

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
Faculdade de Ciências e Letras – Câmpus de Araraquara - SP

ANA CAROLINA BONINI MENIN

GESTOS DE LEITURA SOBRE AUTORIAS EM TEXTOS DE LITERATURA
INDÍGENA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA:
os dizeres de Márcia Wayna Kambeba e Trudruá Dorrico

Araraquara - SP

2024



ANA CAROLINA BONINI MENIN

**GESTOS DE LEITURA SOBRE AUTORIAS EM TEXTOS DE LITERATURA
INDÍGENA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA:**

os dizeres de Márcia Wayna Kambeba e Trudruá Dorrico

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários. Exemplar apresentado para a defesa de dissertação.

Área de Concentração: Teorias e Crítica da Narrativa

Orientador(a): Prof. Dr. Jacob dos Santos Biziak

Araraquara - SP

2024

M545g	<p>Menin, Ana Carolina Bonini</p> <p>Gestos de leitura sobre autorias em textos de Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: os dizeres de Márcia Wayna Kambeba e Trudruá Dorrico / Ana Carolina Bonini Menin. -- Araraquara, 2024 103 p.</p> <p>Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara Orientador: Jacob dos Santos Biziak</p> <p>1. Literatura Indígena Brasileira Contemporânea. 2. Análise de Discurso. 3. Autoria. I. Título</p>
-------	--

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Universidade Estadual Paulista (UNESP). Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

Esta pesquisa espera dar visibilidade a autoria de mulheres indígenas a partir de uma articulação teórica com a Análise de Discurso a fim de promover um deslocamento na utilização de dispositivos de análise já consolidados no campo dos Estudos Literários. Sendo assim, possui o potencial de problematizar diferentes perspectivas sobre o acolhimento das literaturas indígenas na academia e também contribuir para a atualização dos saberes ancestrais no processo de formação docente de sujeitos não indígenas.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

This research aims to highlight the authorship of indigenous women through a theoretical articulation with Discourse Analysis, promoting a shift in the use of established analytical frameworks within Literary Studies. Consequently, it has the potential to challenge various perspectives on the reception of indigenous literature in academia and contribute to the incorporation of ancestral knowledge in the teacher training process for non-indigenous individuals.

ANA CAROLINA BONINI MENIN

**GESTOS DE LEITURA SOBRE AUTORIAS EM TEXTOS DE LITERATURA
INDÍGENA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA:**

os dizeres de Márcia Wayna Kambeba e Trudruá Dorrico

Dissertação de Mestrado, apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Programa de Pós Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Data da defesa: 17/05/2024

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jacob dos Santos Biziak
UNESP - Universidade Estadual Paulista – “Júlio de Mesquita Filho” - Câmpus de Araraquara

Profa. Dra. Águeda Aparecida da Cruz Borges
Universidade Federal de Mato Grosso.

Profa. Dra. Karin Volobuef
UNESP - Universidade Estadual Paulista – “Júlio de Mesquita Filho” – Câmpus Araraquara.

Para minhas sementes, Thales e Sofia,
que germinam delicadamente no solo fértil
que nos envolve.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Jacob dos Santos Biziak pelo incentivo e orientação em meu percurso de pesquisa, por me ter feito acreditar ser merecedora de pertencer a este espaço e ser a fonte de inspiração para meus estudos.

Agradeço também à banca de orientação, formada pela Profa. Dra. Águeda Aparecida da Cruz Borges e Profa. Dra. Karin Volobuef, pela leitura e acolhimento deste trabalho e por terem contribuído com encaminhamentos tão valiosos.

Agradeço às professoras e aos professores que cruzaram a minha vida, por terem me proporcionado momentos de aprendizado, fundamentais para trilhar esta caminhada.

Agradeço aos meus amigos de jornada acadêmica, João Victor, Mayara, Patrícia, Rita, Loraine e Saulo, por suavizarem esse percurso. Sou feliz pela relação de afetos que constituímos, desejo levá-la para a vida.

Agradeço especialmente ao meu esposo e companheiro de vida, Olavo, que semeou este sonho e cuidou incansavelmente para que ele germinasse e se tornasse realidade. Não tenho palavras para expressar o meu agradecimento por todos os momentos de apoio incondicional e compreensão, obrigada por estar sempre ao meu lado.

Aos meus filhos, Thales e Sofia, o meu mais significativo agradecimento. Espero que possam elaborar da melhor maneira possível as minhas ausências e entender o quanto essa conquista é importante para mim, vocês são a melhor parte dos meus dias.

Aos meus pais, Ricardo e Marilda, agradeço por serem “ouro de mina” e estrutura para suportar o mundo.

Aos meus irmãos, Letícia e Felipe, meus cunhados, Daniel e Luane, e meu afilhado Benício, por partilharem comigo os momentos de “dor e delícia” de ser quem eu sou.

Não sou violência
Ou estupro

Eu sou história
Eu sou cunhã
Barriga brasileira
Ventre sagrado
Povo brasileiro.
Ventre que gerou
O povo brasileiro

Hoje está só...
A barriga da mãe fecunda
E os cânticos que outrora cantavam
Hoje são gritos de guerra
Contra o massacre imundo.

(Potiguara, 2019, p. 32-33).

RESUMO

Nossa pesquisa tem o intuito de refletir sobre a constituição de autorias em textos que circulam na esfera da literatura escrita brasileira, numa vertente conhecida como Literatura Indígena Brasileira Contemporânea. Para realizar este percurso de investigação, nosso olhar voltou-se para determinados funcionamentos discursivos das obras de duas escritoras, Márcia Wayna Kambeba e Trudruá Dorrico, que percorrem diferentes caminhos e, ao mesmo tempo, caminhos que se cruzam, para atualizar e manter viva as suas ancestralidades e pertença étnica. Nossa escrita irá apoiar-se no embasamento teórico da Análise de Discurso desenvolvida, no Brasil, por Eni Orlandi, a partir dos trabalhos de Michel Pêcheux, na França. A utilização desse aporte tem como intuito criar um dispositivo metodológico de análise que nos permita pensar os processos de formulação, funcionamento, circulação e significação de autoria, bem como compreender a quais formações discursivas esses dizeres se filiam para criar um *locus* de enunciação que desloca sentidos pré-construídos sobre o sujeito indígena na literatura brasileira. Além disso, agregamos, junto ao corpo teórico, textos críticos organizados por pensadores, escritores e pesquisadores indígenas para discutir a produção literária dos povos originários.

Palavras-chave: Literatura Indígena Brasileira Contemporânea; Análise de Discurso; autoria; Márcia Wayna Kambeba; Trudruá Dorrico.

ABSTRACT

Our research aims to reflect on the constitution of authorship in texts circulating within the sphere of Brazilian written literature, specifically in the strand known as contemporary Brazilian Indigenous Literature. To go through this research path, we focus on the discursive functions within the works of two writers, Marcia Wayna Kambeba and Trudruá Dorrico. These authors pursue different yet intersecting paths to update and keep their ancestry and ethnic belonging alive. Our writing is supported by the theoretical basis of discourse analysis developed in Brazil by Eni Orlandi, drawing from the works of Michel Pêcheux in France. This theoretical framework aims to create a methodological device of analysis, allowing us to examine the processes of formulation, functioning, circulation, and meaning of authorship. Additionally, it helps us understand the discursive formations these texts are part of, creating an enunciative locus that shifts pre-constructed notions about the indigenous subject in Brazilian literature. Furthermore, we incorporate critical texts organized by indigenous thinkers, writers, and researchers to discuss the literary production of indigenous peoples.

Keywords: Contemporary Indigenous Literature; Discourse Analysis; authorship; Márcia Wayna Kambeba; Trudruá Dorrico.

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	12
2 “O REAL RESISTE”: A RELAÇÃO DE SENTIDOS ENTRE MEMÓRIA E SILÊNCIO	21
2.1 A Análise de Discurso materialista como possibilidade de entremeio com os estudos literários	23
2.2 O trabalho de leituras em literaturas indígenas contemporâneas	34
3 SUJEITOS EM DESLOCAMENTO E A RE-INVENÇÃO DE SI	58
3.1 Memórias assujeitadas e resistências dos saberes.....	65
4 AUTORIA E ESCRITA COMO (RE)CRIAÇÃO: INSISTÊNCIAS E INSUBMISSÕES	77
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS.....	96

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

[...] meu ponto de escrita é, sobretudo, turvo, contudo é do lado de cá que escrevo, dessa trincheira, por detrás dessa ideia-bananeira que nasce junta, na mesma raiz e sai por outros terrenos aventurando horizontes pondo cachos próprios de si em outros mundos (Esbell, 2020, p. 21).

A riqueza ancestral das culturas indígenas está presente no imaginário social do Brasil juntamente com outras interpelações culturais e linguísticas, como as africanas, a dos imigrantes europeus, asiáticos etc. No entanto, os discursos das “descobertas” proferidos pelos portugueses no contato com os povos originários produziram uma relação de forças que permitiu a circulação de certos movimentos de sentidos e, como consequência, ocasionou a interdição de outros. A sobreposição dos discursos dos colonizadores sobre os dos povos milenares, que aqui habitavam, produziu a instauração de um processo discursivo homogeneizante que interditou o reconhecimento de uma pluralidade de saberes e impediu a valorização do patrimônio cultural das comunidades originárias.

A falta de compreensão da dimensão artística dos povos nativos, aliada à especificidade dessas comunidades de preservarem suas culturas por meio da tradição oral, contribuiu para que houvesse formulação e circulação tardia de suas expressões artísticas na literatura escrita brasileira. As primeiras manifestações literárias escritas reconhecidas como autoria indígena no Brasil surgiram na década de 1990, inaugurando um movimento estético político e cultural que ficou conhecido como Literatura Indígena Brasileira Contemporânea (Graúna, 2013).

Dois fatores estimularam a produção dessa vertente de literatura. O primeiro foi a luta do Movimento Indígena brasileiro em meados dos anos 1970, que fortaleceu a união de grupos indígenas em prol de reivindicações de direitos territoriais e culturais, cujos pleitos foram “parcialmente” assegurados na Constituição de 1988. Já o segundo foi a promulgação da Lei 11.645/2008, (Brasil, 2008) que instituiu a obrigatoriedade dos estudos das culturas dos povos originários do Brasil em escolas da Educação Básica situadas em território nacional.

Essas condições, aliadas aos tímidos avanços de políticas públicas que se seguiram, como a Lei 12.711/2012 (Brasil, 2012), conhecida como a Lei de Cotas que possibilitou o acesso a universidades a grupos considerados minorias históricas,

permitiram a uma parcela, ainda que pequena da população indígena, passasse a circular em territórios de poder que antes lhes eram interditados. Pela perspectiva da Análise de Discurso pecheutiana, que nos norteia metodologicamente, esses movimentos criaram um outro *lócus* de enunciação dos discursos indígenas em espaços de poder, que historicamente interditaram esses dizeres. A noção de lugar de enunciação é pensada por Fontana (1999) como a “[...] *divisão social do direito de enunciar e a eficácia* dessa divisão e da linguagem em termos da produção de efeitos de legitimidade, verdade, credibilidade, autoria, circulação, identificação, na sociedade” (Fontana, 1999, p. 16. Grifos do autor). Sob esse ponto de vista, é possível problematizar os efeitos de sentidos a partir do lugar em que a enunciação é produzida e, também, “[...] a relação desse lugar com um mecanismo institucional do qual retira sua eficácia” (Fontana, 1999, p. 17).

Diante desse *lócus* de enunciação, pensadores, pesquisadores, intelectuais e educadores indígenas passaram a utilizar o suporte do livro como mecanismo de formulação e circulação de seus dizeres, suprimindo uma demanda gerada pelas conquistas e avanços mencionados. Porém, a criação desses materiais será, em diversas ocasiões, impactada com as condicionantes e exigências da escrita canônica e do crivo de publicização. Escritoras e escritores de diversas etnias têm utilizado a língua portuguesa e/ou a língua de suas nações para narrar e recriar histórias provenientes de suas vivências e tradições ancestrais. No entanto, nem sempre encontram liberdade para dizer e há ocasiões em que esse dizer é censurado. Ademais, esses escritos são, geralmente, categorizados para um público infantojuvenil, quando, de acordo com os próprios autores, seriam destinados ao leitor de qualquer idade. Isso sugere que, da mesma forma que a literatura infantojuvenil foi preconceituosamente vista como uma literatura menor, imagina-se que seja desse lugar que partam também os escritos de autores indígenas.

Sendo assim, a questão que queremos problematizar, neste trabalho, refere-se a investigar o processo de constituição, formulação, funcionamento, circulação e significação de autoria nas obras *Eu sou macuxi e outras histórias*, de Trudruá Dorrico (Dorrico, 2019) e *Saberes da Floresta*, de Márcia Wayna Kambeba (Kambeba, 2020). Em vista disso, o objetivo geral dessa pesquisa é analisar como os saberes tradicionais dessas duas escritoras são organizados na materialidade das literaturas ocidentais. Isso será realizado por meio de dispositivos da Análise de Discurso desenvolvida por Orlandi (1994, 1999, 2006, 2007, 2008, 2012, 2020a,

2020b, 2023) a partir dos trabalhos de Michel Pêcheux e outros, tendo como *corpus* de análise Sequências Discursivas das obras mencionadas. O termo Sequências Discursivas refere-se a pequenos recortes de textos que correspondem a unidades discursivas e irão compor o objeto sobre o qual iremos debruçar nossas análises. Os recortes que selecionamos serão numerados para conferir melhor organização e oferecer maior compreensão por parte do leitor, mas não seguem necessariamente uma ordem como se apresenta no texto.

Passamos, agora, a apresentar alguns pontos sobre as minhas motivações na trajetória de investigação deste trabalho. Antes de pesquisar tomar forma, muitos desafios e questionamentos fizeram-se presentes. O primeiro referiu-se ao próprio processo de constituição de autoria desta pesquisa. Por diversas vezes, questioneime sobre como realizar a aproximação de um *corpus* composto por textos de autoria indígena e dizer sobre ele a partir de uma posição sujeito de pesquisadora não indígena. Para justificar as minhas escolhas, trago um breve histórico sobre minhas motivações por este objeto de estudo.

Ao longo de minha graduação, realizada no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo (IFSP), Câmpus Sertãozinho, tive a oportunidade, juntamente com um grupo de colegas, de desenvolver uma sequência didática para ser aplicada no Ensino Médio cujo tema era “Identidades indígenas”. Naquele momento, iniciamos nossa busca por textos de autores e autoras indígenas para preparar o material, mas nos deparamos com dificuldades em encontrar livros de literaturas indígenas nas bibliotecas das escolas e em meios digitais. Adquirimos o livro *O Banquete dos Deuses*, de Daniel Munduruku (2009), e, ao elaborarmos e aplicarmos a sequência didática em salas de aula de instituições públicas, percebemos o quanto as literaturas indígenas eram pouco discutidas nas escolas e como a história e as culturas dos povos originários ainda recebem pouco ou nenhum espaço nos Projetos Políticos Pedagógicos e nos currículos escolares. Essa experiência me instigou a conhecer um pouco mais sobre essas literaturas para poder trabalhá-las em sala de aula, e foi então que decidi realizar uma iniciação científica.

As primeiras leituras dos textos de autoria indígena produziram em mim um efeito de encantamento e, ao mesmo tempo, de estranhamento. Este último, em particular, por notar que os escritos não se encaixavam nas categorias de gêneros literários em que a literatura ocidental é organizada. As experiências com esta

pesquisa inicial conduziram-me à seguinte problemática: como escolher um *corpus* que não se sabe categorizar. É conto ou poema? É um ensaio autobiográfico? Mas também tem poema, isto seria um gênero híbrido? A resposta a essa pergunta me foi dada pela professora doutora Fernanda Vieira por ocasião do XVIII Congresso Nacional ABRALIC, “*A Literatura Comparada e a invenção de um mundo comum*”, ocorrido em junho de 2023: “*Não. Isso é Literatura Indígena Brasileira Contemporânea*”.

Realizar um gesto de leitura sobre literaturas escritas por sujeitos indígenas é algo que demanda um esforço de decolonização da mente e um empenho para adentrar outros universos de saberes que, em muitas ocasiões, não são familiares aos leitores não indígenas. Por esta razão, peço licença às escritoras e escritores de Literatura Indígena Brasileira Contemporânea para realizar gestos de leitura dentro de minhas possibilidades como pesquisadora não indígena. O intuito deste trabalho é, também, trazer para o espaço acadêmico discussões sobre literaturas que nascem com a potência de semear outros mundos possíveis e que ainda são pouco exploradas nos ambientes escolares e recebidas como subalternas nos espaços acadêmicos.

Na epígrafe da introdução, Esbell (2020) simboliza o caráter insubmisso da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea quando reflete sobre seu próprio processo de escrita. O fato de sua escrita nascer da “*mesma raiz*”, ou seja, da mesma materialidade das literaturas escritas em língua portuguesa, não implica percorrer os mesmos caminhos para florescer, mas, como ele mesmo diz, em procurar “*terrenos*” ou espaços de circulação onde seja possível colocar “*cachos de si em outros mundos*”. Em outras palavras, construir um outro *lócus* de enunciação, visto que a Literatura Indígena Brasileira Contemporânea irrompe em um lugar que lhe é hostil, tanto que Esbell (2020), ao referir-se a esse lugar, invoca a palavra “*trincheira*” para representá-lo, termo que remete ao campo semântico do bélico. Pode-se pensar nesse processo como uma escrita que nasce em um espaço de confronto, de luta, de disputa.

O outro desafio encontrado ao longo de meu percurso foi como lidar com tantos “*cachos*”, ou seja, quais dizeres, quais obras delimitar como *corpus* desta pesquisa. Havia muitos caminhos a seguir, a epistemologia indígena é rizomática, há diversos universos, diversas etnias e saberes plurais. O ato de deslocar-me para realizar um gesto de leitura sobre as culturas do “Outro” envolve a tentativa de

compreender suas subjetividades, incorrendo no risco de reduzir aspectos essenciais de seus fazeres poéticos.

A escolha de um *corpus* significou muitas renúncias e, após várias hesitações e incertezas, optei por realizar uma análise discursiva sobre os escritos literários de Kambeba (2020) e Dorrico (2019), duas mulheres indígenas. A escolha não se deu por acaso, pois delimitar um recorte com a intenção de realizar um gesto de leitura é em si um ato político. Ao longo do meu percurso de pesquisa, fui aproximando-me dos escritos femininos como se sentisse a potência de suas vozes brotando e se enraizando nessa trincheira descrita por Esbell (2020). Os efeitos que esses textos produziram em mim, inicialmente, foram os mais variados: curiosidade, sororidade, deslumbramento, inquietação, entristecimento. Foi, de minha parte, um gesto intencional dar visibilidade à escrita feminina, uma vez que a escrita de autores indígenas identificados aos masculinos já é um território um pouco mais consolidado na academia, provavelmente fruto de uma herança patriarcal que sufoca e silencia as vozes femininas.

A delimitação desse recorte não se deu com o intuito de realizar um gesto de leitura comparativo entre as duas obras. O propósito foi investigar outro problema que se derivou do problema central da pesquisa: o de analisar, por meio do arcabouço teórico da Análise do Discurso, como os escritos de Kambeba (2020) e Dorrico (2019) foram afetados pela memória de suas ancestralidades indígenas, partindo de diferentes percursos de entendimento acerca de suas pertencas étnicas, constituindo efeitos de autorias. Isso pressupõe a análise das formações discursivas que atravessam a obra das duas autoras, conceito que será discutido no próximo capítulo.

Sob esse olhar, passemos agora para algumas considerações a respeito das duas autoras. Márcia Wayna Kambeba nasceu numa aldeia Tikuna, no Belém do Solimões, mas pertence ao povo Omágua/Kambeba. Mudou-se, ainda menina, para São Paulo de Olivença, cidade do interior do Estado do Amazonas, onde foi criada entre idas e vindas à aldeia. Atualmente é domiciliada no Estado do Pará e possui uma agenda atribulada como artista. Em suas redes sociais intitula-se como escritora, poeta, compositora, apresentadora, atriz, palestrante, contadora de histórias, professora, doutoranda em Letras (Universidade Federal do Pará – UFPA) e mãe de um autista. Acrescentam-se também a esse rol outras atividades como fotógrafa, produtora, cantora e ativista indígena.

Atualmente, viaja por todo território nacional e exterior, onde participa de feiras de livros, rodas de conversa, palestra entre outros. Com toda essa versatilidade e agenda cheia de compromissos, Márcia Kambeba tem a fala doce e ao mesmo tempo potente, pisa forte por onde passa e deixa seus/suas espectadores/as arrebatados/as. Também é Geógrafa de formação pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e, como mencionado, doutoranda em Letras pela Universidade Federal do Paraná (UFPA). Além disso, ocupa cargo público como Gestora da Ouvidoria Geral de Belém. Sua escrita transita entre textos acadêmicos, participação em antologias e obras individuais, dentre elas, *Ay kakyri Tama – Eu moro na cidade* (2013); *Saberes da Floresta* (2020); *O lugar do saber ancestral* (2020); *Kumiça Jenó: Narrativas Poéticas dos Seres da Floresta* (2021), algumas já traduzidas para outras línguas. A obra que será objeto de estudo deste trabalho é intitulada *Saberes da Floresta* (2020). O livro é composto por reflexões e ensinamentos acerca das pedagogias ancestrais e de poemas que contam sobre a experiência e a sabedoria de seu povo. Além disso, aborda temas que se relacionam com o sagrado, a espiritualidade, a coletividade, bem como materializa a denúncia das injustiças e crueldades cometidas contra os sujeitos indígenas por meio do questionamento das práticas discursivas que compõem a ideologia do monolinguismo eurocêntrico.

Por ter nascido e vivido durante algum tempo em uma aldeia, Márcia Kambeba relata em suas redes sociais que sempre teve consciência sobre sua ancestralidade e identidade indígena e desde muito cedo começou a escrever poemas, roteiros de teatro e a exercer seu ativismo. Atualmente debate temas como a violência contra a mulher indígena, a luta pela manutenção das culturas dos povos originários, a ancestralidade, as literaturas indígenas como ferramenta de resistência, dentre outros. Muitas dessas abordagens aparecem na obra *Saberes da Floresta* (2020), motivo pelo qual ela foi escolhida.

Já a outra obra intitula-se *Eu sou macuxi e outras histórias* (2019), de Trudruá Dorrico, que, além de escritora, é também artista, curadora, pesquisadora e possui intensa atuação nas redes sociais em prol dos movimentos indígenas e das literaturas indígenas. Nascida na cidade de Guajará-Mirim, em Rondônia, pertence à etnia Macuxi, cujo território está localizado na região da tríplice fronteira entre Brasil, Guiana e Venezuela. Em matéria publicada pelo jornalista Fred Di Giacomo (2020) no canal ECOA/UOL, a escritora conta que nem sempre se reconheceu como uma

mulher indígena e que, em virtude de ter crescido longe de seu território, em seu nascimento, foi registrada como parda e não como indígena. Isso, aliado ao fato de ter crescido distante de suas histórias, fez com que ela vivesse em um “limbo identitário” por quase vinte e seis anos, quando iniciou a retomada de sua identidade já na universidade, em um período em que teve contato pela primeira vez com autores indígenas. Essa experiência a afetou de maneira significativa e a impulsionou a percorrer um caminho para retomar sua pertença étnica, tanto que hoje se reconhece pelo nome dado recentemente por seu avô, Trudruá, que significa formiga. Contudo, na ocasião da publicação do livro, que será objeto de análise desta pesquisa, identificava-se pelo nome Julie Dorrico.

O livro *Eu sou macuxi e outras histórias* (2019) tem uma escrita poética com belíssimas ilustrações que dialogam com o texto. A obra é organizada em dez narrativas que podem ser lidas de forma independente ou como uma sequência narrativa. O escritor indígena Daniel Munduruku diz, no prefácio do livro, que a escritora está percorrendo um caminho de reconstrução de sua memória ancestral que foi “abandonada num canto quadrado do pensamento cartesiano” (Dorrico, 2019, p. 8-9). Refletir sobre esse movimento, o do entendimento de pertencer a um povo, e compreender como os efeitos de autoria e de pertença étnica são produzidos no texto de Dorrico (2019) foram os motivos pelos quais a obra foi selecionada para fazer parte do *corpus* desta pesquisa.

Além do livro *Eu sou macuxi e outras histórias* (2019), Trudruá Dorrico também possui um trabalho profícuo como pesquisadora: a autora é Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e, atualmente, pós-doutoranda no Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação Emergentes e em Consolidação PDPG – Pós-Doutorado Estratégico/UFRR (2023). Assim como Márcia Kambeba, articula-se nas mídias sociais em prol do ativismo e da militância para o fortalecimento dos movimentos indígenas. Suas publicações acadêmicas e curadoria contribuem significativamente para o pensamento do que ela e um grupo de pesquisadores intitulou como uma “voz-práxis” da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea. “*Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*” (2018) e “*Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia e ativismo*” (2020) são exemplos de duas importantes coletâneas

organizadas pela autora que reúne vozes de vários/as escritores/as sobre o “*pensamento-práxis*” de autoria indígena.

Como já mencionado, este trabalho é estruturado a partir do aporte teórico metodológico da Análise de Discurso, desenvolvida no Brasil por Eni Orlandi, tendo como base os estudos de Michel Pêcheux, precursor dessa teoria na França. Isso posto, passamos, agora, a apresentar a forma como serão organizados os capítulos.

Num primeiro momento, consideramos importante situar o leitor acerca dos pressupostos teórico metodológicos para que, caso não seja familiarizado com a Análise de Discurso, compreenda as noções e a perspectiva pela qual serão realizados os gestos de leitura. Em vista disso, este trabalho inicia-se com uma breve contextualização da teoria, com intuito de abordar as noções de silêncio e memória, objetivando refletir sobre as condições de produção em que emerge a literatura escrita de autoria indígena. As noções mobilizadas para essa discussão foram, além de silêncio e memória, formação discursiva e ideologia, conceitos demandados pelo *corpus* numa tentativa de compreender o que significou para um percurso de sentidos das histórias indígenas o silenciamento de suas vozes ao longo de processos históricos que se deram após o contato com a sociedade envolvente.

Em um segundo momento, iremos pensar sobre possíveis efeitos que a interpelação do sujeito indígena pelo Estado produziu nas comunidades dos povos originários e de que maneira foi possível se subjetivar frente às reconfigurações que foram se desenhando nas formações sociais indígenas. Mobilizamos os conceitos de Althusser (1996, 1999, 2019) sobre superestrutura e infraestrutura, Aparelhos ideológicos e repressivos de Estado e também a noção de sujeito da Análise de Discurso.

Em seguida, em um terceiro momento, abordamos os conceitos de autoria, função-autor e assunção de autoria, para pensar como as escritoras Márcia Wayna Kambeba e Trudruá Dorrico organizam sua autoria, e a quais formações discursivas se filiam. Além disso, refletimos para quem estes textos que se incluem em uma Literatura Indígena Brasileira Contemporânea estão sendo escritos e quais leitores eles supõem.

Enfim, ressaltamos que, embora muitos autores/autoras e pesquisadores/pesquisadoras indígenas estejam ocupando espaços acadêmicos e semeando suas oralidades e escre(vivências) em terrenos férteis da literatura, o

espaço de circulação e a discussão sobre esses textos ainda é reduzido. O que se espera com esse trabalho é, também, ampliar, no campo dos Estudos Literários, possibilidades de leituras e reflexões sobre os fazeres literários daqueles que, por muito tempo, tiveram e ainda têm suas vozes silenciadas por um processo de interdição de suas línguas e, conseqüentemente, de suas culturas.

2 “O REAL RESISTE”: A RELAÇÃO DE SENTIDOS ENTRE MEMÓRIA E SILÊNCIO

O presente capítulo irá promover uma discussão sobre a tomada da palavra pelos povos originários na produção de uma literatura escrita, mobilizando os conceitos de “silêncio” e “memória” da teoria da Análise de Discurso pecheutiana. Os gestos de leitura das obras *Eu sou macuxí e outras histórias*, de Trudruá Dorrico (2019), e *Saberes da Floresta*, de Márcia Wayna Kambeba (2020), serão organizados a partir de Sequências Discursivas selecionadas de acordo com as discussões que serão promovidas ao longo dos capítulos.

É relevante pontuar que a palavra ‘gesto’ utilizada aqui está relacionada ao sentido de interpretar/compreender um processo discursivo. De acordo com Michel Pêcheux (1969) *apud* Orlandi (2020a, p. 18), “a interpretação é um ‘gesto’, ou seja, é um ato no nível simbólico”. Essa perspectiva desloca a noção de que a interpretação seria a decodificação de algo, como uma mensagem, por exemplo. O nível simbólico a que o filósofo francês se refere está ligado aos efeitos do social, ou em outras palavras, ao conjunto de posições que os sujeitos se identificam para falar. Nesse sentido, a interpretação “[...] sempre se dá de algum lugar da história e da sociedade e tem uma direção, que é o que chamamos de política.” (Orlandi, 2020a, p. 18).

Isto posto, Orlandi (2020a) afirma que o dizer não é neutro, nem transparente, ele é opaco e sujeito a falhas e equívocos, o que implica pensar que o processo de significação de um discurso ou de um texto é sempre aberto. Contudo, isso não significa que os sentidos possam ser qualquer um ou que possam fluir em qualquer direção, pelo contrário, eles são regidos e determinados por aspectos ligados à sua exterioridade. Segundo a autora:

Nas diferentes direções significativas que um texto pode tomar há, no entanto, um regime de necessidade que ele obedece. Não é verdade que um texto possa se desenvolver em qualquer direção: há uma necessidade que rege um texto e que vem da relação com a exterioridade (Orlandi, 2020a, p. 14).

Ainda segundo Orlandi, (2020a), essa exterioridade pode ser entendida como historicidade, entretanto, não se trata de uma historicidade externa ao discurso ou ao texto, mas algo que se encontra dentro dele e se relaciona com a materialidade histórica dos sujeitos e dos sentidos. Assim, seu significado é diferente

para um historiador e para um analista de discurso, uma vez que para o segundo, a historicidade não é entendida como algo cronológico: o que lhe interessa é a temporalidade internalizada no discurso que se inscreve no próprio texto/discurso que se analisa. Dessa maneira, a historicidade não é exterior ao discurso ou ao texto, mas existe dentro deles como materialidade histórica.

[...] A história está ligada a práticas e não ao tempo em si. Ela se organiza tendo como parâmetro as relações de poder e de sentidos, e não a cronologia: não é o tempo cronológico que organiza a história, mas a relação com o poder (a política). Assim, a relação da análise de discurso com o texto não é extrair o sentido, mas apreender sua historicidade, o que significa se colocar no interior de uma relação de confronto de sentidos. A relação com a história é dupla: o discurso é histórico porque se produz em condições determinadas e projeta-se no 'futuro', mas também é histórico porque cria tradição, passado e influencia novos acontecimentos. Atua sobre a linguagem e opera no plano da ideologia, que não é assim mera percepção do mundo ou representação do real (Orlandi, 2008, p. 42. Grifos da autora).

Em virtude disso, os sentidos não são produzidos como se fossem essências das palavras, eles não são dados *a priori* (Orlandi, 2020a, p. 27). Pelo contrário, os processos de significação acontecem por meio do trabalho simbólico de inscrição na língua. Por estas razões, os procedimentos de análise de um/a analista do discurso irão distanciar-se dos mecanismos de análise de conteúdo, pois a compreensão da historicidade dos discursos e dos textos dá-se pelo modo como os sentidos trabalham, ou seja, como são apreendidos por meio de efeitos e não de significados já dados.

Assim, nosso olhar para os textos de Dorrico (2019) e Kambeba (2020) focaliza seus funcionamentos discursivos com o sentido de compreender como foi possível dizer aquilo que está no texto. Esse movimento nos convoca a pensar nas condições de produção em que esses dizeres emergiram e quais relações eles estabelecem com outros dizeres. Por condição de produção considera-se o momento em que discurso acontece, o meio em que é veiculado, os sujeitos envolvidos em seu contexto imediato e a situação, e isso inclui o contexto sócio-histórico e ideológico (Orlandi, 2020b, p. 28).

Por tratarmos a irrupção de dizeres como algo não-transparente e ocuparmos uma posição institucional de pesquisadores em um programa no campo dos Estudos Literários, no qual a Análise de Discurso pecheutiana ainda dá seus primeiros passos como instrumento teórico-metodológico na realização de gestos de

análise literária, optamos, em um primeiro momento, por apresentar, de maneira sucinta, as bases filosóficas e a elucidação de algumas noções e conceitos que darão sustentação ao nosso movimento de leitura. Esse preâmbulo tem como propósito situar o/a leitor/a não familiarizado/a com a teoria sobre as nomenclaturas que irão circular no texto.

2.1 A Análise de Discurso materialista como possibilidade de entremeio com os estudos literários

A Análise de Discurso de filiação pecheutiana é uma disciplina que se coloca em um lugar de entremeio entre as Ciências da Linguagem, mais especificamente, a Linguística e as Ciências Sociais, tendo como filiação teórica a Psicanálise e o materialismo histórico, via Althusser (1996, 1999, 2019) em sua leitura de Karl Marx sobre Estado, sociedade, classes, formação social, relações de produção, superestrutura e infraestrutura. É definida como uma disciplina de entremeio uma vez que questiona as Ciências Sociais, na medida em que estas supõem a transparência da linguagem, e também contesta o caráter excludente da Linguística, quando esta considera apenas aquilo que está dito no texto, desprezando a exterioridade, ou melhor, a historicidade da linguagem.

Ao se colocar nessa posição de entremeio, a teoria da Análise de Discurso não separa a linguagem de sua exterioridade constitutiva (Orlandi, 2008, p. 31), como já mencionado, mas preocupa-se com o funcionamento discursivo enquanto acontecimento, ou seja, enquanto fato e não enquanto dado. Nas palavras de Eni Orlandi,

[...] a Linguística para se constituir, exclui o sujeito e a situação (o que chamamos de exterioridade), e as Ciências Sociais não tratam da linguagem em sua ordem própria, de autonomia, como sistema significante, mas a atravessam em busca de sentidos de que ela seria mera portadora, seja enquanto instrumento de comunicação ou de informação. Em suma, a Linguística exclui a exterioridade, e as Ciências Sociais tratam a linguagem como se ela fosse transparente. A Análise de Discurso, por seu lado, ao levar em conta tanto a ordem própria da linguagem como o sujeito e a situação, não vai simplesmente juntar o que está necessariamente separado nessas diferentes ordens de conhecimento. Ao contrário, ela vai trabalhar essa separação necessária, isto é, ela vai estabelecer sua prática na relação de contradição entre esses diferentes saberes. Desse modo, ela não é apenas aplicação da Linguística sobre as Ciências Sociais ou vice-versa. A Análise de Discurso produz realmente outra forma de conhecimento, com seu objeto próprio, que é o discurso. Este, por sua vez,

se apresenta como o lugar específico em que podemos observar a relação entre linguagem e ideologia (Orlandi, 1994, p. 53. Parênteses da autora).

É por meio da análise de uma construção discursiva que se busca compreender como foi possível dizer algo. Foucault, acerca dessa questão, ressalta que:

[...] uma língua constitui sempre um sistema para enunciados possíveis – um conjunto finito de regras que autoriza um número infinito de desempenhos. O campo dos acontecimentos discursivos, em compensação, é o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas sequências linguísticas que tenham sido formuladas: elas bem podem ser inumeráveis e podem, por sua massa, ultrapassar toda capacidade de registro, de memória, ou de leitura: elas constituem, entretanto, um conjunto finito. Eis a questão que a análise da língua coloca a propósito de qualquer fato de discurso: segundo que regras um enunciado foi construído e, conseqüentemente, segundo que regras outros enunciados semelhantes poderiam ser construídos? A descrição de acontecimentos do discurso coloca uma outra questão bem diferente: como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar? (Foucault, 2008, p. 30).

Cabe ao analista do discurso explorar as relações que possibilitaram determinado discurso irromper da forma como foi produzido. Orlandi (2012) afirma que, diferentemente da linguística tradicional, que trata do fenômeno linguístico como produto, a Análise de Discurso pecheutiana possui um objeto-linguagem que almeja compreender os processos de constituição e significação dos fenômenos linguísticos. Esse objeto-linguagem é o discurso, um objeto histórico-social cuja especificidade se encontra em sua materialidade linguística. Em vista disso, o discurso é definido como “efeitos de sentidos entre locutores”, sendo a palavra “efeitos” imbuída do imaginário e da ideologia que estão sempre presentes na constituição dos sujeitos e, também, dos sentidos (Orlandi, 2020b, p. 20).

A ideologia, nesse contexto, é um conceito oriundo da teoria althusseriana (a partir do retorno a Marx proposto por esta) e caracteriza-se como o imaginário que “relaciona os sujeitos com as suas condições de existência”. Os efeitos da ideologia na formação dos sentidos estão relacionados com a própria interpretação que os indivíduos fazem do mundo, por isso se diz que “não há discurso sem sujeito e nem sujeito sem ideologia” (Orlandi 2020a, p. 31).

É a ideologia que produz o efeito de evidência, e da unidade, sustentando sobre o já-dito os sentidos institucionalizados, admitidos como “naturais”. Há uma parte do dizer, inacessível ao sujeito, e que fala em sua fala. Mais

ainda: o sujeito toma como sua as palavras da voz anônima produzida pelo interdiscurso (a memória discursiva) (Orlandi, 2020a, p. 30. Aspas da autora).

A noção de interdiscurso, por sua vez, está relacionada a um complexo de já-ditos que subsidiam todo o dizer. Nesse sentido, o interdiscurso “disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada” (Orlandi, 2020b, p. 29). Ele também é definido como o “Outro” que se estrutura nos sujeitos por meio do esquecimento, referindo-se a um “conjunto de enunciações já ditas e esquecidas e que são irrepresentáveis”. (Orlandi, 2006, p. 22). Ou seja, é algo que não se representa, pois não é possível representar tudo o que faz sentido para cada sujeito. Da mesma maneira, há também sentidos que afetam uns e não afetam outros, o que se dá em virtude da relação imaginária que cada indivíduo possui com sua própria condição de existência. É algo que não é acessível aos sujeitos por ser inconsciente, mas os constitui. Sendo assim, todo dizer tem relação com outros dizeres que já foram ditos, imaginados ou possíveis. Ou, dito de outra maneira, não existe discurso que não tenha relação com outros.

[...] todo discurso manifesto repousaria secretamente sobre um já-dito; e que este já-dito não seria simplesmente uma frase já pronunciada, um texto já escrito, mas um "jamais-dito", um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não é senão o vazio de seu próprio rastro. Supõe-se, assim, que tudo que o discurso formula já se encontra articulado nesse meio-silêncio que lhe é prévio, que continua a correr obstinadamente sob ele, mas que ele recobre e faz calar (Foucault, 2008, p. 28. Aspas do autor).

Isso posto, retomamos a noção de ideologia por Eni Orlandi:

A ideologia é interpretação de sentidos em certa direção, determinada pela relação da linguagem com a história, em seus mecanismos imaginários. Ela não é, pois, ocultação mas função necessária entre linguagem e mundo [...]. Há uma contradição entre mundo e linguagem, e a ideologia é trabalho desta contradição. Daí a necessidade de distinguirmos entre a forma abstrata (com sua transparência e seu efeito de literalidade) e a forma material, que é histórica (com sua opacidade e seu equívoco) quando trabalhamos com discurso (Orlandi, 1994, p. 57. Parênteses da autora).

É nessa perspectiva que se pode afirmar que há várias possibilidades de leitura acerca de um mesmo texto. Não que seu sentido seja qualquer um. Pelo contrário, há sempre forças que regem o estabelecimento dos sentidos e que se relacionam com uma memória do dizer. Cabe ao/a analista de discurso compreender como acontecem os processos de significação nos discursos, ou ainda, como os

sentidos são produzidos em determinadas condições de produção, interpelados pela ideologia e pela exterioridade que os influenciam. Pode-se dizer que os sentidos são determinados pelas posições ideológicas que os sujeitos se inscrevem num dado contexto histórico e, por esta razão, não se fala em sentido literal das palavras em Análise de Discurso.

[...] o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe “em si mesmo” (isto é, em sua relação transparente com a literariedade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas, (isto é, reproduzidas)... *as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam*, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às *formações ideológicas* [...] nas quais essas posições se inscrevem (Pêcheux, 1995, p. 160. Grifos do autor).

Tomemos, como exemplo, uma primeira Sequência Discursiva (SD1) extraída de um poema narrativo de Márcia Kambéba (2020), intitulado *Povo Originário*, para ilustrar como as formações imaginárias sobre uma mesma palavra podem produzir efeitos de sentidos múltiplos:

SD1

Não sou “índio”
Tenho povo, sou nação
Em tempos passados
Me apelidaram, saquearam
Sem permissão.

(Kambéba, 2020, p. 67)

A palavra “índio” já foi enunciada por inúmeros sujeitos em muitas posições e situações diferentes. Essas formulações foram constituindo enunciações que produziram e ainda produzem vários sentidos para essa palavra, de maneira que, quando é enunciada, possibilita um trabalho de rememoração, ou seja, está atrelada a uma gama de possibilidades de significações. Essa forma generalizante para se referir a povos de muitas nações já foi e ainda é utilizada nos mais variados discursos nos campos religioso, jurídico, político, literário etc. Na literatura, mesmo que a palavra “índio” não apareça explicitamente em alguns textos, como na carta de Pero Vaz de Caminha (Cunha, Megale e Cambraia, 1999), em que o locutor se refere aos povos originários como “homens da terra”, ou mesmo no romance

indianista *Iracema* (2015), de José de Alencar, em que o narrador geralmente utiliza outros termos para se referir à protagonista, como “virgem dos lábios de mel”, “filha de Araquém”, “filha do Pajé”; ou ainda, “os potiguara”, “povo selvagem”, “gente tupi”, para designar os povos indígenas que participam da história. Todo esse campo discursivo produz sentidos que se ligam a uma memória da palavra “índio”, tanto que essa designação é utilizada nos espaços escolares desde o Ensino Básico até o Ensino Superior por muitos educadores das mais variadas disciplinas quando se referem a esses textos.

Pela perspectiva da Análise de Discurso pecheutiana, os efeitos de sentidos que envolvem a palavra “índio” não são considerados como algo “natural”, mas foram se constituindo em um processo histórico ao longo de mais de quinhentos anos de enunciação, adquirindo diversos sentidos entre os mais variados discursos. Infelizmente, muitos deles ligados à selvageria, à preguiça, à indolência ou à falta de civilidade. As primeiras relações imaginárias em torno da utilização da palavra “índio” para se referir às populações indígenas da América remontam a um equívoco histórico do colonizador que imaginou estar aportando em outras terras quando atracou no “Novo Mundo”. De acordo com Martins Machado (2017, p. 167), as suposições e os discursos primeiros que foram formulados são fruto da maneira como a cultura desses primeiros colonizadores apreendiam o mundo e dos princípios com que valoravam as suas vidas. Dessa maneira, o “Outro” é tido como exótico, selvagem, não gente.

Depois dessas primeiras enunciações, ocorreram e ocorrem inúmeras outras enunciações com a palavra “índio” em diferentes condições de produção e por diferentes sujeitos que ocupam diversas posições sociais. Nesse sentido, para um sujeito indígena a palavra “índio” pode produzir determinados significados que são diferentes, por exemplo, para um latifundiário detentor de terras na fronteira de territórios indígenas. Sendo assim, as relações imaginárias desses sujeitos com as condições imaginárias sobre a palavra “índio” são diferentes, podendo estar relacionadas a um diferente recorte de memória. Ou, dito de outra maneira, essa relação com um memorável pode circular em diferentes formações discursivas, pois o sujeito que enuncia a palavra “índio” o faz de uma determinada posição dentro da história.

A noção de formação discursiva, na teoria da Análise de Discurso pecheutiana, é definida por Pêcheux (1995, p. 160) como “aquilo que, numa

formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e o que deve ser dito”. Dessa maneira, “os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos-falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes (Pêcheux, 1995, p. 161).

Quando o eu/nós lírico do poema de Kambeba (2020) afirma “Não sou “índio”, pode-se pensar que essa proposição se inscreve numa formação discursiva indígena que rejeita o uso de um termo generalizante que não representa a pluridiversidade das etnias. O conceito de eu/nós lírico é pensado por Danner, Dorrico e Danner (2020) como uma especificidade dos textos que se inscrevem na vertente da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea.

“[...] a literatura de minorias de um modo geral e, em nosso caso, a literatura indígena em particular constituem-se como uma voz-*práxis* concomitantemente estética e política, marcada e dinamizada por um eu-nós lírico-político ativista e militante que, desde uma perspectiva memorial, testemunhal e autobiográfica, e sempre na correlação de primeira pessoa do singular e de terceira pessoa do plural (como sujeito marginalizado e como grupo excluído e violentado, indissociavelmente), explicita sua condição de minoria e sua situação de violência, de exclusão e de marginalização para, a partir daqui, desde essa atitude, realizar uma *práxis* de reconstrução da memória, de anamnese e de catarse da própria dor, da própria exclusão sofrida e vivida, de forma a autoafirmar-se, resistir e lutar desde essa situação de minoria contra a descaracterização, a negação e a destruição que sofrem, que vivem (Danner; Dorrico; Danner, 2020, p. 208. Grifos dos autores).

Os autores consideram que essas produções escritas são ditas por um sujeito que fala por si e por um coletivo. Esse conjunto de dizeres testemunhais, autobiográficos e mnemônicos constituem uma voz-*práxis* estético-literária que ressoa no campo do político em razão da criação de um outro *lócus* de enunciação. Isso, por sua vez, possibilita ao sujeito indígena deixar de ser falado pelo “outro” e passar a falar sobre si mesmo e a reconstituir e retomar a sua memória ancestral.

A conceituação de voz-*práxis* caberá em uma outra discussão que será feita mais adiante. Por ora, retomemos as reflexões acerca das formações discursivas em que se inscreve a palavra “índio”, mas, antes de fazê-lo, é fundamental esclarecer algumas nomenclaturas que passarão a circular no texto quando nos referirmos ao “eu/nós lírico” dos textos analisados. O termo “eu/nós lírico” será compreendido

neste trabalho como a voz que se coloca como “eu” no discurso. A perspectiva adotada para esta reflexão é embasada no conceito de enunciação, de Eduardo Guimarães, semanticista que propõe a Semântica do Acontecimento, uma teoria que resulta de várias filiações teóricas, dentre elas, a Análise de Discurso pecheutiana. Guimarães (2017), a partir de uma posição materialista, entende a linguagem como um fenômeno histórico em que o sujeito e a língua constituem-se mutuamente por meio da enunciação. Desse modo, os sentidos de um enunciado possuem significado a partir da relação que estabelecem com o acontecimento de linguagem em que funcionam.

A enunciação, nesse sentido, é tida como “um acontecimento no qual se dá a relação do sujeito com a língua” (Guimarães, 2017, p. 10). A noção de sujeito adotada como posicionamento teórico na Semântica do Acontecimento é oriunda da Análise de Discurso pecheutiana, “o sujeito que enuncia é sujeito porque fala de uma região do interdiscurso, entendendo este como uma memória de sentidos. Memória que se estrutura pelo esquecimento de que já significa” (Orlandi, 1999 *apud* Guimarães, 2017, p. 19), ou seja, o sujeito que enuncia o faz a partir de uma posição enquanto ser afetado pelos já-ditos. Além da língua e do sujeito, Guimarães (2017) pontua outros elementos importantes na constituição de um acontecimento de linguagem, um deles é a temporalidade.

E o que é esta temporalidade? De um lado ela se configura por um presente que abre em si uma latência de futuro (uma futuridade), sem a qual não há acontecimento de linguagem, sem a qual nada é significado, pois sem ela (a latência de futuro) nada há aí de projeção, de interpretável. [...] Todo acontecimento de linguagem significa porque projeta em si mesmo um futuro.

Por outro lado, este presente e futuro próprios do acontecimento funcionam por um passado que os faz significar. Ou seja, esta latência de futuro, que, no acontecimento, projeta sentido, significa porque o acontecimento recorta um passado como memorável. (Guimarães, 2017, p.2. Parênteses do autor)

Diferente da noção de interdiscurso da Análise de Discurso, o conceito de memorável está relacionado ao que Guimarães (2017) conceitua como a temporalidade no acontecimento da linguagem, ou seja, uma rememoração, pelo sujeito, de enunciações formuladas em outros discursos cujos recortes reverberam em seu dizer.

Assim, para Guimarães (2018), a enunciação funciona em três instâncias. A primeira seria a instância do Locutor, que corresponde a quem se atribui a posse do

dizer. No caso do exemplo acima, seria o que estamos nomeando como “eu/nós lírico”. A segunda seria o locutor x ou alocutor, que simboliza o lugar social de onde o Locutor está funcionando a partir do texto. Em nosso exemplo, um sujeito identificado a uma posição indígena. Por fim, a terceira seria o enunciador que representa o lugar do dizer, ou seja, a maneira como a forma linguística afeta o dizer, podendo ser expressa em primeira, segunda ou terceira pessoa. Essa instância corresponde a um lugar individual, coletivo, genérico ou universal. No caso da primeira Sequência Discursiva, um lugar individual representado pela primeira pessoa do singular “*Não sou ‘índio’*”.

[...] o agenciamento da enunciação é o agenciamento do falante a falar. Este, enquanto agenciado a enunciar, se divide em lugar que diz (Locutor), lugar social de dizer (alocutor), e lugar de dizer (enunciador).

De um lado o falante, constituído pela relação com as línguas do espaço de enunciação, é agenciado pela língua, que constitui o falante, colocando-o em litígio com outros falantes. Por outro lado a cena, pelo agenciamento, produz a divisão L/al-x também politicamente. Assim o agenciamento da enunciação, ao agenciar o falante a falar, o divide em Locutor, que se apresenta como tendo como seu correlato do dizer um Locutário, e em alocutor (xi, j, l), que se apresenta como tendo seu correlato um alocutário (xi, j, l), constitui-se assim a relação de alocação.

De outra parte, vimos como o enunciador, o lugar de dizer, se apresenta, segundo a relação com o que diz, como individual, genérico, coletivo, universal (Guimarães, 2018, p. 63. Parênteses do autor).

Este preâmbulo é importante, pois, em alguns momentos do texto, os termos “enunciador”, “Locutor” e “locutor-x” irão circular referindo-se a essas diferentes instâncias da enunciação.

Retomando a discussão sobre a palavra “índio”, este termo também pode produzir outros efeitos de sentidos quando inscrito em outras formações discursivas, como ocorre em um texto de comentário explicativo de uma das edições da obra *Iracema* (2015), produzido para o público adolescente. Nele a palavra “índio” encontra-se situada ao lado do texto principal para explicar a origem do objeto rede, “essa coisa deliciosa que é a rede é uma invenção dos índios da América do Sul, que a usavam como cama” (Alencar, 2015, p. 34). Possivelmente, a autora do comentário utilizou a palavra “índio” sem imaginar que poderia estar contribuindo para perpetuar um preconceito histórico. Ela se inscreve em uma formação discursiva acadêmica, cujo texto passou por um crivo editorial que reproduz um *lôcus* de enunciação do discurso colonial, do não indígena que fala sobre o indígena. Neste último caso, emprega-se a palavra “índio” como se seu sentido fosse

transparente, sem se dar conta da opacidade e dos efeitos de sentidos negativos que o termo pode produzir. Isso faz com que essa enunciação assuma um sentido de verdade e transparência para aqueles que se inscrevem nessa mesma formação discursiva.

[...] o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso, que determina essa formação discursiva como tal, objetividade material essa que reside no fato de que “algo fala” (ça parle) sempre “antes, em outro lugar e independentemente”, isto é, sob a dominação das formações ideológicas (Pêcheux 1995, p. 162. Grifos do autor).

Os jovens leitores que tiverem acesso a essa edição do livro, caso não tenham tido acesso a outras literaturas, em especial àquelas produzidas pelos povos originários, não sentirão estranhamento quando lerem a palavra “índio”, pois estarão inscrevendo-se em uma formação discursiva em que o indígena é falado pelo não indígena. Isso justifica a importância de um espaço de circulação na academia para literaturas outras, principalmente a de povos que por um longo período foram e ainda são considerados como minorias históricas. A Literatura Indígena Brasileira Contemporânea tem a potência de transformar as relações imaginárias dos sujeitos leitores e oferecer a eles a possibilidade de se inscreverem em outras formações discursivas, diferentes daquelas que perpetuam o preconceito histórico contra essas nações.

Munduruku (2012), um dos pioneiros da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil, diz que apesar do termo “índio” ter sido utilizado como forma de empobrecimento da experiência cultural de várias etnias indígenas, em um determinado período histórico sua utilização foi importante para a articulação do movimento indígena brasileiro:

[...] foi muito importante o resgate do termo índio pelos líderes, conforme já salientei anteriormente. Este termo, que era utilizado como forma de empobrecer a experiência cultural indígena, acabou virando uma espécie de ícone que sustentava a luta indígena. Ele passou a ser usado como uma nova categoria de relações políticas. Era a primeira vez que os povos indígenas podiam propor uma verdadeira política que tinha uma identidade própria, fazendo, inclusive, frente ao pensamento indigenista que predominava à época e que era baseado na incorporação do índio à sociedade nacional através das frentes de trabalho, da qual é exemplo o trabalho até então desenvolvido pela Funai, como o projeto da renda indígena, que tinha como finalidade gerar postos de trabalho e renda a partir do desenvolvimento da cultura agropastoril em terras indígenas. Dentro

dessa visão, os índios eram considerados um estorvo para o desenvolvimento do país [...] (Munduruku, 2012, p. 51).

Essa articulação promoveu a união de líderes indígenas em um dos movimentos mais importantes de luta histórica dos povos indígenas, o Movimento Indígena brasileiro. Por outro lado, em outra obra de sua autoria, Munduruku (2019, p. 8-9) explica, de forma bem pedagógica para o público infantil que, atualmente, chamar alguém de “índio” pode soar como uma ofensa grave, pois esta palavra carrega sentidos depreciativos e preconceituosos. Segundo o autor, os não indígenas deveriam acostumar-se a chamar pessoas descendentes dos povos originários pelo nome de sua etnia. A escritora Márcia Kambeba, por exemplo, deveria ser reconhecida pelo nome de seu povo, Kambeba.

É esse apelo que o eu/nós lírico do poema de Kambeba (2020) pleiteia nos versos em que declara não se identificar com a generalização do termo “índio”, “Tenho povo/Sou nação”. Utilizar o nome das etnias dos povos originários é valorizar a cultura desses povos em vez de utilizar um termo genérico visto por eles como pejorativo. No caso em que não for possível referir-se à etnia, o termo “indígena”, segundo os próprios escritores e escritoras da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea, é mais apropriado, pois a etimologia do termo está relacionada ao “que é originário ou próprio de um país, região ou localidade” (Indígena, 2024).

Nos versos seguintes do poema “*Me apelidaram, saquearam/Sem permissão*”, tem-se uma alteração da pessoa do discurso. O eu lírico dos primeiros versos passa a ser um nós lírico, o que produz um efeito de um dizer coletivo que rejeita o processo histórico de colonização. Os discursos coloniais estabeleceram, ao longo do tempo, regularidades que se unem a outras regularidades de enunciados de formações discursivas não indígenas que funcionam juntos e se inscrevem em um mesmo sistema de verdade. Esse princípio de unidade e de agrupamento de certos dizeres que apontam para uma mesma direção, na Análise de Discurso pecheutiana, são conceituados como formações discursivas. Michel Foucault ressalta que é possível reconhecer uma formação discursiva quando:

[...] 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).

Dessa maneira, certos elementos dos discursos coloniais estão concatenados a laços que são, aparentemente, tão potentes entre as palavras e as coisas que seus dizeres soam como evidentes. Porém, como já mencionado, isso não se dá por um processo natural e sim a partir de uma construção histórico-social que permitiu que esses discursos se entrelaçassem como a uma trama discursiva que funciona como se essas relações tivessem um status de verdade. Desfazer essas unidades é compreender a irrupção enunciativa, ou melhor, compreender como foi possível a produção de uma enunciação por um sujeito afetado por determinados processos sócio-históricos, situado em determinadas posições e em um determinado tempo.

Na análise de discurso, o dizível é definido, para o sujeito, pela relação entre formações discursivas distintas. Cada formação discursiva define o que pode e o que deve ser dito a partir de uma posição do sujeito, em determinada conjuntura. O complexo das formações discursivas, em seu conjunto, define o universo do “dizível” e especifica, em suas diferenças, o limite do dizer para os sujeitos em duas distintas posições (remissíveis a diferentes formações discursivas). Esse jogo de formações discursivas remete o texto à sua exterioridade, isto é, à relação com o interdiscurso, com o Outro (Orlandi, 2008, p. 46. Grifos da autora).

Quando o “eu/nós lírico” dos versos de Kambeba (2020) inscreve/m-se em formações discursivas relacionadas a outros domínios do saber, cria-se um *lócus* de enunciação que desnaturaliza e se contrapõe aos discursos coloniais, como o dizer a seguir:

Precisamos entender que não somos “índias”, pois temos uma identidade, um povo que nos representa, nos abraça e nos fortalece. A palavra “índia” rememora as brutais violências das quais já falamos anteriormente, vividas no passado e no presente. Chame pelo nome do povo ao qual pertencemos, isso trará para nós a certeza e a fortaleza de que somos continuidade de um legado que faz pesar sobre nossos ombros e cabeça a força das penas herdadas de nossos ancestrais, que seguem simbolizadas por nossa geração neste século 21 (Kambeba, 2023, p. 33. Aspás da autora).

Em suma, o que se intencionou propor com este preâmbulo foi refletir sobre a opacidade da linguagem na produção de sentidos, bem como enfatizar que a “AD se pretende uma teoria crítica que trata da determinação histórica dos processos de significação” (Orlandi, 2023, p. 12). Por esta razão, aproxima-se tanto das teorias das formações sociais quanto das teorias da enunciação. Esse arcabouço teórico metodológico é o que será utilizado para as discussões a seguir sobre o trabalho de

leituras dos textos de Kambeba (2020) e Dorrico (2019), que compõem o movimento político, estético e cultural da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea.

2.2 O trabalho de leituras em literaturas indígenas contemporâneas

A literatura é uma prática social que sofre transformações ao longo dos períodos históricos e se manifesta de formas diversas em sociedades distintas constituídas por diferentes relações de poder. Ela é percebida pelos efeitos produzidos pelo seu suporte material, ou seja, por sua materialidade e pelas condições de produção em que é concebida.

Nas comunidades indígenas, muitas literaturas são produzidas por meio de inúmeras materialidades, tais como a oralidade, a música, os grafismos, as cestarias etc. Elas fazem parte do cotidiano das aldeias e também se manifestam entre os sujeitos indígenas que sofreram interpelação do Estado e que tiveram suas manifestações culturais interditas/silenciadas em maior ou menor grau. O fazer artístico e a forma de se subjetivar dos povos originários foram sendo ressignificados a partir do momento em que estes passaram a ocupar espaços urbanizados e a se inscrever na língua oficial do Estado, o português, e na cultura do colonizador.

Um dos efeitos dessa interpelação, muitas vezes realizada a fórceps e de forma violenta, foi a produção de uma literatura escrita que, para circular nessa nova configuração das nações, utilizou o suporte material do livro, enquadrando-se, devido a certas exigências editoriais, aos moldes da literatura canônica ocidental.

Krenak (2021), ao refletir sobre o espaço para processos de subjetivação dos povos indígenas que ainda não foram integrados ao sistema de propriedade privada e suas relações com o Estado, enfatiza que, após a década de 1980, o conceito de patrimônio imaterial passou a significar a possibilidade de proteção de seus territórios:

Independente de a gente demarcar a especificidade do que é produzido por povos originários, por uma etnia ou por uma dessas comunidades que foram relacionadas como povos tradicionais; independente do lugar de produção, todas têm em comum o fato de estarem sempre num fluxo constante de criação, de invenção. E o lugar dessa criação e invenção é a nossa subjetividade.

A nossa subjetividade não é um lugar de produção que o sistema capitalista demarca e a partir do qual opera. O Estado tem muita facilidade de controle sobre os acervos materiais da cultura. É capaz de fazer a identificação e a classificação desse patrimônio, exatamente por seu caráter material, pela

possibilidade de apropriar-se dele e de transformá-lo em mercadoria (Krenak, 2021, p. 47).

Foi nesse período que começaram a surgir movimentos em defesa dos direitos dos povos indígenas. A partir das décadas de 1970/1980, líderes de diversas etnias começaram a dialogar e a exigir políticas públicas que assegurassem o direito às suas territorialidades, identidades e subjetividades. Isso culminou no Movimento Indígena brasileiro, um marco de luta bastante importante contra a campanha indigenista do governo militar que, à época, de acordo com Munduruku (2012), tinha o propósito de integrar a população indígena à sociedade nacional. Esses movimentos tiveram apoio de parte da sociedade civil e contribuíram para a inclusão dos Direitos Indígenas na Constituição brasileira de 1988. Acerca desse momento, Munduruku (2012) salienta que:

Talvez a maior contribuição que o Movimento Indígena ofereceu à sociedade brasileira foi o de revelar – e, portanto, denunciar – a existência da diversidade cultural e linguística. O que era antes visto apenas como uma presença genérica passou a ser encarado como um fato real, obrigando a política oficial a reconhecer os diferentes povos como experiências coletivas e como frontalmente diferentes da concepção da unidade nacional (Munduruku, 2012, p. 222).

Por volta dos anos 1990, textos literários escritos por autores indígenas aldeados ou radicados nos espaços urbanos passaram a integrar um novo fazer artístico, uma literatura denominada por intelectuais indígenas como Literatura Indígena Brasileira Contemporânea, termo que a difere das literaturas indianista e indigenista que vinham sendo produzidas por escritores não indígenas até então, como José de Alencar e Mário de Andrade. Quem primeiro utilizou essa expressão foi a escritora e poeta potiguara, Graça Graúna:

A literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais de 500 anos de colonização. Enraizada nas origens, a literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto-história de seus autores e autoras e na recepção de um público-leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones (Graúna, 2013, p. 15. Parênteses da autora).

De acordo com Graúna (2013), quem possivelmente inaugurou o movimento literário indígena contemporâneo no Brasil foi a escritora Eliane Potiguara com a

poesia *Identidade Indígena*, publicada pela primeira vez em 1975. No entanto, só mais tarde, nos anos 1990, é que autores indígenas, como Marcos Terena, Kaká Werá Jekupé, Daniel Munduruku e Olívio Jecupé, começaram a publicar no mercado editorial por conta própria. Essa vertente de literatura indígena brasileira contemporânea nasce enraizada no conhecimento ancestral, na contação de histórias dos anciões e traz para a materialidade do livro a oralidade e a história que foi interdita/silenciada pela escrita ocidental. Na visão de Munduruku (2018), o fato de utilizar tecnologias do não indígena para se manifestar artisticamente não significa a perda da identidade indígena:

O papel da literatura indígena é, portanto, ser portadora da boa notícia do (re)encontro. Ela não destrói a memória na medida em que a reforça e acrescenta ao repertório tradicional outros acontecimentos e fatos que atualizam o pensar ancestral.

Há um fio tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar esse fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não é atualizada. É preciso notar que a memória procura dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma delas [...]. E é também uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental nos dias atuais.

Pensar a literatura indígena é pensar no movimento da memória para apreender as possibilidades de mover-se num tempo que a nega e que nega os povos que a afirmam. A escrita indígena é a afirmação da oralidade (Munduruku, 2018, p. 83).

Outra escritora indígena, Aline Pachamama, ressalta que os povos originários sempre foram ditos pelo outro, pelo não indígena, como antropólogos, historiadores, linguistas, escritores de literatura etc. Isso fez com que inúmeras vezes as diversas nações dos povos originários fossem colocadas numa posição de “objeto de estudo” e não como interlocutores de um possível diálogo entre indígenas e não indígenas:

Há uma vasta bibliografia indigenista que não foi escrita pelo indígena. Tais escritos se apropriam de nossos conhecimentos e saberes, muitas vezes traduzidos em vários idiomas, menos no idioma daquele que inspirou o registro. E o autor é sempre o outro. Um Povo, que é Originário, não será mais silenciado em seu próprio território e em seu conhecimento. Então, também por isso, decidimos escrever. (Pachamama, 2020, p. 27).

Exercer autoria, na perspectiva da Análise de Discurso, exige posicionamentos, pois, de acordo com Orlandi (2020b), o autor é representado como o lugar em que sujeito passa a constituir-se como unidade a partir do texto, filiando-se a determinadas formações discursivas e não outras. Portanto, refletir sobre

autoria demanda a compreensão de que os sujeitos se relacionam imaginariamente com a realidade de formas diversas, afetados por uma materialidade histórica marcada por contradições e determinações. Essas noções serão o ponto central deste trabalho e receberão mais atenção nos próximos capítulos.

Retomando o que já foi discutido, a razão pela escolha do arcabouço teórico da Análise de Discurso deu-se em virtude desta teoria possuir um engajamento, tanto com os estudos da linguagem, quanto com a sociedade que a produz. Outro aspecto relevante da teoria para a pesquisa é que além de permitir uma ancoragem em seus pressupostos teóricos, a Análise de Discurso possibilita também sua utilização como princípio metodológico, uma vez que viabiliza a construção de um dispositivo analítico que será utilizado para produzir os gestos de leitura sobre as Sequências Discursivas selecionadas.

Quando um sujeito interpreta de uma maneira em vez de outra, essa escolha caracteriza a ideologia. Por isso se diz, em Análise de Discurso, que a ideologia é constitutiva do sujeito e dos sentidos, diferentemente de outras linhas conceituais das Ciências Humanas que a tratam como ocultação, ou como falsa consciência, ou ainda como algo que filtra os sentidos, causando um impedimento da compreensão da realidade. Para a Análise de Discurso, a ideologia é parte fundante da relação necessária entre linguagem e mundo e se manifesta materialmente no discurso.

Do ponto de vista da significação, não há uma relação direta do homem com o mundo, ou melhor, a relação do homem com o pensamento, com a linguagem e com o mundo não é direta assim como a relação entre linguagem e pensamento, e linguagem e mundo tem também suas mediações. Daí a necessidade da noção de discurso para pensar essas relações mediadas. Mais ainda, é pelo discurso que melhor se compreende a relação entre linguagem/pensamento/mundo, porque o discurso é uma das instâncias materiais (concretas) dessa relação (Orlandi 2020a, p. 12).

As mediações a que a autora se refere seriam a ideologia e o imaginário. A relação do sujeito com a exterioridade é sempre imaginária, ou seja, a relação do sujeito com as condições exteriores é sempre ideológica. Desse modo, a concepção de discurso diferencia-se do fluxo comunicativo disposto nos elementos de comunicação em que a interação se caracteriza pela transmissão de uma mensagem de um emissor para um receptor. A informação, nesse sentido, seria algo transmitido e decodificado de forma linear. Já no discurso não há essa separação, pois os sujeitos produzem sentidos a todo momento, tanto na posição em que se

está significando quanto na posição em que se está sendo significado. Isso também acontece quando o sujeito organiza o dizer, constituindo efeitos de autoria, ou mesmo quando está significando na posição de leitor. É por meio de processos como identificação, argumentação e subjetivação que a linguagem acontece e, por esta razão, ela não é considerada transparente e sim tida como trabalho simbólico. Nas palavras de Orlandi (2012, p. 22), “tomar a palavra é um ato social com todas as suas implicações: conflitos, reconhecimentos, relações de poder, constituição de identidades”.

Para os povos originários, tomar a palavra é um ato ligado à memória ancestral alicerçada em práticas sociais de tradição oral. Xakriabá (2018), em sua dissertação de mestrado, faz uma reflexão acerca disso:

Até hoje eu mantenho um exercício muito grande de **escuta**, mas quando eu **profiro a palavra** é como se eu fizesse uma **amarração de tudo que foi escutado**, sei que essa **palavra** deve ser entoada com força, de forma que faça as pessoas reverberarem sua presença em mim, no sentido de serem tocadas pelo que eu **disse**. Eu sempre respondo que pra mim cada **fala**, cada **palavra** que é **dita**, é um **alimento**, porque tem a potência de **alimentar** as pessoas. Há coisas que a gente tem vontade de **comer** sempre no nosso dia a dia, repetir por exemplo o arroz e o feijão, mas o **alimento** só é rico se a gente trazer diversidade. Assim é também com a **palavra**. Quando sabemos da origem do **alimento** que **comemos**, sabendo onde foi plantado, sabemos que aquele **alimento** é forte, pois conhecemos a origem de suas raízes. Assim também é com a **palavra**, que eu **falo** a partir desse **enraizamento** que a orienta. Quando eu falo, eu não me preocupo se eu vou fazer uma fala de estrutura conceitual, formal, acadêmica. Embora transite no espaço acadêmico, a **minha fala está ligada a esse enraizamento**, e **importa** se esse vai **alimentar** as pessoas, se vai inspirá-las. Então, sempre, antes de **falar**, eu peço que **fale** não apenas a minha **boca**, mas também meu corpo, como lugar que guarda a memória daquilo que aprendo. Sinto que minha **fala não é solitária**, ela só tem força porque invoco e sinto a presença dos mais velhos e de minha ancestralidade (Xakriabá, 2018, p. 33-34, os grifos em negrito são nossos).

O dizer, para Xakriabá (2018), é dar voz a outras vozes que vieram antes da sua, produzindo acontecimentos discursivos por meio da constituição de novas formas de rememoração e elaboração simbólica dos sentidos. É organizar um já-dito da memória ancestral para que ele ecoe de forma potente e diversa, independentemente da posição sujeito que ela ocupar, quer seja em territórios ancestrais ou acadêmicos. O que importa não é o grau de formalidade em que ela se inscreve na língua e sim os efeitos de sentidos que a força de suas palavras consegue produzir trazendo à tona a ancestralidade e a memória de seu povo.

A enunciação agenciada por Xakriabá (2018) constrói efeitos de sua identidade por meio de formações discursivas que circulam em seus espaços de vivência com os mais velhos, cada uma delas ligada a uma memória que se sustenta a partir de práticas sociais, principalmente aquelas pautadas na oralidade. Quando a enunciadora faz a comparação das palavras com os alimentos, que nutrem e dão força ao corpo, inscreve-se em uma formação discursiva indígena, pois se sabe o quanto é essencial à sobrevivência das comunidades indígenas a sustentabilidade do cultivo dos alimentos, assim como o cultivo da tradição oral para que a cultura continue sempre viva. Os dois processos se dão pela oralidade e estão relacionados a atividades coletivas. Por meio de um processo de enunciação, Xakriabá (2018) relaciona a importância da ingestão de bons alimentos à escuta das palavras que são proferidas pelos seus ancestrais. Ambos irão nutrir, o corpo e o espírito, se estiverem bem enraizados, bem cultivados e passado por um processo de amadurecimento. As repetições entre o “falar” e o “alimentar-se” permite-nos pensar em uma regularidade enunciativa que remete à tradição da oralidade, ou seja, apontam para um regime de saber das comunidades originárias, possibilitando-nos pensar em uma formação discursiva indígena.

Krenak (2021) também reflete sobre o poder da oralidade para as sociedades indígenas:

[...] eu sou produto da tradição. Eu sou produto da oralidade. Tudo o que eu consigo capturar da essência de estar vivo e de experimentar as coisas, eu traduzo nas minhas elaborações [...] Uma característica da tradição oral parece ser esse falar de repente, aquela coisa que sai do espírito; uma conjunção de espírito, mente e arte da fala. É um traço da cultura tão difícil de se capturar, e, ao mesmo tempo, talvez seja o último grande acervo de riqueza que ainda temos por reconhecer e por apreciar no mundo hoje, não só no Brasil e na América do Sul, mas no mundo. Talvez ele esteja exatamente escondido nas franjas das tradições que ainda não se escrevem, que ainda não têm outros relatos a não ser a oralidade (Campos; Krenak, 2021, p. 37).

A valorização da escuta dos mais velhos pelos povos de tradição oral é fundamental para promover o enraizamento de saberes e a preservação de discursos que viabilizam a manutenção de suas culturas. Sob a perspectiva da Análise de Discurso, as palavras ou expressões só ganham sentido a partir de determinadas formações discursivas a que se filiam, indo além de seu sentido literal. Seus sentidos são produzidos pelas posições ideológicas em que os sujeitos se inscrevem num dado contexto histórico, numa dada condição de produção. Para

Pêcheux (1995, p. 160), a formação discursiva representa “aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e o que deve ser dito”. É por meio das formações discursivas a que se filia o sujeito que suas posições são determinadas.

Quando se pensa nas formações discursivas que constituem as identificações dos sujeitos indígenas, como a que mencionamos acima, é importante pontuar a pluralidade das cosmovisões das diferentes etnias que vivem no Brasil. Os saberes dos povos originários são muitos e diversos, suas literaturas são rizomáticas, elas não foram edificadas a partir de um saber pivotante eurocentrado. Em vista disso, antes de prosseguir com as reflexões que irão conduzir as discussões deste capítulo, é importante destacar a pluriétnicidade dos povos originários e pensar como a representação dessa pluralidade é organizada em uma autoria indígena.

A seguir analisaremos uma segunda Sequência Discursiva (SD2), retirada do mesmo poema narrativo de Kambeba (2020), intitulado “*Povos Originários*”, com o intuito de refletir sobre esse universo pluriétnico:

SD2

Sou Kambeba, Kokama,
Tapuia, Waiãpi,
Sou Mura, Bororo,
Sou Tembê, Wai Wai,
Munduruku, Suruí.

Sou Zoé, Macuxi,
Tupinambá, sou Matis,
Pataxó, Kaiapó,
Miranha, Assurini,

Sou karajá, Tikuna,
Arapium, Apinajé,
Borari, Tukano,
Aimoré, Amanayé.

Potiguara, Tabajara,
Canela, Guajajara,
Truká, Pankararú,
Kariri, Fulniô, Xucuru,
Xavante, Karipuna,
Caeté, Tupiniquim.

Pacajá, Turiauara,
Guajá, Kaapor
Jacundá, Tapirapé,

Nambiquara, Anambé.

Kamayurá, Aiaká, Parintintin,
Carijó, Kiriri, Tacanas, katukina,
Tapirapé, Chaupana, àreci,
Canoeiro, Apurinã, Wapixana.

Arapaso, Arara, Aranã, Arara do Pará,
Arikapu, Aruás, Marajoara, Bakairi,
Ashaninka, Hini Kuim, Aweti,
Aticum, Gavião, Hixkaryana, Jarawara,
Kadwéu, Kaimbé, Kaixana, Kaingang.

Kalapalo, Kalankó, Suruí Paiter,
Kanamari, Kanataruré, Kanoê,
Kapinawá, Karapotó, Kariri-Xocó
Katukina, Krenak, Kulina, Kaxixó
Cinta Larga, Kuripako, Kuruaya.

Makurap, Makuxi, Palikur, Pankaru,
Parakanã, Mura, Suyá,
Sateré-Maué, Shanenawa,
Xeréu, Witoto, Xakriabá, Xipaya, Xokleng,
Xokó, Yawalapiti, Yawanawá, Juruna/Yudjá,
Zuruahã, Kambixuru, Terena,
Yanomami, Guarani,
Sou daqui e estou aí.

(Kambeba, 2020, p. 67)

Como já visto, os primeiros versos do poema “*Não sou índio/Tenho povo/ Sou nação*”, que foram analisados na primeira Sequência Discursiva (SD1), têm um caráter pedagógico tanto para o leitor indígena quanto para o leitor não indígena. O “eu/nós lírico” do poema utiliza a primeira pessoa gramatical para negar um termo ao qual foi nomeado/a, mas não determina o sujeito que praticou a ação “*Me apelidaram, me saquearam/ Sem permissão*”. Esse “Outro” que o/a destituiu de seu nome, de seus territórios e, conseqüentemente, de sua cultura, produziu um processo de apagamento de suas subjetividades e uma profunda transformação em seu modo de estar no mundo. O termo “índio”, ao longo dos processos históricos e pelos seus usos sociais, foi constituindo uma gama de significações que produziram o efeito de uma categoria generalizante de sujeito em que foram sendo sedimentadas, tanto no imaginário dos sujeitos não indígenas, quanto dos sujeitos indígenas interpelados em maior ou menor grau pela sociedade envolvente.

A sedimentação de processos de significação se faz historicamente, produzindo a institucionalização do sentido dominante. Dessa

institucionalização decorre a legitimidade, o sentido legitimado fixa-se então como centro: o sentido oficial, literal 3. O produto dessa sedimentação, dessa institucionalização, é observado na história da língua: a história dos sentidos cristalizados é a história do jogo de poder da/na linguagem (Orlandi, 2012, p. 27).

Quando surge um *lócus* na literatura escrita em que se enuncia a partir da posição de minoria histórica, é criada a possibilidade de se produzirem sentidos que não puderam ser significados anteriormente (da maneira como ocorre agora) em virtude de um processo de silenciamento que se configurou ao longo dos movimentos históricos. Retomamos, então, o conceito de *voz-práxis*, pensada por Danner, Dorrico e Danner (2017) da seguinte maneira:

Aliás, relativamente à correlação e à associação entre Movimento Indígena e literatura indígena brasileiros, o paralelismo salta aos olhos: assim como o Movimento Indígena partia da percepção de que era necessário publicizar-se e politizar-se, de que era necessário publicizar e politizar a situação e a causa indígenas como condição para seu efetivo enfrentamento, como base para a conquista de hegemonia cultural, política, epistemológica, tornando os povos indígenas em sujeitos público-políticos, a literatura indígena emerge e dinamiza-se com a intenção de conceder protagonismo social, cultural, epistemológico e político a esses mesmos povos indígenas, via voz-práxis estético-literária, seja no sentido de promover a singularidade antropológico-cultural deles, seja no que diz respeito assunção da condição e da causa indígenas como núcleo dessa voz-práxis estético-literária desenvolvida pelos escritores e pelos intelectuais indígenas, que levaria ao ativismo, ao engajamento e à militância como forma de enfrentamento e de posicionamento público-políticos dos indígenas acerca de sua situação. Na literatura indígena, por conseguinte, temos uma voz-práxis política e politizante, carnal e vinculada, em que o eu-nós lírico-político assume a condição, a causa e o caminho de seu povo como núcleo de uma perspectiva crítico-criativa que tem por cerne a politização, a hegemonia cultural, via enfrentamento público-político da situação de marginalização, de exclusão e de violência vividas e sofridas como minoria. A literatura indígena é, em consequência, instrumento político aliado ao Movimento Indígena como causa, arena e sujeito público-políticos. (Danner; Dorrico; Danner, 2017, p. 19-20)

O “eu/nós lírico” do poema, quando fala sobre si mesmo, representa também uma coletividade. Esse efeito é produzido nos versos acima por meio da nomeação de várias nações indígenas representadas no discurso poético por uma sequência de cento e dezoito etnias. Com isso, abre-se, ao leitor, um universo de nações cujas nomenclaturas pouco ou nunca circularam nos textos de literatura escrita brasileira. Dessa forma, o termo “índio” amplia-se, particularizando nomes de outras nações que até então não eram/são conhecidas pela maioria do público não indígena. Essas nomenclaturas ocupam espaço na página e passam a existir no imaginário dos sujeitos leitores.

No entanto, é importante mencionar que as cento e dezoito etnias citadas nos versos de Kambeba (2020) não representam a totalidade de etnias indígenas que vivem no Brasil. As populações indígenas começaram a ser investigadas pelo Censo a partir de 1991, quando foi introduzida a opção “indígena” na pergunta referente a raça e cor. Esse procedimento foi repetido em 2000 em um formulário, mas era respondido apenas por um pequeno percentual da população (aproximadamente 10%). Somado a isso, não eram investigadas outras questões como o pertencimento étnico e línguas faladas, o que restringia informações acerca da realidade indígena. Isso começou a ser alterado no censo de 2010, quando foram incorporadas algumas mudanças metodológicas na pesquisa e outras informações puderam ser apuradas, como, por exemplo, a quantidade de línguas indígenas que eram faladas no Brasil.

De acordo com o Censo Demográfico de 2010 (IBGE, 2012), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), existem no Brasil cerca de 305 diferentes etnias falantes de 274 línguas indígenas. Essa diversidade abarca um contingente de aproximadamente 897 mil pessoas, sendo que desse total, por volta de 517 mil habitam terras indígenas. Além disso, um percentual de 77% dos indígenas brasileiros são falantes da língua portuguesa. A maior parte deste percentual vive em centros urbanos, como é o caso das duas escritoras analisadas no *corpus* deste trabalho. Em contrapartida, aproximadamente 57% dos indígenas que vivem em terras indígenas falam alguma língua indígena.

Em 2022, o IBGE, com o apoio da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), realizou um novo censo com algumas alterações metodológicas em relação ao anterior. De acordo com esta nova pesquisa (Brasil, 2023), houve um aumento demográfico significativo de 89% em relação ao censo anterior. Isso traduzido em números equivaleria a uma população indígena de aproximadamente 1,7 milhão de pessoas, o que representa 0,83% do total de habitantes do país. De acordo com Marta Antunes, coordenadora do Censo de Povos e Comunidades Tradicionais:

[...] o aumento do número de indígenas no período intercensitário é explicado majoritariamente pelas mudanças metodológicas feitas para melhorar a captação dessa população. “Só com os dados por sexo, idade e etnia e os quesitos de mortalidade, fecundidade e migração será possível compreender melhor a dimensão demográfica do aumento do total de pessoas indígenas entre 2010 e 2022, nos diferentes recortes. Além disso,

existe o fato de termos ampliado a pergunta ‘você se considera indígena?’ para fora das terras indígenas. Em 2010, vimos que 15,3% da população que respondeu dentro das Terras Indígenas que era indígena vieram por esse quesito de declaração”, explica. (Brasil, 2023)

A tomada da palavra por Márcia Wayna Kambeba, Trudruá Dorrico e outros escritores de diferentes etnias para escrever uma vertente de literatura indígena, majoritariamente escrita em língua portuguesa, instiga reflexões a partir de questões linguísticas e também sociais em uma relação com o Estado, instituição que controla e determina as relações de produção.

Um dos questionamentos que surgiu, logo no início da pesquisa, foi o de pensar como foi possível esse dizer em uma língua e não em outra. Em vista disso, primeiramente, buscou-se ponderar sobre o que significa falar a língua portuguesa no Brasil.

[...] o que é falar Português no Brasil? Sem dúvida que o primeiro aspecto que devemos considerar é que o Português é a língua oficial do Estado Brasileiro, e é, nessa medida, a língua nacional do Brasil. Ou seja, é elemento de identificação de sujeitos enquanto cidadãos do Estado. Mas falar Português no Brasil é falar uma língua que são várias. Assim, a relação dos falantes com a língua está regulada por uma relação com a língua do Estado: gramatizada, normatizada (Guimarães, 2017, p. 28).

Sylvain Auroux (1992) reflete acerca do impacto dos processos de gramatização para o desenvolvimento cultural humano que culminou, pensando mais especificamente no Ocidente, em um meio de conhecimento e também de dominação sobre outras culturas do planeta:

Com a gramatização – logo a escrita, depois a imprensa – e em grande parte graças a ela, constituíram-se *espaços/tempos de comunicação* cujas dimensões e homogeneidade são sem medida comum com o que pode existir em uma sociedade oral, isto é, numa sociedade sem gramática. Isso não vale somente para as grandes línguas européias, mas também para todas as línguas do mundo em que os instrumentos gramaticais europeus serão impostos aos locutores indígenas: por exemplo, o quéchua, que se torna a “língua geral” do Peru, bem para além do que se supunha a dominação inca, ou ainda o guarani na época da República Jesuítica do Paraguai (1610 – 1767). Assim como as estradas, os canais, as estradas-de-ferro e os campos de pouso modificaram nossas paisagens e nossos modos de transporte, a gramatização modificou profundamente a ecologia da comunicação e o estado do patrimônio linguístico da humanidade. É claro, entre outras coisas, que as línguas, pouco ou menos “não-instrumentalizadas”, foram por isso mesmo mais expostas ao que se convém chamar linguicídio, que seja ele voluntário ou não. (Auroux, 1992, p. 70. Grifos do autor)

Assentimos com a reflexão do autor acerca dos impactos profundos que a gramatização, como um processo de “acumulação” e “conservação de saber”, provocou nos fenômenos culturais, sociais e linguísticos. Contudo pontuamos uma ressalva para a utilização, pelo autor, dos termos “pouco ou menos ‘não instrumentalizadas’” quando se refere às línguas que saíram de circulação após a instauração dos processos de gramatização. Nosso intuito com essa observação é não reproduzir um preconceito histórico oriundo de uma trama discursiva colonial que produziu o efeito de que as línguas excluídas eram, possivelmente, menos instrumentalizadas.

De acordo com Guimarães (2018), os falantes são indivíduos determinados pelas línguas que falam, portanto são sujeitos da língua que se constituem em um espaço conceituado como espaço de enunciação. Por espaço de enunciação, o autor entende que:

Os espaços de enunciação são espaços de funcionamento de línguas, que se dividem, redividem, se misturam, desfazem, transformam por uma disputa incessante. São espaços “habitados” por falantes, ou seja, por sujeitos divididos por seus direitos ao dizer e aos modos de dizer. São espaços constituídos pela equivocidade própria do acontecimento: da deontologia que organiza e distribui papéis, e do conflito, indissociado desta deontologia, que redivide o sensível, os papéis sociais. O espaço de enunciação é um espaço político [...] (Guimarães, 2017, p. 25. Aspas do autor)

A noção do político nos espaços de enunciação foi uma das primeiras noções demandadas pelo *corpus* deste trabalho. Desse modo, propomos iniciar um novo gesto de leitura para refletir sobre essas relações de poder a partir de uma terceira Sequência Discursiva (SD3) que se encontra nas páginas iniciais do livro *Eu sou macuxi e outras histórias* (2019).

SD3

Eu sou filha de Makunaima, que
criou minha avó:
primeiro de cera (mas ela derreteu!)
e depois de barro: resistindo ao sol e
passando a existir para sempre.
Um dia ela bebeu caxiri
e resolveu brincar
porque só assim podia
criar minha mãe
e ela criou!
Mas decidi que a **língua de minha mãe** seria o **inglês**,

assim, minha mãe não se aborreceria e sua vida seria mais fácil.
 A língua de minha mãe é diferente da de minha avó,
minha avó fala a língua de Makunaima.
 Um dia minha mãe decidiu me criar mulher:
 E criou, lá na década de 1990, bem certinho.
 Decidiu, porém, que **minha língua** não seria **nem o macuxi**, como de
 minha ancestral,
nem o inglês dos britânicos,
mas o português.
 Eu não quis não.
 Então **resolvi criar minha própria.**
 Como não posso fugir do verbo que me formou,
 juntei mais duas línguas para contar uma história:
 O **inglexi** e o **macuxês**
 porque é certo que meu mundo - o mundo - precisa ser criado todos os dias.
 (Dorrigo, 2019, p. 20-21, os grifos em negrito são nossos).

A enunciadora dessa sequência discursiva, ao narrar sobre a aquisição de sua língua, menciona mais duas outras línguas: a macuxi e a inglesa. Logo no início da passagem são apresentadas três figuras identificadas como femininas: avó, mãe e filha. Das três personagens, apenas a avó fala a língua de Makunaima, as outras duas inscrevem-se em línguas coloniais, mas não por sua própria vontade. A mãe se inscreve na língua inglesa por decisão da avó a fim de que tivesse uma vida “mais fácil” e “sem aborrecimentos”. Já a enunciadora tem a língua portuguesa como primeira língua, mas não a aceita de forma passiva, resiste, juntando a língua macuxi de seus ancestrais à outras duas línguas, a inglesa e a portuguesa, para encontrar uma possibilidade de contar suas histórias e (re)criar seu mundo.

A presença do colonizador na América em espaços de enunciação onde circulavam várias línguas indígenas alterou significativamente as relações de poder entre os falantes. Guimarães (2018, p. 24) enfatiza que “as línguas do espaço de enunciação se relacionam umas com as outras na medida em que constituem seus falantes”. Nesse sentido, um falante seria um “ser de linguagem” constituído por uma relação entre línguas.

Para pensar o político nos espaços de enunciação pode-se fazer o seguinte questionamento: por quais razões seria “mais fácil” falar uma língua e não outra? Ou, ainda, por quais razões seria “mais fácil” aprender uma língua estrangeira e não a língua materna? Várias proposições poderiam ser elucubradas. No entanto, o que se supõe é que há um imaginário em que, comumente, a criança, ao nascer, se inscreve na língua dos pais ou de seus cuidadores, a não ser em situações em que estes estejam vivendo em uma região cuja língua é outra e, por esta razão, haja a

necessidade de se filiar em espaços de enunciação que a utilizam, como, por exemplo, em instituições como a escola, postos de trabalho, hospitais etc.

Assim, Guimarães (2017) enfatiza que o falante de uma língua seria um sujeito determinado pelas línguas que fala, podendo ser considerado uma figura política que ocupa um espaço de enunciação dividido e transformado por uma disputa constante.

O político, ou a política, é para mim caracterizado pela contradição de uma normatividade que estabelece (desigualmente) uma divisão do real e a afirmação de pertencimento dos que não estão incluídos. Deste modo o político é um conflito entre uma divisão normativa e desigual do real e uma redivisão pela qual os desiguais afirmam seu pertencimento. Mais importante ainda para mim é que deste ponto de vista o político é incontornável porque o homem fala. O homem está sempre a assumir a palavra, por mais que esta lhe seja negada (Guimarães 2017, p. 22. Parênteses do autor).

Os espaços de enunciação dos países da América, após a chegada do colonizador, foram profundamente transformados e isso culminou na exclusão de uma infinidade de línguas que eram faladas pelos povos nativos. No caso do Brasil,

[...] a língua portuguesa passa a ser a língua oficial, mudando assim as relações de força no espaço de enunciação e assim o litígio que aí se constitui. Passa a haver uma língua que toma os falantes enquanto língua oficial, reguladora das relações, e assim exclui quem não é falante desta língua, e há outra língua (ou línguas) que constituem outros falantes, e esses são significados como excluídos. Nestas condições é diferente a relação entre língua-oficial e falante do português corrente e língua-oficial e falante de língua indígena (Guimarães, 2018, p. 33. Parênteses do autor).

Kambeba (2020) reflete sobre a relação entre a língua portuguesa e as línguas indígenas nos espaços de enunciação a partir de uma perspectiva de sujeito indígena e aponta como o processo de linguicídio afetou as comunidades originárias e quais eram as estratégias para manter as línguas indígenas vivas.

Como os povos originários conseguiram evitar a completa extinção dessas línguas? Conforme o relato dos nossos mais velhos, caso algum indígena fosse pego falando uma delas, era espancado, e muitos não resistiam a essa brutal violência. Ora, segundo esses relatos, eles ensinavam seus filhos na calada da noite, baixinho, ao pé do ouvido, para seus senhores ou algozes não ouvirem.

Esse expediente sempre foi usado, principalmente durante a vigência do Diretório, mas mesmo após a Independência e durante a República, visto que as políticas indigenistas da época procuravam integrar as populações indígenas à sociedade nacional brasileira – e hoje, em 2020, as políticas

indigenistas seguem esse mesmo esforço, um flagrante retrocesso (Kambeba, 2020, p. 87- 88).

O silenciamento da língua de Makunaima na família da protagonista pode ter sido fruto de um desses processos de disputa nos espaços de enunciação que culminou na interdição da língua falada pela avó, como ocorreu com milhares de famílias indígenas no Brasil. Ao reivindicar sua posição de herdeira legítima de Makunaima, a enunciadora volta a adquirir o direito de ocupar uma posição de contadora de histórias que não puderam ser contadas. No imaginário do leitor não indígena, a figura de Macunaíma na literatura brasileira esteve, por muito tempo, ligada apenas à personagem mítica da rapsódia de Mário de Andrade, inspirada pelos escritos do etnologista alemão Koch-Grünberg. Trazê-lo para o texto sob essa nova perspectiva é (re)criar um lugar para um universo que foi silenciado e que é constitutivo da cultura brasileira.

Além dos escritos de Dorrico (2019), a figura de Makunaima também é resgatada na obra *Makunaimã: o mito através do tempo*, de Taurepang et al. (2019), baseada em histórias contadas por enunciadores pertencentes às etnias pemon, tauperang, wapichana e macuxi, os quais também se consideram os verdadeiros herdeiros de Makunaimã. Ao longo da obra, vários personagens indígenas e não indígenas dialogam de forma respeitosa com o espírito de Mário de Andrade num evento de comemoração aos noventa anos de Macunaíma na própria casa do escritor. Em um dos diálogos, o locutor Laerte Wapichana diz:

Laerte: Olha, Mário, saiba que eu te considero um cara extraordinário, um artista maravilhoso, um grande poeta...

[...]

Laerte: Mas quando você pega nossas histórias e mistura com outras, é como um xingamento para nós. Quando você mistura Ceuci, do povo Tembê, que padeceu antes do século XX, com o barro do povo Carajá, com Makunáima, como se fosse tudo igual, você nos desvaloriza. Você produz estereótipos.

Mário: Mas essas histórias são maravilhosas!

Laerte: Só que cada povo é um povo. O meu povo vive ali há 4,5 mil anos. Tem uma história, tem cosmologia. O outro povo que mora ao lado, os Yanomami, tem dez mil anos de história. Entende? (Taurepang et al, 2019, p. 41).

No fragmento, o locutor dialoga com o espírito de Mário de Andrade sobre os efeitos produzidos pelo apoderamento cultural das narrativas indígenas a partir de documentos e relatos de pesquisa antropológica. Mário de Andrade e outros

escritores da literatura indianista publicaram obras que tinham como intuito criar um projeto nacionalista ou tentar, de certa maneira, retratar o povo brasileiro por meio da reconstrução poética de histórias dos povos originários. Ao criar um personagem de caráter duvidoso e designá-lo com o nome de uma divindade ancestral, o escritor constrói um lugar discursivo que produz um estereótipo dos sujeitos indígenas.

O leitor não indígena, ao ler o fragmento acima pode estranhar as novas formas de escrita que foram utilizadas para designar a divindade, como “Makunaimã” e “Macunáima”. Essas diversas grafias são explicitadas em outra passagem do texto, quando Mário de Andrade, curioso com a pronúncia de um dos enunciadores, diz:

Mário: Makunaimã, que pronúncia interessante.

Avelino: Porque Makunaimã é como Roraimã, grande. O que termina com “mã” é grande, Makunaimã.

Mário: O grande mal, Macunáima, Makunaimã. Gostei.

Avelino: Isso mesmo. Piaimã. Sempre o final “mã”.

Mário: Curioso. O alemão, como se referem ao Theodor Koch-Grünberg, havia registrado uma grafia indicando o acento aberto no segundo “a”, por isso cometi esse deslize. Logo no título!

Laerte: Também se diz “Macunáima”, por causa da influência nordestina da região. Cada povo diz de um jeito. Entre os Wapichana é mais comum Macunáima mesmo (Taurepang et al, 2019, p. 26-27).

Ao explicitar as raízes históricas e as formas como os povos indígenas referem-se a Makunaimã/Macunáima, há aí uma subversão do não indígena que fala pelo indígena considerado incapaz de falar por si próprio. Por meio de uma memória ancestral, enunciadores indígenas vão (re)contando suas histórias para reformular aquilo que o outro disse sobre suas culturas. Esses já-ditos pelo não indígena interditaram uma gama de sentidos possíveis e resultaram na construção de posições sujeitos estereotipadas que contribuíram para que os sujeitos indígenas passassem a ocupar lugares marginalizados e subalternizados no meio social.

Ao (re)contar suas histórias no espaço e na materialidade historicamente controlada pelo não indígena, a escrita e o livro, instaura-se um processo de resistência que, segundo Orlandi (2012) ocorre para que se estabeleça um outro lugar de discurso onde se possa (re)significar aquilo que ficou fora. Pode-se fazer um paralelo sobre o processo de interdição das culturas indígenas na sociedade brasileira com o que Orlandi relata sobre a interdição de certos sentidos em Maio de 1968:

[...] A falha é constitutiva da memória, assim como o esquecimento. No entanto o que acontece com os sentidos de 68 é que eles não falham apenas nessa memória, eles foram silenciados, censurados, excluídos para que não haja um já dito, um já significado constituído nessa memória de tal modo que isso tornasse, a partir daí, outros sentidos possíveis. Há faltas (2) - e não falhas - de tal modo que eles não fazem sentido, colocando fora do discurso o que poderia ter significado a partir deles e do esquecimento produzido por eles para que novos sentidos aí significasse. Há assim, “furos”, “buracos” na memória, que são lugares, não em que o sentido se “cava” mas, ao contrário, em que o sentido falta por interdição. Desaparece. Isso acontece porque toda uma região de sentidos, uma formação discursiva, é apagada, silenciada, interditada. Não há um esquecimento *por* eles, mas *sobre* eles. Fica-se sem memória. E isto impede que certos sentidos hoje possam fazer (outros) sentidos. Como a memória é, ela mesma, condição do dizível, esses sentidos não podem ser lidos (Orlandi, 1999, p. 65-66. Grifos da autora).

Por muito tempo, os sentidos sobre Makunaima que circularam na literatura estiveram relacionados à figura mítica da rapsódia de Mário de Andrade. Porém, com o surgimento da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea o real histórico ressurgiu pela escrita dos autores/as indígenas.

O que foi censurado não desaparece de todo. Ficam seus vestígios, de discursos em suspenso in-significados e que demandam, na relação com o saber discursivo, com a memória do dizer, uma relação equívoca com as margens dos sentidos, suas fronteiras, seus des-limites (Orlandi, 1999, p. 67).

No momento em que Dorrico (2019) e outros autores/as indígenas trazem uma memória ancestral baseada na tradição oral de suas nações para uma memória institucionalizada, ela deixa de ser fluida e se cristaliza na escrita, fixando a linguagem em um mecanismo caracterizado, em Análise de Discurso, como memória de arquivo. Isso irá subverter a ordem até então estabelecida de que os povos indígenas são falados pelo escritor não indígena, como acontece nas literaturas indianista e indigenista. A partir de uma autoria indígena, outros sentidos se tornam possíveis na memória do campo discursivo da literatura escrita no Brasil. Para Orlandi (2007), quando um sujeito é proibido de se inscrever em certas “posições”, há aí uma interdição que afeta sua identidade enquanto sujeito-de-discurso, esse silenciamento é entendido como censura.

A censura não é um fato circunscrito à consciência daquele que fala, mas um fato discursivo que se produz nos limites das diferentes formações discursivas que estão em relação. Assim concebida, a censura pode ser compreendida como a interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas.

Consequentemente, a identidade do sujeito é imediatamente afetada enquanto sujeito-do-discurso, pois, sabe-se (Pêcheux, 1975), a identidade resulta de processos de identificação segundo os quais o sujeito deve se inscrever em uma (e não em outra) formação discursiva para que suas palavras tenham sentido. Ao mudar formação discursiva, as palavras mudam de sentido (Orlandi, 2007, p. 76. Parênteses da autora).

Quando sujeitos indígenas exercem sua autoria no espaço do dizer da literatura, “os movimentos identitários passam a fluir e possibilitam que “o real” entre pelas frestas de uma epistemologia ocidental dominante e se constitua como uma memória institucionalizada indígena pela instauração de uma Literatura Indígena Brasileira Contemporânea. O ato da escrita passa a ser um ato de resistência diante do silenciamento que lhes fora imposto por mais de 500 anos, pois produzir uma memória de arquivo que circule em espaços de poder historicamente interditados às epistemologias dos povos indígenas desloca o discurso colonial para um discurso decolonial, que rejeita a colonialidade que lhes fora imposta.

Nessas condições, o autor trabalha sua negação em face do real: quando ele conta sua história (contida), ela se torna literatura (narrativa) e ele entra para a História (contada). É uma forma de sair do silêncio definido pela censura e que significa sua falta de liberdade de agir sobre o real, resultando na impossibilidade de criticar, de discordar, em suma, na impossibilidade de dizer “certos” sentidos” (Orlandi, 2007, p. 82. Grifos da autora).

Nesse sentido, organizar um processo de autoria a partir da narração de suas histórias possibilita aos sujeitos que se identificam como indígenas uma tomada de posição que desloca um já-dito dos discursos dos colonizadores sobre os povos originários na direção de (re)significar sentidos que não puderam ser significados em diversos momentos da história. “Para retrabalhar o movimento de seus processos de identificação, diante da censura, é necessário que o sujeito recomponha suas relações, que ele lhes dê uma unidade a partir de sua vontade” (Orlandi, 2007, p. 83). O conceito de autoria será mais explorado nas páginas adiante deste trabalho. Por ora, consideramos relevante refletir um pouco mais sobre a noção de silêncio com o intuito de pensar uma quarta Sequência Discursiva que será proposta a seguir.

Foi Orlandi (2007) quem se debruçou para investigar mais profundamente a relação entre o silêncio e a constituição dos sentidos na teoria da Análise de Discurso. A autora não só analisou o silêncio como interdição no percurso dos sentidos, mas também como algo que é constitutivo do dizer. De acordo com Orlandi

(2007), o silêncio por muito tempo foi considerado como “resto” nos estudos da linguagem, no entanto, para a linguista:

Se a linguagem implica silêncio, este, por sua vez, é o não dito visto do interior da linguagem. Não é o nada, não é o vazio sem história. [...] o fato de que a relação silêncio/linguagem é complexa, sem deixar de sublinhar ainda uma vez que, no entanto, em nossa reflexão, o silêncio não é mero complemento de linguagem. Ele tem significância própria. E quando dizemos fundador estamos afirmando esse seu caráter necessário e próprio. Fundador não significa aqui “originário”, nem o lugar do sentido absoluto. Nem tampouco que haveria, no silêncio, um sentido independente, autossuficiente, preexistente. Significa que o silêncio é a garantia do movimento de sentidos. Sempre se diz a partir do silêncio. O silêncio não é pois, em nossa perspectiva o “tudo” da linguagem. Nem o ideal do lugar “outro”, como não é tampouco o abismo dos sentidos. Ele é, sim, a possibilidade, para o sujeito, de trabalhar sua contradição constitutiva, a que o situa na relação do “um” com o “múltiplo”, a que aceita a reduplicação e o deslocamento que nos deixam ver que todo discurso sempre se remete a outro discurso que lhe dá realidade significativa (Orlandi, 2007, p. 23-24. Aspas da autora).

O silenciamento como censura é um dos aspectos pensados por Orlandi (2007) como forma de relacionar os sentidos com o silêncio, mas há outras formas organizadas pela autora que estabelece outros tipos de relação da linguagem com o silêncio. Uma delas é o silêncio fundador, aquele sem o qual nada significaria. Nesse sentido, não seria o silêncio representado pela ausência de ruído, mas aquele que é simbólico e histórico, podendo ser considerado como a eminência do dizer que produz as condições do significar.

Outras formas de relacionar a linguagem com o silêncio foram reunidas por Orlandi (2007) em uma política do silêncio que se divide em outras duas categorias: o silêncio constitutivo e o silêncio local. O silêncio constitutivo está relacionado às escolhas linguísticas nas quais os sujeitos se inscrevem no momento da enunciação. Nas palavras de Orlandi (2007, p. 24), “uma palavra apaga ‘outras’ palavras”, isto é, a partir do momento em que se faz uma escolha do dizer haverá sempre renúncias de algo que não será dito, ou melhor, que será silenciado, podendo ser considerado, portanto, como um “recorte do dizer”. Já o silêncio local é concebido como censura, ou em outros termos, seria o dizível que não pode ser dito quando há uma autoridade que proíbe esse dizer.

Para prosseguir sobre como o silêncio comparece como marca nos textos de Literatura Indígena Brasileira Contemporânea, selecionamos uma quarta Sequência Discursiva (SD4) retirada do poema narrativo de Kambeba (2020), intitulado

“*Seringueira*”, que nos convoca a produzir um gesto de leitura nesta direção. Na poesia de Kambeba (2020), o epistemicídio cometido contra os povos originários está intimamente ligado ao processo de silenciamento por interdição. A obra *Saberes da Floresta* (2020) é composta por ensaios e poemas que falam sobre a epistemologia indígena e a pedagogia dos povos originários, em especial do povo Omágua/Kambeba. Seus escritos oferecem ao leitor não indígena o contato com saberes que se localizam fora do circuito do saber hegemônico ocidentalizado.

SD4

Foi com os povos
Que a descoberta se deu
Látex, seringueira, caucho
Pele escurecida na fumaça
Ouro que na mata nasceu.

Mas com a chegada de “may-tini”
O ouro, a conquista comeu
Aprenderam com os Kambeba
Que botas se podia fazer.

Levaram o ouro embora
A ganância nos fez ver
Que um dia o látex
Iria nos fazer sofrer
O que vinha naturalmente
Agora nos forçavam a colher.

Na aldeia o látex era trabalhado
O pajé fazia seu ritual
O leite que a seringueira dava
Espantava espírito mau
Mas com a descoberta de seu uso
a **aldeia virou seringal.**

O conhecimento virou borracha
Para com ela **apagar a existência**
Destruir a identidade
Enfraquecer a resistência
Fazer aldeia se esquecer
De que possui alta ciência.

Será coincidência?
O branco batizar
De “**apagador de índio**”
O primeiro objeto que dela formou
Quanta ganância
Pelo látex que La Condamine
Estudou, batizou, roubou.
[...]

(Kambeba, 2020, p. 59, grifos em negrito são nossos).

À primeira vista percebe-se um efeito de divisão entre “nós” e “eles” que irá promover, ao longo dos versos, um distanciamento entre as formas de viver dos povos originários e da sociedade dos “may-tini”, ou seja, do não indígena. Na primeira estrofe do poema os sujeitos indígenas são representados pelo termo “os povos”, sem a designação de etnia ou mesmo especificação sobre quem seriam essas populações. Já na segunda estrofe, tem-se a chegada dos “may-tini” e, a partir dessa intervenção, a organização da aldeia passa a ser profundamente transformada. Estabelece-se, então, uma contraposição entre “nós” e “eles”.

Ainda na primeira estrofe, as palavras “descoberta” e “ouro” coincidem com termos do campo semântico discursivo colonial. O termo “descoberta” foi utilizado amplamente por colonizadores, historiadores, educadores e poetas, como, por exemplo, Oswald de Andrade no poema “*Erro de Português*” – “*Quando português chegou/ debaixo duma bruta chuva/ vestiu o índio/ que pena!/ fosse uma manhã de sol/o índio tinha despido o português*”, em que o eu-lírico refere-se à chegada dos imigrantes europeus ocorrida em 1500, nos territórios ancestrais. Além de estar ligada a uma gama de sentidos relacionados à invasão, conquista e exploração, a palavra “descoberta” também se filia às formações discursivas que circulam nos discursos científicos com sentido de descobrir algo que é novo, comumente com o potencial para exploração econômica ou que tenha valor utilitário para uma sociedade de consumo.

Já a palavra “ouro” ganhou expressiva espessura semântica no período colonial e relaciona-se com a ideia de riqueza e prosperidade. Contudo, no poema de Kambeba (2020) tem o seu sentido deslocado, pois não se refere ao metal nobre que exerce grande fascínio por seu valor econômico nas sociedades capitalistas, mas sim à seringueira e às suas partes constitutivas, utilizadas para a produção de borracha e amplamente utilizadas no mercado industrial. Esse deslocamento traz para o texto uma memória discursiva ligada à exploração, como ocorreu no período da mineração durante a colonização portuguesa, ou seja, algo que é da ordem das relações econômicas das sociedades capitalistas.

O não indígena, ao entrar em contato com os conhecimentos indígenas sobre o látex, apropria-se desse conhecimento para produzir matéria-prima em grande escala e transformá-la em mercadorias, promovendo a exploração de recursos naturais. Os povos indígenas, por sua vez, não possuem uma formação social baseada na produção de excedente e acumulação de riquezas, mas sim uma

relação de economia solidária. Por esta razão, não há uma visão utilitarista da natureza como há nas sociedades capitalistas, mas um profundo respeito pelos outros seres que não sejam humanos.

Nos versos “*Na aldeia o látex era trabalhado/O pajé fazia seu ritual/O leite que a seringueira dava/Espantava espírito mau/Mas com a descoberta de seu uso/A aldeia virou seringal*” o “eu/nós” lírico do poema rememora o fluir da vida quando as cosmovisões de seu povo podiam ser praticadas sem a intervenção do colonizador: os rituais, o sagrado, a espiritualidade. Ao invadir os territórios ancestrais, os colonizadores alteraram profundamente esses espaços sagrados para os povos originários. A transformação dos conhecimentos ancestrais em mercadoria instaura no território toda uma lógica colonial de exploração, a prática da monocultura, que substitui a cobertura vegetal nativa de uma região pelo cultivo de uma única espécie com fins comerciais. Nesse sentido, Gonzaga (2021) enfatiza:

A sociedade do Ocidente, especialmente a capitalista, encara a terra como sendo uma propriedade, ou seja, algo possível de ser comprado, alienado, cambiado e explorado até seu esgotamento. Por conseguinte, a um latifundiário, por exemplo, não faz muita diferença possuir certa faixa de terra ou qualquer outra, se as duas possuírem iguais dimensões e o mesmo potencial de produção. Por seu turno, as comunidades indígenas não se associam à terra como sua propriedade. Isto porque eles se sentem componentes do território em que habitam e possuem em relação a ele uma vinculação não somente econômica, como o meio que lhes assegura a subsistência, mas também sentimental, pois neles residem também seus ancestrais, seres vivos e espíritos que compõe sua sistemática de crenças e seus mitos e rituais (Gonzaga, 2021, p. 44).

A formação discursiva latifundiária a que se filiam os sujeitos coloniais para pensar a terra difere da noção de território compreendida pelos povos originários. Os termos “aldeia” e “seringal” que comparecem no texto materializam duas formações discursivas distintas: a primeira diz respeito à formação discursiva indígena da terra sustentável ligada à preservação da floresta e diminuição dos impactos ambientais; a outra relaciona-se com a formação discursiva do capitalismo agrário que vê na monocultura/latifúndio uma oportunidade de exploração e geração de riquezas.

Indursky (2019) faz uma reflexão sobre aqueles que detêm a terra e o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra:

O encontro desses dois sujeitos antagônicos – aquele que desde sempre teve o direito de falar sobre a questão da terra e dela considerar-se proprietário, portanto um *sujeito de direito*, e o que surge do *não-lugar*, de

dentre os excluídos, o Sem Terra, que passa a falar de seu “*direito à terra*” – se dá, pois, em um *lugar-fronteira* em que o discurso jurídico, de cunho conservador, defendido pelo primeiro, passa a ser questionado por uma interpelação de natureza ética e social, pelo segundo. O *lugar fronteira* mostra que a questão da terra no Brasil se constitui em um objeto paradoxal (Pêcheux, 2021, p. 115). Nele, tais sujeitos só podem constituir-se em Formações Discursivas antagônicas: de um lado, a Formação Discursiva do Capitalismo Agrário e, do outro, a Formação Discursiva SEM TERRA, espaço de luta e resistência (Indursky, 2019, p. 53. Grifos da autora).

No caso dos povos originários, os conflitos fundiários estão presentes desde o contato com o colonizador, pois a resistência ao *modus vivendi* deste último fez com que a forma de produzir conhecimento das comunidades originárias fosse interdita, silenciada. Isso fez com que os sentidos produzidos e postos em circulação sobre “a terra” estivessem, predominantemente, ligados a formações discursivas do capitalismo agrário. Isso, na visão de Gonzaga (2021), produz estereótipos:

A concepção de que os indígenas são preguiçosos é oriunda, então, da ignorância a respeito de suas maneiras de vida, pelo prejulgamento e do etnocentrismo de uma coletividade colonizadora que classifica os demais sob o crivo de seus próprios juízos, ou seja, a produtividade sem limites de bens de consumo e o abuso da força de trabalho indispensável à sua reprodução. Além disso, o conceito de que os indígenas não gostam de trabalhar e que são indolentes é reafirmado pela mídia de massa quando, ao retratar disputas envolvendo indígenas e proprietários rurais, diz que terras produtivas correm o risco de se tornarem improdutivas. Esta espécie de discurso se pauta na discriminação aqui tratada, buscando retratar o indígena como aquele que é mandrião e avesso à produtividade, sendo por isso inimigo dos interesses nacionais de progresso e desenvolvimento. O mecanismo de produtividade em que se baseia o sistema capitalista gera benefícios apenas a uma pequena elite agrária e financeira e não aos brasileiros de modo geral. Em contrapartida, as terras indígenas também são produtivas, porém em prol de seus habitantes e em conformidade com seu modo de vida (Gonzaga, 2021, p. 34-35).

O estereótipo de indígena preguiçoso se origina com a interdição e o silenciamento de seus saberes, o que impossibilitou a produção de sentidos a partir de formações discursivas que fizessem circular suas ideologias. Os discursos coloniais produzidos a partir dessa não compreensão, numa sociedade em que o Estado controla as relações, permitem que circulem sentidos produzidos por grupos que detêm o poder, como os grandes produtores rurais e os detentores de terras, latifundiários etc., ao passo que o conhecimento ancestral é silenciado.

A terceira estrofe do poema “*O conhecimento virou borracha/Para com ela apagar a existência/Destruir a identidade*” produz justamente efeitos sobre esse

processo de apagamento. Ao se apropriar de um conhecimento ancestral e transformá-lo em mercadoria, há uma apropriação que viola os direitos humanos dessas populações quando, por exemplo, transformam seu ambiente em monocultura. Já no primeiro verso, a palavra “borracha” adquire a materialidade desse apagamento, pois, além de significar a borracha natural feita a partir do látex extraído das seringueiras, também significa o produto manufaturado utilizado para apagar a escrita. Nesse sentido, o efeito produzido pelo ato de “apagar a palavra” pode ser deslizado para o apagamento da história, que “destitui a identidade” dos sujeitos indígenas produzindo, assim, uma monocultura do saber e o epistemicídio de pensamentos que não se enquadram nos moldes da civilização ocidental.

Ao escreverem, tanto Kambeba (2020) quanto Dorrico (2019), mobilizam uma outra memória, que não se alinha àquela do não indígena colonizador, desestabilizando-a, como ato de resistência. Isso é feito por meio do rompimento do silêncio pela tomada da palavra e, conseqüentemente, pela inscrição de seus dizeres em formações discursivas indígenas, o que irá criar uma nova discursividade sobre os sujeitos indígenas. A noção de sujeito na Análise de Discurso é de fundamental importância para prosseguirmos com as reflexões acerca de uma autoria indígena e, por isso, será abordada nas discussões do próximo capítulo. Leandro Ferreira (1994) afirma que:

Este sujeito não é totalmente livre, dado o próprio modo de sua constituição, nem é totalmente determinado por mecanismos exteriores. Ele estabelece uma relação ativa no interior de uma dada formação discursiva; assim como é determinado, ele também a afeta e modifica em sua prática discursiva (Ferreira, 1994, p. 9).

Portanto, pensar em uma constituição de autoria indígena é também refletir sobre as relações que os sujeitos estabelecem no interior de uma sociedade e quais as forças que os interpelam e ao mesmo tempo os impelem a se inscrever no simbólico da língua para resistir.

3 SUJEITOS EM DESLOCAMENTO E A RE-INVENÇÃO DE SI

O *corpus* deste trabalho é formado por textos escritos por autoras indígenas, majoritariamente em variações linguísticas do português, cuja publicação e circulação incluem seu enquadramento em políticas editoriais que estão inseridas, necessariamente, numa relação com as condições de produção capitalistas. Isso implica dizer que as autoras são sujeitos que, de alguma forma, foram interpelados pela forma-sujeito histórica capitalista em que as práticas materiais estão diretamente ligadas à ideologia e à produção de suas subjetividades. É importante ressaltar que, em nenhuma hipótese, trata-se de levantar uma imputação de que estas autoras produzem suas práticas literárias com o fim único de produzir uma mercadoria, mas sim de considerar como a contradição constitutiva das relações de produção na/pela sociedade, como, por exemplo, as relações entre mercadoria e cultura, atravessa os modos de constituição, formulação e circulação de Literatura Indígena Brasileira Contemporânea.

Este capítulo tem como principal objetivo levantar alguns pontos de reflexão sobre as dinâmicas do contato entre os povos originários e a sociedade envolvente para pensar as transformações sofridas pelas formações sociais das comunidades indígenas que possibilitaram o surgimento de escritores/as indígenas. Estes vão organizar sua autoria nos moldes de uma outra formação social, ou seja, nos moldes de uma formação social que se subjetiva nas condições de produção capitalistas onde o Estado e seus aparelhos valoram o simbólico. Para prosseguir com essas ponderações é importante pontuar como o sujeito é pensado na teoria que embasa este trabalho. A noção de sujeito para a Análise de Discurso de filiação pecheutiana não corresponde às categorias de indivíduo, enunciador; ou, se transferirmos, para o campo da literatura, de narrador ou eu lírico. O sujeito na Análise de Discurso inscreve-se numa posição sujeito com a qual se identifica, existindo, assim, inúmeras posições sujeito, consideradas como lugares de significação historicamente constituídos.

Para a Análise de Discurso, os lugares que os sujeitos ocupam, em sua dada formação social, condicionam as condições de produção discursivas, definindo a posição por eles ocupadas no discurso. Ao funcionamento das formações sociais está articulado o funcionamento da ideologia, relacionado à luta de classes e às suas motivações econômicas (Borges, 2018, p. 36).

Por isso se diz, em Análise de Discurso, que a noção de sujeito difere da noção psicológica de sujeito enquanto essência, responsável por uma linguagem transparente, pois ele já nasce agenciado por uma regulação que o assujeita a uma posição cujas relações são estabelecidas pelo *modus vivendi* de determinada sociedade. No caso das sociedades de modo de produção capitalista, essa regulação é exercida pelo Estado, o qual, via interpelação, convoca sujeitos a significarem enquanto indivíduos livres e de direitos. Nesse sentido, o Estado será pensado, neste trabalho, por meio das bases filosóficas althusserianas, que o define como um conjunto de aparelhos cujo funcionamento cria o efeito de que o que conhecemos por governo e instituições civis (públicas e privadas) são instâncias separadas, quando, na verdade, funcionam enquanto uma superestrutura na relação de relativa (in)dependência a uma infraestrutura. Trataremos, então, acerca do modo de funcionamento dos Aparelhos Ideológicos de Estado (Althusser, 1999) e dos conceitos de superestrutura e infraestrutura.

Já tivemos ocasião de insistir sobre o que estabelece a distinção entre o caráter revolucionário da concepção marxista do 'todo social' e a 'totalidade' hegeliana. Dissemos (e essa tese limitava-se a retomar as célebres proposições do Materialismo Histórico) que Marx concebe a estrutura de toda a sociedade como constituída por 'níveis' ou 'instâncias', articulados por uma determinação específica: a *infra-estrutura* ou base econômica ('unidade' das forças produtivas com as relações de produção) e a *superestrutura* que comporta em si mesma dois 'níveis' ou 'instâncias': o jurídico-político (o Direito e o Estado) e o ideológico (as diferentes ideologias: religiosa, moral, jurídica, política, etc.) (Althusser, 1999, p. 79. Grifos do autor).

Desse modo, a infraestrutura é constituída pelas forças e relações de produção da vida material e relaciona-se com uma superestrutura composta pelos Aparelhos Ideológicos de Estado e pelo Aparelho Repressivo do Estado, que asseguram a reprodução das condições de produção, sendo que o segundo o faria por meio de repressão e o primeiro por meio da ideologia:

1 – Todos os Aparelhos de Estado funcionam, simultaneamente, por meio da repressão e por meio da ideologia, com esta diferença: o Aparelho repressor de Estado funciona de maneira maciça e predominante por meio da repressão, enquanto os Aparelhos ideológicos de Estado funcionam de maneira maciça e predominante por meio da ideologia – com todos os matizes necessários em cada caso.

2 – O Aparelho repressor de Estado constitui um todo organizado no qual os diferentes membros são centralizados sob uma unidade de comando, a da política de luta de classes aplicadas pelos representantes políticos das classes dominantes que detém o poder de Estado, enquanto os Aparelhos

ideológicos de Estado são múltiplos, distintos, relativamente autônomos e suscetíveis de oferecer um campo objetivo a contradições que exprimem, sob formas limitadas – embora, em certos casos, extremas – os efeitos dos choques entre a luta de classe capitalista e a luta de classe proletária [...]

3 – A unidade do Aparelho repressor de Estado é garantida por sua organização centralizada unificada sob a direção dos representantes das classes no poder que executam a política da luta das classes no poder, enquanto a unidade entre os diferentes Aparelhos ideológicos de Estado é garantida pela ideologia dominante, a da classe dominante [...] (Althusser, 1999, p. 163).

Em contrapartida, as formações sociais dos povos originários são enraizadas em outras cosmovisões que não possuem os mesmos pressupostos das culturas ocidentais. Assim como as suas etnias, as suas cosmovisões também são múltiplas e variadas e encontram-se em diferentes graus de interpelação pelas condições de produção capitalistas. Um exemplo disso é a fala de Davi Kopenawa nas páginas iniciais do livro *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* (2015):

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. **Seu costume é diferente.** Não tem peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem **defender** sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a **protegerem**, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 64-65, grifos em negrito são nossos).

A fala potente de Davi Kopenawa mostra uma perspectiva de sociedade a partir da cosmovisão do povo Yanomami que se origina de um outro tipo de formação social, em que a integração do ser humano com a natureza dá-se de forma distinta das sociedades marcadas pelas condições capitalistas. No excerto acima, o Locutor (aquele que assume a posição de eu no discurso) se coloca no lugar de um suposto interlocutor não indígena e faz uma projeção da percepção que este deveria ter, caso ouvisse suas palavras. Nessa projeção são produzidos efeitos que diferenciam os dois tipos de sociedades, a sociedade daqueles que vivem em

harmonia com as florestas, os indígenas; e a sociedade daqueles que desmatam, que queimam as florestas e poluem os rios, os não indígenas.

De acordo com Rodrigues e Agustini (2023, p. 192), o enunciador ocupa uma posição discursiva que pode ser nomeada como posição xamã, uma vez que “o seu dizer é significado como um dizer fundado no saber originário”. Assim, quando o Locutor se coloca no lugar de seu interlocutor não indígena, inscreve-se nos verbos “proteger” e “defender” na terceira pessoa do plural, o que produz um efeito de coletividade. O ato de “proteger” e “defender” territórios indígenas remete a uma relação de interpelação dessas comunidades pelo Estado, especialmente no que tange à demarcação e à invasão de territórios.

Gonzaga (2021) afirma que no início do século XX os indígenas eram tidos pelo Estado como pessoas transitórias. Com isso, quando eram planejadas as demarcações de territórios, não havia a preocupação de alocá-los em terras tradicionais. Ele explica que algumas reservas indígenas foram demarcadas no período de pós-guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, mas a criação de reservas indígenas só se intensificou após a criação do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), pelo decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Em virtude disso, Gonzaga (2021) ressalta que a maioria das comunidades indígenas até a década de 1940, resistiu em seus territórios originais, até que se intensificou, após esse período, a desapropriação de grande parte dos coletivos indígenas pelo Estado. Ainda hoje, a relação de demarcação dos territórios indígenas é conflituosa, haja vista a ação do Marco Temporal da Terra Indígena que tramita no Supremo Tribunal Federal. De acordo com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Sabaru, 2023):

O Marco Temporal é uma tese jurídica que defende que os povos indígenas só têm direito à demarcação de suas terras tradicionais se estivessem ocupando essas terras em 5 de outubro de 1988, data da publicação da Constituição Federal do Brasil. Segundo essa tese, as terras que estavam desocupadas ou ocupadas por outras pessoas naquela data não podem ser demarcadas como terras indígenas. Esses territórios podem ser considerados propriedade de particulares ou do Estado, e não mais dos povos originários que a habitam.

A tese tem sido defendida por setores ruralistas e políticos contrários aos direitos dos povos indígenas, que argumentam que a falta de uma data definida para a ocupação das terras pelos indígenas gera insegurança jurídica e conflitos fundiários. Porém, é amplamente criticada por juristas, organizações indígenas, movimentos sociais e ambientalistas, que apontam que a tese é um retrocesso aos direitos dos povos indígenas e uma afronta à sua dignidade e sobrevivência. Além disso, muitas comunidades

indígenas foram expulsas de suas terras durante a ditadura militar e só conseguiram retornar após a data estabelecida pela tese, o que pode resultar em graves violações dos direitos humano desses povos (Sabaru, 2023, p. 6).

Para pensar sobre os efeitos da interpelação do Estado nas comunidades indígenas, iremos retomar trechos da terceira Sequência Discursiva (SD3) retirada do livro *Eu sou Macuxí e outras histórias*, de Dorrico (2019):

Eu sou filha de Makunaima, que
criou minha avó:
primeiro de cera (mas ela derreteu!)
e depois de **barro**: resistindo ao sol e
passando a existir para sempre.
Um dia ela bebeu caxiri
e resolveu brincar
porque só assim podia
criar minha mãe
e ela criou!
Mas decidi que a **língua de minha** mãe seria o **inglês**,
assim, minha mãe não se aborreceria e sua vida seria mais fácil.
A língua de minha mãe é diferente da de minha avó,
minha avó fala a língua de Makunaima.
Um dia minha mãe decidiu me criar mulher:
E criou, lá na década de 1990, bem certinho.
Decidiu, porém, que **minha língua** não seria **nem o macuxi**, como de
minha ancestral,
nem o inglês dos britânicos,
mas o português.
Eu não quis não.
Então **resolvi criar minha própria.**
Como não posso fugir do verbo que me formou,
juntei mais duas línguas para contar uma história:
O inglexi e o macuxês
porque é certo que meu mundo – o mundo – precisa ser criado todos os
dias. (Dorrico, 2019, p. 20-21, os grifos em negrito são nossos).

A enunciação é organizada em primeira pessoa por uma locutora-x que se coloca no papel de filha e que, para evocar a sua ancestralidade, conta sobre sua constituição como sujeito. O estar no mundo da locutora-x, que a partir da materialidade nos faz compreender o lugar social de onde fala como filha, é anunciado a partir de figuras femininas, “a avó” e “a mãe”. Para narrar sobre sua origem, a locutora-x utiliza o termo “criar” e é a partir desse verbo que, em um primeiro momento, a figura da avó é criada por Makunaima e toma forma, inicialmente de “cera” e depois de “barro”. A alusão aos materiais, quando anunciado o nascimento da avó, possibilita-nos pensar que o termo “barro” traz para o texto a materialidade da memória, pois convoca o campo discursivo daquilo que é sólido, resistente ao tempo. A figura da avó, nesse sentido, passa a ser alguém que existe

para sempre, podendo comportar uma possibilidade de leitura ligada às marcas de uma memória que se faz presente.

O falar da língua ancestral pela anciã, neste caso, a língua de Makunaima, produz um efeito de memória que resiste no tempo em virtude da posição social que esta figura ocupa, a de quem detém o conhecimento da cultura e das histórias ancestrais nas formações sociais indígenas. Com isso, pode-se pensar que a avó, por meio de uma tradição oral, poderia transmitir uma epistemologia indígena aos membros de seu grupo familiar, representando o papel de detentora do saber ancestral.

Em um segundo momento, a criação da mãe é inscrita no termo “brincar”. Nas culturas ocidentais esse verbo pode assumir vários sentidos, mas geralmente está ligado ao universo infantil e relacionado ao ato de se entreter com situações fictícias, ou atividades e objetos, e não ao ato de criação da vida. A narração do nascimento da mãe não é vinculada a uma divindade responsável por sua criação, como ocorre no caso da avó. No entanto, a Locutora faz referência a uma bebida, o “caxiri”, algo que é líquido e que toma forma e se adequa em qualquer meio, como será, posteriormente, a postura da mãe diante do mundo, resiliente à sua inscrição em uma língua e cultura que é do “outro”.

Os rituais de criação da avó e da mãe estão relacionados, em certo sentido, a elementos que remetem a formações discursivas que circulam entre os saberes ancestrais da cultura macuxi, como a utilização dos termos “Makunaima” e “caxiri”, este último referindo-se à bebida fermentada tradicional do povo Macuxi feita à base de mandioca, termo explicitado no glossário da obra. Com isso, comparecem no texto três momentos de criação: o da “avó”, o da “mãe” e o da Locutora, sendo que os dois primeiros trazem elementos que remetem a uma memória ancestral, enquanto o último, embora seja mencionado também como um ato de criação ligado exclusivamente a uma figura feminina, não traz outros elementos que façam referência a uma memória ancestral.

Ao anunciar o seu nascimento, a enunciadora utiliza apenas a expressão “*Um dia minha mãe decidiu me criar mulher:/E criou, lá na década de 1990, bem certinho*”. Essa proposição deixa a significação em aberto, uma vez que permite a construção de vários sentidos. A ausência de elementos ligados à cultura macuxi para anunciar o seu estar no mundo pode ser pensada como um efeito do silenciamento da cultura da avó, que provocou um “buraco” na memória da

ancestralidade da enunciativa. Quando mãe e filha são convocadas a se inscrever em línguas coloniais, elas passam a se identificar com determinadas posições sujeito em seus espaços de vivência como falantes das línguas inglesa e portuguesa.

Retomando Guimarães (2017), o dizer constitui-se em assumir a palavra em um espaço dividido de línguas e falantes que estão constantemente em disputa numa prática política. Essas relações alteram o espaço de enunciação pelas relações de poder que dividem os sujeitos em sua formação social, o que é concebido em Análise de Discurso como o político (Orlandi, 2020a). Por exemplo, em sociedades cujo modo de produção é o capitalista ocorrem divisões tais como: brancos e indígenas, negros e indígenas, ricos e pobres etc. São relações afetadas pelo imaginário e pela ideologia, que constituem efeitos de individuação e que acabam por conceber as posições dos sujeitos na sociedade. Ainda de acordo com Orlandi (2020a), essas posições sujeito são acometidas por formações imaginárias, ou em outros termos, pela ideia que se tem de determinadas posições sociais. Isso significa dizer que quando os sujeitos estão envolvidos em processos de significação, têm em mente o imaginário social que aquela posição sujeito lhes interpela, o que nem sempre corresponde à realidade.

Das três figuras femininas da sequência discursiva, apenas a avó fala a língua de Makunaima, seu criador. As outras duas, mãe e filha, inscreveram-se em línguas colonizadoras, mas não por suas próprias vontades. Surge aqui um novo questionamento: quais são as posições sujeito ocupadas por mãe e filha que lhes impedem de falar na língua macuxi?

O fato de mãe e filha inscreverem-se em línguas colonizadoras nos faz pensar que elas podem estar ocupando posições sujeito agenciadas por um Estado em que as línguas oficiais ou dominantes sejam o português e o inglês. Isso significa que seus dizeres emergem em um espaço institucionalizado em que o saber dominante passa a não ser mais o saber do povo Macuxi. Se os efeitos de sentidos produzidos em uma primeira análise levam a essa direção, pode-se conceber a ideia de que a língua materna da avó Macuxi sofreu um processo de interdição que não permitiu que ela fosse transmitida às gerações subsequentes. Isso pode ter ocorrido por relações de poder que se constituíram a partir desse silenciamento.

3.1 Memórias assujeitadas e resistências dos saberes

É sabido que a invasão de territórios ancestrais produziu violências e diáspora, esta última nem sempre caracterizada pelo deslocamento forçado, mas pela alteração das relações culturais e o consequente apagamento da condição de sujeito indígena dentro de suas próprias realidades. É como se o sujeito indígena se tornasse um estrangeiro dentro de seu próprio território. Dorrico (2019) declarou (em uma fala no Festival Literário Internacional de Paracatu, ocorrida em 29 de agosto de 2023 em Paracatu, Minas Gerais) que se identifica como uma mulher Macuxi, cujo povo localiza-se em uma região de tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana. A autora também explica que não é falante da língua de seu povo, justamente por um processo de interdição pelo Estado que a colocou em um patamar de desprestígio social. Muitas declarações da escritora coincidem com histórias que são escritas no livro *Eu sou macuxi e outras histórias* (2019), como em uma passagem de *O Feitiço*, na qual a bisavó da enunciativa narra uma história em que há a mesma referência espacial relatada pela escritora:

SD5

Mais tarde eu descobri que ali na região entre Roraima e Guiana, ali no que hoje é conhecido como fronteira entre Bonfim e Lethen, os feitiços são praticados com frequência, por isso é preciso sempre cantar e dançar pra mandar pra longe os espíritos ruins (Dorrico, 2019, p. 95).

Neste trecho, que será considerado como uma quinta Sequência Discursiva (SD5), a enunciativa se refere a uma região de fronteira entre Bonfim e Lethen. O termo fronteira “representa um limite, marco ou linha divisória entre duas regiões, dois estados, países etc” (Fronteira, 2024). Sabe-se que a invasão e delimitação de fronteiras em espaços onde estão localizados territórios indígenas passou a ocorrer após a chegada do colonizador. No caso do território citado pela Locutora, o estabelecimento de fronteiras ocorreu em um espaço reconhecido como ancestral pelo povo Macuxi. Apesar de novas delimitações terem se reconfigurado naquela região, a cosmologia desse povo ainda circula em formações discursivas que se ligam às memórias ancestrais por meio de rituais que pertencem à espiritualidade e ao sagrado. Isso fica marcado na Sequência Discursiva (SD5) nos trechos: “*feitiços*”

que são praticados com frequência”, “cantar e dançar pra mandar pra longe os espíritos ruins”.

A cidade de Lethem, na Guiana, faz fronteira com o Brasil e é a única que tem o inglês como idioma oficial, o que permite uma possibilidade de leitura sobre a língua adquirida pela mãe na primeira história. Acerca disso, é importante que se faça alguns apontamentos, antes de prosseguir com as reflexões. As dez histórias do livro *Eu sou macuxi e outras histórias* (2019) são narradas em primeira pessoa e, como já mencionado, podem ser lidas de maneira independente ou pensadas como uma sequência de memórias de uma mesma enunciativa. Esta, cujo nome não é mencionado, anuncia na primeira história que irá apresentar sua voz nas páginas adiante, no entanto também não há, na narrativa, muitos nomes próprios que identificam as personagens. A maioria é nomeada apenas por substantivos como “mãe”, “avó”, “bisavó”, “pai”, “homem”, “mulher”, “irmão” e pelo pronome “eu”, visto que a maior parte das narrativas são contadas em primeira pessoa.

Além de Makunaima, também recebem nomes outros seres encantados e espíritos, como Anikê, Insikiran e Mariwa etc., referenciados no glossário ao final do livro. Uma das poucas personagens nomeadas chama-se Ada, esta é citada em mais de uma história e identificada como a tradutora da bisavó da protagonista. O fato desta personagem ser mencionada em mais de uma história possibilita estabelecer um vínculo entre as memórias de uma mesma enunciativa. Ada tem o importante papel de traduzir as memórias ancestrais de uma anciã para a neta.

Além da passagem em que se descreve a localidade comum entre personagem e escritora, existem vários outros pontos de encontro entre o que Trudruá Dorrico relata sobre sua vida pessoal em entrevistas e redes sociais coincidentes com seus escritos literários. Levando em conta essa perspectiva, é fundamental considerar o que intelectuais indígenas dizem a respeito das singularidades da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea. Graúna (2013) ressalta que as manifestações literárias de autoria indígena no Brasil podem ser pensadas em dois momentos singulares:

Estudar a periodização das literaturas indígenas, dicionarizar seus autores é uma perspectiva futura. *A priori*, permitimo-nos afirmar que o conjunto de manifestações literárias de autoria indígena produzido no Brasil sugere dois momentos singulares: o período clássico referente à tradição oral (coletiva) que atravessa os tempos com as narrativas míticas e o período contemporâneo (de tradição escrita individual e coletiva) na poesia e na

“contação de histórias” com base em narrativas míticas e no entrelaçamento da história (do ponto de vista indígena) com a ficção (em fase de experimentalismo) (Graúna, 2013, p. 74, grifos da autora).

A história contada sob a perspectiva da experiência vivida pelo escritor indígena é caracterizada por Graúna (2013) como auto-história, definição que ela busca a partir da de Georges Sioui, um ameríndio da nação Huron (Canadá). Este explicita que a auto-história é diferente da autobiografia da visão ocidental, pois “implica a crítica/escritura, a história/memória do indivíduo da nação indígena” (Graúna, 2013, p. 61). Nesse sentido, pode-se pensar a auto-história como uma das singularidades da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea, o que nos leva a refletir sobre a autoria indígena como um trabalho coletivo, ligado a uma memória ancestral que se contrapõe como resistência à ideia de escritor-autor-pessoa, numa concepção individualista e burguesa.

Um dos traços caracterizadores da literatura indígena converge à noção de auto-história, fundamentada por Sioui. Na tipologia do gênero (ocidental), a noção de auto-história (extraocidental) tende a configurar um recorte do híbrido, isto é, uma categoria à qual pertencem ou nela estão inseridos os ensaios, os textos autobiográficos, os artigos, os depoimentos, os relatos, as entrevistas, as cartas, as ilustrações, até os e-mails e outras formas de expressão que os(as) escritores(as) indígenas e descendentes utilizam para falar das diferenças culturais, imprimindo vez e voz aos seus personagens, a sua indianidade (Graúna, 2013, p. 70. Parênteses do autor).

A partir dessa especificidade, aquele que enuncia nos textos de literatura indígena contemporânea o faz identificado a uma posição sujeito que se filia a formações discursivas que se relacionam com as memórias ancestrais de seu povo.

A questão da especificidade da literatura indígena no Brasil implica um conjunto de vozes entre as quais o(a) autor(a) procura testemunhar a sua vivência e transmitir “de memória” as histórias contadas pelos mais velhos [...] (Graúna, 2013, p. 23. Grifos do autor).

O trecho analisado a seguir refere-se à sexta Sequência Discursiva (SD6) e pertence à mesma história do fragmento anterior, intitulada *O feitiço*. A história inicia-se com a narração da enunciativa recontando um caso de família contada por sua bisavó, ou seja, a contação é feita por meio de outra contação, que, por sua vez, será recontada por meio de uma outra narração, a tradução de Ada:

SD6

A bisa sentou confortavelmente em sua cadeira de palha. A Ada já estava passando um chá de capim santo, ela já sabia que na boca da noite minha bisa se preparava para contar mais uma de suas histórias. Ada já se ajeitava também para traduzir para mim a história no mesmo tom da avó, como sempre fazia.

A Ada antes de chegar junto e se sentar perto de nós, mexeu na lenha do fogão de barro. Enquanto vovó contava sua história **que depois seria nossa**, o som dos toquinhos da madeira estalavam como se acompanhassem o enredo assustador que eu iria ouvir.

O fogo, atento, escutava a memória da bisa. As gentes-fumaça envolviam todos os aposentos da casa que, **apesar de ter divisórias nos quartos, parecia uma grande e tradicional maloca**. As gentes-fumaça criaram um cenário de suspense à história contada pela minha velha matriarca (Dorrigo, 2019, p. 87, os grifos em negrito são nossos).

A prática da contação de histórias é alterada em sua materialidade, uma vez que a língua muda pela tradução. A presença da tradutora como condição para que a história possa ser narrada simboliza a tentativa da anciã de inscrever a neta na cultura Macuxi. A bisavó cumpre o ritual, ajeitando-se em um espaço da contação e, preparando-se para narrar uma história, como marcado no texto “*sentou confortavelmente em sua cadeira de palha*”. Porém esse lugar é representado como um ambiente que não corresponde aos espaços tradicionais indígenas de contação – “*apesar de ter divisórias nos quartos, parecia uma grande e tradicional maloca*”. A locução prepositiva “*apesar de*” produz esse efeito de oposição entre os espaços indígenas, “*uma grande e tradicional maloca*”, e espaço não indígena, aquele que tem “*divisória nos quartos*”.

Em seguida, a tradutora, observando os movimentos da bisavó, prepara-se para a contação: “*Ada já se ajeitava também para traduzir para mim a história no mesmo tom da avó, como sempre fazia*”. Há a preocupação em utilizar o timbre da bisavó, pela tradutora, com a possível intenção de produzir o mesmo efeito da narração, mas é importante ressaltar que em toda tradução há deslocamentos polissêmicos que podem produzir sentidos outros. Recortamos uma reflexão de Leminski (2011) para divagar brevemente sobre o processo tradutório:

Qual nossa possibilidade, por exemplo, de tradução do conceito sânscrito-hindu de “karma”? Em hebraico antigo, havia uma forma verbal que representava, ao mesmo tempo, o pretérito e o futuro. Ainda em hebraico, a mesma palavra “dabar” designa “palavra” e “coisa”: como vivenciar um mundo em que “palavra” e “coisa” se dizem com a mesma palavra (ou a mesma coisa?). E que dizer das línguas, como o chinês, ou o tupi, onde não existe o verbo “ser”? [...]. Toda tradução, de certa forma, uma impossibilidade, é sempre uma agressão, um ato de violência, uma

brutalidade: toda mensagem deveria ser deixada em paz no idioma em que foi concebida” (Leminsky, 2011, p. 237. Grifos do autor).

O poeta e tradutor refletem sobre as impossibilidades que se apresentam quando se tenta representar os dizeres de uma cultura para outra, pois a tradução envolve o entendimento da cultura do outro e nem sempre essa cultura poderá ser simbolizada na língua em que será realizada a tradução. Nesse sentido, a partir de nosso gesto de leitura da sexta Sequência Discursiva, podemos pensar em um efeito de estrangeiridade, produzido pelo fato de enunciativa e avó não se inscreverem na mesma língua. Assim, a Locutora que deveria estar inserida na cultura Macuxi, ouve a história traduzida como se fosse um estrangeiro dentro de sua própria cultura.

Ao recepcionarmos a narrativa dos outros acerca do mundo, estamos novamente criando uma tradução, agora no esforço colocado na escuta. Nossas leituras e traduções nos constroem, perfilam nossa subjetividade e nossos atos; traduzir é, primeiramente, relacionar-se com outro vivente, que está concomitantemente vivendo sua formação discursiva-ideológica em outra cultura (Correia; Rocha, 2023, p. 427).

Pode-se dizer que a enunciativa produz sentidos por meio da tradução de uma história que é contada como estrangeira, pois necessita da intermediação de uma tradutora, porém é parte de sua própria cultura. Dessa maneira, é preciso que ela se aproprie da tradução para que a história deixe de ser apenas da avó e passe a constituir uma memória individual e também coletiva do povo Macuxi. Esse efeito é produzido pela passagem *“Enquanto vovó contava sua história que depois seria nossa”*, em que a enunciativa constata que a história só passa a constituir sua memória ancestral a partir do momento em que é transmitida pela oralidade, mesmo que seja feita por meio de uma tradução.

Por meio deste processo, o ritual de contação de histórias evoca uma memória da tradição ancestral das comunidades indígenas, transportando a enunciativa para o universo da bisavó. A partir do momento em que há uma preparação para a narração e ela é anunciada, o espaço passa a ser outro, deixa de ser uma *“casa com divisórias”* e passa a se parecer *“uma grande e tradicional maloca”* habitada por seres encantados da cosmologia indígena, como as gentes-fumaça, cujo papel é dar o tom para a história que virá, o suspense.

A presença da tradutora e a ausência de outros membros da comunidade Macuxi no momento da contação de histórias podem ser compreendidas como

efeitos da interpelação da forma-sujeito histórica das comunidades indígenas pelo sujeito-de-direito da sociedade capitalista. É pela linguagem que o sujeito transforma a si mesmo. Ele é considerado como descentrado e é interpelado, ao mesmo tempo, pela história e pela linguagem sob o modo do imaginário. Dessa maneira, o sujeito precisa se inscrever no simbólico, ou seja, na língua para dizer e, desta forma, para produzir sentidos. Primeiramente, inscrito no simbólico enquanto forma-sujeito, ele é capaz de identificar as imagens que lhe dão efeitos de corpo, indivíduo, ser alguém.

Atravessado pela linguagem e pela história, sob o modo do imaginário, o sujeito só tem acesso a parte do que diz. Ele é materialmente dividido desde sua constituição: ele é sujeito de e é sujeito a. Ele é sujeito à língua e à história, pois se constituir, para (se) produzir sentidos ele é afetado por elas. (Orlandi, 2020b, p. 46).

Assim, Orlandi (2020b) enfatiza que todo o sujeito que fala é submetido à história e à sua posição na sociedade entre outros sujeitos. Dito isso, a relação de sentidos que os sujeitos estabelecem com a exterioridade reflete o efeito do complexo de relações que permeiam a condição do sujeito afetado, ao mesmo tempo, pela história e pela linguagem. Essa relação é definida como forma-sujeito histórica. O sujeito da modernidade é definido como um “sujeito-de-direito” que está inserido numa sociedade de modo de produção capitalista. Em outros termos, ainda de acordo com Orlandi (2020b), o sujeito moderno seria aquele que é interpelado pela forma sujeito histórica capitalista. Diferentemente, o sujeito indígena advém de outra formação social e, segundo Borges (2018, p. 52) quando é interpelado pela “lógica capitalista”, transforma-se em um sujeito de direito que “passa ao *status* de ‘cidadão comum’ em determinadas condições de produção”.

Retomando o nosso gesto de leitura, se adotarmos a possibilidade das histórias contidas na obra de Dorrico (2019) serem pertencentes a uma mesma enunciativa, podemos pensar que é por meio da contação de histórias feita pela intermediação da tradutora que a Locutora tem acesso a uma cultura que lhe fora negada, possivelmente por um processo de interpelação da forma sujeito histórica que a colocou na condição de “cidadã comum”, ou seja, na posição de sujeito de direito. Um dos fatos que produz esse efeito no texto é justamente a inscrição da Locutora em uma língua colonizadora, a língua portuguesa e a ambientação do espaço da narrativa. Mas isso não quer dizer que ela deixe de ser indígena, no entanto, marca os efeitos que o apagamento da língua ancestral provocou em sua

pertença étnica. Isso nos faz refletir sobre o impacto dos discursos da colonização, instaurados após o contato com o europeu, que culminaram em processos de diáspora, genocídio, epistemicídio, memoricídio, linguicídio e violência histórica, praticadas até os dias atuais pelas diversas tentativas de integração das comunidades originárias ao Estado brasileiro.

Atualmente, as comunidades indígenas encontram-se em diferentes estágios de contato com a sociedade envolvente. Muitas delas foram interpeladas pela forma-sujeito capitalista e estão em diferentes níveis de vinculação com o Estado. Porém, antes do contato com o europeu, sua organização social não era edificada nos conceitos de produtividade e na acumulação de riquezas via relações de exploração, mas sim organizados sobre um outro tipo de formação, baseada em uma economia solidária e sem a presença do Estado. Muito embora ainda sobredeterminados por um modo de produção capitalista, pelo fato de serem tutelados pelo Estado burguês. Logo, o extrativismo e o comunitário funcionam enquanto sancionados por um “Outro” da Lei.

Questiona-se, então, por que é que até hoje se difunde a ideia de que os indígenas são preguiçosos. Isto se deve ao nosso desconhecimento geral de suas culturas e ao fato de os encarmos sob o enfoque de nossa cultura. Tal enfoque é pautado nos alicerces capitalistas, no conceito de lucro, na acumulação e no desenvolvimento erigido sob os ideais da tecnologia ocidental, ignorando suas demais formas e compreensões. Por este motivo é bem complicado contemplar um corpo social que se satisfaz com os únicos bens de que dispõe e não labora incansavelmente para reunir outros ou fazer com que seus demais integrantes os acumulem para seu favor. Uma família indígena, no plano ideal, ressalvadas algumas exceções, não labutará mais a fim de gerar excedentes se já possuir condições de sobreviver, realizar festividades e se manter com o que já produziu (Gonzaga, 2021, p. 35).

O processo de interpelação dos povos originários tem início com o modo de produção mercantilista colonial e se desloca para o capitalista pela forma sujeito histórica capitalista, o que fez com que sujeitos indígenas entrassem em contato com formações discursivas do discurso hegemônico eurocêntrico que antes não circulavam em seus territórios. Para preservar suas culturas dos efeitos das formações discursivas do colonizador e do neocolonizador foi preciso ressignificar seus modos de subjetivação e de existência, especialmente para preservar seus direitos territoriais extirpados ao longo do processo “civilizatório” pelos Aparelhos Repressivo e Ideológico do Estado. Paradoxalmente, é também tal deslocamento

que permite falar em Direitos Humanos a partir da consagração do indivíduo como cidadão e que permite que surjam espaços de resistência em que se possa rechaçar as próprias mazelas desse sistema.

Segundo Althusser (2019), na sociedade capitalista tudo acontece em torno do Estado. Dessa maneira, todo indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia dominante à qual os aparelhos ideológicos são subordinados.

Uma classe dominante, quando se apossa do poder do Estado, encontra diante de si um certo número de aparelhos ideológicos que funcionavam a serviço do antigo aparelho de Estado e dentro dele. Esses aparelhos, por sua vez, resultam de um processo de unificação anterior, destinado a submeter as ideologias locais e regionais à unidade da ideologia da classe dominante. Mas essas ideologias locais e regionais não foram originalmente forjadas com o objetivo de servir a essa unificação e, portanto, à função dessa ideologia dominante. Estão enraizadas nas práticas correspondentes, cuja diversidade é, no limite, irreduzível em sua materialidade, por exemplo, no início do capitalismo, no longo período de decadência do feudalismo, coexistem “ideologias locais”, como a dos camponeses ainda servos, dos camponeses e meeiros, dos trabalhadores em domicílio, e as ideologias regionais, como as dos diversos cismas religiosos (não só o protestantismo, mas também os cátaros albigenses), as que acompanham as práticas científicas, as descobertas etc. Portanto, há diversidade na materialidade das ideologias, e uma diversidade que, como não pôde ser totalmente unificada na antiga ideologia dominante, também não pode ser inteiramente absorvida na unidade da nova ideologia dominante. É por isso que me parece correto reconhecer no princípio a dialética desse processo de unificação, inserindo esse reconhecimento na pluralidade aberta dos *aparelhos ideológicos do Estado* (Althusser, 2019, p. 158. Grifos do autor).

Além da diversidade na materialidade das ideologias, Althusser (1996) ressalta que os Aparelhos Ideológicos do Estado se diferenciam do Aparelho Repressivo de Estado da teoria marxista. Este último é unificado e pertence, exclusivamente, ao domínio público, formado por órgãos governamentais como o governo, os ministérios, o exército, a polícia, os presídios, os tribunais, entre outros. Já os Aparelhos Ideológicos do Estado não possuem estatuto público e são considerados plurais, podendo ser formados por organizações e instituições privadas, como as escolas, as igrejas, a imprensa e também pelos sistemas político, familiar e cultural. Neste último estariam incluídas as literaturas, as artes, a música, a dança e etc. O Aparelho Repressivo do Estado funciona, majoritariamente, pela violência simbólica e física, ao passo que os Aparelhos Ideológicos do Estado funcionam predominantemente pela ideologia. Althusser (1996) explica como se dá a relação aparentemente desconexa entre os dois aparelhos:

Se os AIEs “funcionam” maciça e predominantemente pela ideologia, o que unifica sua diversidade é precisamente esse funcionamento, na medida em que a ideologia pela qual eles funcionam é sempre efetivamente unificada, a despeito de sua diversidade e suas contradições, sob a *ideologia dominante*, que é a ideologia da “classe dominante”. Dado que, em princípio, a “classe dominante” detém o poder estatal (abertamente ou, na maioria das vezes, mediante alianças entre classes ou frações de classes) e, portanto, tem a seu dispor o Aparelho (Repressivo) de Estado, podemos admitir que essa mesma classe dominante é atuante nos Aparelhos Ideológicos do Estado, na medida em que, em última análise, é a ideologia dominante que se realiza nos Aparelhos Ideológicos do Estado, através de suas próprias contradições (Althusser, 1996, p. 116. Grifos do autor).

Em vista disso, é importante enfatizar que as lutas de classe e as contradições se dão nos Aparelhos Ideológicos do Estado.

[...] os AIEs podem ser não apenas o *alvo*, mas também o *lugar* das lutas de classes, e, frequentemente, de formas encarniçadas de luta de classes. A classe (ou aliança de classes) que ocupa o poder não pode ditar a lei nos AIEs com a mesma facilidade com que faz no ARE, não só porque as antigas classes dominantes neles conseguem preservar posições de força durante muito tempo, mas também porque a resistência das classes exploradas é capaz de encontrar meios e oportunidades para se expressar ali, seja utilizando as contradições que ali existem, seja pela conquista de posições de combate dentro deles, na luta (Althusser, 1996, p. 117. Grifos do autor).

O sujeito, quando interpelado enquanto indivíduo indígena pela forma sujeito histórica capitalista, vai ocupar posições historicamente marginalizadas dentro da luta de classes. Para pensar sobre essas reflexões, segue-se a sétima Sequência Discursiva (SD7), retirada do poema narrativo “*Lugar de Índio*”, de Kambeba (2020). Continuaremos a utilizar o termo eu/nós lírico do poema para nos referir àquele que assume o lugar do “eu” no processo de enunciação. A opção pelo termo “eu nós” lírico foi feita, como já mencionada, para enfatizar a voz que é, ao mesmo tempo, coletiva e individual. Os efeitos de sentidos produzidos pela leitura e análise do fragmento abaixo nos fizeram refletir sobre os processos de interpelação do indivíduo indígena pela forma sujeito histórica capitalista e a forma como seu corpo, a partir do momento em que começa a circular nos centros urbanos, é lido na cidade como alguém deslocado, não pertencente, ocupando, desse modo, um lugar de subalternidade e marginalidade dentro da sociedade envolvente.

SD7

[...]
 Minha aldeia foi saqueada
 Minha uka incendiada
 Mulheres violentadas
 Crianças roubadas
 E eu sem ter aonde ir.

Foi em nome do rei
 Do crescimento, progresso
 Da ganância e vaidade
 A aldeia foi se modificando
 Hoje virou cidade
 E o meu regresso?
 Vi a aldeia ser engolida por trator
 Porque a terra já era de um tal doutor.

Agora na cidade
Cabelo longo foi o que restou
 No ônibus vem o distrato
“Aqui não pode entrar”
 É falso seu documento
 Disse o motorista desconfiado.

Meu senhor, mas que tormento
 Deixe-me explicar
 Ele não me deu atenção
 Desci do busão
Lugar de “índio” é na aldeia
Ouvi sem retrucar.

[...]

Meu lugar é onde estiver
 Porque minha aldeia se constrói
 Na memória que trago
 No fumo mastigado
 No peixe moqueado
 No cheiro da fumaça
 Que a aldeia em mim colocou

(Kambeba, 2020, p. 62-63, grifos em negrito são nossos)

Nos versos de Kambeba (2020) têm-se a representação do indígena que passa a ocupar um espaço regulado pelo Estado em virtude da violência histórica praticada pelos Aparelhos Ideológicos e Repressivos do Estado contra as comunidades originárias. Ao circularem nos espaços urbanos, os sujeitos lidos como indígenas perdem a designação de sua etnia e são referidos, por grande parte da população, pelo termo genérico “índio”, o que, como já mencionamos, não representa a pluriétnicidade das comunidades dos povos originários.

O fato mesmo de estar na cidade requer um tipo de nomeação outra para produzir a distinção. Essa ideia traz outra contradição, ou seja, a de que o índio fora da aldeia é um fora do mundo, fora do seu “bem viver” da sua essência, ele torna-se diferente de si próprio e, como consequência, igual a outrem, deixando, assim, de ser quem se é (Borges, 2018, p. 55. Grifo do autor).

O “eu/nós lírico” materializa no poema seu mal-estar no espaço urbanizado e denuncia a violência histórica. Esse efeito é produzido nos primeiros versos quando a invasão do território é anunciada e, posteriormente, os processos violentos que se seguiram como espoliação, sequestros, estupros etc., “*minha aldeia foi saqueada*”; “*crianças roubadas*”; “*mulheres violentadas*”. Pode-se pensar que isso tudo culminou em processos diaspóricos que não necessariamente estão ligados a deslocamentos de espaços geográficos, mas a alterações nas relações sociais e culturais, como o distanciamento de membros de uma comunidade pela própria invasão dos espaços urbanizados em territórios ancestrais, o que fez com que muitos sujeitos indígenas tivessem que se inscrever no *modus vivendi* capitalista para conseguir sobreviver.

A apropriação de territórios ancestrais para fins de exploração pelo colonizador e neocolonizador também comparece nos versos de Kambeba (2020). Na sequência: “*Foi em nome do rei*”/ “*Do crescimento, progresso*”/ “*Da ganância e vaidade*”, o termo “rei” remete ao período colonial quando se inicia a problemática da questão fundiária no Brasil.

A estrutura fundiária no Brasil constituiu-se historicamente, desde o tempo do Brasil Colônia, a partir da passagem de terras pertencentes ao patrimônio público para o domínio privado. Em 1536, a Coroa Portuguesa decidiu dividir o território recém encontrado em grandes faixas de terras que iam do litoral até a linha imaginária do Tratado de Tordesilhas, dando origem à Capitania Hereditárias. Esses mandatários, por sua vez, estavam autorizados a doar lotes de suas terras, originando assim as chamadas Sesmarias, com a condição que essas fossem exploradas economicamente. Assim iniciou-se o processo dos grandes latifúndios no Brasil, os quais estenderam-se até suas descendências (Indursky, 2019, p. 19).

Desapropriados de suas terras, passam por um processo de desumanização ao serem lidos na cidade como uma única categoria social que os generaliza. O termo “índio”, como já mencionado, materializa uma espessura semântica negativa ligada a vários estereótipos e silencia toda uma pluralidade de etnias e formas de se subjetivar. No poema, esse sujeito generalizado é lido por suas características físicas “cabelo longo” e o documento civil que, em tese, deveria lhe assegurar os

mesmos direitos dos cidadãos comuns, além dos direitos específicos garantidos pela Constituição Federal. No entanto, não é visto como legítimo, “*É falso seu documento*”, motivo pelo qual o/a enunciator/a é impedido/a de entrar no ônibus.

O sujeito indígena ao ser interpelado pela sociedade envolvente assujeita-se às leis e aos deveres do Estado capitalista, transformando-se em um sujeito de direito. Porém, na situação relatada no verso de Kambeba (2020), pode ser interpretado paradoxalmente como um sujeito de direito sem direito algum, pois a ele é vetada a circulação nos espaços urbanos. A representação dos espaços na literatura é pensado por Dalcastagnè (2015, p. 88):

[...] os espaços físicos refletem as hierarquias sociais e que pobres e ricos, ou mulheres e homens, por exemplo, têm acesso diferenciado a diferentes locais. Sendo assim, uma análise mais completa das múltiplas espacialidades contemporâneas no romance brasileiro exige uma compreensão das implicações dessas hierarquias na construção das subjetividades das personagens. Trata-se, pois, não simplesmente de indagar as maneiras como o espaço aparece representado nas obras literárias, mas analisar os diferentes modos como a literatura produz, em contextos distintos, sistemas de significação e de valor sobre o espaço, expondo tensões, restrições e, mesmo, possibilidades. (Dalcastagnè, 2015, p. 88)

Os espaços representados nos textos de literatura indígena contemporânea também vão expor tensões, disputas e relações de poder reguladas pelos modos de produção, no caso o Estado capitalista. Este, por sua vez, trabalha para reproduzir uma ideia de sujeito livre, no entanto, o sujeito vai exercer sua liberdade de acordo com as suas condições econômicas.

O fazer artístico e a forma de se subjetivar nos espaços das comunidades indígenas se ressignifica quando o indígena vai para espaços urbanizados. Assim, é essencial refletir sobre os processos de significação presentes na autoria de escritoras e escritores indígenas, pois envolvem povos que têm ou já tiveram outra dinâmica social e suas próprias línguas, no entanto, escrevem, atualmente, numa vertente de literatura que utiliza, majoritariamente, a língua daqueles que os interditaram/silenciaram. O próximo capítulo dará especial atenção à noção de autoria por meio de uma perspectiva materialista do discurso com intuito de compreender os processos de significação nos textos de Literatura Indígena Brasileira Contemporânea.

4 AUTORIA E ESCRITA COMO (RE)CRIAÇÃO: INSISTÊNCIAS E INSUBMISSÕES

Até este ponto, em nossa escrita, abordamos aspectos relacionados às condições de produção em que os textos de Literatura Indígena Brasileira Contemporânea emergem. Iniciamos nossa reflexão pelas formas materiais de silenciamento a que as culturas dos povos originários foram submetidas ao longo dos processos históricos e que culminaram em uma atualização dos processos de subjetivação que, até então, eram alicerçados na fluidez e na pluralidade das narrativas orais.

Para sustentar os nossos gestos de leitura, no primeiro capítulo, foram mobilizadas as noções de silêncio e memória, formações discursivas e ideologia da Análise de Discurso materialista. Em um segundo momento, refletimos sobre os efeitos das interpelações do Estado nas culturas indígenas, oriundas de outras formações sociais, o que culminou, de forma paradoxal e contraditória, no surgimento, dentro das condições de produção capitalistas, de uma voz-*práxis* indígena por meio da organização de uma autoria que se filia a formações discursivas que rejeitam as designações dadas pelo colonizador. Para refletir sobre essas questões, mobilizamos os conceitos althusserianos de superestrutura e infraestrutura, Aparelhos ideológicos e repressivos de Estado e, também, a noção de sujeito da Análise de Discurso.

Os gestos de leitura realizados ao longo dos primeiros capítulos nos permitiram pensar que a função-autor dos textos de Márcia Kambeba e Trudruá Dorrico inscrevem-se em formações discursivas que dizem sobre a pluridiversidades das comunidades originárias. Neste último capítulo, daremos enfoque à autoria por meio da perspectiva da Análise de Discurso materialista. Interessa-nos compreender como os processos de significação, que antes eram determinados por outras materialidades discursivas, como a dança, a música, a pintura do corpo e a narrativa oral, são organizados em uma literatura escrita. Orlandi (2020a, p. 17) afirma que “distintas materialidades determinam diferenças nos processos de significação”. Desse modo,

[...] não há um sistema de signos só, mas muitos. Porque há muitos modos de significar e a matéria significante tem plasticidade, é plural. Como os sentidos não são indiferentes à matéria significante, a relação do homem

com os sentidos se exerce em diferentes materialidades, em processos de significação diversos: pintura, imagem, música, escultura, escrita, etc. A matéria significante - e/ou a sua percepção – afeta o gesto de interpretação, dá uma forma a ele (Orlandi 2020a, p. 12).

A partir dessas reflexões, outros questionamentos foram surgindo sobre os processos de autoria, como, por exemplo, para quem estes textos de literatura indígena brasileira são escritos e quais leitores eles supõem?

Para pensar a autoria e também sobre as questões que foram se incorporando à pesquisa ao longo do percurso deste trabalho, iremos iniciar o capítulo com algumas ponderações sobre a noção de texto na perspectiva da Análise de Discurso. De acordo com Orlandi (2012, p. 28), “o texto é definido pragmaticamente como a unidade complexa de significação, consideradas as suas condições de produção”. Nesse sentido, Orlandi (2020a) ressalta que para atingir o patamar de texto é preciso que uma palavra, uma expressão ou uma unidade a que chamamos de texto tenha significação, ou, em outros termos, tenha textualidade, estabeleça uma relação com a exterioridade e com os discursos que sustentam esse dizer. Assim, o texto pode ser considerado como um processo aberto de interação, uma vez que possui uma relação com outros textos ligados a ele por uma memória do dizer.

Contudo, é importante ressaltar, como já enfatizado na noção de discurso, isso não quer dizer que a múltipla significação dos textos aponte sua compreensão para qualquer direção. Orlandi (2020a, p. 14) salienta que “há uma necessidade que rege um texto e que vem da relação com a exterioridade”. No entanto, a autora não se refere à “história refletida no texto”, pois não se trata de uma análise de conteúdo em busca do conteúdo da história no texto, mas sim “a historicidade no texto em sua materialidade”, ou, em outras palavras, do “acontecimento do texto como discurso”. Logo, compreender o funcionamento de um texto é analisar sua discursividade. Nessa perspectiva, Orlandi (2020b) enfatiza que o discurso seria o objeto teórico, enquanto o texto seria o objeto empírico, passível de análise.

Partindo do pressuposto de que o texto é um objeto linguístico-histórico detentor de uma relação com a exterioridade, cabe ao analista de discurso compreender como um texto produz sentidos a partir de sua historicidade.

São, pois, os meandros do texto, o seu acontecimento como discurso, a sua “mise-en-oeuvre”, como dizem os franceses, ou, como podemos dizer, o trabalho dos sentidos nele, que chamamos historicidade.

Claro que há uma relação entre a história lá fora e a historicidade do texto (a trama de sentidos nele), mas ela não é nem direta, nem automática, nem de causa e efeito, e nem se dá termo-a-termo. [...]

Pela análise da historicidade do texto, isto é, o seu modo de produzir sentidos, podemos falar que um texto pode ser – e na maioria das vezes o é efetivamente – atravessado por várias formações discursivas (Orlandi, 2020a, p. 56-57. Grifos da autora).

Sendo assim, o texto seria aquilo que se constitui como unidade de sentido por meio de sua historicidade. A relação do sujeito com o texto que produz não é homogênea, uma vez que “o sujeito ocupa posições diferentes no interior do mesmo texto: o sujeito se representa de maneiras bastante diversas num mesmo espaço textual. Isso nos leva a considerar a heterogeneidade como forte característica do universo discursivo” (Orlandi, 2012, p. 101). É sobre essa concepção de texto que iremos sustentar nossa discussão sobre autoria.

A noção de autoria em Análise de Discurso está intimamente ancorada ao conceito de autor da teoria foucaultiana. Foucault (2009), em uma discussão profícua sobre o entendimento do que é ser um autor, na concepção que se tem nos dias de hoje, coloca algumas questões que o moveram a compreender o funcionamento da autoria. Para o filósofo, a ideia de autor surge em um momento importante da individualização na história das ideias, tanto no campo dos conhecimentos literários, quanto no científico, da história e da filosofia. Ao pensar sobre isso, Foucault (2009) questiona em que momento ocorreu essa individualização que conferiu ao sujeito o estatuto de autor de uma obra ou de um texto e qual a relação desse autor com seus escritos.

Pode-se pensar que, até determinado momento de configuração da sociedade ocidental, não se conferia autoria a determinados textos que eram postos em circulação e considerados como literários, principalmente aqueles oriundos de tradições orais. A partir do processo de gramatização, muitas literaturas passaram a ser escritas e algumas delas vieram a compor aquilo que se conhece por cânone literário. Alguns exemplos desses escritos pertencem aos gêneros que caracterizamos hoje como poemas, jograis, epopeias, fábulas etc. Até certo período esses textos não tinham uma autoria atribuída, porém a partir de determinado momento histórico passaram a ter um nome próprio relacionado a eles.

[...] “os discursos literários” não podem mais ser aceitos senão quando providos da função autor: a qualquer texto de poesia ou de ficção se perguntará de onde ele vem, quem o escreveu, em que data, em que

circunstâncias ou a partir de que projeto. O sentido que lhe é dado, o *status* ou o valor que nele se reconhece dependem da maneira com que se responde a essas questões (Foucault, 2009, p. 276. Grifos do autor).

Foucault (2009) ressalta que o momento em que o “anonimato literário” passa a não ser mais aceitável para a sociedade ocidental está intimamente ligado à forma como foram sendo configurados os modos de produção pelos aparelhos de Estado. Isso quer dizer que nem sempre as relações autor, obra e texto se deram da maneira que são concebidas hoje: as relações de poder que foram se configurando ao longo da história, evoluíram para o estabelecimento do estatuto de autor como o configuramos hoje.

O discurso, em nossa cultura (e, sem dúvida, em muitas outras), não era originalmente um produto, uma coisa, um bem; era essencialmente um ato – um ato que estava colocado no campo bipolar do sagrado e do profano, do lícito e do ilícito, do religioso e do blasfemo. Ele foi historicamente um gesto carregado de riscos antes de ser um bem extraído de um circuito de propriedades. E quando se instaurou um regime de propriedade para os textos, quando se editoram regras estritas sobre os direitos do autor, sobre as relações autores-editores, sobre os direitos de reprodução etc. – ou seja, no fim do século XVIII e no início do século XIX –, é nesse momento em que a possibilidade de transgressão que pertencia ao ato de escrever adquiriu cada vez mais o aspecto de um imperativo próprio da literatura. Como se o autor, a partir do momento em que foi colocado no sistema de propriedade que caracteriza nossa sociedade, compensasse o status que ele recebia, reencontrando assim o velho campo bipolar do discurso, praticando sistematicamente a transgressão, restaurando o perigo de uma escrita na qual, por outro lado, garantir-se-iam os benefícios da propriedade (Foucault, 2009, p. 275).

A partir dessas e outras ponderações, Foucault (2009) problematiza o que poderia ser considerado o nome de um autor e como ele funciona:

[...] um nome de autor não é simplesmente um elemento em um discurso (que pode ser sujeito ou complemento, que pode ser substituído por um pronome etc.): ele exerce um certo papel em relação ao discurso: assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros. Por outro lado, ele relaciona os textos entre si: [...] o fato de que vários textos tenham sido colocados sob um mesmo nome indica que se estabelecia entre eles uma relação de homogeneidade ou de filiação, ou de autenticação de uns pelos outros, ou de explicação recíproca, ou de utilização concomitante. Enfim, o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, o fato de haver um nome de autor, o fato de que se possa dizer “isso foi escrito por tal pessoa”, ou “tal pessoa é o autor disso”, indica que esse discurso não é uma palavra cotidiana, indiferente, uma palavra que se afasta, que flutua e passa, uma palavra imediatamente consumível, mas que se trata de uma palavra que deve ser recebida de uma certa maneira e que deve, em uma dada cultura, receber um certo *status* (Foucault, 2009, p. 273-274. Grifos do autor).

Nesse sentido, autor seria aquele que organiza seu dizer a partir de um recorte de outros discursos no interior de uma sociedade inscrita em determinada cultura, sendo que esse novo discurso se reconfiguraria de maneira a inaugurar uma nova discursividade. “O nome do autor não está localizado no estado civil dos homens, não está localizado na ficção da obra, mas na ruptura que instaura um certo grupo de discursos e seu modo singular de ser.” (Foucault, 2009, p. 274). Para exemplificar essa hipótese, o filósofo cita alguns exemplos, como os nomes de Freud e Marx, que inauguram novas discursividades e, a partir delas, novos dizeres puderam fazer sentido a partir de outros textos. Dessa maneira, para Foucault (2009), nem todo enunciado produzido teria uma autoria. Textos do cotidiano como as conversas, as receitas, os decretos, os contratos, por exemplo, não possuiriam autor e nem, conseqüentemente, autoria.

O conceito de autoria em Análise de Discurso pecheutiana alicerça-se na noção de autoria foucaultiana, mas lhe confere um sentido mais abrangente. Enquanto Foucault (2009) define o autor como aquele que funda uma discursividade por meio de “situações enunciativas especiais”, na Análise de Discurso materialista o conceito de autoria possui um alcance maior, pois é entendido como uma função enunciativa do sujeito no uso corrente da língua. Assim como Foucault, a Análise de Discurso entende a autoria como um “princípio de agrupamento do discurso, unidade e origem de suas significações” (Orlandi, 2020a, p. 70). Mas, diferentemente dele, entende que um texto pode até não possuir um autor específico, mas possui uma função-autor que “se realiza toda vez que o produtor de linguagem se representa na origem, produzindo um texto com unidade, coerência, progressão, não contradição e fim” (Orlandi, 2020a, p. 71). Isso quer dizer que sempre irá se atribuir a um texto uma autoria por meio da função-autor. O autor ocupa um “lugar” no discurso em que o sujeito passa a se constituir como unidade a partir do texto. Considera-se que ele esteja circunscrito a uma “prática social como uma função específica do sujeito” (Orlandi, 2020a, p. 71). A relação do autor com o texto, nesse sentido, é tida como:

O espaço de interpretação no qual o autor se inscreve com e seu gesto – e que o constitui enquanto autor – deriva da sua relação com a memória (saber discursivo), interdiscurso. O texto é essa peça significativa, que por um gesto de autoria, resulta da relação do “sítio significante” com a exterioridade. Nesse sentido, o autor é carregado pela força da materialidade do texto, materialidade essa que é função do gesto de

interpretação (do trabalho de autoria) na sua relação determinada (historicamente) com a exterioridade, pelo interdiscurso. O sujeito, podemos dizer, é interpretado pela história. O autor é aqui uma posição na filiação de sentidos, nas relações de sentidos que vão se constituindo historicamente e que vão formando redes que constituem a possibilidade de interpretação (Orlandi, 2020a, p. 15. Grifos da autora).

O autor, então, não seria visto como um indivíduo e sim como uma função social que o sujeito assume ao se constituir no texto, conferindo-lhe o efeito de unidade e respondendo pelo orquestramento de vozes que se dá no interior dele. Sendo a função autor, uma “função discursiva do sujeito”, ela irá se organizar no texto ao lado de outras funções enunciativo-discursivas, como a de Locutor e a de enunciador. O Locutor, como já mencionamos, seria “aquele que se representa como “eu” no discurso” e o enunciador como “a perspectiva que esse “eu” constrói” (Orlandi, 2020b, p. 72). Essas funções enunciativo-discursivas correspondem a posições do dizer que existem na medida em que elas têm função na história. Por esta razão, se diz que há determinação histórica do sentido.

A função autor é aquela que organiza as enunciações em um texto, dando a ele uma direção de sentido por meio da filiação a determinadas formações discursivas. Sendo assim, é ela que vai regular a leitura. Mas, como já enfatizado, isso não quer dizer que a função autor vá produzir um efeito fechado de significação, pelo contrário, o sentido do texto é constituído pelo trabalho de leitura.

Com efeito, podemos dizer que a posição-autor se faz na relação com a constituição de um lugar de interpretação definido pela relação com o Outro (interdiscurso) e o outro (interlocutor). O que, em análise de discurso, está subsumido pelo chamado efeito-leitor. Assim se configura a determinação ideológica de autoria. O autor se produz pela possibilidade de um gesto de interpretação que lhe corresponde e que vem “de fora”. O lugar do autor é determinado pelo lugar da interpretação. O efeito-leitor representa, para o autor, sua exterioridade constitutiva (memória do dizer, repetição histórica) (Orlandi, 2020a, p. 76. Grifos da autora).

A compreensão das noções de autoria, função autor e efeito-leitor são fundamentais para entendermos como se dá a constituição dos sentidos nos textos de Literatura Indígena Brasileira Contemporânea na perspectiva da Análise de Discurso pecheutiana. Para iniciarmos o próximo gesto de leitura, traremos uma oitava Sequência Discursiva retirada dos escritos da obra *Saberes da Floresta* (Kambeba, 2020). O intuito é trazeremos à tona uma discussão sobre os processos de significação de autoria e a reflexão sobre um possível efeito-leitor que esta

passagem do texto supõe.

SD8

Educação Indígena
 A **educação na aldeia indígena**
 Começa desde a primeira idade
 Não segue os **padrões da sala de aula**
 É um **aprender sem pressa** na solidariedade.

Aprende que a agitação da formiga
 E o canto do sapo
 Indicam que a chuva vem aí
Aprende apreciar desde pequeno
 Um bom peixe assado com vinho de açai.

Aprende que na arte de pescar
 Só se pesca o que vai precisar
 E a calma é importante
 Para a flecha no peixe acertar.

Aprende com os mais velhos
 Nossa **memória** viva
 Com os espíritos conversar
 E deles a permissão receber
 Para na mata entrar.

Aprende a dar valor ao que dela vem
 E a **brincar** nas águas do igarapé
Aprende a curar com ervas da mata
 Como a gripe, que se cura com rapé.

Aprende que na **culinária** do povo Kambeba
 O Fani não se faz de qualquer maneira
 Essa comida leva peixe e macaxeira
 E é enrolado com folha de bananeira

Mas é preciso ir para o **banco da escola**
 E sair da aldeia é uma forma de buscar
 Conviver com outra cultura
 Sem esquecer sua Uka, o seu lugar.

A **universidade** na vida do indígena
 É um direito e já é algo bem notório
 O conhecimento do “branco” é importante
 Para que a **palavra** seja a **arma** na defesa do território.

Mas a **luta** não é só pela terra
 Lutamos pelo respeito à nação
 Sem preconceito e discriminação
 Viveremos, por muitas luas
Entrelaçando as mãos
 Sendo sempre Kambeba, parente, irmão.

(Kambeba, 2020, p. 24-25, os grifos em negrito são nossos)

No poema intitulado “*Educação Indígena*”, a função autor organiza as funções enunciativo discursivas do texto para falar sobre uma pedagogia indígena

que se difere das pedagogias ocidentais. Em uma primeira leitura, analisamos como a enunciação vai marcando essas diferenças ao longo do texto a partir da oposição de alguns discursos pré-construídos sobre educação.

Antes de prosseguirmos este gesto de leitura, é relevante discorrermos, numa breve nota, sobre o que se entende por pré-construído na Análise de Discurso materialista. Orlandi (2020b) explicita que, para que um dizer faça sentido é preciso que ele já tenha sentido. Isso quer dizer que a partir do momento em que se diz algo, existe um já-dito que produz sentido em nós. A esse conjunto de “já-ditos” dá-se o nome de interdiscurso, uma memória discursiva que afeta a maneira como os sujeitos significam em determinadas situações discursivas dadas.

Um dos significantes que mais se repete no poema é o verbo “aprender”, em uma primeira leitura notamos que esse termo se desloca de um sentido pré-construído sobre educação. O termo “aprender”, se tomarmos a perspectiva da educação nas sociedades ocidentais, começa desde a tenra idade, assim como acontece nas comunidades indígenas, simbolizando o momento em que a criança aprende as primeiras lições da vida no seio familiar. Mas, em um determinado momento, o percurso de aprendizagem do sujeito não indígena é dividido com a escola e o termo “aprender” passa a constituir novos sentidos.

A instituição escolar, a partir dos pressupostos althusserianos, é considerada um dos principais Aparelhos Ideológicos do Estado. Isso se dá em virtude de a escola reproduzir a ordem social vigente a partir do ensino de saberes teóricos e práticos que garantem o bom funcionamento do sistema produtivo vigente. Sobre a teoria da escola como Aparelho Ideológico de Estado, o filósofo e pedagogo brasileiro Demerval Saviani afirma que:

Como AIE dominante, vale dizer que a escola constitui o instrumento mais acabado de reprodução das relações de produção de tipo capitalista. Para isso, ela toma a si todas as crianças de todas as classes sociais e inculca-lhes durante anos a fio de audiência obrigatória “saberes práticos” envolvidos na ideologia dominante (Saviani, 2019, p. 19. Aspas do autor).

De acordo com a Lei 12.796/2013, o sujeito, na sociedade não indígena, a partir dos quatro anos de idade possui a obrigatoriedade de se matricular em uma instituição de ensino pública ou privada. Sendo assim, o ato de aprender nas sociedades ocidentais está ligado, preponderantemente, ao que acontece no “*banco da escola*”, em um espaço circunscrito, fechado, mediado por um professor. Já o “aprender” nos territórios indígenas, como explicitado por Kambeba (2020), estaria

relacionado a um modo de viver, de experimentar seu estar no mundo, não necessariamente ligado aos “padrões da sala de aula”. Nesse sentido, a concepção de educação indígena está relacionada a uma leitura do entorno ambiental e possui um ritmo diferente da educação dos espaços urbanos.

O tempo do aprender indígena ensinado pelos mais velhos não é o do relógio, que marca a educação vinda da cidade, com hora para começar e terminar, conteúdo específico para cada série. O tempo da aldeia obedece às rodas de cantoria, de narrativas, da lua cheia, do maracá. (Kambebe, 2020, p. 26).

A enunciação marca essas posições no texto com a repetição do verbo “*aprender*”, utilizado na terceira pessoa do singular e sempre ligado às formações discursivas relacionadas à educação indígena. Como, por exemplo, formações discursivas ligadas ao ato de respeito e percepção da natureza: “*Aprende que a agitação da formiga/E o canto do sapo/Indicam que a chuva vem aí*”, neste trecho, o/a aprendiz é ensinado/a ler seu entorno, sentir a natureza para compreendê-la. Também aparecem no texto formações discursivas ligadas ao ato de preservação do ambiente: “*Aprende que na arte de pescar/Só se pesca o que vai precisar*”, a criança indígena é ensinada a se preocupar com as próximas gerações e a refletir sobre o modo como suas práticas diárias impactam na continuidade de seu povo, pois ele depende da sustentabilidade dos atos de toda a comunidade. Além disso, as crianças indígenas aprendem que os mais velhos são portadores da cultura e seu papel como aprendiz é essencial para resguardar a memória ancestral de seu povo “*Aprende com os mais velhos/Nossa memória viva*”.

Todos esses aprendizados fazem parte das pedagogias das comunidades dos povos originários. No entanto, devido à interpelação da forma sujeito histórica capitalista, a realidade destas comunidades foi transformada pelo assujeitamento dos indivíduos indígenas ao Estado, às leis e, conseqüentemente, às pedagogias ocidentais. Munduruku (2009), ao refletir sobre a educação indígena, afirma que, apesar das profundas transformações na formação das sociedades originárias, o saber ancestral ainda resiste por meio da prática de uma educação pautada no corpo, mente e espírito.

Ainda que ignorado, negado ou transformado pelos colonizadores – do corpo e da alma – o saber que sempre alimentou nossas tradições se manteve fiel aos princípios fundadores. E isso desnordeou os invasores dos idos de 1500 e continua desnordeando os invasores de nosso tempo que

teimam em destruir as tradições originárias que permanecem resistindo, não sem muitas baixas, ao “canto da sereia” do capitalismo selvagem, cujo olhar frio concentra-se na fragilidade humana que é capaz de vender sua dignidade e ancestralidade em troca de um conforto e bem estar ilusórios. E esta resistência permanece viva até nossos dias. E se mantém especialmente através de uma prática regida por uma tríplice concepção que, se não é uma teoria elaborada pela academia ocidental – embora ela também já a tenha descrito, mas sem proveito real como se pode ver na bibliografia citada -, o é pela experiência de vida, pela observação meticulosa dos fenômenos naturais e pela certeza de que “somos fios na teia”. A educação indígena só pode, pois, ser compreendida pela indissociabilidade da tríade corpo-mente-espírito, cada um desses pólos sendo o responsável pelo desabrochar dos sentidos, da experiência da vida e dos sonhos. (Munduruku, 2009, p. 24. Grifos do autor).

A função autor, no poema de Márcia Kambeba (2020), resgata as premissas de uma educação indígena quando organiza e recorta em seu dizer formações discursivas indígenas cujas regularidades enunciativas permitem apontar para um regime de saber que diz sobre o aprendizado dos afazeres do dia a dia da aldeia, intimamente conectados à aprendizagem de um saber ancestral, que se preocupa com o corpo e a mente dos sujeitos indígenas.

Quando analisamos a regularidade das escolhas que marcam as posições de dizer da enunciação, é possível perceber, como já mencionado, que o/a enunciador/a marca essas posições com a terceira pessoa do singular: “**Aprende** que a agitação das formigas/ **Aprende** a apreciar/ **Aprende** que na arte de pescar/**Aprende** com os mais velhos/**Aprende** a dar valor ao que dela vem/**Aprende** a curar/**Aprende** que na culinária do povo Kambeba/**Aprende** que na vida/**Aprende** o valor da tua identidade”. A utilização de uma oração cujo sujeito é indeterminado produz um efeito de generalização que nos faz pensar em uma enunciação para os sujeitos que se identificam com esse campo enunciativo: “aquele que aprende” representando aí um indivíduo, mas também um coletivo, ou seja, sujeitos indígenas que reconhecem nesse dizer as formações discursivas indígenas.

Esse efeito se intensifica nas três últimas estrofes do poema, quando o enunciador/a anuncia, por meio de uma conjunção adversativa “mas”, que, apesar das diferenças entre as pedagogias indígenas e as da cidade, esta última também é acolhida nas comunidades originárias (Kambeba, 2020, p. 26) – “mas é preciso ir para o banco da escola”, “sair da aldeia”, “conviver com outra cultura”, sem “esquecer” seu lugar. A partir desse momento, o/a enunciador/a passa a se inscrever como um sujeito de direito. Esse efeito é produzido no verso “A universidade na vida

do indígena". Quando nomeia a instituição de ensino superior como um espaço de "direito" dos povos originários, o/a enunciador/a marca no texto o assujeitamento do indivíduo indígena às epistemologias ocidentais do não indígena – "*o conhecimento do branco é importante*", "*para que a palavra seja a arma na defesa do território*". Dessa forma, marca-se no texto que a apropriação da escrita pelos autores e autoras, precursores de uma vertente da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea, é um processo paradoxal e contraditório, pois ao mesmo tempo em que o ato de se inscrever na escrita ocidental assujeita os indivíduos indígenas aos padrões da sociedade envolvente, ele é uma possibilidade de resistir ao próprio assujeitamento.

A partir dessa discussão, um outro ponto de reflexão é: para quem esses textos estão sendo escritos, ou, em outras palavras, quem seria o leitor ideal projetado pela função-autor? Zoppi Fontana (2010) discorre acerca do que seria, então, a noção de efeito-leitor para Análise de Discurso materialista:

[...] todo texto produz um jogo de representações imaginárias que incluem, também, a imagem do leitor ideal previsto pelo texto. Essa configuração se dá por um mecanismo de antecipação (Pêcheux, 1969), pelo qual o autor projeta-se imaginariamente no lugar em que o outro o espera na sua escuta/leitura, organizando seu texto em relação à imagem que prefigura do seu leitor. Assim, na própria textualidade, fica inscrita a imagem de um leitor ideal, com a qual o leitor efetivo do texto deve se relacionar na sua prática concreta de leitura. A leitura pode ser pensada, então, como a construção dessa relação entre discurso e texto. O efeito-leitor se dá, como afirma Orlandi (1988), no reconhecimento de uma leitura no meio de outras, isso é, pela identificação do sujeito que lê com um determinado gesto de leitura, numa relação historicamente constituída. A função-autor e o efeito-leitor nos permitem compreender a relação entre os lugares sociais e seu funcionamento como posições no discurso, tanto em relação à produção da escrita como nas práticas de leitura. (Zoppi Fontana, 2010, p. 47).

Em nosso entendimento, os últimos versos têm um valor pedagógico que permitem pensar na relação função-autor e efeito leitor. Por meio da inscrição em uma formação discursiva indígena, a função-autor tenciona mobilizar aqueles que se identificam na mesma posição que a/o enunciador/a para os conscientizar da importância de ocupar espaços de poder historicamente interditados aos povos indígenas para que, a partir do conhecimento das epistemologias ocidentais, possam lutar "pelo respeito" às pedagogias de suas próprias nações. Com isso, consideramos que o efeito-leitor que essa Sequência Discursiva supõe possa ser o próprio sujeito indígena. A convocação para a luta dá-se por meio da mobilização de

um campo semântico que, mais uma vez, rememora o bélico “*para que a palavra seja arma na defesa do território*”. A escrita como arma está diretamente ligada ao surgimento de uma voz-*práxis* que busca uma autonomia estética e, ao mesmo tempo, uma voz política capaz de exercer ativismo e conscientização de pertença étnica. Danner, Dorrico e Danner (2017) salientam que:

Se o caráter criativo dos povos indígenas residiu, por muito tempo, exclusivamente na oralidade, ao apreender as técnicas predominantes na sociedade majoritária brasileira, passam nela a traduzir seus caracteres culturais. A oralidade e a escrita, juntamente com as diferentes tecnologias que possibilitam sua expressão, não se anulam nesse movimento de tradução intersemiótica, senão que se complementam em vista de um ideal comum: afirmar e acentuar a presença indígena na literatura, nas artes e nos mais diversos setores sociais, permitindo a autoexpressão indígena desde sua singularidade. Almeida e Queiroz (2004, p. 229) argumentam que “a conservação e a recuperação dos saberes tradicionais não devem, entretanto, implicar a renúncia ao enriquecimento de suas possibilidades técnicas, econômicas e sociais; pelo contrário, devem receber os acréscimos trazidos pelo mundo moderno, sobretudo pelas ciências”. Nesse trânsito intercultural, os escritores recontam no escrito, nas plataformas impressas e digitais, a História do Brasil, mas, agora, uma história do Brasil apresentada e desenvolvida por eles mesmos, como testemunhas do “desenvolvimento” civilizacional da modernidade, de Norte a Sul, Centro-Oeste a Nordeste – uma história do Brasil contada pelas próprias vítimas desse Brasil colônia e, depois, de nossa modernização conservadora nacional (Danner; Dorrico; Danner, 2017, p. 17. Grifos dos autores).

Os efeitos de autoria, nos textos de Kambeba (2020) aqui analisados, associam-se a um trabalho coletivo cuja enunciação (re)ordena todo um saber ancestral representado por essa nova voz-*práxis* estético-literária e faz circular na Literatura Indígena Brasileira Contemporânea um dizer que tem o poder de retomar a identidade daqueles que, em tempos atuais, sofrem a opressão por terem seus direitos fundamentais violados. De acordo com Potiguara (2019), a violação dos direitos dos povos originários provoca o empobrecimento, o desequilíbrio da biodiversidade, o racismo, a baixa autoestima, a insatisfação constante e o sentimento de culpa, desestabilizando o contexto social e espiritual dos povos originários.

O movimento de retomada da identidade indígena pode ser encontrado na obra de Dorrico (2019). A escritora, como já mencionado no início desta pesquisa, afirmou ter vivido em um “limbo identitário” por muitos anos e essa temática também permeia sua literatura. No último texto do livro *Eu sou macuxi e outras histórias* (2019), intitulado “*O encontro com Makunaima*”, podemos pensar que a função autor organiza sua enunciação em um entrelaçamento, como diz Graça Graúna (2013),

entre história (do ponto de vista indígena) e ficção.

SD 9

Quando Makunaima **me encontrou**
eu estava no estéril asfalto da vida.
Em sonho, **ele me** chamou!

Quando Makunaima me encontrou, soltou um:
- Já era tempo!
Eu concordei.

Quando Makunaima **me enlaçou** em seu amor,
eu soube que era macuxês.
Makunaima enviou o Ely para me dizer:
- Você é pemon-macuxi!
Eu aceitei
E agora **eu sei**:

Eu sou pimenta
panela de barro
cobra
damorida
onça
olho puxado
cabelo preto
cor amarela
Eu finalmente posso dizer, com ternura, que sou macuxi.

(Dorrico, 2019, p. 100-101. Os grifos em negrito são nossos)

Dorrico (2019), ao contrário do que faz Kambeba (2020) na Sequência Discursiva anterior (SD8), marca as posições de seu dizer com a primeira pessoa do singular. A utilização da primeira pessoa do singular produz um efeito de auto história: “*eu estava*”, “*eu concordei*”, “*eu soube*”, “*eu aceitei*”, especialmente para o leitor que conhece o percurso de retomada de identidade de Trudruá Dorrico. No texto, a enunciadora marca de forma poética o momento em que formaliza sua pertença étnica: “*Quando Makunaima me encontrou/ eu estava no estéril asfalto da vida*”. Potiguara (2019) faz uma comovente acepção acerca do processo de retomada da identidade pelos povos indígenas:

A tocha da ancestralidade deve ser trabalhada dentro de cada um de nós, pois ela é riquíssima em conhecimentos, sejamos indígenas, negros, amarelos ou brancos. O nosso cérebro, fisicamente, guarda espaços e tradições jamais alcançados. É preciso lembrar, despertar da escuridão mental e espiritual e deixar fluir o inconsciente coletivo para que ele flutue nos mares da consciência, que é quem dá a tônica da vida. É preciso uma força extraordinária para resgatar os conceitos e os princípios da ancestralidade que cada um tem dentro de si. É ética. É princípio. É busca, inclusive, da paz que vai se somar à construção da corrente do amor e da ética. Mas só da conscientização de quem somos nós, como povos

indígenas ou oriundos de outras raízes, é que brotará uma percepção, reveladora da riqueza, da preciosidade que existe adormecida na vastidão das mentes, dos corações e dos espíritos (Potiguara, 2019, p. 90-91).

É nessa direção, de uma retomada da pertença étnica, que apontam as análises dos escritos de Dorrico (2019). Ao longo da narrativa, a enunciativa vai percebendo o quanto sua vida foi permeada por elementos da ancestralidade macuxi e o quanto a sua constituição física evidencia essa etnicidade “*Eu sou pimenta/panela de barro/cobra/ damorida/onça/olho puxado/cabelo preto/cor amarela*”. O “limbo identitário” a que a escritora se refere em sua vida pessoal afetou também a sua personagem e afeta a vida de inúmeros sujeitos que sequer imaginam possuir uma ancestralidade indígena.

No caso da Sequência Discursiva acima, a aceitação do pertencimento étnico é intermediada por um terceiro “*Makunaima enviou o Ely para me dizer:- Você é pemon-macuxi!/Eu aceitei*”. O nome próprio “Ely” nos remete ao escritor indígena, professor e ativista Ely Macuxi, cuja vida foi ceifada pelo genocídio que se instaurou em Manaus em 2021, durante a pandemia de Covid-19. Nas redes sociais é possível perceber a relação de afeto e cumplicidade que o escritor e a autora mantinham em eventos que tratavam sobre a Literatura Indígena Brasileira Contemporânea. Um trecho de uma carta escrita em 22 de abril de 2020 por Ely Macuxi para Trudruá Dorrico marca essa relação afetuosa.

Cara Julie Dorrico, minha parente Macuxi, é com grande alegria que escrevo esta carta, na esperança de que esteja bem, juntamente com seus familiares. Manifesto minha gratidão pela credibilidade e apoio que deposita em mim. Saiba que o sentimento é recíproco, e que me sinto honrado por usufruir de sua amizade e carinho. Creio que são esses sentimentos que nos impulsionam a acreditar que podemos sonhar com um mundo melhor, mais livre e menos condicionado pelo sistema da mais-valia, de quinquilharias que tanto escraviza e esvazia os seres humanos dos valores da cordialidade e simpatia (Macuxi, 2020).

É possível que o nome próprio a quem a enunciativa se refere seja o de Ely Macuxi, o que evidencia ainda mais o caráter de auto-história da escritora. O acolhimento com que é recebida é marcado na passagem “*Quando Makunaima me enlaçou em seu amor, eu soube que era macuxês*” e resulta de um longo processo de retomada da identificação indígena. Esse efeito é produzido pela sequência “*Quando Makunaima me encontrou, soltou um:- Já era tempo!/Eu concordei.*” Isso também condiz com o longo período de “limbo identitário” a que a escritora se refere

antes de reconhecer seu pertencimento étnico. Mas, finalmente, após o acolhimento de Makunaima, há a aceitação da Locutora - *“Eu aceitei/Eu finalmente posso dizer, com ternura, que sou macuxi”*.

Se pensarmos em um possível efeito-leitor para a Sequência Discursiva analisada, podemos inferir que ele também supõe sujeitos indígenas, tanto aqueles que se identificam em um “limbo identitário”, como a enunciativa, e que a partir da leitura da obra terão a possibilidade de refletir sobre o movimento de retomada de suas próprias identidades, quanto os que já possuem uma pertença étnica estabelecida. Ambos, por meio da literatura de Dorrico (2019), têm a possibilidade de produzir sentidos sobre os efeitos do silenciamento e da interdição das culturas indígenas que culminaram no memoricídio, epestemicídio e linguicídio, impossibilitando inúmeros sujeitos de exercerem sua pertença étnica.

Também pode-se pensar em um efeito-leitor não indígena. Sob essa perspectiva, os escritos de Dorrico (2019), assim como os de Kambeba (2020), teriam um caráter pedagógico e político. Nesse sentido, a constituição de autoria de ambas as autoras vêm para engrossar o coro das vozes de sujeitos indígenas que foram afetados de formas diferentes por suas memórias ancestrais, mas que, de forma coletiva, se inscrevem na língua para recriar histórias, (re)existir, insistir e consolidar o espaço de uma literatura indígena no Brasil.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para produzir um efeito de fechamento deste trabalho, encerramos com algumas reflexões que consideramos mais significativas ao longo deste percurso.

Início com um relato de ordem pessoal que refere-se aos efeitos de sentidos que os textos de Kambeba (2020) e Dorrico (2019) produziram em mim, pesquisadora não indígena, e também ao desafio de utilizar um dispositivo analítico ancorado na Teoria da Análise de Discurso pecheutiana, ainda se estabelecendo no campo dos Estudos Literários. Em um primeiro momento, a Literatura Indígena Brasileira Contemporânea e a Análise de Discurso pareciam-me dois universos inconciliáveis. Por um lado, havia críticas em utilizar um arcabouço teórico “eurocêntrico” para pensar as especificidades de uma literatura considerada decolonial e, por outro, o desejo de trazer o pensamento decolonial para o texto e encontrar pontos de diálogo com a teoria pecheutiana. Essa tentativa, no entanto, talvez se concretize em um outro momento de minha caminhada acadêmica.

Realizar os gestos de leitura de textos de autoria indígena sob o enfoque da Análise de Discurso produziu em mim mudanças de perspectivas, ou, melhor dizendo, um outro olhar sobre as relações humanas, pois permitiu uma reflexão mais aprofundada sobre as condições de produção em que esses escritores constituem seus funcionamentos de autoria. As histórias que circulavam sobre o sujeito indígena até o surgimento da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea nos anos 1990 eram histórias que se filiavam às formações discursivas do povo não indígena, e, portanto, que produziram durante séculos estereótipos e apagamentos de histórias múltiplas. Chimamanda Ngozi Adichie, em seu conhecido texto, adaptado de uma palestra no TED Talk, em 2009, diz:

É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em igbona qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: nkali. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de nkali: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder.

O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva. O poeta palestino Mourid Barghouti escreveu que, se você quiser espolar um povo, a maneira mais simples é contar a história dele e começar com “em segundo lugar”. Comece a história com as flechas dos indígenas americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente. Comece a história com o fracasso do Estado africano, e não com a criação colonial

do Estado africano, e a história será completamente diferente (Adichie, 2019. Grifos do autor)

A leitura de textos de Literatura Indígena Brasileira Contemporânea aliada ao embasamento da teoria da Análise de Discurso me fez refletir sobre o político, o silenciamento, a interpelação dos sujeitos indígenas pelo Estado, ou seja, relações de poder que foram se estabelecendo e impediram que as histórias dos povos originários circulassem e produzissem sentido.

Assim, de modo geral, compreendemos, ao longo da pesquisa, a importância de problematizar determinados significantes, como a palavra “índio”, por exemplo, utilizada em textos acadêmicos, literários e por uma parcela de professores das escolas de ensino público e privado, sem uma reflexão sobre o que representam as camadas de significação desse termo. Além disso, por meio da análise dos processos de constituição e significação de autoria das Sequências Discursivas da obra de Kambeba (2020), percebemos que a função-autor se inscreve em formações discursivas que rejeitam o uso deste termo generalizante que não representa uma pluridiversidade das etnias indígenas no Brasil.

Ao longo deste trabalho também procuramos destacar o quanto é fundamental que as referências das culturas indígenas, como os nomes das etnias, dos elementos sagrados, dos rituais, enfim, suas cosmologias de modo geral, circulem em um novo fazer literário. Isso possibilita que se produzam sentidos que não puderam ser significados antes do surgimento desta vertente de literatura, principalmente, em virtude de processos de silenciamento que contribuíram para uma “história única” do indígena brasileiro. Exemplificamos essa questão nas Sequências Discursivas de Dorrico (2019) em que a função autor marca em seus textos a cosmologia do povo Macuxi, em especial quando faz referência à Makunaima, ressignificando uma figura tão estabilizada na literatura brasileira, representada pelo personagem da rapsódia de Mário de Andrade.

Além disso, refletimos, a partir dos escritos de Dorrico (2019), sobre os efeitos do assujeitamento dos indivíduos indígenas aos Aparelhos Ideológicos do Estado, que os concebe como “cidadãos de direitos” sem considerar as especificidades de suas formações sociais. Um desses efeitos é o linguicídio, responsável por alterar de maneira significativa as dinâmicas sociais das comunidades indígenas, culminando no apagamento de memórias, perda de identificação e o sentimento de falta de pertencimento.

Ademais, compreendemos que a função-autor das duas escritoras explora o tema da retomada da pertença étnica de forma poética, política e pedagógica. Kambeba (2020) organiza sua autoria em primeira e em terceira pessoa, dando preferência a um/a enunciador/a em terceira pessoa, do singular e do plural, que representa, ao mesmo tempo, o indivíduo e o coletivo. Já Dorrico (2019), opta por uma enunciativa em primeira pessoa que produz tanto um efeito de auto-história quanto de coletividade. Dessa forma, entendemos que as duas autorias se organizam filiando-se às formações discursivas indígenas para deslocar os saberes pré-construídos sobre as culturas dos povos indígenas. Ambas as autorias tensionam, de formas diferentes, a relação com o efeito de sentido sobre indivíduo, um dos pilares do modo de produção capitalista, desdobrando outras possibilidades de identificação para a forma-sujeito capitalista, reivindicando outros sentidos e funcionamentos sociais para autoria, não como propriedade, posse, mas como comunidade, coletividade e ancestralidade.

Finalizamos este trabalho dando voz aos próprios escritores e escritoras indígenas como forma de trazer à tona a voz-*práxis* que vem se organizando nessa vertente de literatura. Esbell (2020), escritor e artista Macuxi, cujos dizeres encontram-se na epígrafe de nosso trabalho, assevera que é possível perceber em todos os escritores e escritoras indígenas uma politização e uma vinculação de sua “práxis” em torno das condições e causas indígenas. Nesse sentido, o autor acredita que os textos que se inserem nessa vertente de literatura pertencem a uma literatura militante em que o

[...] relato autobiográfico, testemunhal, mnemônico e experiencial utiliza-se de sua própria condição, de seu próprio corpo, de sua própria origem, da ancestralidade, dos massacres e preconceitos vividos e sofridos como objeto temático e agulhão crítico. (Esbell, 2020, p. 8).

Para Kambeba (2020), “a literatura sempre foi escrita em tintas de resistência”. Assim, a escrita literária indígena “é uma forma de autoexpressão de uma resistência que se arrasta e de uma existência que se firma nos moldes de uma sociedade que venda os olhos para um aprendizado com os povos numa atitude recíproca de solidariedade, cuidado, respeito, onde nada é meu, senão que tudo é nosso.” (Kambeba, 2020, p. 92).

Jekupé (2020), um dos precursores dos escritos de autoria indígena, afirma

que se sente confiante em relação aos caminhos da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea, especialmente se os textos pertencentes a essa vertente de literatura forem trabalhados nas escolas pelos/as professores/as. O autor acredita que, assim, o preconceito contra as nações indígenas pode diminuir. Além disso, considera importante a pesquisa universitária que dá visibilidade aos autores e autoras indígenas.

Danner; Dorrico e Danner (2020) afirmam que “As culturas indígenas foram historicamente matéria-prima para a composição da literatura brasileira. Apesar deste patrimônio imaterial contribuir para a constituição da cultura nacional, os povos e sujeitos originários foram exilados à margem da sociedade” (Danner; Danner; Dorrico, 2020, p. 238). Para os autores, a literatura indígena possui duas vertentes de autoria, uma individual e outra coletiva, que protagonizam “a condução das próprias histórias/memórias/culturas sugerindo ser na via autoral um dos ativismos mais fundamentais pelo qual se engajam para sua própria autonomia intelectual, social e cultural.” (Danner; Danner; Dorrico, 2020, p. 238).

Todos esses relatos vêm ao encontro de questões que foram trabalhadas nesta pesquisa, como o silenciamento a que as epistemologias dos povos originários foram submetidas, o que acarretou em processos de interdição, impossibilitando a produção de sentidos e a circulação de formações discursivas indígenas na sociedade brasileira. No entanto, se, por um lado, a interpelação dos Aparelhos Ideológicos do Estado produziu uma profunda transformação na formação social das comunidades indígenas, provocando o epistemicídio, o lingüicídio e o memoricídio, por outro, de forma paradoxal e contraditória, permitiu o surgimento de uma autoria indígena insubmissa, que (re)existe e abre caminhos para que se possa pensar em outros modos de (re)existência.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, C. N. ***O perigo de uma história única***. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALENCAR, J. ***Iracema***, 1. ed – São Paulo. Panda Books, 2015.

ALTHUSSER, L. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (notas para uma investigação). In: ADORNO, T. W. *et al.* **Um mapa da ideologia**. Tradução: Vera Ribeiro *et al.*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. cap. 5, p. 105 - 142.

ALTHUSSER, L. **Sobre a reprodução**. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1999.

ALTHUSSER, L. **Iniciação à filosofia para os não filósofos**. Tradução: Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

AUROUX, S. **A revolução tecnológica da gramatização**. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

BRASIL. Lei nº 11.645. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 2008. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/tipo=LEI&numero=11645&ano=2008&ato=dc6QTS61UNRpWTcd2>. Acesso em: 12 abril 2024.

BRASIL. Lei Nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições de ensino técnico de ensino médio e dá outras providências. Brasília, DF: **Diário Oficial da União**, 2012. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/tipo=LEI&numero=12711&ano=2012&ato=5dcUTRq1kMVpWT502>. Acesso em: 12 abril 2024.

BRASIL. Lei Nº 12.796, de 4 de abril de 2013. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para dispor sobre a formação dos profissionais da educação e dar outras providências. Brasília, DF: **Diário Oficial da União**, 2013. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/tipo=LEI&numero=12796&ano=2013&ato=69dMTQU50MVpWTb0b>. Acesso em 12 abril 2024.

BRASIL. Ministério dos Povos Indígenas. **Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas**. Brasília, DF: Ministério dos Povos Indígenas, 7 de agosto de 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas> . Acesso em: 17 abril 2024.

BORGES, A. A. da C. **Da aldeia para a cidade: processos de identificação/subjetivação e resistência indígena**. Cuiabá: EdUFMT, 2018.

CAMPOS, Y; KRENAK, A. **Lugares de Origem**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

CORREIA, H. H. S.; ROCHA, H. R. da. Práticas Tradutórias nos planos histórico, textual e estético: implicações políticas e estéticas. *In*: CORREIA, H. H. S. *et al*, (org.). **Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas: perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos**. 1. ed. São Carlos: De Castro, 2023. cap. 13, p. 427-444. Disponível em: https://editoradecastro.com.br/produto/humanos-e-outros-que-humanos-nas-narrativas-amazonicas-perspectivas-literarias-e-antropologicas-sobre-saberes-ecologicos-tradicionais-esteticos-e-criticos/#google_vignette. Acesso em: 05 abril 2024.

CUNHA, A. G. da C; MEGALE, H.; CAMBRAIA, C. N. **A carta de Pero Vaz de Caminha: reprodução fac-similar do manuscrito com leitura justalinear**. São Paulo: Humanitas, 1999.

DALCASTAGNÈ, R. A cidade como uma escrita possível. *In*: DALCASTAGNÈ, R. *et al*, (org.). **Espaços possíveis na literatura brasileira contemporânea**. Porto Alegre: Zouk, 2015. cap. VI, p. 85 – 100.

DANNER, L. F.; DORRICO, J.; DANNER, F.. LITERATURA INDÍGENA COMO DESCATEQUIZAÇÃO DA MENTE, CRÍTICA DA CULTURA E REORIENTAÇÃO DO OLHAR: sobre a voz-práxis estético-política das minorias. **Teatro: Criação e Construção de Conhecimento**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 9–33, 2017. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/teatro3c/article/view/5696>. Acesso em: 14 abr. 2024.

DANNER, L. F.; DORRICO, J.; DANNER, F. Literatura indígena entre tradição ancestral e crítica do presente: sobre a voz-práxis indígena em termos estético-literários. **Scripta**, v. 24, n. 50, p. 205-256, 8 jul. 2020. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/23803>. Acesso em: 28 fev.2024.

DANNER, L. F.; DORRICO, J.; DANNER, F. Da literatura indianista à literatura indígena: sobre a imagem, o lugar e o protagonismo indígena em termos de constituição da identidade cultural brasileira. **Rapsódia**, [S. l.], v. 1, n. 15, p. 84-119, 2021. DOI: 10.11606/issn.2447-9772.i15p84-119. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/193040>. Acesso em: 29 fev. 2024.

DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. Disponível em: <https://www.editorafi.org/438indigena>. Acesso em: 03 mar 2024.

DORRICO, J.; DANNER, L.F.; DANNER, F. A literatura indígena brasileira contemporânea:: A necessidade do ativismo por meio da autoria para a garantia da autonomia. *In*: DORRICO, J.; DANNER, F.; DANNER, L. F. (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre: Editora FI, 2020. p. 238 - 261. Disponível em : <https://www.editorafi.org/765indigena>. Acesso em: 25 jan. 2024.

DORRICO, J. **Eu sou macuxi e outras histórias**. 1. ed., Nova Lima: Editora Caos & Letras, 2019.

ESBELL, J. Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem?. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre: Editora FI, 2020. p. 20-25. Disponível em: <https://www.editorafi.org/765indigena>. Acesso em: 17 abr 2024.

FERREIRA, M. C. L. **A resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso**: da ambiguidade ao equívoco. Orientador: Eni Puccinelli Orlandi. Tese (Doutorado em Lingüística) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

FONTANA, M. G. Z. Lugares de enunciação e discurso. **Revista Leitura**, [S. l.], v. 1, n. 23, p. 15–24, 2019. DOI: 10.28998/2317-9945.199923.15-24. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/7592>. Acesso em: 14 fev. 2024.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Tradução: Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FRONTEIRA. *In*: MICHAELIS, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Editora Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=fronteira> . Acesso em: 17 abril 2024.

GIACOMO, F. “Quando me descobri indígena”, conheça a escritora Julie Dorrigo. **ECO/UOL**, São Paulo, 4 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/eco/colunas/arte-fora-dos-centros/2020/06/04/quando-me-descobri-indigena-conheca-a-escritora-julie-dorrigo.htm>. Acesso em: 17 abril 2024.

GUIMARÃES, E. **Semântica do acontecimento**: um estudo enunciativo da designação. 4. ed. Campinas, SP: Pontes, 2017.

GUIMARÃES, E. **Semântica: enunciação e sentido**. Campinas, SP: Pontes, 2018.

GRAÚNA, G. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

GONZAGA, A. de A. **Decolonialismo Indígena**. 2. ed. São Paulo: Matrioska, 2021.

INDÍGENA. *In*: MICHAELIS, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Editora Melhoramentos, 2024. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=ind%C3%ADgena>. Acesso em: 17 abril 2024.

INDURSKY, F. **O Discurso Do/Sobre o MST: Movimento Social, Sujeito, Mídia**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2019.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas**. IBGE, 2012. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14262-asi-censo-2010-populacao-indigena-e-de-8969-mil-tem-305-etnias-e-fala-274-idiombras>. Acesso em: 17 abril 2024.

JEKUPÉ, O. A literatura nativa, seu valor, sua cultura. *In*: DORRICO, J.; DANNER, F.; DANNER, L. F. (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora FI, 2020. p. 112 - 118. Disponível em: <https://www.editorafi.org/765indigena>. Acesso em: 18 mar. 2024.

KAMBEBA, M. W. **De almas e águas kunhãs**. 1. ed. São Paulo: Editora Jandaíra, 2023.

KAMBEBA, M. O olhar da palavra Escrita de resistência. *In*: DORRICO, J.; DANNER, F.; DANNER, L. F. (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora FI, 2020. p. 89 - 97. Disponível em: <https://www.editorafi.org/765indigena>. Acesso em: 18 mar. 2024.

KAMBEBA, M. W. **Saberes da floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KRENAK, A. et all. **O sistema e o antissistema: três ensaios, três mundos no mesmo mundo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEMINSKY, P. **Ensaio e Anseios Crípticos**. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

MARTINS MACHADO, A. Movimento indígena ou indígenas em movimento. **Movimentação**, [S. l.], v. 4, n. 06, p. 165–177, 2017. DOI: 10.30612/mvt.v4i06.7545. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/movimentacao/article/view/7545> . Acesso em: 17 abr. 2024.

MUNDURUKU, D. Educação Indígena: do corpo, da mente e do espírito. **Revista Múltiplas Leituras**, v.2, n. 1, p. 21-29, jan./jun. 2009.

MUNDURUKU, D. **O banquete dos deuses**. 2ª ed. São Paulo: Global, 2009.

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, D. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura O reencontro da memória. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora FI, 2018. p. 81-84. Disponível em: <https://www.editorafi.org/438indigena>. Acesso em: 22 fev 2024.

MUNDURUKU, D. **Coisas de índio: versão infantil**. 3.ed. rev. e atual. São Paulo: Callis, 2019.

ORLANDI, E.P. Discurso, imaginário social e conhecimento. **Em aberto**, v. 14, n. 61, 1994.

ORLANDI, E.P. Maio de 1968:: Os Silêncios da Memória. *In*: ACHARD, P. *et al.* **Papel da Memória**. Tradução: José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999. p. 59 – 67.

ORLANDI, E. P. Análise de Discurso. *In*: LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy; ORLANDI, Eni P. (orgs.). **Introdução às ciências da linguagem: discurso e textualidade**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006, p. 13-28.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, E. P. **Terra à vista - Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo**. 2. ed. atual. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

ORLANDI, E. P. **Discurso e Leitura**. 9. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2012.

ORLANDI, E. P. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. 5. ed. São Paulo: Pontes Editores, 2020a.

ORLANDI, E. P. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes Editores, 2020b.

ORLANDI, E. P. **A linguagem e seu funcionamento: As formas do discurso**. 7. ed. Campinas: Pontes Editores, 2023.

PACHAMAMA, A. R. Boacé Metlon Palavra é coragem Autoria e ativismo de originários na escrita da História. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre: Editora FI, 2020. p. 26 - 40. Disponível em: <https://www.editorafi.org/765indigena>. Acesso em: 22 fev 2024.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi et al. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. Rio de Janeiro, RJ. 3 ed. Grumin, 2019.

RODRIGUES, E.A; AGUSTINI, C. A luta indígena de uma posição discursiva a outra(s): política do silêncio e luta de classes. *In*: DIAS, C.C. *et al*, (org.). **Manifesto Silêncio: uma leitura da obra de Eni P. Orlandi**. Campinas: Pontes Editores, 2023.

SABARU, M. **Cartilha sobre o julgamento decisivo para o futuro dos povos indígenas do Brasil e o enfrentamento da crise climática**. [S. l.]: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2023. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/06/02/articulacao-dos-povos-indigenas-do-brasil-lanca-cartilha-contr-a-tese-do-marco-tempora/>. Acesso em: 24 fev. 2024.

SAVIANI, Demerval. **Escola e democracia**. 43. ed. rev. Campinas: Autores Associados, 2018.

TAUREPANG. et al. **Makunaimã: o mito através do tempo**. São Paulo: Elefante, 2019.

XAKRIABÁ, C.N.C. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

ZOPPI FONTANA, M. **Disciplina: Autoria, Efeito-Leitor e Gêneros de Discurso**, Módulo 2 do Curso de Especialização em Língua Portuguesa. São Paulo: REDEFOR - Secretaria da Educação, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/36878808/Disciplina_Autoria_Efeito_Leitor_e_G%C3%A9neros_de_Discurso_Introdu%C3%A7%C3%A3o_Apresenta%C3%A7%C3%A3o_da_Disciplina_LP004. Acesso em: 28 mar. 2024.