrífugas ou centrípetas dependerá das dinâmicas e interesses locais e só pode ser avaliada em cada **CONTEXTO** específico. O fato de operar no campo das discursividades acentua essa imprevisibilidade. Analisando os discursos de poder, Foucault diz que não existe *um discurso de poder e em oposição a isso outro discurso que funciona contra ele.*

*Os discursos são elementos ou blocos táticos que operam no campo das relações de força; podem existir discursos diferentes e até mesmo contraditórios dentro da mesma estratégia; eles podem, ao contrário, circular sem mudança em sua forma de uma estratégia a outra oposta. Diz ainda que devemos questionar os discursos nos dois níveis de sua produtividade tática (que efeitos recíprocos de poder e conhecimento eles asseguram) e sua integração estratégica (que conjunção e que relação de força fazem sua utilização necessária em um dado episódio dos vários confrontos que ocorrem).<sup>9</sup>*

Neste sentido, tudo o que venha a ser mapeado pela Matriz, em qualquer **CONTEXTO**, numa relação de discurso e poder, poderá ser entendido como uma resposta estratégica dos atores sociais a uma dada situação que pode alterar os **lugares de interlocução**.

No próximo capítulo, último desta tese, apresentarei a proposta de um modelo de comunicação, que apresenta uma relação de complementaridade com a Matriz.

## *Vozes no texto*

- 1 Zygmunt Baumann, na pág. 33 do livro *O mal-estar da pós-modernidade* (1.18)
- 2 Guillermo Orozco, na p. 68 do excelente artigo *Hacia una dialectica de la recepción televisiva* (1.114)
- 3 Orozco, na p. 60 de *La audiencia frente a la pantalla*. (1.115)
- 4 Ainda Orozco, em *Recepción televisiva: tres aproximaciones y una razón para su estudio*. (1.116:49)
- 5 Para falar das mediações, na perspectiva de Orozco, utilizei vários de seus textos. Para a tipologia, especificamente, recorri a três deles: *Hacia una dialectica de la recepción televisiva*, p.61-6, *La investigación en comunicación desde la perspectiva cualitativa*, p. 116-18 e *La audiencia frente a la pantalla*, p. 57-60. (1.114, 112 e 115)
- 6 Sigo com Orozco (1.112:117).
- 7 Orozco, em *Comunicadores hacia el año 2000*, p. 86. (1.113)
- 8 Cito a mim mesma, em *A Reconversão do Olhar*. (1.5:161)
- 9 “Homologia de posições” é um conceito bourdieano que referencia a equivalência de posições, na estrutura institucional, entre membros de organizações diferentes.
- 10 Foucault disse isso em *História da Sexualidade*, sendo que encontrei a citação em Fairclough (1.50:86)

## *2. Modelo*

No cap. 1 de “A reconversão do olhar”, apresentei os fundamentos do modelo desenvolvimentista, ao qual atribuo hegemonia na comunicação em políticas públicas. Argumentei que esse modelo não corresponde aos processos sociais de formação dos sentidos e que, tendo sido introduzido em condições históricas e políticas muito específicas, naturalizou-se de tal forma, que agora consegue solapar outras possibilidades e tendências, que ficam restritas ao campo teórico ou das intenções. Qualquer produto, seja de ordem material ou cultural, uma vez pronto e em circulação passa a ser visto de forma isolada das condições sociais que o formaram. Com os modelos não é diferente e o modelo da Comunicação & Desenvolvimento oculta hoje suas condições de produção, cujo conhecimento pelos que dele costumam lançar mão contribuiria para seu declínio. Por outro lado, oculta também o que está fora do modelo, impedindo uma compreensão mais abrangente da realidade. Ao longo dada minha experiência de formação dos trabalhadores da saúde, pude sempre constatar tanto a presença hegemônica desse modelo em suas práticas, como uma insatisfação com seus limites, ainda que disto não se tenha clareza, até mesmo porque estamos falando de uma hegemonia, no pleno sentido do conceito. Não tornarei a detalhar essa discussão e remeto o leitor interessado ao livro citado acima. Recapitularei, porém suas premissas fundamentais.

### **1. O modelo dominante na intervenção social**

Tendo surgido como uma estratégia de combate à expansão do comunismo mundial, o modelo se inscreve nos planos desenvolvimentistas norte-americanos para o então chamado Terceiro Mundo, típicos das décadas de 40 e 50. Acreditava-se que: 1) a segurança nacional é variável dependente do desenvolvimento; 2) o subdesenvolvimento é produto da falta de informação, de educação e de atitudes favoráveis ao progresso; 3) uma comunicação adequada provê essas condições. A conseqüência lógica é a crença que comunicação é fator necessário e suficiente para o desenvolvimento.

Este foi o discurso dominante por várias décadas e, excluída a relação com

a segurança nacional, *stricto sensu*, encontra-se bastante revigorado nos dias atuais, ainda que em muitos setores a noção de “comunicação” tenha sido substituída pela de “informação” (com sérios danos à compreensão dos processos sociais implícitos e implicados no conceito de “comunicação”. “Informação” é um conceito predador, que engole as dimensões histórica, política e econômica das relações sociais e oculta os interesses em luta).

O modelo desenvolvimentista não surgiu apenas de uma fundamentação política e das ciências sociais (a teoria da modernização e o funcionalismo). Ele bebia nas fontes dos modelos de comunicação em voga na época, mais precisamente o informacional ou matemático (esquema básico emissor → mensagem → receptor) e o modelo behaviorista de David K. Berlo, que estabelece a comunicação como um processo de moldagem de comportamento, alimentado pelo *feed-back*. Hoje ele nutre-se também do discurso da sociedade do conhecimento. Assim, a atualização que começa a ocorrer corresponde a uma mudança nos instrumentos – às tradicionais cartilhas e outros impressos e aos meios audiovisuais sucedem-se ou adicionam-se as páginas da Internet – e não às concepções que constituem o modelo.

Como diz Richard Johnson (1.80:50), *as representações dos grupos sociais subordinados (podem ser) apresentadas como patológicas, como problemas que exigem uma intervenção não na organização da sociedade como um todo, mas nas atitudes ou nos comportamentos do próprio grupo que as sofre*. O modelo desenvolvimentista, ao localizar nas pessoas as causas dos problemas sociais, políticos e econômicos, conduz a este viés. Recentemente (agosto de 2002), o Jornal Nacional (Rede Globo) fez uma série de reportagens sobre os problemas brasileiros, com vistas a esclarecer o telespectador e orientar sua escolha eleitoral. Uma das matérias abordava a situação do estado de Alagoas, onde 4 famílias possuem todas as terras e os meios de comunicação. Contra a extrema miséria da população, submetida a relações de trabalho precárias, foi apresentada a solução da educação, entendida como escolaridade. Contra um problema estrutural e político de concentração exacerbada de terra, renda, capital, meios de produção e poder, indicou-se a solução individual e centrada na “falta”, no âmbito das pessoas. É exatamente isto que ocorre com o modelo dominante da comunicação.

Diante de problemas que se formam em outros âmbitos, diagnostica-se como causa a ausência de comportamentos e atitudes adequadas e apresenta-se como solução uma estratégia de comunicação que é basicamente disseminação de informações sobre como se deve proceder: amamente seu filho, não jogue lixo na rua, esvazie pneus e garrafas, use camisinha, não use drogas. História, contextos, relações de poder, estruturas físicas e institucionais, distribuição de renda, emprego e toda uma parafernália de variáveis que condicionam a situação em pauta são esquecidas, em prol de uma solução que contempla apenas uma hipotética transferência de conhecimento.

Uma outra dificuldade dos modelos hegemônicos em darem conta da realidade comunicativa está na sua natureza linear e unidirecional. A comunicação é entendida como um processo de repasse de mensagens de um polo a outro, cuja maior preocupação, além de utilizar códigos reconhecíveis, é eliminar os chamados “ruídos”, as interferências que possam prejudicar a decodificação dessas mensagens. Nos termos desta tese, eliminar a polifonia social e discursiva e garantir a linearidade do processo. Sendo linear, é também unidirecional, característica que a noção de *feed-back* tenta ocultar. Efetivamente, a “realimentação” prevista no modelo apenas fortalece o polo emissor, não concedendo ao receptor o direito de mudar as regras que regem a relação discursiva. Finalmente, os modelos trazem implícita a concepção de significado, entendido como algo imanente aos códigos lingüísticos, portanto algo transferível. Fecha-se o ciclo e temos um emissor transferindo informações e conhecimentos a um receptor, numa situação comunicativa em que não existem outras vozes em cena e cujo objetivo principal é garantir a reprodução fidedigna do que foi emitido.

Barbero nos lembra um outro efeito nefasto do modelo informacional e seus subsidiários, que é propiciar a *dissolução tecnocrática do político*. De fato, os modelos dominantes não consideram as divergências, eliminando a polifonia social que representa justamente o confronto de interesses. A tendência é, então, *deixar sem sentido as contradições, por considerá-las não como expressões de conflitos, mas como resíduos de ambigüidade*.<sup>1</sup>

## 2. A emergência do receptor-consumidor

A partir dos anos 80, verifica-se um boom teórico-metodológico no sentido de inverter o foco principal do processo comunicativo: o receptor passa a ser o principal objeto de atenção e sobre ele repousa a assunção da produção dos sentidos. Há alguns movimentos que conduzem a isto, gostaria de ressaltar dois: a compreensão semiológica de que a produção dos sentidos ocorre no movimento discursivo, de que é algo construído nos processos de interlocução e a emergência da figura do “consumidor” no mundo empresarial.

Quanto a este último, Mattelart alerta que, na medida em que isto corresponde a um discurso sobre a hegemonia do mercado, apaga as possibilidades de reflexão crítica e leva a um endeusamento do receptor definido como consumidor. Ele faz ver que o consumidor é entendido como soberano em suas escolhas, que são determinadas exclusivamente por sua vontade, em um mercado livre. Esta idéia, levada ao seu paroxismo, cria *um discurso em que só há lugar para a questão relacionada ao campo do consumo que deverá encontrar em si mesma sua explicação e razão de ser.*<sup>2</sup>

O tema da recepção, num primeiro momento, abala as certezas da pesquisa funcionalista. Mattelart cita Schramm, no último texto deste, de 1983: “*A comunicação é agora vista como um transação na qual as duas partes são ativas. É esclarecedor pensar a comunicação como uma relação construída em torno da permuta da informação. O processo de permuta assemelha-se mais a um processo biológico do que a um processo físico. Permite, assim, diferenciar melhor as duas partes em face uma da outra já que, em vez de mudar de participante, muda-se a relação*” (1.100:280). Mas, como Mattelart mesmo observa, isto pouco muda o caráter funcionalista da comunicação. Desde os anos 50, a partir da teoria da Comunicação em Duas Etapas, depois com a corrente dos Usos e Gratificações, já havia o reconhecimento da importância do receptor, sem que isto modificasse o traço mais essencial desses modelos, que é a bipolaridade e a linearidade do processo comunicativo. Assim, tomam-se dois pólos, dados de forma independente e em seguida são estabelecidas suas relações. Este processo facilita a distorção que aconteceu em alguns estudos que, acreditando estarem inovando, apenas invertem o protagonismo da relação.

A Semiologia deveria ter garantido uma salvaguarda contra esta possibilidade, mas apenas os trabalhos teóricos têm contemplado a comunicação como um processo que abrange produção, circulação e consumo. Metodologicamente, a maioria das pesquisas vêm se limitando a tratar a recepção ou a produção de forma isolada, embora considerando que o outro polo está presente nos dispositivos de enunciação.

O deslocamento para o receptor repete a limitação observada acima sobre os modelos dominantes: oculta as determinações estruturais, as relações de poder, as contradições. Se o estruturalismo levava a um emissor e um receptor abstrato, o empirismo dos estudos atuais de recepção produz um receptor tão concreto que oculta a sociedade em que vive.

Olhando por um ângulo menos pessimista, outras possibilidades vão se esboçando, a partir mesmo das novas exigências postas pela globalização. Alguns pesquisadores passam a prestar atenção *nas respostas das sociedades singulares à proposta de reorganização das relações sociais apresentada pelos novos dispositivos de comunicação transnacional que, simultaneamente, desestruturam e reestruturam os espaços nacionais e locais. Tais respostas são feitas de resistência, mimetismo, adaptação, reapropriação. Em suma, doravante, vamos interrogar-nos sobre os processos de "ressignificação" pelos quais essas inumeráveis ramificações ligadas às redes que constituem a trama da mundialização adquirem um sentido para cada comunidade.*<sup>3</sup>

Ou seja, são postas em cena as mediações e negociações, nos diversos âmbitos e entre os diversos atores e fatores que formam a prática comunicativa. Adquirem relevância as noções de consumo (Certeau e Canclini), mediações culturais (Barbero e Orozco), táticas e estratégias (Certeau), entre outros.

Recorro ainda a Mattelart para fechar este tópico com mais otimismo, lembrando que *a emergência do tema sobre o papel ativo do receptor e do usuário é indissociável das questões que os cidadãos organizados na sociedade civil se colocam a respeito das possibilidades de exercer um controle democrático real sobre os novos fluxos e redes de informação e comunicação* (idem:p.284). Trazendo para meu cenário de estudo, eu ampliaria o espectro do controle para a prática comunicativa diretamente ligada à formulação e gestão das políticas

públicas.

É nesse contexto teórico que minha proposta de modelo se inscreve, embora apresentando especificidade.

### 3. Introdução ao modelo do mercado simbólico

O modelo que passo a propor deseja representar a prática comunicativa nos processos de intervenção social que dão concretude às políticas públicas. O que fiz, basicamente, foi articular elementos conceituais já existentes em outros quadros teóricos, acrescentar o conceito de *lugar de interlocução*, produzido no escopo desta tese, e propor uma formulação básica. Em seguida, elaborar uma correspondente representação gráfica da prática comunicativa. Que formulação é esta e quais são os elementos representados graficamente?

A comunicação opera ao modo de um mercado, onde os sentidos sociais – bens simbólicos – são produzidos, circulam e são consumidos. As pessoas e comunidades discursivas que participam desse mercado negociam sua mercadoria – seu próprio modo de perceber, classificar e intervir sobre o mundo e a sociedade – em busca de poder simbólico, o poder de constituir a realidade.

Vejamos agora um detalhamento desses termos.

- ✓ Comunicação é o processo de produzir, fazer circular e consumir os **sentidos sociais**, que se manifestam através de discursos.
- ✓ Esse processo caracteriza um **mercado simbólico**, no qual o circuito produtivo é mediado por uma permanente negociação.
- ✓ Esse mercado pode ser operado por **indivíduos** ou por **comunidades discursivas**.
- ✓ Comunidades discursivas são grupos de pessoas, organizados ou não de forma institucional, que produzem e fazem circular discursos, que neles se reconhecem e são por eles reconhecidos. Uma pessoa pode ser, sob determinadas condições, uma comunidade discursiva.
- ✓ Cada pessoa ou cada comunidade discursiva ocupa nesse mercado uma posição, que se localiza entre o **centro e a periferia discursivos**, posição que



corresponde ao seu **lugar de interlocução** e lhe confere poder de barganha no mercado simbólico.

- ✓ Cada pessoa ou comunidade discursiva desenvolve estratégias de trânsito entre as posições, visando sempre uma maior aproximação com o Centro. Essas estratégias se apoiam em fatores de mediação, que são os fatores que favorecem ou dificultam o fluxo entre as posições.
- ✓ Os fatores de mediação são de ordem pessoal/existencial, coletiva, organizacional, material e simbólica e ocorrem em contextos, cuja articulação determina o lugar de interlocução.

Antes de apresentar ao leitor a representação gráfica do Modelo, quero esclarecer sobre o modo como a noção de mercado vem sendo tratada aqui.

### *A construção social dos mercados*

Apesar do destaque adquirido na contemporaneidade, *mercado* é uma categoria de análise presente na teoria econômica desde o séc. XVIII e, na sua concepção capitalista, aparece na História desde a primeira revolução industrial. São diferentes, porém, os modos de considerá-lo. Desejo destacar apenas dois deles, o que fundamenta a idéia de “mercado livre” e o que mais se aproxima da concepção do mercado simbólico, que é o da “construção social dos mercados”.

O primeiro configura a perspectiva neo-clássica, que sustenta que os atores se encontram individualmente para transacionar, em busca do melhor preço e acredita no homem econômico, que independe do jogo social ou político. Acredita também que o único interesse seria a maximização do lucro e que, como qualquer fenômeno, o mercado possuiria leis próprias de funcionamento. Um outro dado relevante é a compreensão de que a informação está disponível de modo igual para todos.

Em contraposição, temos a perspectiva institucionalista, que afirma que, como qualquer outra instituição, o mercado está social e culturalmente enraizado; que o mercado funciona segundo fatores como confiança, reciprocidade, costume etc. ; que, além do preço, há outros elementos que definem as escolhas (e estes fatores são certamente de ordem discursiva); que o acesso à informação é assimétrico. Sendo sustentado por um conjunto de instituições (jurídicas, sociais, políticas...), as relações nesse mercado são estruturadas pelos interesses em jogo.

A noção de interesses remete para a de confronto e luta, pois os interesses não são harmônicos. Pelo contrário, vivemos numa sociedade basicamente

desigual, com distribuição desigual dos recursos de toda ordem. Nesta perspectiva, devemos admitir que uma negociação de desiguais não pode prescindir do caráter de luta. É por isto que me sinto autorizada a operar ao mesmo tempo com uma perspectiva de luta simbólica e com um modelo que privilegia a noção de mercado. O mercado simbólico é um mercado de desiguais e a negociação que nele se processa tem o caráter de luta por posições de poder discursivo. Como toda luta, supõe confrontos e embates, mas também acordos, alianças, sinergias. Mas, quero ainda argumentar a favor da opção por um modelo de mercado, ao focar a prática comunicativa.

Quando Bourdieu escreveu *Ce que parler veut dire* (“o valor exato do que é dito”, numa tradução livre desta que é uma expressão popular francesa)<sup>4</sup>, estava se contrapondo a uma teoria puramente estruturalista, baseada fortemente na lingüística, que se coloca diante dos fenômenos simbólicos como se estivessem lidando com línguas mortas, estáticas, diante das quais se deve reconstituir o código. É como se o fenômeno social que o texto expressa tivesse sido produzido para ser decifrado pelo cientista. O modelo bourdieano diz respeito a uma teoria da ação, em particular ao ato de fala, como ele mesmo expressou numa entrevista a Jacques Baudoin, em 1982, publicada no livro *O campo econômico – A dimensão simbólica da dominação* (1.24).

A expressão francesa remete para a compreensão de que existe algo mais no ato de falar do que simplesmente a língua. Tal como Bakhtin, Bourdieu substitui o ponto de vista da língua pelo ponto de vista da fala. E, além de trabalhar com a competência lingüística, comum a todos os lingüistas, ele enfoca a competência para usar corretamente a competência. A competência da relação entre a língua e a situação integra seu conceito de *habitus*. A essa situação ele chamou de “mercado”. E, quem fala de mercado, fala de capital, no caso dele capital simbólico.

*Quando falamos, produzimos um produto que, sob certo aspecto, é um produto como outro qualquer, portanto, destinado a estar sujeito não só à interpretação, mas também à avaliação. (...) A antecipação do preço que o produto vai receber vai intervir no nível da produção. Concretamente, isso significa que, quando produzo um determinado discurso, preocupo-me mais ou menos com o*

*efeito que ele vai produzir naquele a quem o dirijo. A antecipação do preço que meu discurso receberá ajuda a determinar a forma e o conteúdo dele, que será mais ou menos tenso, mais ou menos censurado, às vezes até o ponto de ser anulado – é o silêncio da intimidação. Se meu discurso pode receber um preço, isso ocorre porque quando falo, digo o que digo, mas também digo algo a mais na maneira de dizê-lo.*<sup>5</sup>

Ele fala então da aceitabilidade, um conceito de Chomsky, para ele relevante, porque determina justamente o que pode ou não ser dito em tal ocasião ou tal lugar. Para ele, este senso de aceitabilidade, que temos em estado prático, exerce coerção sobre o discurso. É aí que entra a questão da “competência” para falar, ou seja, das distinções sociais que se exercem no domínio da fala. As competências concorrem entre si e definem o valor que será atribuído a cada fala. Voltamos então ao tema do mercado simbólico, espaço dessa concorrência, na qual intervêm inúmeros fatores. A competência lingüística se exerce desigualmente, ela é monopolizada por alguns, outros são despossuídos em graus variados. Essas desigualdades manifestam-se nas trocas cotidianas. A competência é, por outro lado, um diferencial social, não só acentua, mas produz as diferenças sociais. Então a língua, para Bourdieu, não é um tesouro comum, mas um artefato histórico, o produto de um trabalho social operado pelos agentes em situação de competição.

Em outro lugar, Bourdieu fala mais deste tema, tratando o espaço comunicativo (da “interação”) como um mercado lingüístico, do qual ele destaca algumas propriedades. Uma, a de ser um espaço pré-construído, ou seja, operado por um grupo social determinado, regido por regras determinadas, que estabelecem, entre outras coisas, quem pode falar e o que se pode falar. Outra, ser o lugar da atualização da interseção entre os diferentes campos. Em outras palavras, ele põe em cena as múltiplas negociações que se verificam no mercado simbólico, desde as textuais até as macrocontextuais. E realça a importância daquilo que eu chamo de *contexto situacional*, como a pertença a campos e o lugar que ali ocupam – o ***lugar de interlocução***, pois. *As estratégias discursivas dependem das relações de força entre os campos e os trunfos que a pertença a estes campos conferem ao interlocutor.* (1.30:56)

Como já afirmei antes (Parte I), minha noção de comunicação como um mercado simbólico associa as considerações de Bourdieu com as de Eliseo Verón. É a partir delas que defino comunicação como o ato de ativar o circuito produtivo dos sentidos sociais. Produção e circulação são seu espaço mais óbvio ou convencional. Mas, se considerarmos o processo de semiose infinita, que estabelece que cada receptor/consumidor é também um produtor de novos sentidos, a partir mesmo do ato e dos modos de consumir, então o consumo é espaço essencial da comunicação.

Uma estratégia de comunicação é, então, o modo como se ativa algum fragmento desse circuito e como se participa do mercado simbólico, lugar onde os sentidos sociais são produzidos. Se pensarmos que a prática discursiva está submetida a condições de desigualdade do poder simbólico – poder de constituir a realidade – e se pensarmos na noção de intertexto e interdiscursividade presentes na formação dos sentidos sociais, teremos que pensar que é imprescindível perceber como relevante o processo de formação dos sentidos sociais. Na base, estão conceitos como liberdade, democracia, cidadania, política. A perspectiva do mercado simbólico é um modo de compreender como se formam os sentidos sociais, portanto, como se formam as condições de percepção e ação das pessoas sobre o mundo.

O tema da desigualdade está fortemente presente em todo o modelo, que pode ser entendido como uma proposta de seu enfrentamento e superação. Ela está diretamente relacionada com cada etapa do circuito produtivo. Nas condições de produção, é onde ela aparece de forma mais evidente, implicada na propriedade dos meios, no lugar de interlocução, na condição econômica (contexto existencial), no lugar que o interlocutor ocupa na topografia social e institucional (contexto situacional) etc.

Mas, é na circulação, tão desprezada pelo planejamento da comunicação nas políticas públicas, que se produz mais fortemente a exclusão social. Ou seja, na desigualdade das condições de se fazer circular os sentidos sociais. Quem consegue fazer circular? Quem consegue ser ouvido? É ali que os sentidos dominantes ampliam sua hegemonia, ao silenciar os demais. O fenômeno da comunicação em rede (basicamente fluxos, circulação) acentuou a diferenciação,

manifesta tanto na possibilidade de acesso, como no lugar que se ocupa nas redes.

Há desigualdade de condições também no consumo, que é o território onde finalmente se concretiza a hegemonia. O que se consome, de que forma, o uso possível das informações e do conhecimento, tudo isto é diferenciado de acordo com os contextos e lugares de interlocução. O domínio dos MCM sobre as pessoas é um tema que aí encontra lugar, pois as condições particulares de um indivíduo ou segmento social de escolha, percepção crítica e investimento de sentido são muito diferentes. Um fator importante diferencial é o acesso a outras fontes de informação. É também aí que a questão do “acesso”, tão cara ao movimento da saúde coletiva, se localiza.

Para terminar, quero compartilhar algumas reflexões sobre o mercado discursivo, feitas a partir de analogias com o mercado econômico internacional.

Em palestra no Instituto de Economia da UFRJ (22/10/99), François Chesnais afirmou que no atual mercado único, globalizado, se confrontam empresas de história, tecnologias e recursos diferenciados. Com a diferenciação, vêm as dominações, as hegemonias, as exclusões. Segundo Chesnais, há uma tendência nesse mercado à concentração (de empresas) e à predação (de recursos, de mercados, de empresas). Creio ser possível estabelecer uma analogia com o mercado discursivo: ao lado da diversidade e do espaço de negociação, há um movimento hegemônico de concentração e de predação de discursos. Há discursos predadores, que cooptam primeiro, para destruir depois, pelo esvaziamento, em seguida pela eliminação. Trazem para si os conceitos e dispositivos de outros e os transformam, convertendo-os em si mesmo. Muitas estratégias de concorrência discursiva pautam-se por este procedimento.

Seguindo com Chesnais, a economia estaria organizada para atrair fluxos de capital para o centro. Da mesma forma, a economia das trocas lingüísticas favorece uma concentração de capital simbólico, portanto de poder simbólico. O exemplo mais claro é o da mídia, mas pode-se estender para o plano das relações discursivas entre Centro e Periferia, em todas as formas sistematizadas pela Matriz e outras mais.

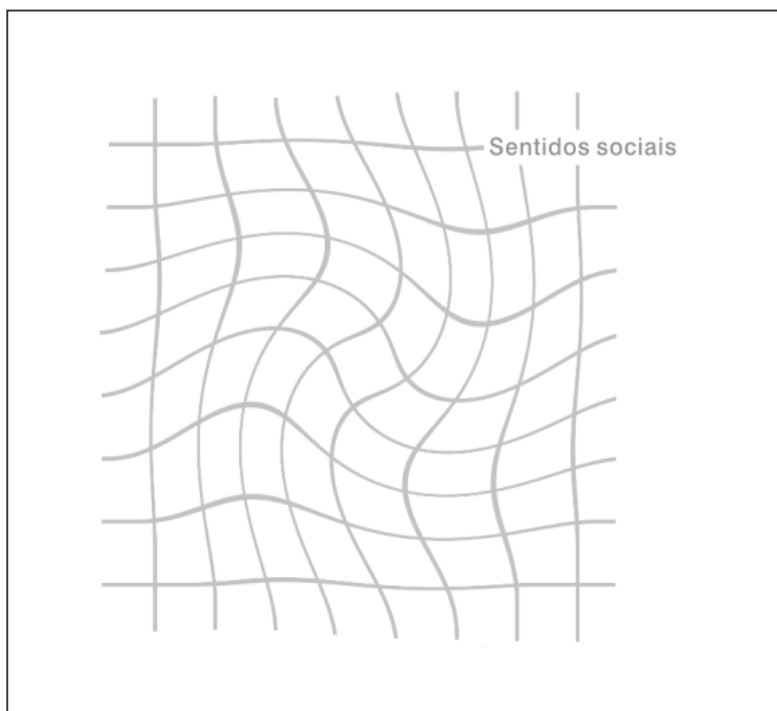
Tratarei agora de compartilhar com o leitor as reflexões que me levaram a privilegiar determinados elementos na representação gráfica do Modelo e a

escolher sua forma. Apresentarei cada elemento *per se*, até culminar no modelo completo.

#### 4. Representação gráfica do modelo

##### 1) SENTIDOS SOCIAIS

A noção de sentidos sociais se opõe à de mensagem, característica dos modelos dominantes. Os sentidos sociais formam uma rede semiótica, dinamizada pelo princípio da interdiscursividade. O processo de produção – circulação – consumo, que caracteriza o mercado simbólico, é representado no gráfico por uma malha de fios, cujo traçado ondulante busca caracterizar a contínua transformação dos sentidos, em seu processo de circulação.



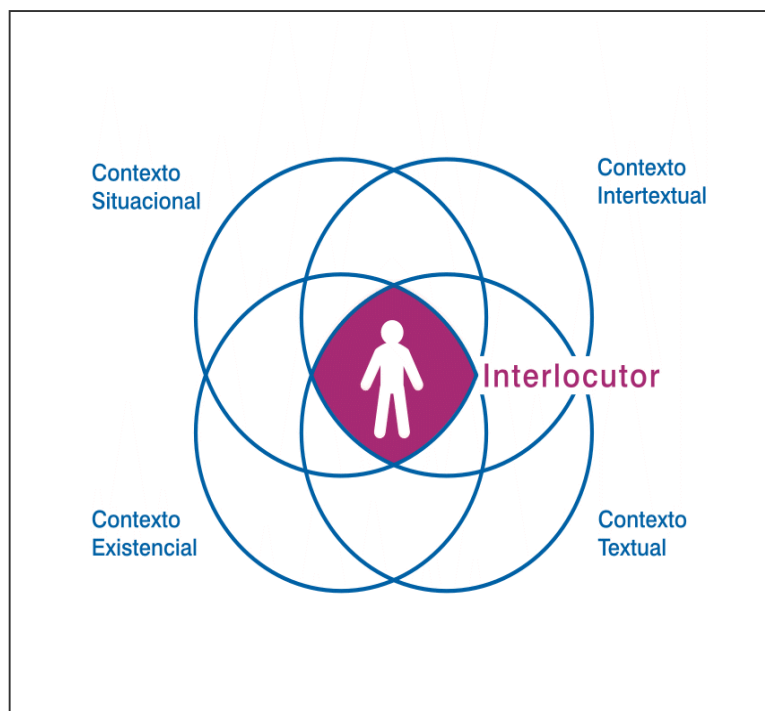
##### 2) OS INTERLOCUTORES E SEU CONTEXTO

A produção, circulação e consumo dos sentidos sociais é mediada por um processo de negociação, que é justamente o que possibilita a contínua transformação semiótica. A negociação ocorre entre enunciados e discursos, mas é

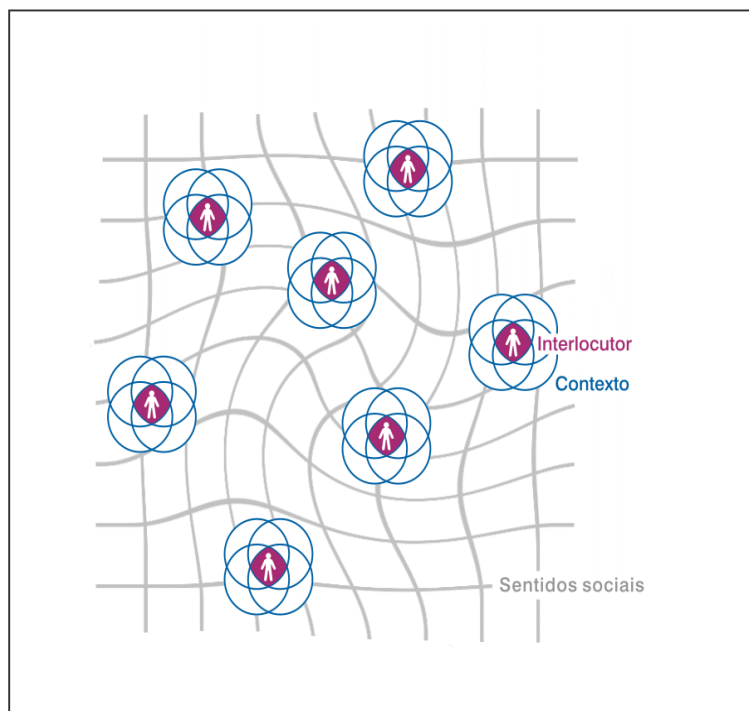
operada por indivíduos e/ou comunidades discursivas, que no Modelo são considerados “interlocutores”. Cada interlocutor é, então, simultaneamente agente e espaço de negociação.

A noção de “interlocutor” se opõe às de “emissor” e “receptor”, mais comuns nos modelos correntes da comunicação, dissolvendo a estrutura linear e instaurando a idéia de que cada indivíduo participa por inteiro do circuito produtivo que caracteriza a prática comunicativa. Nesta perspectiva, o clássico conceito de *feed-back* pode finalmente ser entendido não mais como um fator quase mecânico de fortalecimento do pólo emissor, mas como *o fio cortante da tradução e da negociação*<sup>6</sup> dos sentidos sociais. Ou seja, lugar no qual se manifestam as estratégias discursivas e se atualizam os lugares de interlocução.

Por outro lado, o modo de cada interlocutor participar do mercado simbólico, esteja ele organizado ou não numa materialidade institucional, é produto da articulação de vários **CONTEXTOS**. Retomo aqui a análise feita no capítulo II.1, que propõe considerar relevantes para um modelo comunicativo, no mínimo, quatro contextos: existencial, situacional, textual e intertextual, que poderiam ser assim representados, compondo um núcleo básico do Modelo:



A representação gráfica do Modelo passa a incluir, então, os interlocutores (indivíduos e comunidades discursivas) e seus contextos, localizados nos nós da Rede, que são os pontos de intercessão e processamento dos sentidos:



Antes de passar ao terceiro elemento gráfico, quero fazer algumas reflexões sobre o tema das redes, já que este é um tema essencial na compreensão do Modelo que aqui proponho.

### ***Nas malhas das redes***

Tenho lido ou ouvido metáforas sobre as redes que ajudam a compreender a importância que ela vem assumindo nas teorias da comunicação. Articulei duas delas, para formular uma terceira, mais apropriada para uma abordagem semiológica: a aranha produz sua teia com o que sai de sua boca e o tecido se converte em seu *habitat*, seu mundo e sua proteção contra o mundo. Sem a teia, a aranha nada é e, cada vez que algum fio se rompe, ela se apressa a refazê-lo. Assim somos nós em relação aos discursos. Pelos discursos construímos nossa própria malha de significação do mundo e é nesse espaço que nos movemos e nos protegemos.



Diversos autores tratam o tema das redes, com ênfase maior ou menor e a partir de campos disciplinares e perspectivas diferenciadas. A maioria considera apenas as redes que compõem o cenário teórico e empírico da “sociedade da informação”, o que não é o meu caso. A noção de rede dos sentidos sociais, própria do Modelo que estou aqui propondo, inclui todas as práticas e meios de produção, circulação e consumo discursivo, e não apenas as que se localizam no ambiente da informática. Uma outra oposição situa-se entre os conceitos de *informação* e *discurso* (ou textos sociais), sendo que esta última remete para noções de polifonia, dialogismo e interdiscurso, ausentes na discussão das redes virtuais, a não ser que o *hipertexto* seja assim compreendido.

Uma rápida passada por alguns autores e suas abordagens podem ajudar a definir melhor o que desejo reter dessa discussão, na configuração do modelo do mercado simbólico. Início com Fairclough, que também trata das redes dos sentidos sociais, que ele percebe como inerente à noção de intertexto. Fundamentando-se em Bakhtin, diz que a perspectiva ajuda na *exploração de redes relativamente estáveis em que os textos se movimentam, sofrendo transformações predizíveis ao mudarem de um tipo de texto a outro (...)*.(1.50:114) A estabilidade relativa a que ele se refere remete para as regras discursivas que regem a relação comunicativa, que incluem desde gêneros de discurso até a distribuição institucional do poder de fala.

Trabalhando com a idéia de redes sociais e hipertextos, Regina Marteleto apresenta, ao final de uma revisão bibliográfica, seis princípios que regeriam o funcionamento hipertextual: *princípio da metamorfose* (constante construção e negociação); *princípio da heterogeneidade* (os nós e conexões da rede são múltiplos e diversificados); *princípio de multiplicidade e de encaixe das escalas* (um nó pode comportar toda uma rede e verifica-se a propagação de efeitos entre escalas); *princípio de exterioridade* (a composição e o movimento das redes depende de fatores externos); *princípio de topologia* (a rede não está no espaço, ela é o espaço); *princípio da mobilidade dos centros* (não se descarta a existência de um centro numa rede, mas se reconhece nele uma mobilidade que determina sucessivas configurações de sentido) (2.25:137-8). A pertinência desses princípios mostra que a idéia de hipertexto corresponde a um fenômeno básico de produção

dos sentidos, apropriado modernamente pela Teoria da Informação para designar um processo mediado eletronicamente. E é justamente nessa mediação que se situa sua contradição: o elenco de opções que se disponibiliza num ambiente hipertextual está previamente definido, acentuando a centralidade que um dos princípios corretamente nega. Creio que a proposta se ressentir de uma concomitante teoria do poder, que possa relativizar e contextualizar a produção dos sentidos pelas redes sociais.

Em aula proferida no programa de pós-graduação da ECO/UFRJ, em 18/05/99, a prof. Virgínia Kastrup mencionou as redes como a “figura empírica da ontologia do presente”. E propôs alguns cenários em que este tema é abordado: Michel Serres, com o enfoque da história da ciência como rede de interesses; o de Bruno Latour, que constata a imersão da tecnologia na rede; de Pierre Lévy, que trata dos efeitos das redes de informação sobre a subjetividade e a cultura; finalmente, Deleuze e Guatari, propondo o conceito de rizoma como indispensável para a compreensão das redes.

A socio-economia nos oferece outras abordagens, algumas bastante produtivas para a análise das relações sociais e discursivas, mesmo quando tratam de redes de outra natureza. Neste domínio, trago inicialmente Castells (1.40), que vê as redes como a nova morfologia social: poder, cultura, processos produtivos, tudo passaria a ser moldado pelas redes. Estas possuem fluxos (dinamismo) e fixos (estrutura, estabilidade); criam nova regionalização; imprimem ordem e desordens e reorganizam as relações sociais: Castells considera que pela primeira vez o modo capitalista de produção dá forma às relações em todo planeta. Uma de suas idéias me chama particularmente a atenção: é a de que hoje seria mais importante integrar uma rede que ter uma ação social. Isto me faz lembrar do discurso circulante que associa o “enredamento” com o Bem e vice-versa. O indivíduo que não participa de redes seria egoísta, não solidário, quase sinônimo do Mal. Então, o valor é participar de alguma rede, freqüentemente do tipo tautológica-autista (bastam a si mesmas e seus membros falam para si mesmos).

Este discurso, que é sinérgico com o das redes virtuais como espaço de democratização da informação e da sociedade, é útil sobretudo para ocultar as desigualdades econômicas e sociais e a concentração de poder que aquelas redes

favorecem. De fato, as redes virtuais reproduzem as estruturas. Na maioria dos casos, quem fazia circular informações ou bens culturais, continua fazendo e vice-versa. Em outras palavras, as redes virtuais tendem a reproduzir as centralidades, principalmente de produção e circulação da comunicação.

Milton Santos (1.139) nos propõe com extrema pertinência que: > redes são uma construção humana e são estratégias de poder; > redes são “espaços de transação”: por ela circulam e são negociadas informação, mercadoria, afetividade, conhecimentos, exercício de poder; > redes são espaços não homogêneos: *para o autor, a heterogeneidade está associada a um caráter de desigualdade (...) no uso das redes, no papel que os atores jogam e no processo de controle e regulação de seu funcionamento;*<sup>7</sup> > há redes principais e tributárias e essa classificação confere com estruturas de dominação na sociedade.

Mesmo que nosso caro geógrafo esteja falando de redes de outra natureza, faço minhas as suas constatações, trazendo-as para o território das redes simbólicas. E é sobre **TERRITÓRIO** outra de suas idéias que selecionei: redes são um espaço instável, geram sempre instabilidades e assim criam novos territórios. Assim se expressando, Milton Santos se contrapõe à idéia de que as redes acabariam com o território e reafirma a proeminência do local sobre o global. Essa assertiva assinala uma propriedade marcante das redes simbólicas: a de permanentemente gerarem novas configurações: textuais, contextuais, relacionais, de poder.

Santos menciona ainda a prática observável de organizações criarem redes e na seqüência controlarem os recursos para sua gestão. Além de favorecer a análise das cada vez mais numerosas políticas públicas que se baseiam na criação e gestão de redes, essa observação remete para alguns fatores de mediação apontados na Matriz, que localizam no controle da circulação de produtos da comunicação uma estratégia de trânsito na escala de poder simbólico.

Raffestin (1.128) utiliza as categorias “circulação” e “comunicação” para analisar as redes, considerando-as duas faces da mobilidade. Embora ele faça uma distinção, considerando a primeira a transferência de seres e bens *lato sensu* e a segunda a transferência de informação, admite que circulação e comunicação são “tecidas uma com a outra”. *Os homens ou os bens que circulam são portadores de*

*uma informação e, assim, “comunicam” alguma coisa. Da mesma forma, a informação comunicada é, ao mesmo tempo, um “bem” que “circula”* (p.200). E, assim como uma moeda ou uma arquitetura trazem em si muitas informações, uma informação não pode ser compreendida sem se levar em conta as condições materiais e institucionais de sua produção, além de que requerem um suporte material para circularem. Afirma que a distinção se faz pertinente pela progressiva separação entre tempo e espaço de circulação, antes imbricados.

Raffestin trabalha com elementos muito próximos aos meus, ao considerar que os atores desencadeiam estratégias para controlar a “mobilidade”, intervindo deliberadamente na dinâmica das relações sociais. Para ele, *“toda estratégia (...) elabora uma função circulação-comunicação. É uma função de poder”* (p.202), e localiza na comunicação a “verdadeira fonte de poder”, justificando o alto investimento que se faz, hoje, no seu controle. Chegando ao tema deste tópico, ele afirma que, *“quer se trate de circulação quer de comunicação, os atores sempre são confrontados com a mesma coisa: uma rede”* (p.203). E vai buscar em Michel Serres a fundamentação para discutir as redes como estratégia, no sentido que modelam o quadro espaço-temporal. A rede é descrita, então, como fios seguros de uma malha flexível, *“que pode se moldar conforme as situações concretas e, por isso mesmo, se deformar para melhor reter. A rede é proteiforme, móvel e inacabada, e é dessa falta de acabamento que ela tira sua força no espaço e no tempo (...). A rede faz e desfaz as prisões do espaço, tornado território: tanto libera como aprisiona. É o porquê dela ser o “instrumento” por excelência do poder.”* (p.204).

Embora Raffestin também considere que a idéia de centralidade e periferismo nas redes de circulação e comunicação seja interessante para a análise do poder, lembra que as redes, além de móveis por natureza, dependem dos atores e de sua posição relativa – central ou periférica – em relação aos fluxos. E nega a comparação das redes com um organismo vivo, afirmando que *um sistema de circulação é um instrumento criado, produzido por atores, e é reproduzido de uma forma variável, em função dos projetos políticos e econômicos que evoluem.* (p.207).

Tanto Santos como Raffestin (e Castells, em certa medida) evidenciam e

confirmam minhas próprias análises sobre a natureza das redes como espaço de exercício de poder, fornecendo mais uma legitimação teórica para o que observei empiricamente no Alto Rio Negro. Corroborando Raffestin, Santos diz que os atores sociais, através da flexibilidade inerente às redes, criam e recriam formatos organizacionais que melhor atendam a seus propósitos, evidenciando assim uma capacidade de se ajustarem às mudanças do ambiente.

A partir dessas análises e tendo sempre em mente que o Modelo do Mercado Simbólico trata de redes de sentido, que são uma abstração, mas que se formam e são dinamizadas também em estruturas fixas e bem concretas e envolvem tecnologia (caso mais evidente dos meios de comunicação), reafirmo as seguintes posições:

- Redes são espaços sociais e, como tais, são arena dos embates sociais e de lutas políticas. São espaços de articulação de campos e eixos de poder.
- Redes possibilitam tanto a reprodução quanto a transformação das relações de poder.
- Os ajustes, as mediações, as negociações, as apropriações, o processo político, enfim, é feito ao nível do território concreto, no nível local.
- “Rede” é, nesta tese, um conceito analítico, que permite compreender melhor a produção dos sentidos sociais e, em decorrência, a própria prática social.

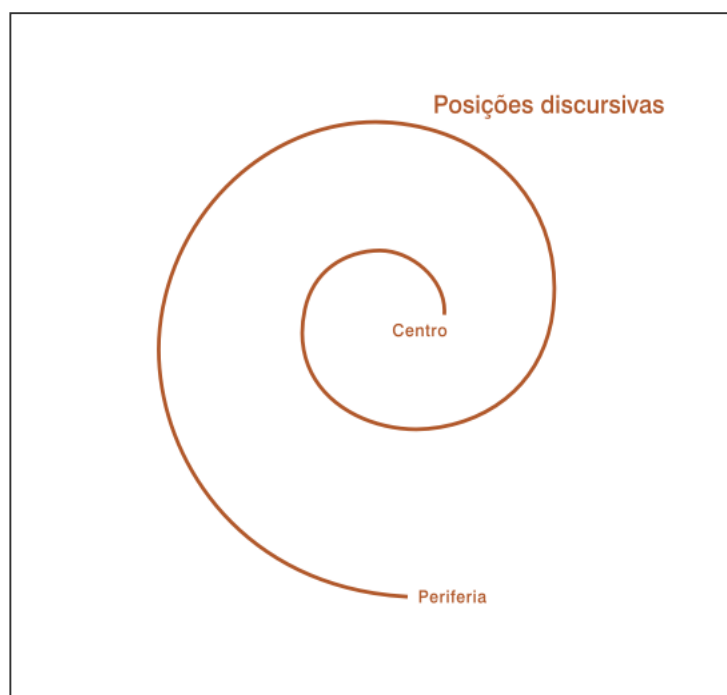
Voltemos, porém, ao Modelo do Mercado Simbólico, para falar do terceiro elemento privilegiado: as posições discursivas numa rede de sentidos.

### 3) POSIÇÕES DISCURSIVAS

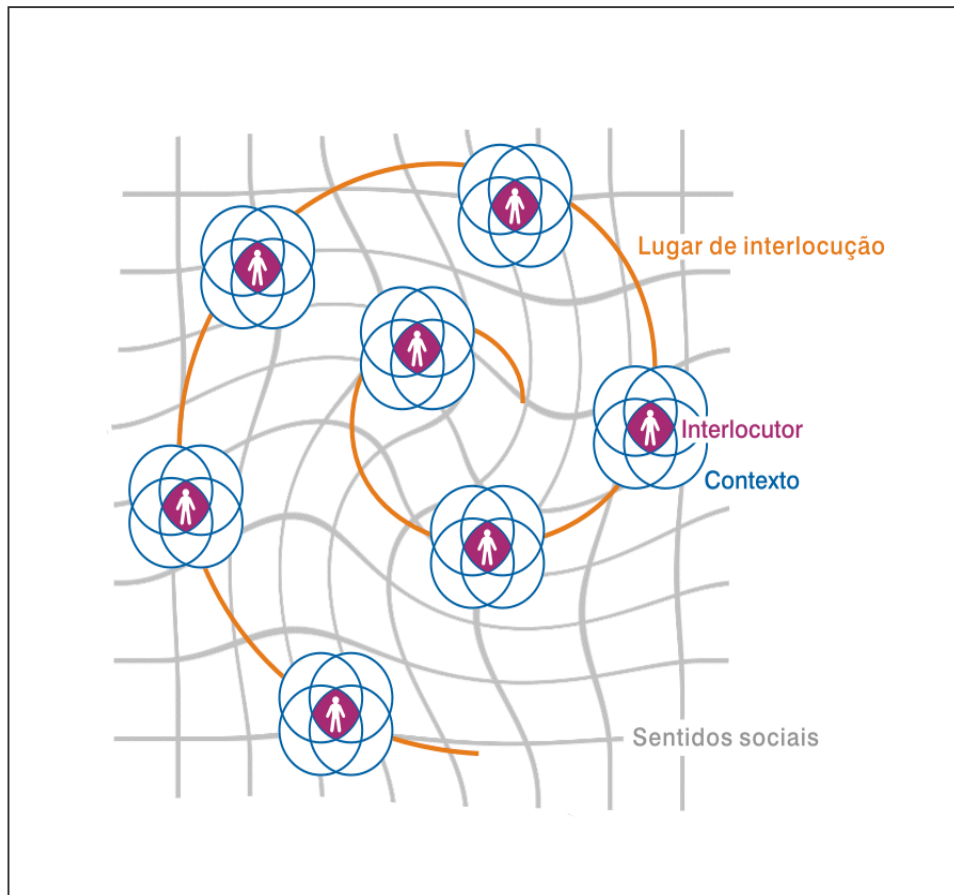
Um dos problemas teóricos-metodológicos que enfrentei, tanto na concepção do Modelo como na sua representação gráfica, foi conciliar a idéia de rede e o descentramento e multilinearidade que lhe são inerentes, com a bipolaridade e linearidade de Centro e Periferia, que além do mais encerra um princípio de hierarquia. Ambos me surgiram como pertinentes e, se a idéia da existência de um centro e uma periferia trazem o risco de um engessamento da dinâmica dos sentidos, a multiplicidade dos fluxos pode fazer perder de vista as relações de poder, de hegemonia que existem em toda rede.

O conceito chave que resolve o dilema é “negociação” que, torno a

lembrar, numa perspectiva bakhtiniana, tem uma dimensão de luta. Num modelo que representa o circuito produtivo da comunicação, “negociação” é um conceito estratégico. Toda enunciação é um produto negociado e esta concepção permite evitar oposições simplistas e bipolares entre posições de poder discursivo. Além do mais, como afirmei antes, estou falando de posições, não de oposições: neste modelo, centro e periferia são posições móveis e negociáveis. Optei por representá-las em forma de espiral, que traz a idéia de movimento, fundamental para compreender minha proposta.

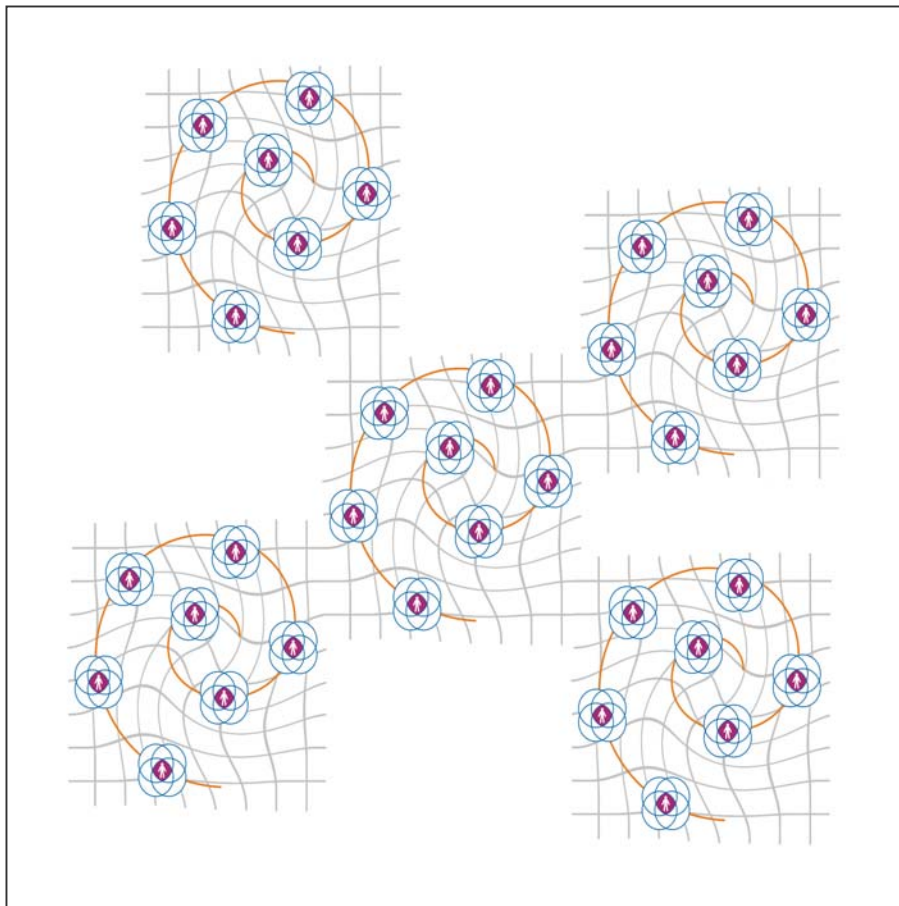


A espiral também tenta solucionar uma questão que se me afigurou: como representar no Modelo a desigualdade dos interlocutores quanto às condições de produção, circulação e consumo? A resposta que encontro no momento é justamente esta: através da posição discursiva, mais ou menos distante do centro ou da periferia. Quando a espiral é superposta à rede dos sentidos, espaço ocupado e operado pelos interlocutores, temos caracterizado o *lugar de interlocução*, posição que cada indivíduo ou comunidade discursiva ocupa no mercado simbólico. A representação corresponde, então, ao Modelo completo.



Se considerarmos que este gráfico representa o mercado simbólico entendido em sua inteireza, o Modelo se encerra aí. Mas ele também pode ser percebido como representação da prática comunicativa num dado cenário, em um âmbito mais reduzido. Por exemplo, uma comunidade discursiva qualquer opera ao modo de um mercado simbólico, na medida em que seus membros também estabelecem uma concorrência por um lugar de interlocução mais privilegiado, na medida em que naquele sistema comunicativo também os sentidos são produzidos, circulam e são consumidos. Neste caso, poderemos pensar num

modelo expandido, onde vários cenários se relacionam, pelo mesmo processo de semiose social que tece os fios da rede e movimenta os sentidos:



No encarte que se segue, apresento no mesmo espaço o Modelo com todos seus componentes, com o intuito de facilitar a compreensão da lógica da sua construção.

Então, este é um modelo reticular, multipolar, multidirecional, desenvolvido para compreensão da prática comunicativa no campo das políticas públicas. Ele só faz sentido numa perspectiva analítica que considere as políticas públicas como espaço de confrontos sociais, que se dão pela via discursiva. Também requer que se considere, ao modo de Fairclough, que os discursos trazem inerentes uma dimensão e a possibilidade de transformação social. Neste sentido, o modelo, como instrumento de planejamento da comunicação, pretende também se opor às forças centrípetas de concentração de poder, na medida em



que percebe os lugares de interlocução móveis e negociáveis.

Gostaria de ressaltar a importância da circulação nesta proposta, justamente por ser um fator reiteradamente esquecido ou desprezado nos demais modelos da comunicação. No âmbito dos Estudos Culturais, Richard Johnson (1.80) propôs um modelo de produção, circulação e consumo dos produtos culturais que, segundo ele, tenta expressar vários lados do mesmo e complexo processo que envolve circuitos de capital e de cultura. Nossos modelos têm alguns pontos em comum, como a percepção da prática social através de um modelo produtivo, a preocupação em representar o circuito completo e a compreensão de que as relações de poder produzem e são produzidas nestes circuitos. No entanto, algumas diferenças são essenciais e entre elas eu resalto a característica de que, em Johnson, os processos desaparecem nos produtos. Penso que, ao ocultar os processos, ele torna seu modelo incongruente, pois se trata de um modelo que representa um “circuito”, portanto um modelo processual. No Modelo do Mercado Simbólico, ao contrário, são os produtos que desaparecem nos processos. Os produtos são fundamentais, sim, são a própria materialidade comunicativa e trazem inscritas em si as marcas do processo produtivo, mas estão contemplados na Matriz de análise, enquanto a representação gráfica do Modelo privilegia os processos.

No mundo simbólico, nada assume existência antes de ser posto em circulação. A própria noção de texto depende da circulação dos produtos. A meu ver, é a circulação que define, em última análise, a diferença entre o público e o privado na comunicação. Ou seja, não seria tanto o nível de particularidade ou concretude das formas e produtos, nem seu grau de individuação, mas o fator circulação. É a circulação que confere existência aos produtos simbólicos, ao mesmo tempo em que a lança no espaço público. E é justamente aí, na capacidade de fazer circular mensagens e sentidos privados, tornando-os públicos, que se localiza grande parte da assimetria no poder discursivo. Não é por acaso que as redes de comunicação (circulação) são sempre um dos principais alvos de quem procura acumular poder.

## 5. Últimas reflexões

Fairclough (1.50) fala de 3 tipos de modelos discursivos: um modelo

“código”, que corresponderia a uma prática normativa forte e seria orientado para a instituição; um modelo de “articulação”, que se refere à forma organizacional pela hegemonia e que seria orientado para o público: *“uma visão da prática discursiva como articulação: a desarticulação de configurações existentes de tipos e elementos de discurso e a rearticulação de novas configurações, dando proeminência à interdiscursividade e à intertextualidade”* (p. 272); e um modelo “mosaico” ou “negociado”, que ele identifica com a abordagem de autores pós-modernos (cita Jameson). Este último *“caracteriza a prática discursiva como uma constante rearticulação de elementos minimamente restringidos”* (p.125) e traduziria uma visão da sociedade associada à descentralização do poder. Ele faz, porém uma distinção entre as implicações dos termos. Enquanto “mosaico” confere destaque ao espaço que resulta da combinação de elementos do discurso sob novas formas, *a imagem de “negociação” enfatiza que onde as convenções não podem ser consideradas como dadas, há uma necessidade conseqüente de os agente negociarem (quase sempre implicitamente) a quais elementos do discurso se deve recorrer* (p.272).

Estes modelos estão relacionados a tendências identificadas por Fairclough nas lutas sociais e discursivas: colonização unilinear, luta hegemônica e fragmentação. No entanto, o autor admite que cada um dos modelos se aplica de algum modo às ordens contemporâneas de discursos e parece funcionar relativamente bem em alguns domínios da prática sociodiscursiva e menos em outros. Por fim, sugere que futuras pesquisas procurem verificar qual modelo faz mais sentido em cada domínio e focar as tensões entre os modelos. Creio que de certa forma estou fazendo isto, ao buscar um modelo para o domínio da intervenção social e minha conclusão foi optar por uma “terceira via”, ou seja, um modelo que articula (sempre tensamente) as duas interpretações: a da luta hegemônica e a da negociação.

Então, o mercado simbólico é um modelo de negociação, mas numa perspectiva de disputa de poder simbólico. A noção de mercado simbólico se opõe à de “pensamento único” (*mainstream*) e assim como existe uma luta política para se contrapor ao pensamento único sobre a globalização, há a possibilidade de uma luta por um funcionamento do mercado simbólico mais equitativo. Nesta

luta eu me inscrevo: o Modelo e o que escrevi nesta tese sobre os índios são sinais de esperança em tal possibilidade.

Miquel Alsina, no seu excelente livro *Los modelos de la comunicación* (1.2:20-3) faz afirmações sobre o tema que procurei tomar como orientação. A primeira delas diz respeito aos elementos característicos de um modelo: 1) são construções do pesquisador, que busca um instrumento organizador que lhe permita uma melhor aproximação com a realidade heteróclita e complexa e, sendo assim, é um instrumento do conhecimento científico; 2) um modelo pretende representar a realidade descrita, mas de forma simplificada e destacando apenas algumas relações significativas e definitórias de um fenômeno; 3) os modelos são um conjunto de enunciados teóricos sobre as relações entre as variáveis que caracterizam um fenômeno, ou seja, se inscrevem em teorias que interpretam os fenômenos estudados.

A segunda afirmação estabelece três elementos essenciais da estrutura dos modelos: 1) um grupo de conceitos que correspondem a partes do fenômeno empírico estudado e que determinam a estrutura do modelo; 2) um princípio racional que explique a natureza desses fenômenos e confira congruência interna ao modelo; 3) uma estrutura de relações entre os conceitos do modelo (“mecanismo”).

Por fim, Alsina lembra as funções de um modelo: a) função organizadora (ordena e interrelaciona elementos da realidade; b) função heurística (o modelo não só descreve, mas sobretudo explica a realidade, embora de maneira parcial e simplificada; c) função previsora (o modelo torna possível a previsão de resultados, ainda que em termos de hipóteses, favorecendo a ação de intervenção).

O Modelo do Mercado Simbólico pretende descrever e ajudar a compreender determinadas realidades comunicativas, com vistas a um planejamento estratégico de intervenção nessa realidade. Tomei o exemplo dos índios do Alto Rio Negro, que estão saindo de uma relação tradicional com um Estado assistencialista ou omissivo, corroborada por um desequilíbrio do direito de falar produzido por uma identidade discriminatória, e inaugurando novas formas de relações. Entre estas, o exercício do “controle social” e a participação num “mercado justo”, condicionado por interesses econômicos, é certo, mas também

por uma nova epistemologia, que distribui melhor as posições discursivas. O modelo pode ajudar a compreender e explicar essa realidade e pode orientar estratégias que melhorem o *lugar de interlocução* indígena e aumentem seu poder simbólico.

É ainda uma primeira proposta, certamente passível de muitos ajustes. Antes que possa ser intitulado legitimamente de “modelo”, requer que, junto com a Matriz, não só seja submetido ao crivo teórico e metodológico dos especialistas do campo da comunicação e da intervenção social, mas também seja exposto à experimentação como modelo organizador do planejamento estratégico da comunicação aplicada às políticas públicas.



### *Vozes no texto*

1. Barbero faz essas considerações em *De los medios a las mediaciones*, (1.94:224), quando discute os modelos que se constroem sobre uma racionalidade informacional.
2. Mattelart faz, no cap. 11 de *Comunicação-Mundo* (1.100:279), uma ótima análise do ressurgimento do receptor na teoria comunicativa.
3. Idem, p. 282.
4. A tradução brasileira recebeu o nome de *A economia das trocas lingüísticas* (1.27)
5. Bourdieu, em *O campo econômico* (1.24:53).
6. Tomei esta expressão emprestada de Homi Bhabha, que a utiliza na p.69 de *O local da cultura* (1.23) para designar o que ele chama de entre-lugar, o espaço intersticial característico dos hibridismos, e que “carrega o fardo do significado da cultura”.
7. Estou citando Eduardo Jordão, no texto *Redes e Poder na Sociedade da Informação* (2.24:10), no qual me baseei para selecionar as abordagens da socioeconomia. O autor inclui, além dos que privilegiei, W. Powell.

*Perdoa a curiosidade  
Quantas páginas  
ainda tens a virar  
em minha vida?  
Já te achas  
no Capítulo Final?  
Faltam ilustrações  
ou o que havia de colorido  
já apareceu?  
É ir muito longe  
perguntar  
se a leitura te está cansando  
ou se ao contrário  
te reconheces  
como co-autor?...*

*Dom Hélder Câmara*

## *PARTE IV*

### *IV. Fronteiras*

*Devemos nos unir ao povo nesse movimento flutuante que eles estão agora moldando... e que será o sinal para que tudo seja posto em questão... é para a zona de instabilidade oculta onde reside o povo que devemos nos dirigir.*

*Franz Fanon*

*E não vai demorar que passemos adiante  
uma grande e bela ciência,  
que se faz arte em defesa da vida*

*Carlos Chagas*

## *IV - Fronteiras*

Esta Parte IV ocupa o lugar do que deveria ser uma conclusão. Tenho uma certa dificuldade com esta palavra, que soa sempre como um fechamento, um ponto final. E a cada trabalho que escrevo, reitero a descoberta teórica de que os textos são sempre espaços abertos para novos textos. Por isto, prefiro chamar esta parte de Fronteiras: da mesma forma que foi possível entrar nesse *TERRITÓRIO*, a partir de várias fronteiras, agora é possível sair.

**FRONTEIRA**, onde tudo começa. O texto, lugar protegido ainda que polifônico, entra em circulação, deixa de ser privado e se torna público, adquire materialidade semântica, não uma, mas dez, vinte, cem... Expõe-se, põe-se mundo afora, a buscar legitimação, parcerias, articulações, confrontações, transmutações. O modelo deve ainda ser aplicado, experimentado, comprovado ou transformado. A matriz também. Só depois de muito andar é que poderei considerá-los uma contribuição ao campo da comunicação para intervenção social.

### **1. Da história do texto**

Como todas as teses, esta foi projetada para ser um trabalho mais abrangente, mais completo. Foi projetada para açambarcar um grande número de variáveis, para aprofundar vários temas. Mas a realidade, como sempre, se encarrega de evidenciar a arrogância e a presunção desmedida dos projetos. E a distância entre o desejado e o realizado foi grande. Não vou entrar em detalhes, mas quero realçar pelo menos dois aspectos que devem constituir um futuro trabalho de pesquisa.

O primeiro refere-se à prática comunicativa dos índios do Alto Rio Negro. Apenas comecei a me aproximar dela e isto certamente representaria “o pulo do gato” na compreensão dos modos de apropriação das políticas públicas e das possibilidades de fortalecimento do seu *lugar de interlocução*. Seria, porém, necessário um longo tempo na área e uma forte relação com a antropologia, para

compreender em toda a extensão a **articulação** entre o “ser índio” e o “ser cidadão”, num contexto ao mesmo tempo tradicional, moderno e pós-moderno.

O segundo localiza-se ainda em São Gabriel e diz respeito à análise dos discursos dos atores sociais interessados na saúde indígena. O que fiz nesta tese foi limitado, no sentido de que trabalhei apenas com poucos textos de cada comunidade discursiva relevante no cenário. Penso que um trabalho mais aprofundado deveria considerar as formas orais de comunicação, mais freqüentes e talvez mais definidoras dos **lugares de interlocução**. Também seria preciso considerar os materiais utilizados nos inúmeros eventos de formação das lideranças indígenas, muitos deles estratégicos para uma AD, na sua tentativa de reproduzirem a linguagem e o enfoque dos participantes.

A análise dos textos selecionados permitiu-me confirmar algumas hipóteses e ampliar as constatações acerca dos dispositivos de enunciação das comunidades. Busquei olhar esses dispositivos sobretudo pelo ângulo da constituição das imagens de si mesmos e dos concorrentes, além de mapear os discursos sobre saúde que se confrontam nos embates das políticas públicas. Mas não foram suficientes para definir o modo de constituição daquele que é ou deveria ser o principal interlocutor das instituições na saúde indígena: os próprios índios. Isto só seria possível, creio, através de textos que fossem diretamente mediadores na relação interlocutiva entre uns e outros. Como nem todas as comunidades consideradas produzem textos dessa ordem, optei por não incluir a categoria no escopo da análise.

Estas duas dificuldades estabeleceram limites para a confirmação de uma das hipóteses iniciais da tese. Pude fazer afirmações razoavelmente seguras sobre o modo como os índios interferem na geração e implantação das políticas de saúde, mas não posso garantir como estas repercutem nas aldeias, para além do plano das lideranças.

Na introdução do seu livro *Terra à Vista* (1.113:7), Eni Orlandi pergunta: “*como, através da linguagem, eu poderia apreciar o que se passa numa relação entre seres tão radicalmente diferentes como o índio e o ocidental?*”. O que ela se punha, principalmente, era a preocupação sobre ter que analisar formações discursivas muito diferentes, regidas por leis diferentes. De minha parte, antes de



iniciar a tese, ainda no projeto, me perguntava: como fazer Análise de Discursos, que se baseia em textos, quando os textos têm importância tão diversa para as duas sociedades. Os modos de produzir conhecimento são diferentes entre elas. Um baseia-se na escrita e o outro, num ver-ouvir-saber, pura imagem e memória. Então, argumentava comigo mesma, qual a pertinência de se aplicar um método originário da sociedade branca, ocidental, européia, baseado na análise de textos, no contexto da sociedade indígena? Concluí, porém, que sendo a tese sobre as relações entre as sociedades branca e indígena, elas necessariamente passariam pelos textos e seu papel na dominação de uns pelos outros. À medida que aprofundi as análises, confirmei o quanto era produtiva a perspectiva discursiva, que foi chave para a compreensão das estratégias indígenas de fortalecimento enunciativo. As palavras de Davi Yanomâmi me tranquilizam:

*“No começo as palavras da ecologia não existiam. Hoje revelaram-se e, por isso, as palavras yanomâmi também se revelaram (...). Estas palavras propagaram-se por todo lugar. Hoje, as palavras yanomâmi não estão mais escondidas.”<sup>1</sup>*

Quanto à análise textual, propriamente, mantive em pauta o que diz Orlandi (op.cit.:35): *a relação da AD 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.* Por outro lado, concluí que as marcas da batalha discursiva pelo poder no Alto Rio Negro estão em toda parte, como o sertão de Riobaldo: estão nos textos escritos e orais, nas práticas, nas camas, nos afetos, nas desavenças, nas múltiplas estratégias em curso. A Teoria Social dos Discursos amplia o espectro da AD, centrado nos textos escritos e permite analisar a realidade sob uma “perspectiva discursiva”, que extrapola a análise textual. Então, entendi que a análise textual deveria ser um instrumento a mais na consolidação de uma tese produzida a partir de uma perspectiva semiológica, que articula uma Teoria Social dos Discursos com outros campos disciplinares.

Por outro lado, esta tese confirmou para mim a validade da Teoria Social dos Discursos como modo teórico e metodológico de acercamento da realidade social. O Discurso como lugar de luta e mudança e a Teoria Social dos Discursos como instrumento de compreensão dessa luta. Mais que isso, como espaço que permite a formulação metodológica de um modo de intervir nessa luta.

Sempre acreditei que a metodologia de um trabalho deve guardar coerência

com a teoria que o fundamenta, sendo ambas perpassadas pelos mesmos princípios epistemológicos. Assim, os conceitos que estruturaram teoricamente a análise, também condicionaram a escolha do método e a construção da Matriz e do modelo: campo, articulação, hibridismo; luta, poder e mercado simbólico; rede e mediações; polifonia e intertextualidade. Não foi uma tarefa tão simples, como pode parecer. Campo, articulação, polifonia, intertexto exigem que se estabeleça uma franca conversação entre os vários saberes que compõem o modo de olhar e analisar o objeto em cena, pondo o desafio de não se perder a perspectiva da ciência da comunicação, apesar da transdisciplinaridade. As próprias disciplinas mestras do estudo – a Semiologia e os Estudos Culturais – são elas mesmas espaços hibridizados de conhecimento. Dificultando ainda mais a empreitada, havia o tema do Poder, que carrega em si uma variedade de leituras e abordagens, moldando os sentidos possíveis. A noção de dialogismo, com sua lógica relacional do e/ambos, foi fundamental para aplinar o caminho, favorecendo a percepção da heterogeneidade constitutiva dos CAMPOS, em cenários que aparentemente se caracterizam pelas dicotomias ou pelo simples paralelismo de abordagens.

Fico me devendo muitas leituras que provavelmente aperfeiçoariam meu azeiramento do tema. A Parte I teria se apresentado mais completa, se eu tivesse podido, como pretendia, recuperar a construção epistemológica da noção de “produção dos sentidos sociais” na teoria da comunicação, desde Peirce e Frege, até chegar a Verón, incluindo vertentes lingüísticas, antropológicas e sociológicas do pensamento e mesmo trilhando os caminhos já pavimentados pela Filosofia. Também gostaria de ter feito uma comparação mais sistematizada entre Foucault, Bourdieu, Bakhtin, Fairclough e Gramsci, quanto ao modo como trabalham poder e mudança.

A Parte II, notadamente no Contexto Epistemológico, teria se beneficiado de uma consideração mais atenta das questões sobre a formação identitária, a partir Stuart Hall, Anderson, Hobsbawn e mesmo Bakhtin, entre outros, que me permitisse abordar o tema sob duas óticas: a formação dos sentidos fundadores que integram o imaginário nacional, incluindo a formação histórica mais geral e as novas configurações e tendências. Também gostaria de ter me detido sobre o tema das Políticas Públicas, a partir de autores do campo da Ciência Política.

A Parte III, no que se refere ao estudo do “mercado”, admitiria uma entrada mais incisiva nas teorias econômicas. Em relação ao Modelo, abri mão, em favor de uma redução do tamanho do texto, de uma remissiva aos diversos modelos de comunicação que povoam o mundo científico. Muitos autores desenvolveram uma análise sobre esses modelos, como Wolf, Eco, Moles, Barbero e Fausto Neto, entre outros que, se considerados, poderiam enriquecer a discussão que permeia minha proposta de modelo. Optei por centrar atenção nos aspectos mais diretamente referidos aos modelos operantes na prática de intervenção social.

Três “desistências” me deixaram acentuada frustração. Uma, foi relativa à escrita da tese. Gostaria de ter construído um texto descentrado, que fosse invadido por vozes contra e a favor, que sem perder a clareza não fosse linear, que evidenciasse a razão polifônica que nos move a todos e a mim, particularmente. Produzir uma escrita que traduzisse a compreensão da disputa pelos sentidos dominantes que se passa na cena social. A outra foi a intenção inicial de produzir, como parte da tese, um CD-Rom que pudesse dar alguma visibilidade à rede de sentidos que se estabelece num cenário como o da saúde indígena no Alto Rio Negro. Sentidos que produzem sentidos, que produzem sentidos, numa rede de semiose infinita. Que pudesse dar movimento à representação do Modelo do Mercado Simbólico, que sendo um modelo de fluxos, de movimento, teve que ser representado de modo fixo, em duas dimensões. A terceira desistência fala de uma intenção de que a conclusão da tese fosse o resultado de um seminário, no qual eu apresentaria aos atores sociais interessados as conclusões preliminares e as poria em debate.

Enfim, descobri mais uma vez meus limites e só me resta recitar: *o que eu queria dizer / era tão alto / e tão longe / que nem consegui soletrar / suas palavras-estrelas.*<sup>2</sup>

## 2. Das armadilhas

Ao longo da escrita, freqüentemente percebi o perigo de endeusar as estratégias dos mais fracos, desprezando as limitações da luta hegemônica. Isto é fácil de acontecer quando se lida com segmentos sociais que, a despeito de toda uma história de discriminações e condições desfavoráveis, são capazes de manter a cabeça erguida e seguir lutando pela mudança das regras nas relações sociais,

políticas e econômicas. Capazes de lutar, como no caso dos índios, por um novo **lugar de enunciação**, que transforme os significados produzidos por um passado de espoliação, violências e humilhação nos sentidos de um povo livre no presente e no futuro.

Não obstante, tenho bem claro que a luta é desigual. A análise e o Modelo proposto não negam isto, mas afirmam uma possibilidade de mudança. Partindo da perspectiva bakhtiniana da linguagem como arena dos embates sociais, cheguei à dos discursos como espaço de transformação social. Mas, para tanto, a noção de discurso precisa estar associada a uma teoria do poder e este é um ponto central na minha proposta.

Por outro lado, Terry Eagleton nos chama atenção para a inflação da categoria “discurso”, que acabaria por se tornar um “novo herói transcendental”, anterior a tudo o mais. (1.47:192). Procurei me defender desse risco através, sobretudo, da ancoragem na construção social dos discursos e na sua materialidade institucional, articuladas à noção de disputa do poder simbólico.

Numa linha semelhante, outra armadilha se fez apresentou: a de que, ao considerar a noção de poder simbólico articulada à de micropoderes, pudesse perder de vista a própria idéia de poder. Ou seja, se tudo é poder, dissolve-se a noção de poder, *as responsabilidades ficam difusas e as lutas dos indivíduos e os esforços nunca se juntam*<sup>3</sup>. Creio que a garantia contra isto é a idéia, também foucaultiana, de Centro e Periferia discursivos que, articulada à visão da comunicação como um processo negociado de circulação de sentidos, a uma teoria das mediações e, finalmente, ao conceito de **lugar de interlocução**, não nega a existência de um poder mais central, mas admite o trânsito entre as várias posições de poder. Por fim, recorro novamente à visão de Bakhtin da língua como arena das lutas sociais, para neutralizar definitivamente o mencionado risco.

Orlandi (1.111:38-9) faz um reparo à noção de heterogeneidade, que para ela, quando associada à de enunciação, não considera a natureza da relação entre diferentes. A enunciação expulsaria a contradição e reduziria a importância do histórico. Também critica o que ela chama de “onipotência do conceito de dialogia”, que encerraria a reflexão da linguagem em “malhas estreitas”, ao explicar tudo – sujeito e sentido – pela relação com o Outro. Embora

reconhecendo tais riscos, estou segura de ter acentuado justamente a natureza estratégica dessa relação, as condições desiguais de sua produção e o modo como ela se constitui discursivamente. **Lugar de interlocução** tem a pretensão de se situar no cerne dessa problematização e ajudar a superar as dificuldades apontadas.

Retomo ainda a temática do risco da opção por um modelo produtivo da comunicação ser associada a uma visão neo-liberal de mundo e prática social. Reitero que aqui “consumo” não é um substituto para ação política ou social e consumidor não é uma forma de ocultar a condição subalterna dos indivíduos num sistema dominado pelo Mercado. Mercado simbólico não é uma entidade transcendental, mas apenas uma forma de compreender as relações comunicativas que enfatiza a possibilidade de negociação, o componente “circulação” e a possibilidade de trânsito entre posições de poder, pelas quais se processa a luta simbólica.

Por fim, estou ciente dos riscos que o conceito de **hibridismo** traz, num cenário acadêmico dominado pelas evidências dos processos de colonização e dominação dos indivíduos pelas práticas hegemônicas de comunicação. Creio ter defendido adequadamente minha escolha, mas repito ainda que a consideração das assimetrias vigentes no mercado simbólico, associada à análise dos fluxos entre centro e periferia discursivos, cria um substrato para o entendimento do **hibridismo** como forma estratégica de resistência.

### 3. Dos índios e seu projeto estratégico

*“No mundo em que viajo, estou continuamente a criar-me. E é passando além da hipótese histórica, instrumental, que iniciarei meu ciclo de liberdade”.<sup>4</sup>* Os índios do Alto Rio Negro parecem dizer isto, com suas estratégias de construção de um novo **lugar de interlocução**. Parecem recusar, com suas estratégias enunciativas, a serem apenas o passado de uma sociedade, cujo presente e futuro são os não índios. Eles reivindicam uma condição de construtores do presente, não só do seu presente, como sociedade específica, mas do presente da nação.

Uma função estratégica, entre outras, do atual discurso indígena é a criação de um espaço em que os povos indígenas sejam sujeitos enunciativos, tenham poder de falar e serem ouvidos, sejam de fato interlocutores. Mais que isso,

tenham o direito e o poder de modificar a forma, o modo, os espaços, as regras de interlocução. Novas formas de saber, novos lugares de poder. E é desses lugares de poder que eles participam da geração e gestão das políticas públicas em saúde.

A ordem do mundo moderno não reservou lugar para os que são contra-hegemônicos, as minorias, os que possuem um projeto próprio de sociedade. O direito à diferença, outorgado por aquele que se julga o padrão, é uma estratégia de manutenção dessa ordem. O mundo pós-moderno, se visto como lugar de luta e resistência, abre uma outra possibilidade, a do desenvolvimento de estratégias de realocização na cena social e discursiva. Estratégia é precisamente isto: *o cálculo das relações de força (...) que postula um lugar capaz de ser descrito como próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta.*<sup>5</sup> **Lugar de interlocução** encontra também aí seu lugar.

O **hibridismo** foi tratado, aqui, como uma estratégia intermediária para a produção desse outro **lugar de interlocução**. Uma estratégia de quem reconhece a condição de mais fraco no jogo dos poderes, mas que não significa submissão nem subalternidade. Pelo contrário, procura negociar novos valores, justamente nos interstícios possibilitados por esse **hibridismo**. Voltamos ao inter-esse, ao estar entre, ao mercado simbólico.

Interesses diferentes manejam diferentemente esses elementos, tanto na sociedade indígena como na sociedade nacional. Sempre, porém, a linguagem é a arena dos embates, dos jogos, das negociações.

#### 4. Das ressalvas

Sei que ao longo da tese, particularmente da Parte II, dei por vezes a impressão de estabelecer um antagonismo maniqueísta entre os índios e as demais comunidades discursivas em cena, muito embora tenha sempre reafirmado que todos os espaços discursivos eram lugares de luta e disputa de interesses. Por garantia, volto a reafirmar dois pontos.

O primeiro, diz respeito à complexidade da cena indígena e do modo como os índios conduzem sua relação com a sociedade nacional (e vice-versa), complexidade da qual pude me aproximar minimamente. Além disto, é importante manter em pauta a noção de que nem tudo que se fala dos Baniwa pode ser

estendido às demais etnias, nem tudo que ocorre no Alto Rio Negro se aplica a todas as regiões do país.

O segundo se refere ao modo como as instituições conduzem as políticas públicas. De um modo geral, predominam a correção política e a intenção de acertar. Em agosto de 2001, a FUNASA promoveu um seminário, para definir princípios e diretrizes para a “Capacitação de Conselheiros para o Exercício do Controle Social no Sistema de Saúde Indígena”. Participaram lideranças indígenas, a FIOCRUZ, a FUNAI, a Universidade do Amazonas, a CNBB/Pastoral da Criança e o Conselho Nacional de Saúde, que indicou representantes indígenas. O documento final, além de falar que a proposta deve ser “fundamentada no conhecimento da realidade sociocultural das comunidades indígenas e sua história de contato”, fala em: compreensão ampliada da saúde; articulação entre as ações da política indigenista e outros campos políticos; participação das mulheres; exercício do controle social; intercâmbio entre conselheiros indígenas; inclusão de diferentes atores sociais, “para gerar reflexões sobre o reordenamento social que ocorre em função de novos papéis exercidos pelos povos indígenas em suas comunidades”. Os temas da formação incluem história da saúde indígena, direitos, conceitos e representações, comunicação, relação sociedade/saúde, entre outros e a metodologia é “problematizadora” (fonte: site da FUNASA). Os dados sobre este evento apontam para a incorporação de uma nova realidade, novas demandas, e uma postura de efetivo fortalecimento do controle social.

## 5. Dos compromissos

“Como apreender o movimento dos povos indígenas na história e percebê-los como sujeitos desses processos (sem acorrentá-los no gueto da história dos vencidos)? De que modo pensar as contribuições dos índios ao país não só através de itens e fragmentos deixados no passado, mas como interlocutores e concidadãos do presente e do futuro?” são perguntas feitas na apresentação da Parte II do livro “A temática indígena na escola” (1.142). Penso que esta tese responde a elas, de alguma maneira.

Meu texto quer ser uma contribuição às lutas dos povos indígenas por um projeto político próprio, comprometido com o presente e o futuro, mas que não perde de vista o passado como condição de possibilidade do presente. Quer

somar uma compreensão sobre a negociação que se processa nesse momento histórico, adicionando a perspectiva discursiva a tantas outras propostas. Mais que isto, quer participar da luta simbólica que se verifica no campo da saúde indígena e gostaria de ser considerado uma contribuição aos índios e organizações do Alto Rio Negro na busca de um modelo que respeite suas especificidades..

Tudo isto dependerá da possibilidade de sua circulação, das condições de sua publicização, mas também, anteriormente, da minha competência para transformar um texto acadêmico em algo que interesse e possa ser apropriado pelo mundo não acadêmico. E aqui retorna uma pergunta que, desde o projeto inicial, resiste: para quem eu escrevo? Quem são meus interlocutores?

Este é, decerto, um trabalho produzido para o mundo acadêmico. Em certa medida procurou seguir as regras que regem a produção textual neste mundo. E o reconhecimento desse mundo é indispensável para que possa adquirir peso e consistência. Para esse mundo, espero ter agregado algum conhecimento relevante sobre o campo da comunicação, quando articulada ao da intervenção social. Ter contribuído com a formulação da teoria das mediações. Finalmente, espero ter feito avançar a Semiologia Social dos Discursos, ao aportá-la num cenário empírico mais próprio dos Estudos Culturais.

Mas a pergunta insiste: quem são meus interlocutores? Melhor transformá-la, temporariamente, num desejo. Desejaria que o destino deste texto, uma vez sagrado pelo ritual acadêmico, fosse entrar na rede de semiose social que movimenta os sentidos sobre a saúde indígena e que, sendo único nos sentidos que pode produzir, fosse apropriado de inúmeras formas e circunstâncias. Desejaria que ele pudesse fazer ver e fazer crer.

Tenho estado, ao longo da última década, comprometida política e teoricamente a pensar a prática social, a concretude dos processos sociais. Meu **lugar** histórico **de interlocução** ainda é um lugar em construção, que passa pela pesquisa, ensino, intervenção. Pela academia, pelas instituições especializadas, pelos movimentos sociais. Mas, seja como for, é um lugar de observação e crítica. Um lugar inquieto, como a vida vista por Riobaldo, que volto a recitar: *o correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem.*<sup>6</sup>





Abri minha dissertação de mestrado – A Reconversão do Olhar – com um conto de Michel Serres: “Arlequim, Imperador da Lua”.<sup>7</sup> Descrevia uma entrevista coletiva de Arlequim, *de volta de uma inspeção a terras lunares*, onde sustentava que em toda parte tudo se assemelhava. *A palavra do rei Salomão precede a do potentado satélite. (...) Real ou imperial, quem detém o poder só encontra de fato, no espaço, obediência à sua potência, portanto à sua lei: o poder não se desloca. E, quando o faz, avança sobre um tapete vermelho. Assim, a razão só encontra a sua regra debaixo dos seus pés.* Alguém provoca o Imperador, indagando sobre a heterogeneidade do seu casaco.

*De fato, a roupa do rei anuncia o inverso do que ele pretende. Composição descombinada, feita de pedaços, de trapos de todos os tamanhos, mil formas e cores variadas, de idades diversas, de proveniências diferentes, mal alinhavados, justapostos sem harmonia, sem nenhuma atenção às combinações, remendados segundo as circunstâncias, à medida das necessidades, dos acidentes e das contingências, será que mostra uma espécie de mapa-múndi, o mapa das viagens do artista, como uma mala constelada de marcas? O lá-fora, então, nunca é como aqui. Nenhuma peça se parece com qualquer outra, nenhuma província poderia jamais ser comparada com tal outra, e todas as culturas diferem. A pelerine-portulano desmente o que pretende o Rei da Lua.*

Apanhado em contradição, Arlequim decide desfazer-se da capa. Então, sucessivamente, vão aparecendo outras iguais, sempre repetindo o padrão: tigrada, matizada, zebrada, constelada... E assim foi, até que... silêncio, eis o rei nu.

*Quando cai o último véu, o segredo se liberta, tão complicado como o conjunto de barreiras que o protegiam. Até mesmo a pele de Arlequim desmente a unidade pretendida por suas palavras. Também ela é um casaco de arlequim. (...)*

O segredo acabava de ser desvendado: *Arlequim não é imperador, nem mesmo derrisório. Arlequim só é Arlequim, múltiplo e diverso, ondulante e plural, quando se veste e se desveste: nomeado, condecorado porque se protege, se defende e se esconde, múltipla e indefinidamente.*

Descrevendo a cena final, em que os espectadores vão deixando o lugar, decepcionados, Serres fala que *alguns mesmo, especialistas eruditos sem dúvida,*

*havam compreendido, por sua própria conta, que cada porção do seu saber parece também com o casaco de Arlequim, cada um trabalhando na interseção ou na interferência de várias outras ciências e, às vezes, de todas, quase. Assim, sua academia, ou enciclopédia, se aproximava formalmente da commedia dell'arte.*

Pareceu-me que o conto era perfeito para introduzir o tema que eu havia desenvolvido. Ele falava, como escrevi então, *no polifônico, o heterogêneo, a semiose infinita, a ilusão de unicidade do sujeito, a singularidade e a pluralidade, as marcas do discurso desmentindo as palavras do poder, a necessária mestiçagem do saber e muito mais, muito mais.* Eu também falava destas coisas, a partir de outro lugar.

O conto me ajuda a confirmar a relação de complementaridade entre dissertação e tese. Continuo falando dessas coisas, mas agora também falo do discurso como espaço de luta e transformação. Da possibilidade de se mudar as regras do jogo, a partir da periferia do poder. Da possibilidade dos mais fracos intervirem na construção de um mundo cujo princípio de ordem seja o reconhecimento recíproco.

A dissertação iniciou um novo ciclo na minha vida acadêmica e profissional e representou o princípio da modelagem de uma proposta, que se consolidou e ganhou concretude nesta tese. Mas aqui não se fecha o ciclo. Pelo contrário, fica em aberto, ainda há muitas e novas fronteiras a se cruzar.



Iniciei esta tese fazendo-lhe um convite, caro leitor, para que cruzasse comigo algumas fronteiras, e, com seu olhar, construísse comigo novos horizontes, novos territórios. Termina agora com um último apelo, para o qual convoco Riobaldo, que nos acompanhou em todo o percurso que aqui se finda:

*O senhor pense,  
o senhor ache,  
o senhor ponha sentido.<sup>8</sup>*



## *Vozes no texto*

1. Depoimento a Bruce Albert, em *O ouro canibal e a queda do céu* (2.1:21).
2. Versos de Helena Kolody, anotados em um site na Internet. ([www.paubrasil/belaspalavras](http://www.paubrasil/belaspalavras))
3. Emília Viotti, em entrevista ao *Jornal do Brasil*, recorte s/d.
4. Franz Fanon, em *Black Skin, White Masks*, citado em Bhabha (1.23::29)
5. Michel de Certeau, em *A invenção do cotidiano*. (1.42.46).
6. Guimarães, Rosa, *Grandes sertões veredas* (1.134:241).
7. Michel Serres, em *Filosofia mestiça* (1.140)
8. Guimarães Rosa, ainda, p. 234.

## *Bibliografia*

*Mas os livros que em nossa vida entraram  
São como a radiação de um corpo negro  
Apontando para a expansão do Universo  
Porque a frase, o conceito, o enredo e o verso  
(E, sem dúvida, sobretudo o verso)  
É o que pode lançar mundos no mundo.*

*Caetano Veloso*

## *Bibliografia consultada*

### 1. LIVROS E ARTIGOS

1. ALBERT, Bruce. "Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p.197-203.
2. ALSINA, Miguel. *Los modelos de la comunicación*. Madri: Editorial Tecnos, 1989.
3. ALVARES, Myriam M. "A educação indígena na escola e a domesticação indígena da Escola". Em: FAULHABER, Priscila (org.). *Política indigenista, movimentos étnicos e Estados nacionais* - Políticas públicas, políticas indigenistas e organizações indígenas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Série Antropologia,15(2):223-249, dez 1999.
4. AMOROSO, Marta R. e SÁEZ, Oscar C. "Filhos do Norte: o indianismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu". Em Silva, Aracy e Grupioni Luís (orgs.). *A temática indígena na escola*. MEC /MARI / UNESCO, Brasília: 1995. p.237-256.
5. ARAÚJO, Inesita. *A reconversão do olhar: prática discursiva e produção dos sentidos na intervenção social*. São Leopoldo (RS): Ed. UNISINOS, 2000.
6. \_\_\_\_\_. "Relações interétnicas e negociação simbólica ou Seriam os índios pós-modernos?". Em: *ECO* – Publicação da Pós-graduação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1(4):35-46, 1999.
7. \_\_\_\_\_. "Em busca da transcultura e da pósdisciplinaridade". Em: *Mídias e recepção*. São Leopoldo (RS), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação – UNISINOS. Ed. UNISINOS, 1999. p.49-69.
8. \_\_\_\_\_. "A batalha do Alto Rio Negro". Em: RUBIM, A. Albino e outros (org.). *Comunicação e sociabilidade nas culturas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 117-134.
9. \_\_\_\_\_. "TV e Indianidade: Questões sobre a construção narrativa da imagem do índio pela televisão". Em: *Informare* – Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da informação, CNPq – IBICT/UFRJ – ECO. Rio de Janeiro, 2(4):30-46, 1998.
10. \_\_\_\_\_. "Diferentes, pero no mucho...". In: Braga, José L. et alii (org.). *A encenação dos sentidos: mídia, cultura e política*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1995.
11. ARAÚJO, Inesita e JORDÃO, Eduardo. "Velhos dilemas, novos enfoques: uma contribuição para o debate sobre os estudos de recepção". Em: PITTA, A. M. da R. (org.). *Comunicação e Saúde: visibilidades e silêncios*. Rio de Janeiro: Hucitec/ABRASCO, 1995. p. 172-189.
12. ARONOWITZ, Stanley. "Pós-modernismo e política". Em: HOLLANDA, H.B. (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 151-175.
13. ATHIAS, Renato e MACHADO, Marina. "A saúde indígena no processo de implantação dos Distritos Sanitários: temas críticos e propostas para um diálogo interdisciplinar". Em: *Cadernos de Saúde Pública*, FIOCRUZ/ENSP. Rio de Janeiro, 17(2): 433-438, mar-abr 2001.
14. AZEVEDO, Marta. "Censos demográficos e "os índios": dificuldades para reconhecer e contar". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. p. 79-83.

15. BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). *A estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
16. \_\_\_\_\_. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1988.
17. BAUMAN, Z. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
18. \_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio, Jorge Zahar, 1998.
19. BECKER, Howard. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993.
20. BENVENISTE, Émile. "O aparelho formal da enunciação". Em: *Problemas da lingüística geral II*. São Paulo: Pontes, 1989. p. 81-90.
21. BERGHER, Christa. *Campos em confronto: a terra e o texto*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1998.
22. BHABHA, Homi K. "A questão do 'outro': diferença, discriminação e o discurso do colonialismo". Em: HOLLANDA, H.B. (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. pp. 177-203.
23. \_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
24. BOURDIEU, Pierre. *O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação*. Campinas-SP: Papirus, 2000.
25. \_\_\_\_\_. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
26. \_\_\_\_\_. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas (SP): Papirus, 1997.
27. \_\_\_\_\_. *A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP, 1996.
28. \_\_\_\_\_. *Lições da aula*. São Paulo: Ática, 1994.
29. \_\_\_\_\_. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
30. \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
31. BUCHILLET, Dominique. "Desafios para a implantação do DSEI-RN". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. p. 255-257.
32. CAMPOS, Gastão W. S. "Análise crítica das contribuições da saúde coletiva à organização das práticas de saúde no SUS. Em: FLEURY, Sonia (org.). *Saúde e democracia: a luta do CEBES*. São Paulo: Lemos Editorial, 1997. p. 113-124.
33. CANCLINI, Nestor G. "Noticias recientes sobre la hibridación". Em: HOLLANDA, Heloísa B. e RESENDE, Beatriz (orgs.) *Artelatina: cultura, globalização e identidades*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000. p. 60-82.
34. \_\_\_\_\_. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.
35. \_\_\_\_\_. "El consumo sirve para pensar". Em: *Dialogos de la comunicacion*. FELAFACS. Lima, Peru, nº 30:6-9, 1991.
36. \_\_\_\_\_. "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina". Em: *Punto de vista*, nº 40:41-18, 1991.
37. CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. "O futuro da questão indígena". Em: SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís (orgs.). *A temática indígena na escola*. MEC /MARI / UNESCO, Brasília: 1995. p. 129-141.

38. \_\_\_\_\_. "Os direitos dos índios e os interesses nacionais: Parceria ou barbárie". Em: *Tempo e Presença*. Revista do CEDI, Rio de Janeiro, nº 270:65-66, jul/ago de 1993.
39. CARVALHO, Antônio Ivo. "Conselhos de Saúde, responsabilidade pública e cidadania: a Reforma Sanitária como reforma do Estado". Em FLEURY, Sonia (org.). *Saúde e democracia: a luta do CEBES*. São Paulo: Lemos Editorial, 1997. p. 93-112.
40. CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede* (A Era da Informação- Economia, Sociedade e Cultura, vol.I). São Paulo: Paz e Terra, 1999.
41. CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Campinas (SP): Papiрус, 1995.
42. \_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano: 1- Artes do fazer*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1994.
43. CLARK, Katerina e HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
44. CLIFFORD, James. *A experiência etnogáfica: antropologia e literatura no século XX*. Org. de Reginaldo Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
45. COGO, Denise. "Das convergências entre estudos culturais e multiculturalismo". Em: *Mídias e recepção*. São Leopoldo (RS), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação – UNISINOS. Ed. UNISINOS, 1999. p.71-86.
46. COIMBRA, Marcos Antônio. "Abordagens teóricas ao estudo das políticas sociais". Em: ABRANCHES, Sérgio H. e outros. *Política social e combate à pobreza*. Rio: Zahar, 1987. p.65-103.
47. EAGLETON, Terry. *Ideologia.- Uma introdução*. São Paulo: Editora da UNESP / Boitempo, 1997.
48. ECO, Umberto. *Lector in fabula*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
49. ESCOSTEGUY, Ana Carolina. "Estudos Culturais: uma introdução". Em: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). *O que é, afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p.133-166.
50. FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora da UnB, 2001.
51. \_\_\_\_\_. "Discurso, mudança e hegemonia". Em: PEDRO, Emília Ribeiro (org.). *Análise crítica do discurso*. Lisboa: Editorial Caminho, 1997. p. 77-95.
52. \_\_\_\_\_. *Language and Power*. Londres: Longman, 1996.
53. FAULHABER, Priscila. *O navio encantado – Etnia e alianças em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987.
54. FAULHABER, Priscila e ALMEIDA, Fábio. "Recursos e representação em disputa entre os Ticuna/AM/Brasil. Em: FAULHABER, Priscila (org.). *Política indigenista, movimentos étnicos e Estados nacionais - Políticas públicas, políticas indigenistas e organizações indígenas*. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 15(2):271-285, dez 1999.
55. FAUSTO NETO, A.. "Percepções acerca dos campos da saúde e da comunicação". Em: PITTA, A. M. da R. (org.). *Comunicação e Saúde: visibilidades e silêncios*. Rio: Hucitec/ABRASCO, 1995. p. 267-293.
56. \_\_\_\_\_. "A deflagração do sentido – Estratégia de produção e captura da recepção". Em: *Cadernos Textos de Cultura e Comunicação*. Mestrado em Comunicação da UFBA. Salvador, 27:58-80, 1988.
57. FLEURY, Sônia. "A questão democrática na saúde". Em FLEURY, Sônia (org.). *Saúde e democracia: a luta do CEBES*. São paulo: Lemos Editorial, 1997. p.25-43.

58. FRANÇA, Bráz de Oliveira. "Nós não éramos índios". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. p.39-41.
59. FRANCHETTO, Bruna. "O que se sabe sobre as línguas indígenas no Brasil". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. p. 84-88.
60. FRANCHETTO, Bruna e LEA, Vanessa. "Aviões, discursos e Caxiri". Em: *Ciências Sociais hoje*. São Paulo: Ed. ANPOCS/Cortez, 1984.
61. FOIRN/ISA. *Arte Baniwa*. Diversos colaboradores. São Gabriel da Cachoeira(AM)/ São Paulo: FOIRN/ISA, 2000.
62. FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
63. \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 1986.
64. \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
65. GAMBINI, Roberto. *O espelho índio – Os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Ed. Espaço e Tempo, 1988.
66. GARNELO, Luiza. *Controle social em saúde indígena – Lutas e controvérsias*. VI Congresso da ABRASCO, 2002, Salvador. *Anais* (em CD-Rom).
67. \_\_\_\_\_. "Projeto Rede Autônoma de Saúde Indígena: uma experiência de educação e comunicação em saúde indígena". Em: VASCONCELOS, Eymard M. (org.). *A saúde nas palavras e nos gestos: reflexões da Rede Educação Popular e Saúde*. São Paulo: Hucitec, 2001. p. 237-259.
68. GARNELO, Luiza e WRIGHT, Robin. "Doença, cura e serviços de saúde - Representações, práticas e demandas Baniwa". Em: *Cadernos de Saúde Pública*. FIOCRUZ/ENSP. Rio de Janeiro,17(2): 261-272, mar-abr 2001.
69. GAY, Andrew. "O impacto da conservação da biodiversidade sobre os povos indígenas". Em: Silva, Aracy e Grupioni Luís (orgs.). *A temática indígena na escola*. MEC /MARI / UNESCO: Brasília, 1995. pp.109-28.
70. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
71. GONÇALVES, José Reginaldo. "A obsessão pela cultura". Em: Costa Lima, Luiz (org.). *Cultura, substantivo plural*. Rio de Janeiro: Editora 3, 1996.
72. \_\_\_\_\_. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/MinC-IPHAN, 1996.
73. GOMES, Itania. M. "Estudos de recepção e a herança da teoria hipodérmica". Em: *Mídias e recepção*. São Leopoldo (RS), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação – UNISINOS. Ed. UNISINOS, 1999. p.147-158.
74. HALL, S. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.
75. HOLLANDA, Heloísa B. "Políticas da teoria". Em: HOLLANDA, H.B. (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 7-14.
76. HUYSSSEN, A. "Mapeando o pós-moderno". Em: HOLLANDA, H.B. (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p.15-80.
77. JACKS, Nilda A. "Pesquisa de recepção: investigadores, paradigmas, contribuições latino-americanas". Em: *INTERCOM Revista Brasileira de Comunicação*. São Paulo, v. XVI, n.1, jan/jun 1993.



78. JAMESON, F. "Sobre os 'Estudos de Cultura' ". Em: *Novos Estudos Cebrap*. Rio de Janeiro, 29:11-48, jul 94.
79. \_\_\_\_\_. "Periodizando os anos 60". Em: HOLLANDA, H.B. (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p.81-126.
80. JOHNSON, Richard. "O que é, afinal, Estudos Culturais?" Em: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). *O que é, afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 7-131.
81. KOPENAWA, Davi. "Sonhos das origens". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. pp. 19-23.
82. LACLAU, Ernesto. "A política e os limites da modernidade". Em: HOLLANDA, H.B. (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p.129-149.
83. LANA, Luiz Gomes. "Nosso saber não está nos livros". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. p. 35.
84. LEVY STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.
85. LINS, Daniel S. "Como dizer o indizível?" Em: LINS, Daniel (org.). *Cultura e subjetividade – Saberes nômades*. Campinas-SP: Papyrus, 1997. P. 69-115.
86. LITTLEJOHN, S. W. *Fundamentos teóricos da comunicação humana*. Rio: Zahar, 1982.
87. MAHER, Tereza Machado. "Sendo índio em português...". Em: SIGNORINI, Inês (org.). *Lingua(gem) e identidade*. Campinas (SP /São Paulo: FAPESP/ UNICAMP/ Mercado de letras, s/d. p. 115-137.
88. MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas, Pontes/UNICAMP, 1993.
89. MAGAJEWSKI, Flávio L. "Hegemonização do discurso neoliberal no setor saúde em Santa Catarina: aproximações ao papel da imprensa como ator". Em: PITTA, A. M. da R. (org.). *Comunicação e Saúde: visibilidades e silêncios*. Rio de Janeiro: Hucitec/ABRASCO, 1995. p. 121-123.
90. MALDONADO GÓMEZ DE LA TORRE, Alberto Efendy. *Teorías da Comunicação na América Latina*. Enfoques, encontros e apropriações da obra de Verón. Ed. Unisinos: São Leopoldo-RS, 2001.
91. MARTINS, José de Souza. *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993.
92. MARTIN-BARBERO, Jesús. "Dislocaciones del tiempo y nueva topografía de la memoria". Em: HOLLANDA, Heloísa B. e RESENDE, Beatriz (orgs.) *Artelatina: cultura, globalização e identidades*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
93. \_\_\_\_\_. "De los medios a las practicas". Em: OROZCO GOMEZ, Guillermo (coord.). *Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales* nº 1. Universidad Iberoamericana, México, 1994. p.9-18.
94. \_\_\_\_\_. *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonia*. Barcelona: Ed. Gustavo Gilli, 1993.
95. \_\_\_\_\_. "Pensar la sociedad desde la comunicacion – Un lugar estrategico para el debate a la modernidad". Em: *Dialogos de la comunicacion*. nº 32. FELAFACS, Lima (Peru), 1992. p. 28-34.
96. \_\_\_\_\_. "Recepción: uso de medios y consumo cultural". Em: *Dialogos de la comunicacion*. nº 30. FELAFACS, Lima (Peru),1991. p.4-5.

97. \_\_\_\_\_. "Comunicación, campo cultural y proyecto mediador". Em: *Dialogos de la comunicacion*. nº 26. FELAFACS, Lima (Peru), 1990. p.6-15.
98. \_\_\_\_\_. "Euforia tecnologica y malestar en la teoria". Em: *Dialogos de la comunicacion*. nº . FELAFACS, Lima, Peru, 1987.
99. MARTIN BARBERO, J. e Barcelos, Cláudia. "Comunicação e mediações culturais" – Diálogos midiológicos 6. Em: *INTERCOM Revista Brasileira de Comunicação*. São Paulo, vol. XXIII, nº 1, jan-jun de 2000.
100. MATTELART, Armand. *Comunicação-Mundo: História das idéias e das estratégias*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1996.
101. MATTELART, Armand e Michèle. *História das teorias da comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
102. \_\_\_\_\_. "La recepción: el retorno al sujeto". Em: *Dialogos de la comunicacion*. nº 30. FELAFACS, Lima (Peru) , 1991. p. 10-17.
103. MEIRA, Márcio e POZZOBON, Jorge. "De Marabitanas ao Apapóris – Um diário de viagem inédito do Noroeste Amazônico". Em: FAULHABER, Priscila (org.). *Política indigenista, movimientos étnicos e Estados nacionais - Políticas públicas, políticas indigenistas e organizações indígenas*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Série Antropologia, 15(2):287-335, dez 1999.
104. MORIN, Edgar. *Saberes globais e saberes locais – o olhar transdisciplinar / Edgar Morin, com participação de Marcos Terena*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.
105. NELSON, Carey e outros. *Estudos Culturais: uma introdução*. Cópia de artigo, s/l, s/d.
106. NOVAES, Washington. "A Amazônia e a informação". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. p.231-232.
107. OLIVEIRA, Ana Gita. *O mundo transformado. Um estudo da cultura de fronteira no Alto Rio Negro*. Belém: Ed. MPEG/PR/MCT/CNPq, 1995.
108. OLIVEIRA, João Pacheco. "Muita terra para pouco índio? Uma introdução crítica ao indigenismo e à atualização do preconceito". Em: Silva, Aracy e Grupioni Luís (orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC /MARI / UNESCO, 1995. p.61-81.
109. ORLANDI, Eni P. (org.) *O discurso fundador- a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 1993.
110. \_\_\_\_\_. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas(SP): Ed. da Unicamp, 1993.
111. \_\_\_\_\_. *Terra à vista! – Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo/Campinas: Cortez/Ed. da Unicamp, 1990.
112. OROZCO Gómez, Guillermo. *La investigación en comunicación desde la perspectiva cualitativa*. Guadalajara-México: IMDEC, 1997.
113. \_\_\_\_\_. "Comunicadores hacia el año 2000: desafíos pedagogicos de su formación". Em: *Dialogos de la comunicacion*. nº 39. FELAFACS, Lima (Peru), 1994. p.78-89.
114. \_\_\_\_\_. "Hacia una dialectica de la televisión: la estructuración de estrategias por los televidentes". Em: *Comunicação&política: comunicação na América Latina*. CBELA. São Paulo, Ano XIII, nº 22/25:57-73, 1993.

115. \_\_\_\_\_. "La audiencia frente a la pantalla – una exploración del proceso de recepción televisiva". Em: *Dialogos de la comunicacion*. nº 30. FELAFACS, Lima (Peru), 1991. p. 54-63.
116. \_\_\_\_\_. "Recepcion televisiva: tres aproximaciones y una razón para su estudio". Em: *Cuadernos de Comunicacion y Practicas Sociales* nº 2. Universidad Iberoamericana, México, 1991.
117. PAIM, Jairnilson S. "Bases conceituais da Reforma Sanitária Brasileira". Em: FLEURY, Sonia (org.). *Saúde e democracia: a luta do CEBES*. São Paulo: Lemos Editorial, 1997. p. 11-24.
118. PELLEGRINI, Marcos. "Povos indígenas e a conquista da cidadania no campo da saúde". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p.139-142.
119. PINTO, Louis. *Pierre Bourdieu e a teoria do mundo social*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
120. PINTO, Milton José. *Comunicação & Discurso: introdução à Análise de Discursos*. São Paulo: Hacker Editores, 1999.
121. \_\_\_\_\_. "Marcas de enunciação em imagens". Em: *ECO*. Publicação da Pós-Graduação em Comunicação e Cultura. Rio de Janeiro, Lab. de Editoração/ECO/UFRJ, 1997.
122. \_\_\_\_\_. "Contextualizações". Em: Fausto Neto, A. e Pinto, M.J. (Orgs.). *O indivíduo e as mídias*. Rio de Janeiro: Diadorim/Compós, 1996.
123. \_\_\_\_\_. "Semiologia e imagem". Em: Braga, J.L e outros (orgs.). *A encenação dos sentidos: mídia, cultura e política*. Rio de Janeiro: Diadorim/COMPÓS, 1995.
124. \_\_\_\_\_. *As marcas lingüísticas da enunciação: esboço de uma gramática enunciativa do português*. Rio de Janeiro: Numen, 1994.
125. PITTA, A. M. da R. "Interrogando os campos da saúde e da comunicação: notas para o debate. Em: PITTA, A. M. da R. (org.). *Comunicação e Saúde: visibilidades e silêncios*. Rio de Janeiro: Hucitec/ABRASCO, 1995. p. 239-266.
126. PONTES NETO, HILDEBRANDO. "O índio brasileiro e o direito autoral". Em: *Revista Cultura*. MEC, Rio: 36-46, jan-dez1984.
127. RABINOV, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
128. RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Editora Ática, 1993.
129. RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
130. \_\_\_\_\_. "'Os índios' e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil". Em: Silva, Aracy e Grupioni Luís (orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC /MARI / UNESCO, 1995. p. 29-60.
131. RICARDO, Carlos Alberto e outros. *Arte Baniwa*. São Gabriel da Cachoeira(AM) – São Paulo: FOIRN/ISA, 2000.
132. RICHARD, Nely. "Periferias culturales y descentramientos postmodernos (marginalidad latinoamericana y recompaginación de los márgenes)". Em: *Punto de Vista* (s n, s l, s d).

133. RONSINI, Veneza M. "Apontamentos para uma cartografia de recepção". Em: *Mídias e recepção*. São Leopoldo (RS), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação – UNISINOS. Ed. UNISINOS, 1999. p.13-30.
134. ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: J. Olímpio, 1978.
135. SÁ, Marilene Castilho. "A complexidade da realidade e o planejamento possível". Em: PITTA, A. M. da R. (org.). *Comunicação e saúde: visibilidades e silêncios*. Rio de Janeiro: Hucitec/ABRASCO, 1995. p. 193-216.
136. SANTILLI, Juliana. "Biodiversidade e conhecimentos tradicionais: formas jurídicas de proteção". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. p. 95 a 98.
137. SANTILLI, Márcio. "Estatuto da Alforria". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. p. 93-94.
138. SANTOS, Milton. *Território e Sociedade* – entrevista com Milton Santos. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.
139. \_\_\_\_\_. "Por uma geografia das redes". Em: *A natureza do espaço: técnica e tempo; razão e emoção*. São Paulo: Ed. HUCITEC. 1997. p.208-22.
140. SERRES, Michel. *A Filosofia Mestiça*. – Le tiers instruit. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993
141. SIGNATES, Luís. "Estudo sobre o conceito de mediação". In: *Mídias e Recepção*. São Leopoldo(RS), UNISINOS/COMPÓS, 1999. p 31-47.
142. SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís (orgs.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC /MARI / UNESCO, 1995.
143. SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O que é, afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
144. SILVA, Tomaz T (org.), HALL, Stuart e WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis(RJ): Vozes, 2000.
145. SPOSATI, Aldaiza e LOBO, Elza. "Controle social e políticas de saúde". EM: *Cadernos de saúde pública*. Rio de Janeiro: ENSP, v.8 (4):366-78, out-dez 1992.
146. STAM, Robert. *Bakhtin: Da teoria literária à cultura de massa*. São Paulo: Ática, 1992.
147. TORO, Bernardo. "Mobilização social: uma teoria para a universalização da cidadania". In: MONTORO, Tânia S. (coord.). *Comunicação e mobilização social*. Série Mobilização Social, vol. 1. Brasília: UnB, 1996. p. 26-40.
148. \_\_\_\_\_. "Mobilização e democracia: a construção da América Latina". In: MONTORO, Tânia S. (coord.). *Comunicação e mobilização social*. Série Mobilização Social, vol. 1. Brasília: DF, UnB, 1996. p.68-74.
149. VALVERDE, Monclar E.G. "Estética e recepção". Em: *Mídias e recepção*. São Leopoldo (RS), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação – UNISINOS. Ed. UNISINOS, 1999. p.1-12.
150. VERANI, Cibele L. "A política de saúde do índio e a organização dos serviços no Brasil". Em: FAULHABER, Priscila (org.). *Política indigenista, movimentos étnicos e Estados nacionais* - Políticas públicas, políticas indigenistas e organizações indígenas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 15(2):171-192, dez 1999.
151. VERÓN, Eliseo. *A produção do sentido*. São Paulo: Cultrix/USP, 1980.

152. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A história em outros termos". Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: ISA, 2000. p.16-17.
153. WOLF, M. *Teorias da Comunicação*. Lisboa: Presença, 1995.
154. \_\_\_\_\_. *La investigación de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós, 1987.
155. WRIGHT, Robin M. "Os guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa". Em: Langdon, Jean (org.). *Xamanismo no Brasil – Novas perspectivas*. Florianópolis (SC): Ed. da UFSC, 1996. p. 75-115.

## 2. TESSES, MONOGRAFIAS E OUTROS TEXTOS NÃO PUBLICADOS

1. ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília: Ed. UNB, 1995. Série Antropologia.
2. ARAÚJO, Inesita. *Mediações e poder*. IV Congresso da ALAIC – Associação Latinoamericana de Investigadores da Comunicação. 2002, Santiago do Chile.
3. \_\_\_\_\_. "Avaliando a avaliação em saúde". Seminário de Avaliação das Ações de IEC. Ministério da Saúde. 1997, Brasília.
4. BRAGA, William D. *Mediação do Trabalho e Consentimento Operário; a apropriação produtiva de C&T na mídia eletrônica*. VI Congresso Latinoamericano de Ciencias de la Comunicación – ALAIC. 2002, Santa Cruz de la Sierra (Bolívia).
5. \_\_\_\_\_. *Mediação do Trabalho e Estratégias de Comunicação; flexibilidade e reestruturação produtiva no Brasil*. VI Congresso Latinoamericano de Ciencias de la Comunicación – ALAIC. 2002, Santa Cruz de la Sierra (Bolívia).
6. \_\_\_\_\_. *Operários de Sentidos e Mediação do Trabalho; as relações entre mídia e políticas públicas para a educação tecnicista*. X Encontro Anual da COMPÓS. 2001, Brasília (DF).
7. CANCLINI, Nestor G. *La epica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad*. Simpósio Internacional "New Perspectives in/on Latin America: the challenge of Cultural Studies. 1998, Universidade de Pittsburgh.
8. \_\_\_\_\_. *Políticas culturales: de las identidades nacionales al espacio latinoamericano*. Seminário "Integración económica e industrias culturales en América Latina y el Caribe. 1998, SELA/UNESCO, Buenos Aires.
9. CARDOSO, Janine Miranda. *Comunicação, saúde e discurso preventivo: reflexões a partir de uma leitura das campanhas nacionais de Aids veiculadas pela TV (1987-1999)*. Dissertação (mestrado em Comunicação e Cultura). ECO-UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.
10. DE PAULA, Nilton Cezar. *Atuação socio pastoral da Diocese de São Gabriel da Cachoeira*. Monografia. UFPE/CSE-DWI. São Gabriel da Cachoeira (AM), 2000.
11. DODGE, Raquel E. *Povos indígenas: Direito, Ética e Controle Social*. Palestra de abertura da III Conferência Nacional de Saúde Indígena. Brasília, 2001.
12. FAUSTO NETO, Antônio. *O indivíduo apesar dos outros: modos de descrever, modos de construir. O mundo da recepção*. Seminário de Avaliação das Ações de IEC. Ministério da Saúde. 1997, Brasília.
13. \_\_\_\_\_. *Notas para uma discussão sobre metodologias de recepção*. Programa de Pós-graduação da ECO/UFRJ. Rio de Janeiro, 1994.

14. GARNELO, Luiza. *O ambientalismo, a ciência e o pensamento selvagem*. Revista *Educação em questão*. UFRN, Natal. No prelo.
15. \_\_\_\_\_. *Tradição, Modernidade e Organizações Indígenas: suas lutas e controvérsias*. VII Encontro de Cientistas Sociais Norte-Nordeste. 2001, Salvador.
16. \_\_\_\_\_. *Projeto Saúde e cidadania em áreas indígenas do Amazonas: Alto Rio Negro e Alto Solimões*. Manaus, FUA-NESP-RASI, 2000.
17. \_\_\_\_\_. *Representações sociais em saúde indígena: o mercado simbólico do Alto Rio Negro*. I Jornada Internacional sobre Representações Sociais: Teoria e campos de aplicação. Natal, 1998.
18. \_\_\_\_\_. *Lutas e políticas de saúde no Alto rio Negro*. Manaus, NESP, 1996.
19. \_\_\_\_\_. *Aspectos socioculturais de imunização em área indígena*. I Encontro Nacional de Imunização para os Povos Indígenas. Brasília, 1994.
20. GARNELO, Luiza e SAMPAIO, Sully. *Bases sócio culturais do controle social em saúde indígena. Problemas e questões na região norte do Brasil*. Manaus, FUA-NESP-RASI, 1998.
21. GARNELO, Luiza e SILVA, Raimunda. *Capacitação de agentes indígenas de saúde - aspectos metodológicos*. Manaus, NESP, 1996.
22. GARNELO, Luiza e outros. *Contribuições para a organização do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro*. Manaus, FUA-NESP-RASI, 1999.
23. Instituto SocioAmbiental. *Os índios não são incapazes*. III Conferência Nacional de Saúde Indígena. Brasília, maio de 2002.
24. JORDÃO, Eduardo. *Redes e Poder na Sociedade da Informação*. Texto apresentado na disciplina "Informação e Conhecimento no mundo contemporâneo", ministrado no curso de doutorado do Programa de Pós-graduação do IBICT/CNPq. Rio de Janeiro, 2000.
25. MARTELETO, Regina Maria (coord.). *Cultura, Espaço e Textualidade; relações intercampos, redes sociais e novas configurações comunicacionais e informacionais*. Projeto integrado de Pesquisa – Relatório final. Rio de Janeiro, CNPq/IBICT – UFRJ/ECO, 1999.
26. \_\_\_\_\_. *Cultura da modernidade: discursos e práticas informacionais*. Monografia. Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação. CNPq/IBICT-UFRJ/ECO. s/d.
27. OLIVEIRA, Ana Guita. *Índios e Brancos no Alto Rio Negro*. Um estudo da situação de contato dos Tariana. UnB. Brasília, 1981.
28. OLIVEIRA, Valdir de Castro. *Comunicação e poder nos conselhos de saúde*. XI COMPÓS. 2001, Brasília.
29. PITTA, Aurea M. da R. *Comunicação, promoção da saúde e democracia: políticas e estratégias de comunicação no Sistema Único de Saúde – Brasil*. UFRJ-ECO, Rio de Janeiro, 2001.
30. RIBEIRO, Ana Clara e outros. *Saúde e Comunicação*. Documento de referência do GT Saúde e Comunicação da ABRASCO. Rio de Janeiro, 1966.
31. SOUZA, Paulo Henrique. *Análise crítica sobre texto de Comunicação e Saúde e mapa de trocas simbólicas do Conselho Nacional de Saúde*. Trabalho de conclusão da disciplina "Comunicação e Saúde", do XII Curso de especialização em Saúde Coletiva. Brasília, 2001.

32. ZEVALLOS, M<sup>a</sup> Mercedes. *Pensando en el "Otro" de la comunicación: el modelo de Guillermo Orozco*. ECO/UFRJ, Rio de Janeiro, 1994.

### 3. PUBLICAÇÕES E NOTÍCIAS EM PERIÓDICOS DIGITAIS

1. ALEGRETTI, Mary. *O dilema conservacionista*. No.com, em 19/11/2001.
2. CORRÊA, Marcos Sá. *A bancada extrativista*. No.com, em 17/10/2001.
3. DALMONTE, Edson F. "Mediações comunicativas da cultura segundo Martín-Barbero". PCLA – n.4 (1): jul/ago/set 2000. UMESP, São Bernardo do Campo(SP). Disponível em <http://www.intercom.org.br>.
4. *Economista do Bird diz que pecuária é a maior responsável por desflorestamento no país*. No.com, em 23/11/2001. Fonte: Gazeta Mercantil Norte, Belém.
5. McNEE, Malcom K. *Alegorizando as periferias: pontos de articulação entre a crítica cultural de Fredric Jameson e Roberto Wchwarz*. Disponível em [http://www.geocities.com/ail\\_br/alegorizandoasperiferias.html](http://www.geocities.com/ail_br/alegorizandoasperiferias.html)
5. MARQUES DE MELO, J. "Comunicação em saúde: requisito para o desenvolvimento sustentável". PCLA – Vol. 3 – n. 1: out / nov / dez 2001. UMESP, São Bernardo do Campo-SP. Disponível em <http://www.intercom.org.br>.
6. PITTA, Áurea da Rocha. *Comunicação: Que política, para que SUS?* ABRASCO, 1998. Disponível em <http://www.abrasco.org.br>

### 4. REVISTAS E MATÉRIAS DE JORNAIS.

1. "A voz crítica do sistema" Paulo Thiago de Mello. *Jornal do Brasil*, 24/10/99. Caderno Economia.
2. CASTRO, Armando Barros. "Rumo ao desajuste global". *Folha de São Paulo*, 09/06/97. Caderno Mais!, p. 14.
3. DEBRAY, Régis. "As tecnologias da crença". Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva, na *Folha de São Paulo*. 30/08/98. Caderno Mais!, p. 6-7.
4. LÉVY, Pierre. "A globalização dos significados". *Folha de São Paulo*, 07/12/97. Caderno Mais!, p.5.
5. \_\_\_\_\_. "Um sistema auto-regulador". *Folha de São Paulo*, 12/04/98. Caderno Mais!, p. 5.
6. "Sob os olhos do SIVAM". Alexandre Medeiros e Mirian Fichtner. *Revista Época*, Ano I, nº 2, 1 de junho de 1998. p. 40-46.
7. *Porantim* 225, ano XXII, mai 2000, Brasília-DF, p.12.
8. *Revista da Saúde* – "O Brasil falando como quer ser tratado". Conselho Nacional de Saúde. Ano I, nº 1, dez 2000.
9. "Soberania nacional". Abel Terra. *Check In*, ano 4, nº 38, abril de 2000. p 22-29.
10. VEJA, edição especial. *Amazônia – um tesouro ameaçado*. 24/12/97.
11. VEJA, edição especial. *O Brasil*. Maio de 2002.

### 5. PÁGINAS DA INTERNET

- 1 [www.abrasco.org.br](http://www.abrasco.org.br)
- 2 [www.atech.br](http://www.atech.br)
- 3 [www.bham.ac.uk/culturalstudies/cccs](http://www.bham.ac.uk/culturalstudies/cccs)

- 4 [www.brasiloutros500.org.br](http://www.brasiloutros500.org.br)
- 5 [www.cimi.org.br](http://www.cimi.org.br)
- 6 [www.sivam.gov.br](http://www.sivam.gov.br)
- 7 [www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)
- 8 [www.datasus.gov.br/cns](http://www.datasus.gov.br/cns)
- 9 [www.funai.gov.br](http://www.funai.gov.br)
- 10 [www.funasa.gov.br/ saúde indígena.](http://www.funasa.gov.br/saude_indigena)
- 11 [www.mec.gov.br/sef/indigena](http://www.mec.gov.br/sef/indigena)
- 12 [www.planalto.gov.br/secom/colecao/indio.htm](http://www.planalto.gov.br/secom/colecao/indio.htm)

## 6. TEXTOS SEM IDENTIFICAÇÃO E OUTROS

1. Anotações de aulas dos cursos dos profs. Milton José Pinto, Antônio Fausto Neto, Heloísa Buarque de Holanda e Ilana Strozemberg, no Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação da UFRJ. 1998-2000.
2. BEVERLEY, John. *Estudios Culturales y vocacion politica*. Cópia de artigo em revista, sem identificação.
3. GARNELO, Luiza e outros. *Representações indígenas sobre DST/Aids no Alto Rio Negro – Aspectos preliminares*. S/l e s/d.
4. HALL, Catherine. *Estudos Culturais: uma introdução*. Cópia de artigo em revista, sem identificação.
5. MARTINS, José de Souza. *Cidadania, movimentos sociais e entidades de mediação*. Cópia de artigo em livro, sem identificação.
6. MORAÑA, Mabel. *El boom del subalterno*. Cópia de artigo em revista, sem identificação.
7. MOREIRAS, A. “Epistemología tenue”, cópia de artigo, s/l, s/d.
8. MUNIZ SODRÉ, recorte de artigo no JB, sem identificação.
9. WALLY, Salomão. *Grampos/radares/leilão dos celulares/Sivam*. Poema publicado na FSP, caderno MAIS!, em 13/06/99, p. 3.

## 7. DOCUMENTOS CONSULTADOS

1. ABRASCO. *Saúde e Comunicação*. Documento de referência do GT de Comunicação e Saúde para um seminário na ENSP. 1996.
2. *As faces escuras do indigenismo missionário com as modernas formas de dominação colonial*. Documento produzido por Organizações Indígenas, em Abril de 2000. Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo, ISA, 2000. pp. 73-4.
3. BANIWA, André Fernando. *Medicina Tradicional*. Apresentação no Encontro Macro Regional Norte de Saúde Indígena. Manaus, 2001.
4. BANIWA, José Bonifácio. Relato das Organizações Indígenas conveniadas com a FUNASA. Apresentação no Encontro Macro Regional Norte de Saúde Indígena. Manaus, 2001.
5. CIMI. *Encontro Nacional de Saúde*. Documento final. Brasília, 2000.
6. CIMI. *Parecer sobre a política da FUNASA para a saúde dos povos indígenas*. Brasília, 1999.



7. CIMI. *As muitas faces de uma guerra*. Em: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo, ISA, 2000. p. 72.
8. CNS. Resolução nº 196, de 10/10/96, sobre pesquisas envolvendo seres humanos.
9. CNS/Comissão Permanente de Comunicação. *Comunicação e Controle Social: subsídios para o debate e formulação de uma Política Pública de (tele)Comunicações para a Promoção da Saúde e Cidadania*. Rio de Janeiro / Brasília, 1998.
10. COIAB/CIMI-N I. *I Encontro de Agentes Indígenas de Saúde e Microscopistas Indígenas da Amazônia Brasileira*. Relatório. Manaus, 1997.
11. III Conferência Nacional de Saúde Indígena. Programa e Regimento. Luiziana (GO), maio de 2001.
12. III Conferência Nacional de Saúde Indígena. Relatório Final. Luiziana (GO), maio de 2001.
13. Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil. Coroa Vermelha (BA). Documento final. 2000. Porantim, ano XXII, n. 225, mai 2000.
14. Constituição da República Federativa do Brasil – 1988.CSE/FNS/RASI. *Capacitação de Agentes Indígenas de Saúde do Alto Rio Negro – Proposta de reformulação curricular*. Relatório. São Gabriel, ago/set de 1998.
15. FIOCRUZ/CICT/DCS/Coordenação de Estudos e Projetos em Comunicação. *Informação, Educação e Comunicação na X Conferência Nacional de Saúde.*, Rio de Janeiro, 1997. FOIRN. Ata da reunião do dia 29/01/1999.
16. FUA/NESP/Projeto RASI. Relatórios de atividades da Rede Autônoma de Saúde Indígena, anos 97 a 2000. Manaus.
17. FUA/NESP/RASI e outros. *Proposta de Capacitação de Recursos Humanos em Saúde Indígena no Amazonas*. Manaus, abril de 1999. RASI.
18. FUA/NESP/RASI. *Seminário de Saúde Indígena*. Relatório. Manaus, 1999.
19. FUA/NESP/RASI. *Encontro de lideranças de Associações, capitães de comunidades e agentes indígenas de saúde dos rios Alto e Médio Waupés e Papuri*. São Gabriel da Cachoeira (AM), 1997.
20. FUA/NESP/RASI. *Projeto de informação, Educação e Comunicação em saúde na área indígena do Alto Rio Negro*. 1997 a 1999. Manaus, 1997.
21. FUA/NESP/RASI. *Projeto Rede Autônoma de Saúde Indígena*. Projetos para o triênio 1997 a 1999. Manaus, 1997.
22. FUA/NESP/RASI. *Projeto Medicina Tradicional Baniwa – 1997 a 1999/*. Manaus, 1997.
23. FUA/NESP/RASI. *Projeto Plantas Medicinais Baniwa e Curipaco*. Relatório Manaus, s/d.
24. FUNASA. *Capacitação de Conselheiros para o exercício do Controle Social no Sistema de Saúde Indígena*. Brasília, agosto de 2001.
25. FUNASA. *Critérios e procedimentos para aplicação de recursos financeiros*. Brasília, 2001.
26. FUNASA. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. Brasília, Dezembro de 2000.

27. GARNELO, Luiza e outros. *Metodologia do treinamento de DST/AIDS*. São Gabriel da Cachoeira (AM), 1997.
28. MS. *Seminário de Avaliação das Ações de IEC*. Relatório. Brasília, 1998.
29. MS/CNS. *11ª conferência Nacional de Saúde*. Relatório. Brasília, 2000.
30. OPAS/OMS. *A saúde no Brasil*. Brasília, 1998.
31. OPAS/OMS . *Local Health Systems – Health of indigenous people*. Washington, D.C., 1993.
32. OPAS/OMS. Relatórios sobre a Década Mundial da População Indígena. Washington, DC. Diversos anos.
33. FUNASA. *Capacitação de conselheiros para o exercício do controle social no sistema de saúde indígena*. Brasília, 2001.

## Apêndice

*“Não existem histórias sem sentido. Sou daqueles homens que o sabem encontrar até mesmo onde os outros não o vêem. Depois disso, a história se transforma no livro dos vivos, como uma trombeta poderosa, que ressuscita do sepulcro aqueles que há séculos não passavam de pó... Para isso, todavia, precisamos de tempo, sendo realmente necessário considerar os acontecimentos, combiná-los, descobrir-lhes os nexos, mesmo aqueles menos visíveis”.*

*Trabalho com fragmentos de episódios, restos de acontecimentos e tiro disso tudo uma história, tecida num desenho providencial”.*

*Nicetas Coniades / Umberto Eco.*

## *Corpus de análise*

Apresento os textos analisados nesta tese, que ofereceram evidência empírica para as constatações advindas da observação e outros instrumentos metodológicos. No *corpus* principal encontram-se apenas textos das comunidades discursivas do Alto Rio Negro que foram analisados em profundidade. No *corpus* extenso, estão também textos de comunidades de outras regiões, ou de âmbito nacional, embora todos referentes à temática da saúde indígena. Estes foram analisados de forma complementar, servindo de contraponto ao *corpus* principal, tal como preconiza a Análise dos Discursos.

### 1. Corpus principal

Foram analisados 8 materiais, de 7 comunidades discursivas.

- 1) Vídeo institucional “Saúde na Aldeia”.  
Fundação Nacional de Saúde  
Duração: 12 minutos
- 2) Revista “Brasil Indígena”  
Fundação Nacional do Índio  
Ano I, N° 3 – Março-Abril de 2001.  
Impressão em policromia, formato 28X21, 38 páginas.
- 3) Monografia “Atuação socio pastoral da Diocese de São Gabriel da Cachoeira”.  
Diocese de São Gabriel da Cachoeira  
Autor: Padre Nilton César de Paula  
52 páginas. Anexo com 38 páginas.
- 4) Folder institucional “Saúde Sem Limites”  
Saúde Sem Limites  
Impressão em policromia, formato 30X42, dobrado em 3 partes.
- 5) Artigo “Rede Autônoma de Saúde Indígena”  
Projeto RASI – Núcleo de Estudos em Saúde Pública – Universidade do Amazonas  
Publicado na *Revista de Extensão* da UA. v. 1, n. único:49-65, jan/dez de 2000.
- 6) “Cadernos de Políticas de Saúde Indígena – Série Lideranças”  
Projeto RASI-NESP-FUA  
São Gabriel da Cachoeira, 1996.  
14 páginas, formato ofício, encadernação com espiral, capa plástica.
- 7) Vídeo institucional “SIVAM – Sistema de Vigilância do Amazonas”  
SIVAM  
15 minutos
- 8) Sivamzinho  
*Release* sobre o Projeto Sivamzinho, incluindo amostras das histórias em quadrinhos sobre o personagem. Preparado para a III Jornada Médica do NUHAMN. 5 páginas.

Assessoria de Comunicação Social do NuHAMM  
9 páginas, impresso em 4 cores: verde, amarelo, azul e preto.

- 9) Boletim “Wayuri”  
Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro  
São Gabriel da Cachoeira, n. 37, Abril-Maio-Junho de 2001.  
Formato 28 X 21, duas cores, 10 páginas

## 2. Corpus extenso

### IMPRESSOS

- Revista da Saúde – Conselho Nacional de Saúde. Brasília, Ano 1, nº 1, dez / 2000.
- Porantim – Jornal do CIMI. Brasília, nºs. 225 e 235, maio de 2000 e maio de 2001.
- Porã’duba. Jornal Indígena editado pela Funai. Brasília, nº. 7, abril de 2001.
- Jornal do CONASEMS (mais de um número, escolher o que noticia mudança na política de saúde indigenista).
- Jornal Torü Ma’ü, do DSEI Alto Solimões. Benjamin Constant (AM), Ano 1, nº 1. Mai / 2001.
- Jornal da Urihi. Boa Vista (RR), Ano II, n. 5, março de 2001.
- Jornal do Índio. Informativo da UNI. Edição especial. Rio Branco (AC), maio de 2001.
- WAYURI – Informativo da FOIRN, nº 34, 1º semestre de 1997.
- Projeto Rondon – Boletim de Convênio 1718/99 – Ano 1 – n. 1 – jan 2001 – Florianópolis – SC
- “Saúde indígena com controle social no Brasil”. Zilda Arns. Artigo. Revista da Saúde, p. 42.
- “O distrito sanitário indígena e o controle social”. André Fernando Baniwa. Artigo. Revista da Saúde, p. 33.
- “Carta da sabedoria indígena”. Carta dos pajés a Fernando Henrique Cardoso. Revista da Saúde, p. 39.
- Folder da COIAB
- Livro do Agente Indígena de Saúde. De Lia Yadoya e Moisés Ramalho. Saúde Sem Limite. São Paulo, 2002.
- Manual de Doenças Tradicionais Baniwa. Manaus: Ed. da Universidade do Amazonas, 2001.

### VÍDEOS

- “Vamos evitar a AIDS”. Centro de Trabalho Indigenista/MS/CN-DST/Aids.
- “Kamenã”. Produção Três Laranjas. Produzido em uma oficina indígena de vídeos.

### CONFERÊNCIAS

- Carta final da XI CNS.
- Programa e regimento da III CNS
- Relatório da III CNS

## DOCUMENTOS LOCAIS DE SGC

- Ata de reunião municipal em SGC, falando da criação do CMS. Dez / 1996.
- Anotações pessoais de Reunião Extraordinária do CMS de SGC, para debate do Prefeito com os AIS. SGC, 27/08/98.
- “Medicina Tradicional”. Apresentação de André Fernando Baniwa/OIBI, no Encontro Macro Regional Norte de Saúde Indígena. Maio de 2001 - Manaus, AM.
- “Relato das Organizações Indígenas conveniadas com a FUNASA”. Apresentação de José Bonifácio Baniwa no Encontro Macro Regional Norte de Saúde Indígena. Maio de 2001 - Manaus, AM.
- Cartas dos meus alunos AIS, ao final de um curso de comunicação. Ago/1998.
- “Jornal do Curso dos Agentes de Saúde”, feito pelos alunos durante o curso.
- Desenhos de Agentes Indígenas de Saúde, produzidos durante eventos de formação.
- Fotos de viagem no Alto Rio Negro.
- Relatório do Curso de Agentes Indígenas de Saúde. São Gabriel, 1998.
- Resultados do Trabalho da SSL no Rio Negro em 2000. Relatório, s/d.

## OUTROS DOCUMENTOS

- “A voz do agente indígena de Saúde”. II Conferência de Saúde para os Povos Indígenas.
- Atas do Conselho de Saúde Mura
- Pôsters sobre saúde indígena
- Carta de Davi Kopenawa Yanomâmi.
- “Capacitação de Conselheiros para o Exercício do controle Social no Sistema de Saúde Indígena”. FUNASA. Brasília, agosto de 2001.
- Todos os documentos do Projeto RASI, listados na bibliografia, item 7.

## RECORTES DE JORNAIS

- JB: 13/01/01 – sobre as ONGs  
 10/09/2000 – Guerra Biológica chega à Amazônia.  
 10/09/2000 – Plano Colômbia assusta vizinhos  
 21/04/2000 – “Brasil nunca pertenceu aos índios”. Opinião de Sandra Cavalcanti.  
 21/04/2000 – “Não puderam matar nossas raízes”. Opinião de Jorge Terena.  
 07/05/2000 – O número todo.  
 23/05/2000 – Idem.  
 12/01/2001 – Cardoso diz que ONG ameaça soberania.  
 09/09/2001 – “Índio quer respeito”. Opinião de Marcos Terena.
- FSP 23/04/2000 – Caderno especial 0 + 500.
- JC Programa de índio. Suplemento Megazine.
- Isto É 3/05/2000

## OUTROS

A forma de organização dos eventos. Distribuição e momentos de fala, estrutura do evento, estrutura física, distribuição dos lugares.

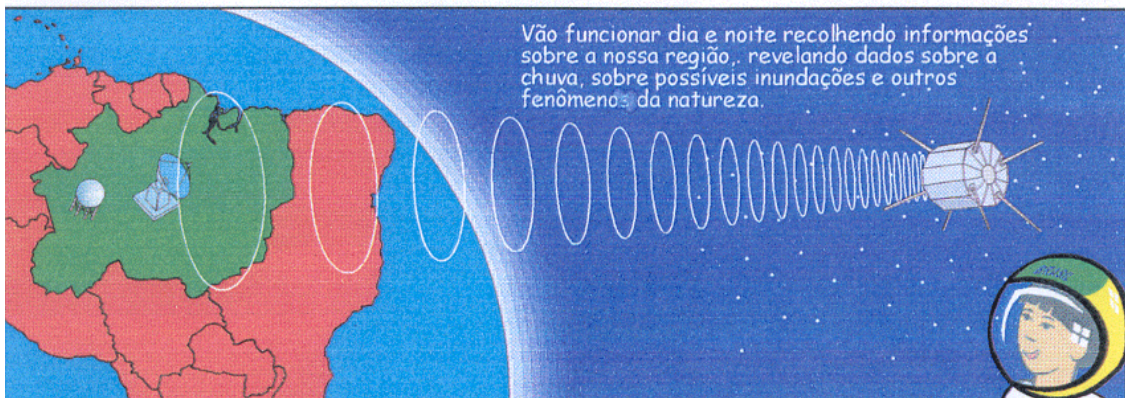
Os métodos de diagnóstico e planejamento.

A estrutura técnica / tecnológica / institucional das organizações.

*ANEXOS*



Fonte: Release do SIVAM/NuHAMM.





## ANEXO II

**Carta de Davi Kopenawa Yanomami, transcrita por Pedro Henrique Passos, da OPAN, uma ONG indigenista do Mato Grosso. Fonte: Rede de Saúde Indígena (lista de discussão na Internet).**

Bom, eu conversei com meus parentes, os Enawene Nawe e, foi contado agora, contado há pouco tempo, e essa viagem que eu fiz foi para olhar, ver a situação dos outros, outra tribo. Bom eu fiz essa viagem, estava com vontade de conhecer, vontade também de conversar com eles para saber essa situação que se passa com esse povo indígena no Brasil. Então eu encontrei a estrada na terra indígena Enawene Nawe, e essa aí, essa estrada que chegou até lá, sem autorização do governo, eu surpreso né, muito surpreso porque não avisa a gente, eles (as pessoas que fizeram a estrada) não avisa a gente, não avisou para poder chegar até na área indígena. Chega lá como uma surpresa. E aí todo mundo fica assustado primeiro. As crianças ficam assustadas, as mulheres que nunca viram, nunca ouviu nada, nunca falou nada e é assim que aconteceu.

Essa estrada que está lá, esse é o caminho do fazendeiro, caminho da colonização e é o caminho da doença. Isso é o que eles sempre fazem ao povo indígena, que os brancos chegam lá, eles deram em primeiro lugar, eles deram presente, de motor, de barco e gasolina para os índios ficarem calados, ficarem quietos, para eles não brigarem com ninguém, para eles ficarem assim, sem falar nada, não falar nada contra a estrada. Assim que fica manso, não fica brigando com ele. Então foi assim que aconteceu. Aí pega presentinho, pega presentinho de roupa, de camisa, um sabão, mercadoria, arroz, farinha e outros tipos que sempre dá para os índios. Então eu estou muito triste com os meus parentes...vão sofrer muito. Por que eles nunca viram ainda a estrada, não conhecem político, não entendem a política, não falam português para defender. Quando branco chega ele fala: eu vou fazer isso, vou dar isso, fica mentindo. Então o índio cai. Por que para nós, índios, o costume dos brancos é muito forte. Eles dão primeiro um “chá” e quando o índio prova o chá dele, o índio cai ... Porque o costume da civilização, foi fazendo assim e agora está chegando lá. E eu fico muito preocupado, os velhos não sabem o que vai acontecer daqui pra frente. As mulheres que não conhecem a cidade, que nunca viram a cidade grande, nunca viram movimentação grande na cidade, não conhecem o mundo dos brancos, não conhecem o costume dos brancos, isso é para nós muito ruim, e vai trazer muito problema, vai entrar muita gente, como pescadores, madeireiros, garimpeiro, vai entrar nesse caminho, vão usar esse caminho; porque um trator que faz primeiro um caminho do fazendeiro, e aí vai levando o fazendeiro, que vai tomando as terras, interessando, olhando se interessando...onde ele acha mais bonito, ele fica. Vai olhando as árvores para cortar e até fica pesquisando, fica caçando o ouro... é assim que acontece.

Assim com nós já aconteceu, nossa terra Yanomami. Morreu muita gente. Porque nós não temos proteção, resistência. A doença do branco é muito forte. Gripe, tuberculose, epidemia, malária a doença da cidade. Entra contaminada pelo sangue e vai transmitindo. Os homens que entram sem mulher, vão usar as nossas índias, as índias de parente. E vai enganando elas, eu dou isso, eu vou dar uma roupa, espingarda, vou dar munição, aí a índia cai. Assim que vai pegando doença, doença venérea como a gonorreia e outras doenças que a gente tem medo. Todo mundo tem medo de AIDS, porque os brancos falam que não tem cura, então essa aí é que vai espalhar, vai transmitindo pro caboclo, transmitindo para os índios. É assim, vai passando até contaminar todo mundo.

Então essa estrada deixou prejudicada a terra dos Enawene Nawe. Eles estão muito tristes, outros estão alegres porque aqueles rapazes não sabem nada. Eles estão achando que vai dar certo. Eu, pra mim que sou Yanomami, não vai dar certo não. Vai só dar problema, vai dar briga, entrar muita gente, madeireiro, vai subir lá pra cima, enganando os parentes. E vai também usando, levando o rapaz na cidade pra ensinar besteira, ensinar a roubar, ensinar as coisas que não prestam. Não presta pra nada. Eles não ensinam as coisas boas não. Ensina as coisa ruins. Para ficar como eles. Ficam roubando, ficam andando, tomando cachaça... Então é isso que me dá tristeza. Eu fico muito preocupado.

Quando chegamos, quando eu cheguei lá na aldeia mesmo, eu nunca esperava encontrar quatro garimpeiros. Eu nunca esperava não. Quando eu saí da minha aldeia, eu nem pensei que garimpeiro iria estar lá na minha frente, esperando a minha chegada. Eu fiquei com raiva deles porque qualquer lugar o garimpo vai, o garimpeiro vai. Fica invadindo. Eles chegam lá e ficam falando que vão ajudar, ensinar a trabalhar como garimpeiro trabalha, para garimpar para ele. Mas isso não é verdade, os garimpeiros não falam verdade, e sempre ficam falando – Olha, eu vou ajudar você, vou ensinar garimpar, para vocês garimparem nas suas terras, para você comprar carro, para você comprar caminhão, comprar motor, barco, casa, televisão. Assim eles sempre falam, ficam mentindo. Quando eles encontram bastante ouro na área indígena, eles nunca saem, eles vão chamar mais outros, a notícia vai embora. A notícia vai rodando a cidade inteira. Aonde não acha ouro na terra indígena eles não vão. O que eles fazem é entrar mesmo, invadir mesmo onde tem ouro. Aonde não tem ouro eles não vão. Mas tem dois tipos de *estragação*: tem o garimpeiro e fazendeiro Por que o fazendeiro vai derrubar todo o mato, vai derrubando, destruindo, vai cortando as árvores grandes, as árvores pequenas; aí vai derrubando a floresta grande. Ele não tem pena. Não tem pena porque não é dele. Se fosse floresta dele, ele não deixaria cortar não. Como não é floresta dele, ele derruba, vai derrubando, vai queimando e destruindo a natureza sem permissão. Sem permissão do mundo. Mas nós, povo da terra, ninguém conhece dono da terra, quem fez.

Eu encontrei lá esses garimpeiros que estavam falando que Enawene Nawe convidou eles, aí eles aceitaram, porque eles gostam de garimpar, gostam de ouro. Não gostam de amigo pra ajudar não. O que eles querem no fundo, eles não mostram, não falam : Olha índio, eu vou fazer isso, isso aqui vale, esse minério vale dinheiro, essa cassiterita vale dinheiro, eles não falam isso. Fica segredo. Se eles garimparem na cabeceira eles vão sujar o rio. Vão usar maquinário pesado, se encontrarem bastante ouro, vão usar maquinário, gasolina, óleo, veneno. Essa sujeira cai no rio. Essa sujeira que cai no rio deixa o rio contaminado. Vai contaminar peixe, e quem mora pra baixo vai tomando água suja até amanhecer. Assim que vai acontecer. Assim comigo já aconteceu. Lá na minha área Yanomami. Isso que está acontecendo lá nos Enawene Nawe. A primeira vez que eles estão vendo eu acho que eles não sofreram ainda. Eles nunca viram, eles não sofreram no garimpo. Porque o garimpo traz muita gente, traz pessoa ruim que gosta de matar o índio, vai trazer também a bebida alcoólica, vai dando aos índios para a doença vir mais rápido, vai trazendo também as mulheres, vai trazer a mulher dele, doente. Aí os Enawene Nawe vai transar, então os brancos vai também transar as mulheres deles, as índias. Vai prejudicar toda a saúde. Aí não tem mais controle.

Então eu estou falando aqui para mandar uma carta para autoridade, para tomar uma providência urgente, para não deixar acontecer os problemas. Porque os índios são poucos, os parentes são poucos. Estão há muito tempo morando lá, trabalhando tranquilo, tudo com saúde, gordo. Se a autoridade não fazer logo, resolver logo, aí vai prejudicar. E todo mundo vai ficar magro, não querer mais trabalhar, não quer mais pescar; porque o costume, a comida dos brancos é muito forte. Deixa a gente preguiçoso. Deixa a gente sem querer caçar, ir pro mato. Só fica esperando a comida o branco trazer. Assim lá nos meus parentes, outros parentes aconteceu. Todo povo indígena assim que prejudicou.

Estragaram o nosso costume. A nossa tradição. Depois os rapazes Enawene Nawe não quer mais morar na maloca, na aldeia. Eles vão sempre ficar lá na cidade. Aí ele vai ficar vagabundando. Ficar bebendo. E ele não vai aprender para defender o povo dele não. Ele só vai aprender as coisas que não prestam. Se eles querem aprender, vai para cidade estudar. Nós não temos gente na cidade. É importante ir para escola para ensinar o português para defender. Isso para nós é o mais importante. Mas para ensinar a garimpar, isso aí não é bom não. Isso é só para destruir a terra. É mais importante ensinar para nós: - Olha índio, eu vou dar escola para vocês, a professora esta aí, a merenda, é para vocês estudarem, eu quero que vocês aprendam escrever e ler, pra vocês defenderem a sua terra, para vocês defender o seu povo, para não deixarem invadir. Isso é bom. Mas ensinar garimpar, ensinar tomar cachaça, ensinar andar na cidade, vai na cidade para usar mulher doente, isso aí não presta não. A coisa boa que a gente quer, eles não querem ensinar. Só querem deixar a doença na gente.

Então é isso aí que eu queria colocar nesta carta para a autoridade, FUNAI, presidente da FUNAI, esses que vigiam, que trabalham com a gente, Eu queria que tomassem providência, não deixar mais continuar a fazer estrada lá. Também não deixar mais andar garimpeiro subindo o rio. Nem estrangeiro também. Nós os indígenas queremos quem ajuda. Quem ajuda medicar, levar remédio, levar vacina e ajuda proteger. Esse trabalho para nós índios é muito bom. Esse é que nós precisamos para ajudar na saúde. Porque a saúde é o mais importante para sobreviver, continuar vivendo. Pessoas que trabalham como Opan lá nos Enawene Nawe, eu acho muito importante. Eu fiquei alegre, assim contente porque eu vi, eles estão gordos e os velhos, as mulheres continuam usando o costume deles, todo mundo pintado, e não mudou nada, não ensinaram para mudar. Eu queria que continuasse esse trabalho porque eu não quero que fique parado mas que fique andando para frente.

Então é isso que eu queria falar nesta carta, se sair bem escrito, aí você manda para mim, para Boa Vista, ou então na aldeia, aí eu vou ler primeiro, depois eu assino para mandar para o Procurador da República e FUNAI para tomar providências. Assim que eu estou mandando isso. Pra ajuda de vocês e ajuda de mim... e a amizade, porque eu sou Yanomami. Eu sou Yanomami, mas nós somos todos povos indígenas que vivem nesse país o Brasil há muitos anos.

**Davi Kopenawa Yanomami - 14/12/98**



# O distrito sanitário indígena e o controle social

**André Fernando Baniwa\***

O que é o Distrito Sanitário Indígena? Antes, é importante lembrar que a saúde estava na responsabilidade da FUNAI há muito tempo. Durante esse tempo não satisfez a população indígena. Na época do Governo Collor houve a transferência dessa responsabilidade para a FNS (Fundação Nacional de Saúde), que atualmente chama-se FUNASA, e isso criou problemas. Ou seja, disputa entre a FUNAI e a FNS. A pendenga deixou a saúde curativa com a FUNAI e a saúde preventiva com a FNS. Novamente, isso não deu certo. Durante essa época, e por vários anos, os indígenas vinham fazendo suas reivindicações de saúde, procurando a forma mais adequada para a atenção de sua própria população. Há dez anos, o modelo do Distrito Sanitário nascia como reivindicação dos povos indígenas. Neste momento, algumas pessoas devem estar se perguntando – o que, então, a FUNAI está fazendo agora? Evidentemente que a FUNAI continua trabalhando hoje. Menos na área de saúde. A FUNAI continua trabalhando na área de educação (ajudando alunos indígenas a se formarem nas escolas); na proteção e fiscalização (é um trabalho importante porque não deixa invasores entrarem nas áreas indígenas demarcadas e não demarcadas) e no desenvolvimento comunitário, que é a criação, agricultura e outros tipos de atividades que interessam às comunidades. Tudo isso é importante entender para podermos compreender o que é o Distrito Sanitário Especial Indígena.

Trata-se de um assunto novo. Portanto, é necessário entender o significado de cada palavra: distrito significa uma área determinada. Para melhor entendermos, vamos utilizar como exemplo o próprio limite de pescaria de uma comunidade para outra; o limite de um município para outro; o limite de um estado para outro; o limite internacional de um país para outro.

É a mesma coisa. Só que quem define a área é a própria presença dos povos indígenas. Sanitário significa saúde, livre de doença, ou ainda pode significar estar pronto para enfrentar problemas de saúde e trabalhar para preveni-la. Especial significa específico dos indígenas. Indígenas porque trata-se de moradores próprios do lugar, em diferentes partes do Brasil. Agora podemos entender o Distrito Sanitário Especial Indígena: uma área determinada que trata da saúde específica da população indígena.

É muito importante esclarecer como e porque dessa política indigenista do atual governo do Brasil. O Governo brasileiro, hoje, tem uma política de terceirizar a saúde indígena. Ou seja, deixar esse trabalho para ser feito pelas entidades que não são governamentais. Por que? Porque no Brasil inteiro tem muitos "espertinhos". O Governo sempre repassou dinheiro para saúde indígena. Só que passava para chamada regional de saúde e somente depois para o local. O problema é que na regional sumiam recursos destinados à população indígena. Com isso, o pessoal que finalmente ia fazer atendimentos e vacinação na área indígena, nunca dispunha de recursos necessários para atender a demanda de cada povo ou região. Então, a política de terceirizar a saúde indígena é interessante, porque o dinheiro não passa mais pela regional. É depositado direto na conta de quem vai trabalhar para a área indígena. Portanto, mesmo que o Distrito não tenha saído exatamente como reivindicado, é um passo muito importante para os indígenas. É preciso continuar lutando para que cada vez mais possamos melhorar a saúde.

No caso do Distrito Sanitário do Alto Rio Negro, a Federação das Organizações Indi-

genas do Rio Negro (FOIRN) tem um papel muito importante nessa história. No caso, com relação ao chamado controle social. Dentro dessa proposta, estão sendo organizados sete Conselhos Locais de Saúde para fazer planejamento de atividades junto com cada instituição responsável e prestação de contas dos gastos de recursos. Cada um dos conselhos locais de saúde escolhe um titular e um suplente para se fazer representar no Conselho Distrital. A FOIRN também mobiliza representações indígenas regionais para participarem das reuniões dos Conselhos Municipais de Saúde. Além do trabalho de controle social, a Federação é responsável pela compra de motores, equipamentos de radiotransmissão, construção de pólos-base, pagamento de agentes de saúde, distribuição de medicamentos e combustível de setorização. Por isso, a FOIRN montou um departamento de saúde onde trabalham quatro coordenadores e dois técnicos.

Este trabalho de organização da saúde indígena começou em janeiro. Por enquanto, já se percebe o clima de cobrança. Tem pessoas que argumentam que ainda não foi feito praticamente nada. Esta cobrança é muito importante, mas é imatura se compararmos com os dez anos que reivindicamos a implantação do Distrito. É impossível, em poucos meses, realizar os milagres esperados. O trabalho responsável deve ser levado adiante de acordo com a realidade de cada localidade. O importante é que as prioridades estão sendo discutidas em cada conselho local de saúde, os profissionais sendo contratados e treinados e já iniciando sua ação em campo. Quer dizer, está acontecendo de acordo com o planejamento inicial.

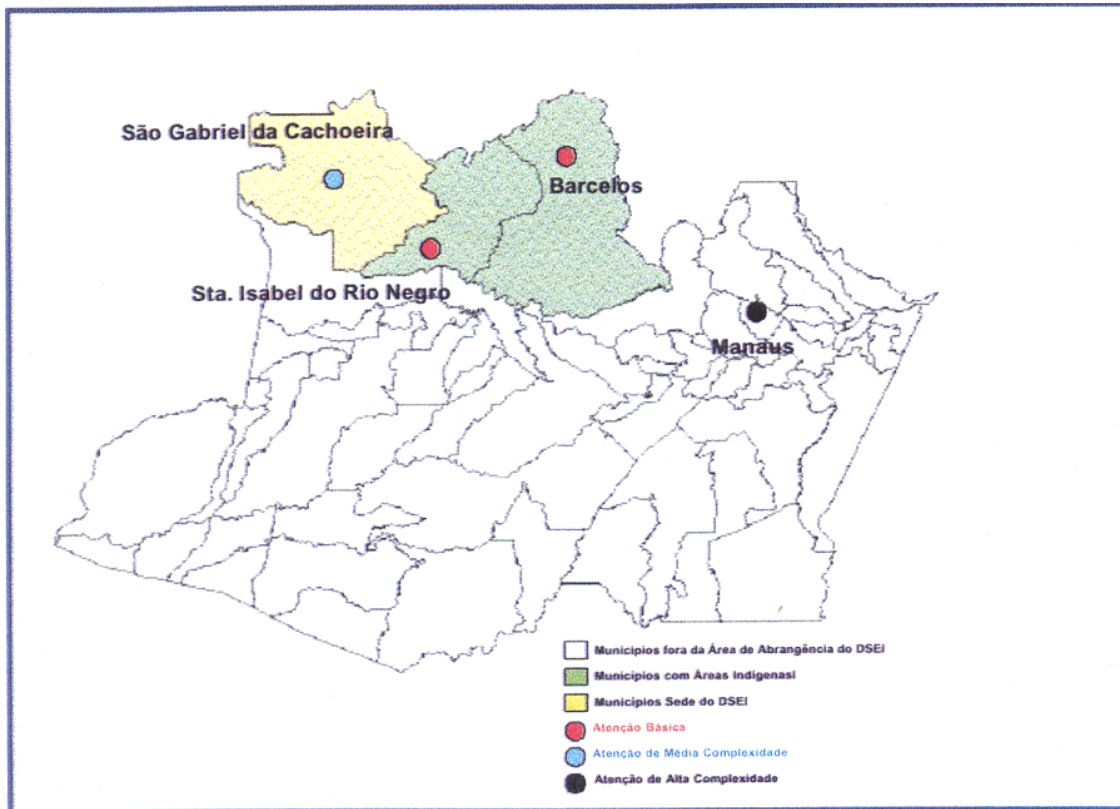
---

*\* Liderança da Organização Indígena da Bacia do Içana, Coordenador Regional do Departamento de Saúde da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro e Presidente do Conselho Municipal de Saúde*

---



Mapa do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro.  
Fonte: Site da FUNASA.





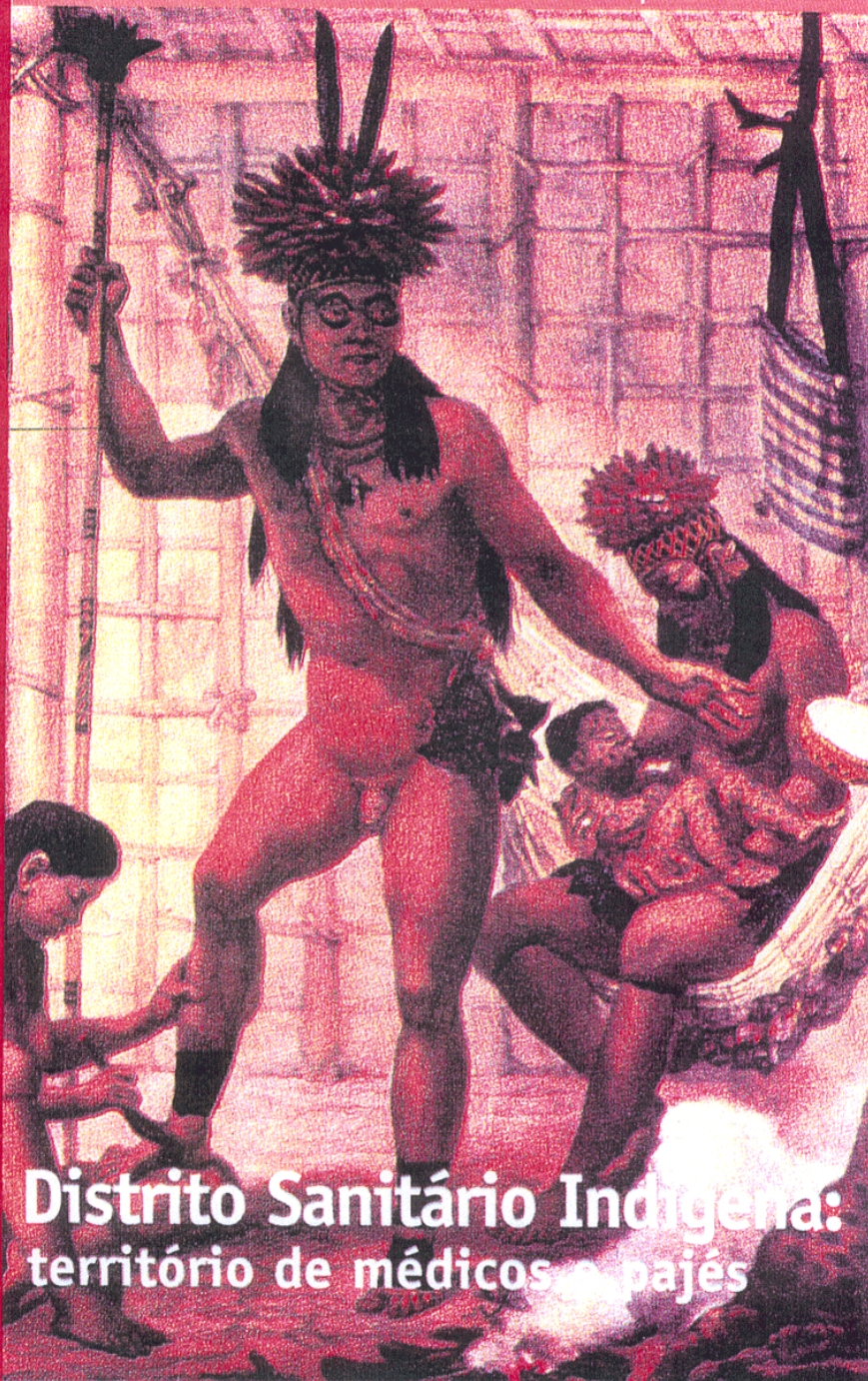




Ano I - Nº 1 - Dezembro / 2000

# revista da saúde

O Brasil falando como quer ser tratado



**Distrito Sanitário Indígena:  
território de médicos e pajés**