

Não Somos Iracema! Vozes de Mulheres Indígenas: dos estereótipos à resistência*¡No Somos Iracema! Voces de Mujeres Indígenas: de los estereotipos a la resistencia**We are Not Iracema! Voices of Indigenous Women: from stereotypes to resistance***Jairo da Silva e Silva**

Resumo: Este trabalho se constitui como parte dos resultados parciais do projeto de pesquisa “Discurso e Redes de Memória Indígena na Região do Baixo Tocantins”, desenvolvido no Instituto Federal do Pará (IFPA/Campus Abaetetuba), cujo principal objetivo é investigar as redes de memórias discursivas que significam a identidade indígena, sob a perspectiva teórico-metodológica da Análise do discurso francesa. As materialidades analisadas formam um arquivo disponível para elaboração de oficinas pedagógicas sobre variadas temáticas indígenas. Assim, durante esse percurso, enveredou-se pelas questões das vozes de mulheres indígenas, em específico, quando comparadas à representação da mulher na obra *Iracema* (ALENCAR, 1965). Desta forma, pretende-se apresentar a proposta didática “Não somos Iracema!” como possibilidade didática de expressão da voz feminina indígena a partir da literatura em interface com outras áreas.

Palavras-chave: Proposta didática. Mulheres indígenas. Literatura indígena. Discurso.

Resumen: Este trabajo es parte de los resultados parciales del proyecto de investigación “Discurso y Redes de Memoria Indígena en la Región Baixo Tocantins”, desarrollado en el Instituto Federal de Pará (IFPA/Campus Abaetetuba), cuyo principal objetivo es investigar redes de memorias discursivas que significan la identidad indígena, bajo la perspectiva teórico-metodológica del Análisis del Discurso Francés. Las materialidades analizadas conforman un archivo disponible para la elaboración de talleres pedagógicos sobre diversos temas indígenas. Así, durante este recorrido retomó el tema de las voces de las mujeres indígenas, en particular, al compararlo con la representación de la mujer en la obra *Iracema* (ALENCAR, 1965). De esta forma, pretendemos presentar la propuesta didáctica “¡No somos Iracema!” como posibilidad didáctica de expresar la voz femenina indígena desde la literatura en interfaz con otras áreas.

Palabras clave: Propuesta didáctica. Mujeres indígenas. Literatura indígena. Discurso.

Abstract: This work is part of the partial results of the research project “Discourse and Indigenous Memory Networks in the Baixo Tocantins Region”, developed at the Federal Institute of Pará (IFPA/Campus Abaetetuba), whose main objective is to investigate networks of discursive memories that signify indigenous identity, under the theoretical-methodological perspective of the French Discourse Analysis. The analyzed materialities form an archive available for the elaboration of pedagogical workshops on various indigenous themes. Thus, during this journey he took up the issues of the voices of indigenous women, in particular, when compared to the representation of women in the work *Iracema* (ALENCAR, 1965). In this way, we intend to present the didactic proposal “We are not Iracema!” as a didactic possibility of expressing the indigenous female voice from the literature in interface with other areas.

Keywords: Didactic proposal. Indigenous women. Indigenous literature. Discourse.

INTRODUÇÃO

Se faço isso é com o objetivo de saber o que somos hoje. Quero concentrar meu estudo no que nos acontece hoje, no que somos, no que é nossa sociedade. Penso que há, em nossa sociedade e naquilo que somos, uma dimensão histórica profunda e, no interior desse espaço histórico, os acontecimentos discursivos que se produziram há séculos ou há anos são muito importantes (FOUCAULT, 2012, p. 258).

Este texto trata dos desdobramentos de um projeto de pesquisa executado no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia (IFPA/Campus Abaetetuba). Tendo em vista o trabalho pedagógico desenvolvido como docente na área de linguagens em cursos técnicos profissionalizantes integrados ao ensino médio, neste artigo descrevemos os resultados parciais do citado projeto, cujo principal objetivo é investigar as redes de memórias discursivas que significam a identidade indígena, sob os pressupostos teórico-metodológicos da Análise do discurso de vertente francesa.

As materialidades analisadas formam um arquivo disponível para elaboração de oficinas pedagógicas sobre variadas temáticas indígenas. Durante esse percurso, enveredou-se pelas questões das vozes de mulheres indígenas, em específico, quando comparadas à representação da mulher na obra *Iracema* (ALENCAR, 1965). Desta forma, pretende-se apresentar a proposta didática “Não somos Iracema!” como possibilidade didática de expressão da voz feminina indígena, a partir da literatura em interface com outras áreas.

Quanto à organização, além desta parte introdutória, este texto é composto por outros três momentos: primeiramente, considerações sobre a opção teórico-metodológica, a análise do discurso de escola francesa, de acordo com estudos propostos por Foucault (2008) e Pêcheux (1990, 1997), além de contribuições dos estudos desenvolvidos por Gregolin (2001, 2003, 2006 e 2007). Em seguida, considerações sobre significados do discurso “ser indígena, ontem e hoje”. Na seção seguinte, apresentamos a proposta didática a partir das materialidades coletadas durante a execução do projeto. E, nas considerações finais, apresentamos as principais constatações, ponderações e perspectivas.

1. Análise do Discurso de Vertente Francesa: considerações indispensáveis

Conforme já exposto, o presente artigo fundamenta-se nas perspectivas teórico-metodológicas da Análise do Discurso de escola francesa (abreviadamente, AD), assim, faz-se necessário situar o leitor quanto a este campo de conhecimento.

Na década de 1960, o Estruturalismo estava em tamanha evidência e a Linguística era considerada a “ciência piloto”, servindo de base para outros ramos das ciências humanas. Até então, os estudos sobre a língua eram fechados em si mesmos, o sistema linguístico era estudado independentemente de influências externas, pois não eram consideradas partes da estrutura. Inspirado em Saussure, descrevia-se apenas os sistemas linguísticos, estudando a língua por ela mesma e ignorando o falante que fazia o uso desta língua e suas condições de produção (GREGOLIN, 2006b, p. 25-28).

Nos anos finais da década de 1960, o Estruturalismo passou a ser questionado, pois a Semântica, que empreendia os estudos para fora da frase, já apontava dificuldades de estudá-las dentro dos limites estruturais. Em 1969, Pêcheux publica *Análise Automática do Discurso*, texto que inaugura uma abordagem transdisciplinar, convocando uma teoria linguística, histórica e sobre o

sujeito, onde questiona a “ciência piloto” por meio da crítica ao “corte saussuriano” que operou a separação entre *langue* e *parole* e levou à eleição da primeira como objeto de estudos da Linguística. Portanto, a AD fundada por Pêcheux foi pensada “como uma ‘negação’ e uma ‘superação’ do gesto separador de Saussure” (GREGOLIN, 2003, p. 23).

Pêcheux não propôs uma nova linguística, mas uma maneira de compreender a linguagem não mais fixada na língua, descontextualizada do social. Os nomes fundamentais para sua base e influência são: Althusser, com a releitura das teses marxistas; Foucault, com a noção de formação discursiva, da qual derivam vários outros conceitos (interdiscurso, memória discursiva, práticas discursivas); Lacan e sua leitura das teses de Freud sobre o inconsciente, com a formulação de que ele é estruturado por uma linguagem; Bakhtin e o fundamento dialógico da linguagem, que leva a AD a tratar da heterogeneidade constitutiva do discurso (GREGOLIN, 2003, p. 25).

Ao recorrer a estas regiões de conhecimento científico, a AD apresenta a linguagem como não transparente, pois a relação língua-discurso-ideologia garante sua materialidade, por isso é necessário pensar a questão da produção de sentidos e seus efeitos, o que implica afirmar que estes são históricos e sociais (teoria marxista), realizados por sujeitos (teoria freudiana) e realizáveis através da materialidade da linguagem (teoria saussuriana).

Compreendemos a AD, portanto, como um campo de estudo que oferece “ferramentas conceituais para a análise dos acontecimentos discursivos, na medida em que toma como objeto de estudos a produção de efeitos de sentido, realizada por sujeitos sociais, que usam a materialidade da linguagem e estão inseridos na história” (GREGOLIN, 2007, p. 13). Optamos trilhar por este percurso, por entender que nos permite a compreensão da produção de sentido (e seus efeitos) dos discursos que permeiam nosso cotidiano sobre o que significa ser indígena, e, principalmente, apreender como determinados discursos acontecem historicamente e produzem efeitos na sociedade.

A fim de atender aos objetivos propostos neste capítulo, como fundamentos do nosso gesto de análise, operamos as noções de interdiscurso e formação discursiva segundo Foucault (2008), Pêcheux (1990, 1997), além de contribuições dos estudos desenvolvidos por Gregolin (2001, 2003, 2006 e 2007).

1.2 Interdiscurso

Para a compreensão do funcionamento do discurso, da sua relação com o sujeito e com a ideologia, entendemos ser fundamental o conceito de interdiscurso. É por meio dele que se estabelece uma relação do discurso com outros múltiplos discursos, pois, ainda que inconsciente, ou esquecido, o sujeito utiliza “já-ditos”, os quais recebem novos significados e vão possibilitar o dizer. Ao discutir a relação entre o discurso e o “já-dito”, Pêcheux (1990) postula que os processos discursivos se constituem a partir de algo dito anteriormente, em outro lugar, proveniente de outros enunciadores.

O interdiscurso “designa o espaço discursivo e ideológico no qual se desenvolvem as formações discursivas em função de relações de dominação, subordinação, contradição” (GREGOLIN, 2001, p. 18), ou seja, disponibiliza dizeres que afetam a produção de sentido e seus efeitos em determinada situação discursiva. “O objeto da teoria do discurso deve ser essa interdiscursividade, as redes de memórias que produzem os sentidos em um momento histórico” (GREGOLIN, 2006b, p. 32). Segundo Possenti (2005, p. 365), o conceito de interdiscurso está fundamentalmente relacionado ao conceito de memória discursiva:

A memória será evidentemente, discursiva. Talvez a melhor apresentação desta noção esteja em Courtine (1981). A noção de memória discursiva diz respeito à *existência histórica do enunciado* no interior de práticas discursivas. Assim, no domínio do discurso político, a memória discursiva remete a questões como: “do que lembramos, e como nos lembramos, na luta ideológica, do que convém dizer e do que não convém, a partir de uma posição numa conjuntura dada na redação de um panfleto, de uma moção, de uma tomada de posição?” (Courtine 1981: 53). Ou seja, remete ao modo como o trabalho de uma memória coletiva permite a retomada, a repetição, a refutação e também o esquecimento desses elementos de saber que são enunciados.

A noção de memória discursiva cunhada por Courtine (1981) foi formulada a partir da leitura de Foucault em sua *Arqueologia do Saber* (1969/2008), onde é dito que os enunciados possivelmente possuem um “domínio associado”. Courtine (1981) analisa que esse domínio associado consiste em uma “rede de formulações”, nas quais o enunciado se insere e se constitui. Para Foucault, qualquer formulação tem, em seu domínio associado, outras formulações, que são repetidas, refutadas, transformadas ou denegadas. “Enquanto uma enunciação pode ser recomeçada ou reevocada, enquanto uma forma linguística (ou lógica) pode ser reatualizada, o enunciado tem a particularidade de poder ser repetido: mas sempre em condições estritas” (2008, p. 118), ou seja, para esse filósofo, nessa rede de reformulações, “não há enunciado que de uma forma ou de outra não reatualize outros enunciados” (FOUCAULT, 2008, p. 111).

O dizer não significa apenas pelo que se tem a dizer, mas pelo conjunto de enunciações que o fizeram significar, pela memória de que está impregnado, mesmo que ausente ou esquecida. O que se diz, em dado momento histórico, já foi dito. Não somos os donos de nossos dizeres, pois significam pela história e para a língua e podem ser apreendidos por outras vozes. É a partir da memória discursiva que surge a possibilidade de toda formação discursiva fazer circular as “redes de formulações” outrora enunciadas.

1.3 Formação Discursiva

Segundo Gregolin (2006b), o conceito de formação discursiva (abreviadamente, FD) é um lugar teórico que torna visível a relação entre Pêcheux e Foucault na construção da teoria e análise do discurso. É central para o desenvolvimento do edifício teórico da AD, por que sinaliza a constante refacção a que a teoria do discurso foi submetida na obra pêcheana, já que, por meio das reconfigurações desse conceito, ele trabalha a linha tênue entre a regularidade e a instabilidade dos sentidos no discurso.

Formulado por Foucault (2008), como um dispositivo metodológico para a análise arqueológica dos discursos, não deve ser entendida como a “visão de mundo” de um determinado grupo social, mas como um domínio inconsistente, aberto e instável, dado a partir da dispersão, na heterogeneidade dos lugares que enunciados pelo sujeito, ressaltando-se a sua posição enquanto enunciator¹.

¹ No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão e, no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações) diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva (FOUCAULT, 2008, p. 43).

Uma formação discursiva reúne objetos, modalidades enunciativas, conceitos e escolhas temáticas, estabelecendo o que pode e o que não pode ser dito/enunciado em determinadas práticas discursivas, “as modalidades de enunciação mostram a dispersão do sujeito, isto é, os diversos estatutos, lugares, posições que ele pode ocupar. Se alguém enunciou algo, só pôde fazê-lo mediante condições estritas que aparecem no regime regulador dos enunciados de uma época” (GREGOLIN, 2007, p. 08).

As palavras podem mudar de sentido ao passar de uma FD para outra. Concebidas como enunciado, são construções históricas atravessadas, “produzido por um sujeito, em um lugar institucional, determinado por regras sócio-históricas que definem e possibilitam que ele seja enunciado” (GREGOLIN, 2006a, p. 42). Entender o conceito de FD em Foucault nos esclarece o que esse filósofo entende por discurso:

Um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva; ele é constituído de um número limitado de enunciados, para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência; é, de parte a parte, histórico – fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade (FOUCAULT, 2008, p. 135-136).

Para Foucault, a noção de discurso implica a ideia de prática. Essa é a intenção de sua arqueologia: estudar as práticas discursivas, “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2008, p. 136).

São essas condições do exercício da função enunciativa; são as regras de formação do discurso e as condições que permitem o aparecimento de certos enunciados e silenciamento de outros; são as relações históricas; são os lugares de onde se falam e as posições assumidas ao dizer. Essas são as questões apontadas por Foucault em sua arqueologia, pois, entre o enunciado e o que ele enuncia, não há tão somente uma relação gramatical ou semântica, mas uma relação que envolve sujeitos determinados historicamente e que também envolve a própria materialidade do enunciado (FOUCAULT, 2008, p. 55-56).

Convém ressaltar que, ao se descrever os discursos, na perspectiva foucaultiana, tem-se que levar em consideração as relações entre o sujeito que enuncia e o discurso, pois o que permite uma frase ser um enunciado é o fato de se poder assinalar-lhe uma posição de sujeito. Portanto, entender uma formulação linguística como um enunciado exige-nos em “determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito” (FOUCAULT, 2008, p. 109).

Desta forma, ao compreender a noção de discurso segundo a proposta foucaultiana, apreendendo-o como prática social, determinada historicamente, é que pontuamos o discurso nacionalista como prática discursiva e processo histórico, motivando a análise de determinados enunciados preconceituosos, apreendendo, com efeito, as posições assumidas pelos sujeitos e as materialidades históricas que compõem essa prática, e, como determinados discursos acontecem historicamente e produzem sentidos na sociedade.

2. Considerações sobre Ser Indígena Ontem e Hoje

Na tentativa da compreensão do que significa ser indígena na atualidade, recorreremos aos Estudos Culturais², em especial, relevantes reflexões propostas por Stuart Hall (2013). Para este autor, os processos históricos e culturais são reconfigurados, impulsionados principalmente pelas grandes transformações, como o colonialismo e a globalização, por exemplo: “as identidades formadas no interior da matriz dos significados coloniais foram construídas de tal forma a barrar e rejeitar o engajamento com as histórias reais de nossa sociedade ou de suas ‘rotas’ culturais” (HALL, 2013, p. 41).

Em se tratando das diversas sociedades indígenas, as dinâmicas que compreendem o colonialismo e, posteriormente, a globalização, procuram descaracterizar as suas respectivas autenticidades, promovendo, então práticas de dominação, de escravização, bem como de alienação intelectual, impostas por formações discursivas de práticas eurocêntricas, que submetem estes povos a violentas estratégias histórico-socioculturais de apagamento, de marginalização e, principalmente, de silenciamento; com efeito, é nessa perspectiva que o discurso nacionalista opera e constitui significados:

O discurso nacionalista, tem funcionado para a configuração de imagens, disfarces, relatos e processos que, ao mesmo tempo em que ocultam uma identidade, constroem outra. Máscaras ou maquiagens discursivas, posições de enunciação a serem ocupadas por um conjunto de indivíduos, ou por um sujeito que desse modo, propõe-se a ser o possuidor de um patrimônio, de uma história. Máscara ou maquiagem que esquece e encobre outros rostos, outras histórias, outras memórias, outras múltiplas memórias (ACHUGAR, 2006, p. 161).

De acordo com Bhabha (1998), o discurso nacionalista identifica e ressignifica os povos indígenas sob os critérios do ser exótico. Tendo como recorte a literatura brasileira, encontramos no Romantismo, por exemplo, o indígena caracterizado pelo instinto de nacionalidade, onde a imagem indígena:

Estava sempre sob a mira do olhar determinante do colonizador. Não possuía a validade da natureza pura, pois sua valentia fora herdada da influência medieval, que o colonizador inseriu no contexto e o escritor tomou para si como baliza. [...] Não foi impresso, no entanto, como figura humanizada, a exemplo das demais com as quais dividiu enredo. Foi, antes de tudo, um emblema, cerzido com as cores locais e que escondia, sob seus pontos em relevo, o constante matiz de nativo selvagem a quem o não índio deveria civilizar, impondo sua cultura (SANTOS, 2009, p. 21).

Ao conceber o indígena como um ser exótico, como o diferente, a prática discursiva romântica, amparada pela lógica eurocêntrica, silencia a expressividade e autenticidade destes povos, construindo, portanto, uma imagem distorcida. Para Kothe (2000, p. 80), “o indianismo é uma fantasia compensatória”, pois a imagem representada destes povos baseia-se apenas pela sua exterioridade,

²“Os Estudos Culturais não configuram uma ‘disciplina’, mas uma área onde diferentes disciplinas interatuam, visando o estudo de aspectos culturais da sociedade” (HALL, *et al.* 1980, p. 7). Em síntese, os princípios que se constituem em pilares do projeto dos Estudos Culturais são: “a identificação explícita das culturas vividas como um projeto distinto de estudo, o reconhecimento da autonomia e complexidade das formas simbólicas em si mesmas; a crença de que as classes populares possuíam suas próprias formas culturais, dignas de nome, recusando todas as denúncias, por parte da chamada alta cultura, do barbarismo das camadas sociais mais baixas; e a insistência em que o estudo da cultura não poderia ser confinado a uma disciplina única, mas era necessariamente inter, ou mesmo anti, disciplinar” (SCHWARZ, 1994, p. 380).

onde silencia-se as marcas de interioridade destes sujeitos. Kothe (2000, p. 80) nos esclarece como funciona a tônica da lógica romântica:

Se é preciso apresentar como antepassado uma índia linda e maravilhosa ou índio corajoso e cavalheiresco, está-se mais no reino da fantasia, de querer que eles tivessem sido assim (e não os derrotados da história). [...] O índio é reduzido a um valente guerreiro, mas, quanto mais machão, mais ele é um índice da fraqueza e do infantilismo de quem o sonha (KOTHE, 2000, p. 80).

No entanto, há algumas décadas, em contraposição às práticas dominantes, vários indígenas brasileiros adotaram estratégias de (re)construção das identidades indígenas na contemporaneidade; entre essas estratégias, o uso do discurso literário como instrumento de luta, conscientização (e ressignificação da identidade) das mais variadas etnias indígenas contra as insígnias identitárias impostas pelo colonizador.

Munduruku (2014) assinala que, a partir da década de 1990, as produções literárias de escritores e escritoras indígenas começaram a conquistar um lugar mais acentuado no circuito literário do país. Para este intelectual indígena, atualmente, a intensa produção literária indígena busca se firmar no cenário nacional³:

[...] beira uma centena de títulos. São aproximadamente quarenta autores e autoras que lançam livros com alguma regularidade. Há centenas de “escritores indígenas anônimos” que mantêm *blog*, *sites*, perfis nas redes sociais. Há entidades indígenas preocupadas em utilizar a escrita como uma arma capaz de reverter situações de conflito, denunciar abusos internos e externos, mostrando que a literatura – seja ela entendida como se achar melhor – é, verdadeiramente, um novo instrumental utilizado pela cultura para atualizar a Memória ancestral (MUNDURUKU, 2014, p. 181).

Portanto, no contexto da literatura brasileira contemporânea, a escrita indígena está em constante movimentação, buscando superar a fratura colonial, e se insere como uma escrita que delinea a sua maneira peculiar quanto à forma de representação da realidade e de sua expressão artística, sem renunciar, contudo, às marcas da ancestralidade e, principalmente, de enunciar as barbáries impostas pela colonização.

Assim, a seção seguinte tem a intenção de analisar como ocorre essa articulação de ressignificação das identidades indígenas não apenas na literatura brasileira contemporânea, mas em outras formas artísticas e culturais. Para tanto, apresentamos como resultado parcial do projeto de pesquisa “Discurso e Redes de Memória Indígena na Região do Baixo Tocantins”, desenvolvido no Instituto Federal do Pará (IFPA/Campus Abaetetuba), a proposta de oficina pedagógica “Não somos Iracema!”⁴, como possibilidade didática de expressão da voz feminina indígena, a partir da literatura em interface com outras áreas.

³ Importa citar que, na Flip (Festa Literária Internacional de Paraty) deste ano [2019], entre os cinco livros mais vendidos na livraria oficial da organização da Feira, quatro livros são de autores negros, sendo o quinto, um autor indígena [Ailton Krenak]. Fonte: <https://bit.ly/3oy0ttY>. Aces. 30 ago. 2019.

⁴ Destinada a momentos de formação continuada de professores da rede pública, a eventos que tematizem sobre a questão, especialmente à comunidade do próprio Instituto Federal do Pará. Oportunamente, agradecemos aos alunos dos cursos técnicos profissionalizantes integrados ao ensino médio, Meio Ambiente e Mecânica, que têm atuado incansavelmente com a realização deste projeto.

3. Não Somos Iracema! Vozes de Mulheres Indígenas: dos estereótipos à resistência

A literatura, assim como toda forma de arte é a grande esperança contra a barbárie. A arte, que deve sempre causar algum tipo de desconforto, serve para que não nos esqueçamos nunca de que somos humanos (AQUINO *apud* NASCIMENTO, 2007, p. 19).

Com o tempo de duração mínima de duas horas, a oficina “Não somos Iracema!” tem como principal objetivo propor possibilidades de expressão da voz feminina a partir da literatura e da música, tendo como ênfase a mulher indígena; mais especificamente, objetiva: comparar distintas vozes indígenas femininas na literatura brasileira a partir da obra *Iracema*, de José de Alencar (1965/1991), e obras indígenas atuais; apresentar mulheres indígenas que atuam em várias áreas de saber e poder: literatura, artes visuais/plásticas, política, docência, jornalismo, cinema, música, etc.; praticar a (re)leitura e (re)escrita de vozes femininas indígenas na escola, pensando nas demais práticas sociais.

Para realização da oficina, adotamos os seguintes procedimentos metodológicos: apresentação da temática, realizado numa perspectiva dialógica; apresentação dos objetivos; breve reflexão sobre as funções da literatura e demais formas de arte enquanto grande esperança contra a barbárie; diálogos sobre os estereótipos acerca da mulher indígena a partir de leitura de dois recortes da obra *Iracema*⁵, de José de Alencar:

Iracema, a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que as asas da graúna, e mais longos que seu talhe de palmeira. O favo da jati não era doce como seu sorriso; nem a baunilha recendia no bosque como seu hálito perfumado. Mais rápida como a ema selvagem, a morena virgem corria o sertão e as matas do Ipu, onde campeava sua guerreira tribo, de grande nação tabajara. O pé grácio e nu, mal roçando, alisava apenas a verde pelúcia que vestia a terra com as primeiras águas (ALENCAR, 1991, p. 10).

Iracema arrastando o passo trêmulo [...] aí parou: quando o grito da jandaia de envolta com o choro infantil a chamou à cabana, a areia fria onde esteve sentada guardou o segredo do pranto que embebera. A jovem mãe suspendeu o filho à teta; mas a boca infantil não emudeceu. O leite escasso não apoiava o peito. O sangue da infeliz diluía-se todo nas lágrimas incessantes [...] Põe no regaço um por um os filhos da Irara [...] os cachorrinhos famintos sugam os peitos avaros de leite [...] Iracema curte dor [...] mas os seios vão se intumescendo, e o leite ainda rubro do sangue de que se formou, esguicha [...] mata a fome do filho, ele agora é duas vezes filho de sua dor, nascido dela e dela também nutrido (ALENCAR, 1991, p. 91-92).

Em continuidade ao diálogo, recorreremos aos estudos de Santos (2009, p. 21), que nos esclarece que, mesmo heroicizado romanticamente, com a marca impressa da valentia, o indígena estava

⁵ Iracema, a virgem dos lábios de mel: O enredo de Iracema se dá quando Iracema vai a uma caçada, e encontra-se com os europeus, atirando uma flecha em Martim, por quem se apaixona, imediatamente quebra a flecha selando a paz entre os dois. Martim é convidado para se hospedar em sua tribo, e acaba por se apaixonar pela índia, destruindo o pensamento do pajé, pois ela é pura e não pode ter relações. Acaba fugindo com Martim e tendo um filho escondido, Martim a deixa, Iracema acaba morrendo de chorar e por ter que alimentar seu filho sozinha, amando muito o seu amado, mesmo abandonada acaba morrendo (ALENCAR, 1965/1991).

sempre sob a mira do olhar determinante do colonizador. Não possuía a validade da natureza pura, pois sua valentia fora herdada da influência medieval, que o colonizador inseriu no contexto e o escritor tomou para si como baliza. Não foi impresso, no entanto, a figura humanizada, a exemplo das demais com as quais dividiu enredo. Foi, antes de tudo, um emblema, cerzido com as cores locais e que escondia, sob seus pontos em relevo, o constante matiz de nativo selvagem a quem o não índio deveria civilizar, impondo sua cultura (SANTOS, 2009, p. 21).

Sequencialmente, apresentamos várias escritoras indígenas, iniciando por Márcia Wayna Kambeba, inclusive realizamos a leitura de um poema seu:

Ouve agora o que tenho a te falar,
Não sou “índio” e venho mostrar,
A palavra certa a pronunciar,
Povo, etnia, é como deves chamar.
“Índio”, eu não sou!
Sou Kambeba, sou Tembê,
Sou kokama, sou Sateré,
Resistindo na raça e na fé.
(KAMBEBA, 2019, *Online*).

Apresentamos Graça Graúna, Lia Minapoty Aripunãguá e Eliane Potiguara. De Potiguara, realizamos a leitura de alguns recortes do livro *Metade cara, metade máscara*, porém, não podemos deixar de destacar uma fala sua quando do momento de sua inquietação sobre o lugar da literatura indígena na atualidade.

Minha dúvida acerca desse trabalho, passa exclusivamente pela forma e NÃO PELO CONTEÚDO, pois este trabalho entremeia textos e cânticos. Alguém já me criticou dizendo, como? textos e poesia? Mas minha poesia são choro e exaltação, são cânticos, são cantigas que ilustram os meus textos analíticos contidos nessas histórias, entende??? Eu analiso e choro, eu analiso e grito, eu analiso e canto. Eu berro!!! E tenho esse direito de analisar e fazer o que quiser depois... Não são poesias como a literatura formal baseadas nos conceitos que os europeus querem. Quero quebrar essa forma (POTIGUARA, 2002, *apud* GRAÚNA, 2013, p. 182).

Em continuidade, adentramos na seção “Não somos Iracema”, com a apresentação de dois trabalhos da artista plástica Yacunã Ká Arfer Tuxá; a jornalista Renata Aratykyra Tupinambá; a atriz Zahy Guajajara; Sônia Guajajara, a primeira indígena a concorrer a um pleito presidencial; Joênia Wapichana, a primeira mulher indígena a se tornar deputada federal no Brasil; e, por fim, a rapper indígena Katú Mirim.

Para atingir os objetivos propostos, os diálogos são realizados a partir de exposição de *slides* (1 ou 2 *slides* para cada personalidade indígena) e apresentação de vídeos curtos (uma declamação de poesia indígena – 1min e 25s –, mais três vídeos da *rapper* indígena Katú Mirim – 9 min). Vale frisar que nossa perspectiva de diálogo é conduzida teoricamente segundo a proposta de análise do discurso, compreender a produção de sentidos e seus efeitos.

Após a parte de apresentação das mulheres indígenas mencionadas, apresentamos técnicas simples de rimas, motivando as/os participantes a produzirem suas próprias rimas, tendo como

foco as distintas vozes femininas indígenas. O público é dividido em grupos, deixando-os à vontade para escolherem quais personalidades indígenas apresentadas serão retratadas através de suas rimas. É importante o acompanhamento de cada pequeno grupo, com o intuito de orientá-los quanto à elaboração de suas rimas. O próximo momento talvez seja o mais prazeroso de se ver: a apresentação das produções das/dos participantes. Antes do encerramento da atividade, não podemos deixar de realizar a avaliação da oficina, pontuando conjuntamente o que aprendemos e o que ainda podemos aprender nas próximas oficinas, e, principalmente, em nossas relações sociais, afinal de contas: “Se faço isso é com o objetivo de saber o que somos hoje. Quero concentrar meu estudo no que nos acontece hoje, no que somos, no que é nossa sociedade” (FOUCAULT, 2012, p. 258).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão a este momento de apresentarmos alguns resultados parciais do projeto de pesquisa “Discurso e Redes de Memória Indígena na Região do Baixo Tocantins”, destacamos, por fim, que todo o percurso trilhado é, por assim dizer, apenas uma parte do todo que formam as lutas dos indígenas na atualidade. A oficina “Não somos Iracema!” é uma gota d’água neste imenso oceano de combate à visão estereotipada sobre os indígenas. Parece que os povos indígenas ficaram paralisados no nosso imaginário. Até hoje tem gente achando que índio é quem veste um manto tupinambá e vai ao encontro dos portugueses, recém-chegados em suas caravelas.

Um quadro típico do século XVI, algo parecido à narrativa de uma reportagem da revista *Índio*, sobre a resposta dada por um indígena ao ser indagado sobre o uso de vestimentas ditas do branco. Certa vez, a antropóloga Carmen Junqueira contou uma história que retrata bem essa questão. Ela estava na aldeia Kamaiurá, no Parque Indígena do Xingu, e todos os jovens vestiam bermudões, em moda na época. O piloto do avião, que era amigo deles, falou com ar de crítica: “Ué, vocês estão vestidos, agora?”. Resposta de um indígena: “Como você, que não está usando roupa igual à do Pedro Álvares Cabral!” (MAGALHÃES, 2011, p. 09).

Nessa perspectiva, adotamos o entendimento de que o discurso contra-hegemônico deve ser entendido como um instrumento de luta e conscientização dos povos indígenas. A partir dos Estudos Discursivos, defendemos que os próprios indígenas sejam interlocutores de suas culturas e tradições: “[aos indígenas, a responsabilidade de] levar adiante essa herança é sabedoria. Quais rasteiras que devemos dar no neocolonizador, no opressor político-cultural para despertarmos a força interior e transformá-la em sabedoria e arma para o crescimento da humanidade e melhor qualidade de vida?” (POTIGUARA, 2004, p. 81).

Nessa luta diária, “podemos usar o discurso, nossa arma principal [...]” (DALCASTAGNÈ, 2018, p. 15). Tecemos esse texto, com a esperança que tenha “[...] a desenvoltura de apresentar-se como discurso: simultaneamente, batalha e arma, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível” (FOUCAULT, 2014, p. 08). Que nessa luta cotidiana, a arma discursiva sirva “para referendar o que querem os poderosos (como fazem, inclusive, alguns colegas e escritores), mas também podemos usá-lo para desmascará-los ou, mesmo, para tirar-lhes o sossego” (DALCASTAGNÈ, 2018, p. 15).

REFERÊNCIAS

- ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Trad. Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- ALENCAR, José de. *Iracema*. [1965]. 24. ed. São Paulo: Ática, 1991.
- AQUINO, Marçal. Entrevista ao site weblivros. In: NASCIMENTO, Magnólia Brasil. Superar as diferenças para encontrar-se no outro: a literatura espanhola na sala de aula brasileira. *Anuário Brasileiro de Estudos Hispânicos*, p. 19-24, 2007.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- COURTINE, Jean-Jacques. Analyse du discours politique. Le discours communiste adressé aux chrétiens. *Langages*, n. 62, p. 9-128, 1981.
- DALCASTAGNÈ, Regina. O que o golpe quer calar: literatura e política no Brasil hoje. *Anuário de Literatura*, v. 23, n. 2, Florianópolis, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos: Ética, estratégia, poder-saber*, v. 4. MOTTA, Manoel Barros da (org.), 3. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura: na Idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto, 10. ed., São Paulo: Perspectiva, 2014.
- GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. 2. ed., Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- GRAÚNA, Graça. *Mulheres indígenas nos espaços culturais*. <https://bit.ly/3kzfx81>. Acesso em: 08 nov. 2019.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. Análise do Discurso e mídia: a reprodução das identidades. *Revista Comunicação, Mídia e Consumo*, v. 4, n. 11, p. 11-25, 2007.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. Análise do Discurso: lugar de enfrentamentos teóricos. In: FERNANDES, Cleudemar Alves; SANTOS, João Bôscio Cabral (org.). *Teorias Linguísticas: novas problemáticas*. Uberlândia: EDUFU, 2003, v. 01, p. 21-34.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. Bakhtin, Foucault, Pêcheux. In: BRAIT, Beth (org.) *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006a, p. 33-52.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos*. 2. ed. São Carlos: Claraluz, 2006b.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. Sentido, sujeito e memória: com o que sonha nossa vã autoria? In: GREGOLIN, Maria do Rosário; BARONAS, Roberto (org.). *Análise do discurso: as materialidades do sentido*. 2. ed. São Carlos: Claraluz, 2001. p. 60-68.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. SOVIK, Liv (org.). Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HALL, Stuart; HOBSON, Doroty; LOWE, David; WILLIS, Paul (org.). *Culture, Media, Language*. London/New York: Routledge/CCCS, 1980.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay kakyri Tama – Eu Moro na Cidade*. São Paulo: Pólen, 2013.

KOTHE, Flávio René. *O cânone imperial*. Brasília: EdUNB, 2000.

MAGALHÃES, Júlia. Ser índio. *Revista Índio*, nº 3, p. 9. 2011.

MUNDURUKU, Daniel. Literatura indígenas e as novas tecnologias da memória. In: MARTINS, Maria Sílvia Cintra (org.). *Ensaaios em interculturalidade literatura, cultura e direitos de indígenas em épocas de globalização*. Campinas: Mercado de Letras, 2014, p. 173-183.

PÊCHEUX, Michel. Análise automática do discurso (AAD 69). In: GADET, Françoise; HAK, Tony (org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. Bethânia S. Mariani et. al. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990a, p. 61-162.

PÊCHEUX, Michel. A análise de discurso: três épocas (1983). In: GADET, Françoise; HAK, Tony (org.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. Bethânia S. Mariani et. al. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990b, p. 331-318.

PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni Orlandi, 2. ed., Campinas: Pontes, 1997b.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio* [1975]. Trad. Eni Orlandi et al. 3. ed., Campinas: Ed. da Unicamp, 1997a.

POSSENTI, Sírio. Teoria do Discurso: um caso de múltiplas rupturas. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (org.). *Introdução à Linguística 3: fundamentos epistemológicos*. São Paulo: Cortez, 2005, p. 353-392.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

SANTOS, Luzia Aparecida Oliva dos. *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SCHWARZ, Bill. Where is cultural studies? *Cultural Studies*, 8 (3), 377-393, 1994.