

INDÍGENAS MULHERES NA LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA: VOZES, LUTAS E FEMINISMOS

INDÍGENAS MUJERES EN LA LITERATURA INDÍGENA BRASILEÑA CONTEMPORÁNEA:
VOCES, LUCHAS Y FEMINISMOS

INDIGENOUS WOMEN IN CONTEMPORARY BRAZILIAN INDIGENOUS LITERATURE:
VOICES, STRUGGLES, AND FEMINISMS

Jacob dos Santos Biziak^{*}

Universidade Estadual Paulista
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo

Ana Carolina Bonini Menin^{**}

Universidade Estadual Paulista

RESUMO: Este artigo tem como objetivo analisar, a partir da Análise de Discurso pecheutiana, os processos de constituição de vozes presentes nas narrativas de indígenas mulheres, em especial em espaços de poder, sobre feminismos indígenas e investigar a sua relação com as formações discursivas que compõem na obra de autoria feminina indígena intitulada *Nãna e os potes de barro*, escrita por Chirley Maria Pankará, que integra a coletânea *Originárias: uma antologia feminina de literatura indígena* (Dorríco; Negro, 2023). Buscamos, assim, compreender, ainda que de forma inicial, os processos de subjetivação da escrita literária de autoria indígena feminina e refletir brevemente sobre suas articulações com o movimento de indígenas mulheres.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura Indígena Brasileira Contemporânea. Análise de Discurso pecheutinana. Autoria indígena feminina. Feminismos indígenas.

^{*} Psicanalista. Doutor em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) de Araraquara; docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP), Campus Sertãozinho; docente, pesquisador e orientador do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UNESP de Araraquara. Coordenador do Grupo de Estudos do Discurso (G.E.Di.). E-mail: jacob.biziak@ifsp.edu.br.

^{**} Mestra em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus Araraquara. E-mail: acb.menin@unesp.br.

RESUMEN: Este artículo tiene como objetivo analizar, a partir del Análisis del Discurso de enfoque pecheutiano, los procesos de constitución de voces presentes en las narrativas de indígenas mujeres, especialmente en espacios de poder, sobre feminismos indígenas e investigar su relación con las formaciones discursivas que aparecen en la obra de autoría femenina indígena titulada *Nāna y los jarrones de barro*, escrita por Chirley Maria Pankará, que forma parte de la antología *Originarias: una antología femenina de literatura indígena* (Dorrigo; Negro, 2023). Buscamos así comprender, aunque de forma inicial, los procesos de subjetivación de la escritura literaria de autoría indígena femenina y reflexionar brevemente sobre sus articulaciones con el movimiento de indígenas mujeres.

PALABRAS CLAVE: Literatura Indígena Brasileña Contemporánea. Análisis de Discurso pecheutiano. Autoría indígena femenina. Feminismos indígenas.

ABSTRACT: This article aims to analyze, from the perspective of Pecheutian Discourse Analysis, the processes of voice constitution present in the narratives of indigenous women, especially in spaces of power, about indigenous feminisms, and to investigate their relation to the discursive formations that appear in the literary work of indigenous female authorship titled *Nāna and the Clay Pots*, written by Chirley Maria Pankará, which is part of the anthology *Originárias: A Feminine Anthology of Indigenous Literature* (Dorrigo; Negro, 2023). We thus seek to understand, albeit initially, the processes of subjectivation in indigenous female literary authorship and briefly reflect on their articulations with the indigenous women's movement.

KEYWORDS: Contemporary Brazilian Indigenous Literature. Pecheutian Discourse Analysis. Indigenous female authorship. Indigenous feminisms.

1 INTRODUÇÃO

[...] *E eis que surgem resplandecentes
Como o sol de um novo dia
Mulheres que tombaram
E emergem de águas profundas e frias
Filhas de tantas Marias.*

*E nos seguram pelas mãos
Nessa difícil travessia
Emanando espírito de luta
E força para toda labuta.*
(Márcia Wayna Kambeba)

O estudo desenvolvido neste artigo articula reflexões realizadas em nossa pesquisa de mestrado, intitulada *Gestos de leitura sobre autorias em textos de Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: os dizeres de Márcia Wayna Kambeba e Trudruá Dorrigo* (2024), e inquietações que surgiram após a publicação da dissertação. Este trabalho buscou constituir compreensão a respeito de sequências de obras da chamada Literatura Indígena Brasileira Contemporânea a partir da tomada do conceito de autoria em perspectiva discursiva materialista. Não se tratou, então, de partir de um conceito que tomasse “autoria” como algo já-dado, mas como funcionamento de produção de efeitos de unidade, de organização textual (Orlandi, 1996). Tal função não é tomada como dispositivo produtor de individualidades, mas relacionada aos aparelhos de Estado, já que a autoria se exerce em toda situação na qual o sujeito se coloca como origem de um dizer: logo, autoria é uma das funções do sujeito. Interessou-nos, assim, pensar como as autorias de tais obras da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea estabilizam e resistem aos efeitos de um dizer a que se pode atribuir, reivindicar posse, produzindo responsabilizações a esta.

Ao longo de nosso percurso de pesquisa sobre Literatura Indígena Brasileira Contemporânea nos voltamos para os escritos femininos, reconhecendo a potência das vozes das mulheres pindorâmicas brotando e se enraizando em espaços que historicamente produziram silenciamento e violência contra os povos originários. A escolha de dar visibilidade às escritas femininas deu-se, entre outros motivos, em virtude da produção literária de autores indígenas identificados aos masculinos já ser um território mais

semeado, possivelmente fruto de uma herança patriarcal ocidentalizada que sufoca e silencia outras vozes, entre elas, as nomeadas como femininas (Menin, 2024, p. 16).

As inquietações que surgiram após a publicação da pesquisa estavam relacionadas, sobretudo, à movimentação de uma rede de indígenas mulheres que passaram a se articular dentro e fora de seus territórios, especialmente em espaços de poder, como as universidades, o mercado editorial, as redes sociais e a política. Utilizamos o termo indígenas mulheres em referência a um texto da antropóloga Ana Manoela Soares (Karipuna), que explica, em um dos artigos que embasarão a nossa discussão, que a expressão foi concebida a partir de diálogos e convivências com suas parentas, as quais chegaram a um consenso de que o sujeito indígena nasce com a identidade de um povo antes de constituir uma performatividade de gênero (Soares, 2021, p. 2). Em sua nota explicativa sobre o termo, Soares (2021) ressalta que “[...] o povo ao qual uma indígena mulher pertence é um marcador mais específico em suas trajetórias e narrativas do que os marcadores de gênero” (Barata, 2018, p. 13 *apud* Soares, 2021, p. 2). Nesse sentido, tomamos emprestado o termo indígenas mulheres e o utilizamos ao longo do texto para desenvolver nossas reflexões.

Segundo Judith Butler,

[...] a performatividade deve ser compreendida não como um ato singular ou deliberado, mas, ao invés disso, como a prática reiterativa e situacional pela qual o discurso produz os discursos que ele nomeia. [...] as normas regulatórias do sexo trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual (Butler, 2003, p. 154-156).

Tomamos o trecho supracitado não como uma sequência discursiva para análise mais detida, mas para estabelecermos uma relação com a análise de discurso materialista¹. Por meio das sequências discursivas destacadas em negrito, compreendemos que a performatividade vai sendo parafraseada por negações (“não como um ato singular ou deliberado”) e afirmações (prática reiterativa e situacional”, por exemplo). Tanto uma família de reescrituras como a outra articulam enunciados de forma a sustentar a proposta de não pensar performatividade a partir de indivíduo, mas de sujeito interpelado por imperativos hegemônicos do Estado, como “o imperativo heterossexual”. Dessa forma, a nomeação “indígenas mulheres” mobiliza a contradição como (Pêcheux, 2013) resistência: posiciona a compreensão sobre o processo de subjetivação na relação com outra formação social que possui sua própria historicidade – “indígena”, não antecedida por um determinante, como o/a – e não a desvincula, por outro lado, da relação com o Estado ao mobilizar o significant “mulheres” em seguida, um regulador de gênero.

Dito isso, nosso maior interesse, neste artigo, é compreender os processos de constituição das posições-sujeito que compõem a teia de narrativas tecidas pelas indígenas mulheres, enunciadas e estabelecer uma relação com o que se enuncia nos escritos de literatura de autoria indígena feminina pela Análise de Discurso. Para isso, direcionamos nosso olhar para alguns recortes de dizeres de indígenas mulheres, presentes em textos acadêmicos e entrevistas, e produzimos gestos de leitura sobre a história *Nãna e os potes de barro*, da indígena escritora Chirley Maria Pankará, contida na coletânea de contos e (re)contos *Originárias: uma antologia feminina de literatura indígena* (Dorrico; Negro, 2023). Buscamos compreender, ainda que de maneira embrionária neste momento, quais processos de subjetivação possibilitam efeitos de indígenas mulheres pela escrita, analisando formações discursivas e condições de produção que possibilitaram o surgimento desses enunciados e as relações que eles estabelecem com outros discursos.

2 INDÍGENAS MULHERES: UM GESTO DE LEITURA

No âmbito da Análise de Discurso pecheutiana, as condições de produção englobam o momento em que o discurso se constitui, os meios pelos quais é veiculado, os sujeitos que participam desse contexto imediato e o contexto sócio-histórico e ideológico (Orlandi, 2020, p. 28). Já a noção de formação discursiva 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

¹ Sobre um gesto mais detido de aproximação entre Judith Butler, Louis Althusser e Michel Pêcheux, remetemos ao trabalho de Biziak, Zoppi Fontana e Yura (2021).

o que pode e o que deve ser dito”. Nesse sentido, os indivíduos são interpelados em sujeitos de seus discursos por meio das formações discursivas que representam “na linguagem” e das formações ideológicas que lhes são correspondentes (Pêcheux, 1995, p. 161). Ideologia, por seu turno, é aqui pensada, a partir da teoria althusseriana, que a pressupõe como uma “[...] ‘representação’ da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (Althusser, 1985, p. 126). Assim, os efeitos da ideologia na produção dos sentidos estariam relacionados às interpretações que o indivíduo atualiza do mundo (como se fossem “suas”, e ele, proprietário dos “seus” dizeres e da “sua visão de mundo”): por esta razão, não haveria discurso sem sujeito e nem sujeito sem ideologia (Orlandi, 2020, p. 31). Passemos, então, a um primeiro recorte de Kambeba (2023) para discutir sobre o funcionamento da ideologia:

Fico imaginando a crueldade da cena: uma mulher ser laçada e ficar cara a cara com seu agressor, orgulhoso do feito; depois, estuprada e levada à força para viver com um desconhecido e dele parir filhos, amamentar, cuidar, proteger muitas vezes das agressões do próprio pai, que ainda invisibilizava a família. E, quando ela tentava fugir ou se negava ao sexo, sofria novamente violência, privação de comida e água, surras frequentes. E logo vinha um silêncio cruel seguido da ordem de falar uma língua compreensível apenas para quem a capturava. Aprendiam português assim, como forma de sobrevivência.

Nascemos da barriga dessa barbárie e muitas vezes contamos essa história com sorriso no rosto, criando uma cena romântica, naturalizando a brutalidade sofrida por muitas de nossas ancestrais. Falar que sua avó foi “pega no laço” e reivindicar sua ancestralidade é uma aberração. Essa aberração tem ainda outras consequências, pois muitas pessoas não sabem a qual povo pertencem, uma vez que essa informação foi silenciada (Kambeba, 2023, p. 24-25).

A expressão “pega no laço” refere-se à política de sequestro, tortura e abuso sexual a que as indígenas mulheres foram submetidas no período colonial, o que resultou, além de barbárie, no apagamento étnico. O enunciado “sofrida por nossas ancestrais” permite a leitura de que a enunciação produz o efeito de uma filiação genealógica à formação social indígena. Além disso, sequências como “Fico imaginando”, “uma mulher ser laçada e ficar cara a cara com seu agressor”, “Nascemos da barriga dessa barbárie” abrem a possibilidade de compreender o processo de subjetivação materializado pelo funcionamento enunciativo como identificado às violências praticadas contra as indígenas. Violências estas produzidas por um Estado patriarcal e branco (cujo acúmulo histórico chegará ao capitalismo) que as toma como “mulheres” cuja defesa jurídica não poderia ser reivindicada: logo, especificamente sujeitas a apropriação pelo colonizador. A enunciação, então, articula “indígena”/ “ancestralidade” e “mulheres” para dar materialidade à subjetivação imposta pela colonização, entremeando dispositivos de gênero e étnicos para justificar e normalizar práticas sociais de violência. Assim, como recurso de resistência e para marcar outra posição em relação à forma-sujeito, a enunciação filia-se parafrasticamente à articulação entre ancestralidade indígena e mulher, produzindo um dizer híbrido e de entremeio: uma indígena enunciadora. Caso consideremos como um indígena enunciador (seja para sustentar efeitos de masculino ou de “neutralidade gramatical”), as consequências para as possibilidades de leitura e compreensão do texto serão outras, e algo da ousadia da resistência na divisão política do dizer é (mais uma vez) silenciado e invisibilizado.

No início do recorte, esta indígena enunciadora organiza sua enunciação em primeira pessoa do singular para reconstruir a brutalidade do ato de “ser pega no laço” e os consequentes efeitos que essa violência produziu contra os povos originários: a violência física e psicológica, o linguicídio, o memoricídio e o epistemicídio. Em seguida, no trecho destacado, a enunciação é organizada na primeira pessoa do plural para afirmar “Nascemos da barriga dessa barbárie e muitas vezes contamos essa história com sorriso no rosto, criando uma cena romântica, naturalizando a brutalidade”. A enunciadora inclui-se entre aqueles que, de alguma forma, foram afetados pela crueldade de ter tido uma ancestral “pega no laço”. No entanto, adverte o leitor que, nos discursos que circulam na contemporaneidade, esta expressão nem sempre tem sido interpretada como um ato de violência profundamente doloroso. Isso fica marcado no trecho: “muitas vezes contamos essa história com um sorriso no rosto, criando uma cena romântica, naturalizando a brutalidade”. Dizer que não existe sujeito sem ideologia (Orlandi, 2020) relaciona-se ao fato de que a ideologia não está vinculada à naturalização dos sentidos e sim que a naturalização dos sentidos é uma consequência dos processos ideológicos; ou seja, os discursos têm uma relação com sua exterioridade.

A expressão “pega no laço” foi utilizada por diversos sujeitos, em distintas posições e contextos ao longo do tempo. Essas diferentes enunciações contribuíram para que a produção de múltiplos sentidos associados à expressão “pega no laço” fosse construída, de modo que sua utilização evoca um processo de rememoração, mas nem sempre o sujeito que a utiliza dentro de determinada

condição de produção tem consciência de que é interpelado ideologicamente. Isso explica por que alguns sujeitos se indignam com a brutalidade de ter tido sua ancestral “pega no laço” e outros não. O sujeito está aberto às interpelações ideológicas que o atravessam, mas não se desaliena delas necessariamente. No caso do recorte supracitado, é pertinente questionar: a quais formações discursivas os sujeitos que enunciam possuir uma ancestral “pega no laço” sorrindo estão se filiando? É possível que esses sujeitos tenham sido atravessados por formações discursivas coloniais que silenciaram as narrativas das avós “pegas no laço”, configurando-se, assim, vítimas de um processo de memoricídio.

O dizer de Kambeba (2024) em um espaço de poder, o do livro e da literatura, possibilita o acesso a diferentes lugares de enunciação (Zoppi-Fontana, 2019), constituindo-se como formações discursivas de resistência e de luta de indígenas mulheres que não puderam circular nesses espaços de práticas sociais escritas em virtude do processo de silenciamento e apagamento a que foram submetidas. Pelo gesto de leitura realizado, acreditamos ser possível afirmar que “indígenas mulheres” pode desdobrar-se em “indígena enunciadora” e “indígena escritora”, configurando não uma identidade a prioridade, mas “um modo de dizer (sua circulação, sua legitimidade, sua organização enunciativa)” (Zoppi-Fontana, 2019, p. 23) por meio de reescrituras e articulações filiadas parafrasticamente à formação social indígena (“povo” e “ancestralidade”, cujos efeitos de sentidos são específicos quando tomados em tal historicidade) e marcadores de agenciamento do/pelo Estado capitalista (como os de gêneros, “mulheres”).

Kambeba (2023) ressalta que as indígenas mulheres sempre ocuparam posições de liderança em várias frentes, tanto nas aldeias quanto nas cidades. No entanto, a articulação entre elas intensificou-se após a criação da Articulação dos Povos do Brasil (Apib), pelo Acampamento Terra Livre (ATL), em 2005. Lideranças como Sônia Guajajara, Célia Xakriabá e Joênia Wapichana – esta última sendo a primeira indígena eleita na história do Brasil como deputada federal e posteriormente como presidenta da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) – destacaram-se nesse processo.

A história do Acampamento Terra Livre se confunde com o protagonismo indígena feminino. A participação das mulheres no movimento indígena inicialmente foi em apoio às lideranças indígenas em prol das bandeiras de luta de seu povo, assumindo uma função complementar, mas à medida que as mulheres indígenas foram se empoderando, foram sendo constituídas as associações indígenas de mulheres e incorporadas também as questões específicas de gênero (De Castro; Carneiro, 2023, p. 60).

A (re)configuração dos espaços de luta e resistência bem como a crescente visibilidade do empoderamento indígena feminino têm suscitado importantes questionamentos. A luta das indígenas mulheres contra as violências de raça, gênero e território passou a ser analisada, especialmente nos espaços de poder, à luz de uma possível aproximação com os pressupostos do feminismo ocidentalizado. Com isso, lugares de dizer nomeados ou desdobrados de indígenas mulheres poderiam funcionar, a nosso ver e análise, como potenciais resistências contra práticas de violências e manejos simbólicos de contradições constitutivas dos sujeitos e da língua do/no Estado.

A produção de autorias e leituras de/sobre teorias feministas recuperam uma memória ligada a uma rede de formações discursivas que se dispersa em muitas áreas do conhecimento humano. Os discursos que envolvem os feminismos demandam constantes (re)posicionamentos para abarcar a história de luta e materialidades muito diferentes sobre/de “mulheres” que se sentem autorizadas a enunciar de uma posição nomeada como “feminista”. Nesse contexto, emerge o termo “feminismo indígena”, expressão que tem sido utilizada para designar o envolvimento das indígenas mulheres nas lutas contra violência histórica praticada contra seus corpos-territórios. Contudo, a circulação dessa expressão e a interpelação de indígenas mulheres para se inscreverem nas formações discursivas das teorias feministas têm produzido diferentes sentidos entre as protagonistas dos movimentos, como ressalta Soares (2021, p. 3, grifos da autora):

Como mulher Karipuna e como antropóloga que pesquisa com indígenas mulheres, percebo que os **movimentos das parentas** em contexto nacional não se declaram como movimentos feministas e sim como movimentos de indígenas mulheres (ou de mulheres indígenas). Movimentos de resistência, em que somos nós quem tomamos a frente, somos as protagonistas e lideranças. Creio que isto, de nós sermos as protagonistas, é

algo que faz com que os movimentos de indígenas mulheres em nível nacional, regional e local sejam interpretados por algumas pessoas como formas de movimentos feministas. **Compreendo que as parentas que entendem tais movimentos como feminismos indígenas não estão erradas; tampouco as parentas que não os compreendem como movimentos feministas estão.** Isto é algo que ainda está em processo de discussão no Brasil: será que nossos movimentos de indígenas mulheres podem ser interpretados como movimentos feministas? Algumas parentas responderão que sim, outras que não.

Há várias materialidades (imbricadas simbolicamente) no “movimento das parentas”, uma vez que a afirmação identitária do movimento de indígenas mulheres se dá pela constituição de outros lugares de enunciação, inscrevendo-se tanto na língua nativa quanto na língua portuguesa, e também na pintura do corpo, na literatura, nas cerâmicas, cestarias etc.

Retorno a algumas questões sobre as quais venho me apoiando no decorrer de minhas análises, no que diz respeito a pensar a “composição”. Um primeiro ponto foi afirmar que quando falo de imbricação material não se trata de complementaridade, que não se trata de termos materialidades significantes que se complementam, mas sim materialidades significantes em composição, que se entrelaçam na contradição, “cada uma fazendo trabalhar a incompletude na outra”. Esta formulação me parece conseqüente e imprime movimento à imbricação. Imbricar pode ser compreendido, então, como compor no movimento da incompletude e da contradição. Uma materialidade significativa remete a outra e a falha que a estrutura demanda rearranjos, assim como a não-saturação que constitui a interpretação permite que novos sentidos sejam reclamados. Nesse movimento da incompletude e da contradição, considerar as especificidades de cada materialidade fica como outro desafio a ser enfrentado (Lagazzi, 2012, p. 01).

Em relação à linguagem, Borges (2019) afirma que se constituir como sujeito e produzir sentidos é estar em um espaço de memória do dizer, um já-dito, entendimento que, na Análise de Discurso materialista, pode ser associado ao interdiscurso. As vozes a partir dos lugares de enunciação de indígenas mulheres desestabilizam narrativas historicamente construídas por um patriarcado ocidental (ainda que, em um primeiro momento, partam de uma relação com elas para poder dizer e circular em espaços para além de formações sociais indígenas). Por esta razão, discursos são identificados às formações discursivas feministas, mas também deslocados. Temos, então, uma contradição constitutiva que organiza os dizeres por meio dos trabalhos de enunciação: há luta contra memórias e práticas violências, mas, paradoxalmente, elas precisam ser retomadas, de alguma maneira, para serem deslocadas, ressignificadas. Da Cruz (2020) enfatiza que a supremacia masculina não fazia parte das relações indígenas até o início da colonização:

Sempre me interpelam em rodas de conversa sobre feminismo, que a mulher indígena não tem “o direito” de ir caçar com os homens. Isso mostra um profundo **desconhecimento dos signos de sociabilidade indígena**. Pois, primeiro, que não há de fato uma proibição das mulheres à caça, pesca, etc., e outras atividades vistas como “masculinas”. Ocorre é que **no mundo indígena não há uma separação disparitária** em relação às atividades “domésticas” das mulheres. Por exemplo, o **espaço doméstico**, que compreende a casa, **não é visto como um espaço de menor valor**. Pelo contrário, o lugar de se morar é o ambiente mais importante para a comunidade e, por este motivo, é de responsabilidade das mulheres. Também as mulheres não são impedidas de caçar, mas, segundo a divisão do trabalho dentro de uma sociedade indígena, a **atividade de risco à vida está direcionada à responsabilidade masculina, por uma questão de salvaguardar a existência**, uma vez que fica a cargo das mulheres guardar a vida dos nossos descendentes.

Às mulheres indígenas também não está proibido o aborto. Diferentemente do mundo cristão, a decisão de parar ou prosseguir a gestação é uma decisão especificamente da mulher. Pois o corpo da mulher indígena cabe a ela mesma. É o seu território particular. Assim como a sexualidade no mundo indígena não está recriminada. Não há categorias para definir a sexualidade (Da Cruz, 2020, p. 47, grifos da autora).

De acordo com Da Cruz (2020), nos códigos de sociabilidade indígena não há separação disparitária; ou seja, a divisão sexual do trabalho dentro das comunidades não possui hierarquização de posição, como na sociedade do não indígena. Foi o processo de colonização que inseriu, nas culturas e práticas indígenas, as formações discursivas do patriarcado e da misoginia. No entanto, devemos ter em mente que, ao pensarmos em sociedades originárias, não podemos perder de vista seu caráter pluricultural. O Censo Demográfico de 2010 (IBGE, 2012), realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), demonstrou que o Brasil

abriga cerca de 305 etnias, falantes de 274 línguas indígenas. Essa gama de diferenças abarca aproximadamente 897 mil pessoas, das quais cerca de 517 mil vivem em terras indígenas. Em 2022, o IBGE, com o apoio da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), realizou um novo censo, que apresentou algumas mudanças metodológicas em relação ao anterior. Segundo essa nova pesquisa (Brasil, 2023), houve um crescimento demográfico significativo de 89% em comparação ao censo anterior, o que corresponde a uma população indígena estimada em cerca de 1,7 milhão de pessoas. Este número pode ainda ser subestimado, uma vez que há uma parcela da população brasileira, vítima do apagamento étnico, que não se identifica como indígena ou que ainda está em processo de retomada de sua pertença étnica e, portanto, pode estar classificada em outras categorias raciais do IBGE.

Segundo De Souza *et al.* (2020), dentro dessa diversidade, há culturas que se alicerçam em valores matrilineares e outras que se fundamentam em valores patrilineares:

As relações de parentesco numa sociedade indígena ficam determinadas em função da estrutura social de cada grupo, podendo esta organização ser patrilinear, matrilinear ou mista. De imediato, já podemos antecipar que o papel da mulher indígena no âmbito de sua organização social depende de um desses tipos de estrutura (De Souza *et al.*, 2020, p. 95).

Nesse sentido, é relevante destacar que as formações sociais dos povos originários são enraizadas em outras cosmovisões, que não compartilham os mesmos pressupostos das culturas ocidentais. Também é fundamental levar em conta, ao se pensar no movimento de indígenas mulheres, especialmente a partir de uma posição discursiva de não indígena, como é o caso deste artigo, que, assim como suas etnias, suas cosmovisões também são múltiplas, diversas e se encontram em diferentes graus de interpelação em função das condições de produção capitalistas:

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 (Menin, 2024, p. 70-71).

Dependendo do grau de contato com a sociedade envolvente, o sujeito indígena, além de membro de uma/sua comunidade, passa a ser um sujeito de direito que será interpelado e assujeitado às leis do Estado e, conseqüentemente, às possibilidades de imbricação simbólica reguladas por práticas discursivas de sociedades capitalistas ocidentais. Dito isso, é importante refletir sobre quais são as especificidades da forma-sujeito-indígena-mulher e quais são os pontos de convergência e distanciamento com as demandas feministas em geral.

Mas, se de fato os movimentos de indígenas mulheres são feministas, eles são movimentos que **possuem raízes, troncos, sementes, trajetórias, oralidades, memórias e demandas bastante específicas, que diferem daquelas demandas de outros feminismos de origem não indígena**, sendo movimentos contra-colonizadores e pintados de jenipapo e urucum (Correa Xakriabá, 2018). Destaco que nossas pautas prioritárias são outras. Reivindicamos, por exemplo, o direito à vida e a cura da Terra. Passar a chamá-los de feminismos indígenas seria uma estratégia política, para estar em novos espaços de tomada de decisão. Além de que **os feminismos indígenas seriam muitos, tanto o quanto o são as quantidades de povos originários** e caso as parentas destes povos os desejem nomear desta forma (Soares, 2021, p. 3-4, grifos nossos).

Com base no pensamento de Soares (2021), compreende-se que as articulações entre indígenas mulheres apresentam demandas específicas e plurais, refletindo as diferenças das/entre as etnias. Portanto, o termo no plural ‘feminismos indígenas’ seria mais apropriado para refletir as cosmovisões das diversas etnias das mulheres originárias.

O que une os movimentos de indígenas mulheres aos feminismos são os debates de gênero; as mobilizações pelas participações nos lugares de enunciação; o empoderamento pelo acesso à formação e informação qualificada; e o combate à violência contra a mulher. Porém, estes debates que as parentas trazem e as opressões que nós indígenas mulheres sofremos são de origem e natureza distinta daquelas que atingem as mulheres não indígenas (Soares, 2021, p. 9).

As demandas de indígenas mulheres incluem o direito aos seus territórios e à preservação de suas tradições, o direito de se inscreverem em suas próprias línguas e de serem reconhecidas e apoiadas pelas políticas governamentais. Um exemplo da falta de acolhimento pelas políticas públicas é citado no excerto da entrevista de Pagu Rodrigues, indígena fulni-ô :

Até hoje, nenhuma lei de proteção às mulheres dá conta das especificidades da mulher indígena. Não houve um momento para discutir as maiores leis de combate à violência de gênero [a lei do feminicídio e a lei Maria da Penha] a partir das especificidades das mulheres indígenas, considerando medidas de proteção que funcionem em territórios mais afastados das áreas urbanas. Outro ponto que não é considerado na lógica não-indígena, é a forma de acolhimento das crianças envolvidas na violência doméstica. Muitas aldeias têm uma cultura de criação comunitária em vez de familista, e isso impacta nas políticas de proteção da infância também. Há ainda o afastamento do agressor, que por vezes pode ser o provedor de uma comunidade inteira. Tudo isso tem que ser estudado para a criação de políticas que de fato protejam essas mulheres (Da Silva, 2023).

Quando os sujeitos indígenas passam a ocupar um espaço regulado pelo Estado, frequentemente perdem a referência de sua etnia, o que resulta em um processo de interdição e silenciamento de suas diferenças étnicas. Dessa forma, enfrentam um processo de desumanização ao serem lidos nesses espaços como uma única categoria social que os generaliza, normalmente nomeadas/os pela palavra “índio” (Menin, 2024, p. 75).

Em relação à Lei Maria da Penha, Pagu Rodrigues, em um ciclo de palestras sobre feminismos indígenas, ressalta que o reconhecimento do poder público na formulação de políticas públicas que atendam às especificidades territoriais é fundamental para garantir que todas as indígenas mulheres tenham acesso a políticas de enfrentamento à violência, evitando generalizações étnicas. Ela conta que uma indígena mulher que enfrenta violência doméstica em um território distante pode levar dias até chegar a uma delegacia. Em outras situações, por exemplo, quando são violentadas e se dirigem a uma delegacia, frequentemente não encontram ninguém que compreenda a sua língua (Da Silva, 2022). Para a indígena fulni-ô, é fundamental que as políticas públicas sejam adaptadas para que os indígenas possam acessar os serviços públicos e não o contrário.

Considerando essa perspectiva e fundamentando-nos nas bases teóricas da Análise de Discurso materialista, como já mencionado, passamos agora para a análise de sequências discursivas a partir da leitura da coletânea de contos e (re)contos *Originárias: uma antologia feminina de literatura indígena* (Dorrico; Negro, 2023). A coletânea é organizada por Trudruá Dorrico e Maurício Negro, que também contribui como ilustrador da obra. Trudruá Dorrico Makuxi, como atualmente se identifica nas redes sociais, é natural de Guajará-Mirim, Rondônia. Além de escritora, é artista, curadora e pesquisadora. Pertencente à etnia macuxi, cujo território abrange a região da tríplice fronteira entre Brasil, Guiana e Venezuela, possui mestrado em Estudos Literários pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). A escritora menciona em entrevistas que nem sempre se identificou como uma indígena mulher, pois foi registrada como parda ao nascer e, por ter crescido longe de seu território, permaneceu desconectada das tradições de seu povo até a vida adulta. A descoberta de sua pertença étnica teve um impacto profundo em sua vida, motivando-a a realizar um processo de retomada, que se reflete, inclusive, na forma como ela se identifica. Em seu primeiro livro, identificava-se como Julie Dorrico, mas atualmente utiliza o nome Trudruá, nome dado por seu avô, que significa formiga. Na publicação desta coletânea, assume-se a nomeação de Trudruá Dorrico. Essas diferentes identificações marcam os deslocamentos que vêm ocorrendo no processo de retomada de uma ancestralidade étnica, reivindicada como sua.

Na obra *Originárias: uma antologia feminina de literatura indígena* (Dorrico; Negro, 2023), as narrativas emergem de “sonhos”, “vivências comunitárias”, “[...] histórias e modos de vida passados de geração em geração” de um grupo de mulheres originárias de diversas etnias (Dorrico; Negro, 2023, p. 1). Esse movimento, segundo Maurício Negro (2023), revitaliza “[...] a relação orgânica entre

o princípio feminino e os ciclos naturais”, uma vez que as enunciatórias são guardiãs de memórias ancestrais. A estrutura das narrativas é organizada da seguinte forma: inicialmente, apresenta-se o conto ou (re)conto, seguido de um texto informativo sobre a(s) etnia(s) de cada uma das escritoras, acompanhado de um glossário que fornece a tradução de alguns termos na língua indígena da respectiva etnia, assim como de algumas palavras da língua portuguesa. Em seguida, é apresentada uma breve biografia das indígenas autoras, que são lideranças de seus povos, ativistas, escritoras, pedagogas, professoras, pesquisadoras, poetisas etc.

Como já mencionado, neste artigo, buscamos compreender o que comparece nos dizeres das indígenas mulheres no campo da literatura a partir de uma sucinta discussão sobre as articulações do movimento originário indígena feminino. Assim, realizamos gestos de leitura de recortes do texto, denominados de sequências discursivas, oriundos da história de Chirley Maria Pankará, pertencente ao povo pankará. Ela é descrita na biografia que acompanha sua história como “[...] militante do movimento indígena e mestre em educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)” (Dorrigo; Negro, 2023, p. 69). Atuou como co-deputada estadual pela Bancada Ativista na Assembleia Legislativa de São Paulo e atualmente é doutoranda em antropologia pela Universidade de São Paulo (USP).

A narrativa, como já mencionado, é intitulada *Nãna e os potes de barro* e conta sobre o cotidiano da vida de Nãna, uma criança Pankará, que, em sua narrativa enuncia como aprendeu a confeccionar potes de barro, arte ensinada por sua avó. Essa prática faz parte de uma tradição ancestral de sua comunidade, e seu aprendizado envolve habilidades e saberes sobre a natureza e também o respeito pelos ensinamentos dos mais velhos.

No início da história, a ancestral, durante uma roda de contação de histórias em uma noite de lua nova, anuncia para Nãna e às outras crianças que, na manhã seguinte, coletariam barro para iniciar a confecção dos potes. Para confeccioná-los, seria necessário um preparo cuidadoso: primeiramente, iriam à floresta em busca do melhor material, um caminho que apenas a avó conhecia. Em seguida, precisariam separar as pedrinhas do barro, pois estas poderiam comprometer a durabilidade dos potes. O barro seria então umedecido por vários dias até que chegasse o momento de amassá-lo, procedimento necessário para atingir a consistência ideal para a confecção. Finalmente, chegava a hora mais aguardada, quando a avó efetivamente moldava os potes e os entregava às crianças para que desenhassem. O último passo era o cozimento, após o qual os potes, já frios, seriam trocados por alimentos com outras famílias da comunidade, que os utilizariam para armazenar suas provisões.

Quando os vasos e as panelas ficavam prontos, dava uma baita alegria segurá-los outra vez. Claro que isso era feito com muito cuidado, para não fazer nenhuma lasca neles. Confesso que também dava uma gotinha de tristeza, já que a maioria – principalmente os mais bonitos – não ficaria com a gente...

Bem cedinho, ainda sentindo o cheiro do orvalho, saíamos de casa e trocávamos nossos vasos com outras famílias por arroz, feijão e milho. É que, no nosso povo, era assim: cada família tinha uma especialidade, e a nossa era fazer as panelas de barro mais bonitas. No finalzinho da tarde, com a lua já dando indícios de aparecer no céu, chegávamos em casa com muita coisa gostosa para cozinhar. Algumas panelas de barro ficavam com a nossa família mesmo, e isso também ajudava a guardar essas memórias, que se repetiam nas noites de Lua Nova (Pankará, 2023, p. 67).

Ao realizarmos um primeiro gesto de leitura, percebemos que comparecem no texto materialidades que entendemos como formuladas a partir de formações discursivas relacionadas às pedagogias das comunidades indígenas. Estas se diferem das pedagogias da sociedade envolvente, que é modular, homogeneizante e generalizante, contribuindo para a reprodução de desigualdades (Orlandi, 2023). De acordo com Orlandi (2023, p. 100):

É assim que se constrói o saber legítimo, que nasce da apropriação do cientista feita pelo professor: o professor torna-se representante do conhecimento sem que se mostre como ele incorpora a voz que fala nele (o professor está no lugar do). A voz do professor é, por extensão da do cientista, a voz do saber. O aluno realiza sua escolaridade no espaço da escola, no contato com o professor e, a partir desse contato, está autorizado a dizer que aprendeu.

Orlandi (2023) enfatiza que, nesse sentido, o discurso pedagógico ocidental seria o discurso da “inculcação”, ou seja, da aprendizagem passiva, o que contribuiria para a reprodução do modo de produção vigente. Fica-nos, então, um questionamento: se a educação é algo complexo e desafiador dentro da cultura ocidentalizada, como é que as comunidades indígenas preservam suas pedagogias a partir da interpelação da forma sujeito histórica capitalista? Como já mencionado, dependendo do grau de contato, o indígena além de membro de sua comunidade, passa a ser um sujeito de direito, com a permissão do Estado para frequentar a escola, sendo, portanto, obrigado a se assujeitar ao Estado e às pedagogias ocidentais.

A enunciadora da narrativa *Nãna e os potes de barro* nos transporta para um universo em que a pedagogia originária parece estar bastante preservada, embora haja vestígios da interpelação do modo de produção vigente:

E continuávamos a tarefa até chegar ao barro lisinho, que depois era colocado dentro de CUIAS feitas com CABÇAS grandes. Acabávamos usando também uma ou outra lata que havia sido deixada na comunidade por algum viajante no caminho para uma das fazendas próximas (Pankará, 2023, p. 63).

Encontramos vestígios no texto que sugerem que, nas proximidades da comunidade, havia propriedades privadas e que os viajantes que passavam por ali ocasionalmente descartavam entulhos, descritos pela enunciadora como “uma ou outra lata”, os quais eram reutilizados pelos integrantes da aldeia para transportar o barro recém coletado da floresta. Ao mesmo tempo, pode-se refletir sobre como as pedagogias das comunidades originárias incorporam a percepção de que o sujeito é parte de um todo orgânico e que preservar o meio em que vive é uma questão de sobrevivência. Sendo assim,

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 [...] (Menin, 2024, p. 85).

Acerca das pedagogias pindorâmicas, trazemos alguns reflexões de Kambeba (2020): “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” (Kambeba, 2020, p. 26).

Complementamos com os dizeres de Munduruku (2009):

Não é, portanto, uma vida sem sentido, próxima ao reino animal como queriam os colonizadores de antigamente. Pelo contrario, é uma vivência plena de significações que reverberam pelo corpo. Nossos povos são, portanto, leitores assíduos dos sentidos da existência. Educa-se, portanto, para a compreensão do mundo tal qual ele nos foi presenteado pelos espíritos ancestrais. Educa-se para viver esta verdade que para nossa gente é plena e nos mostra o caminho do bem estar, da alegria, da liberdade e do sentido (Munduruku, 2009, p. 27).

Nas palavras de Orlandi (2023), “Vivendo, vão-se educando”, e é esse o efeito que a história *Nãna e os potes de barro* produziu em nós. Ao longo da narrativa, o leitor indígena reconhece-se no cotidiano de Nãna, enquanto o leitor não indígena tem acesso a histórias cujas formulações, até então, eram realizadas apenas por lugares de enunciação de não indígenas. No caso das sequências discursivas recortadas da narrativa, novamente temos a articulação entre famílias parafrásticas que produzem efeitos sobre (vidas, sociedades e sujeitos) indígenas e que deslocam efeitos do Estado capitalista, como a produção de lixo e o individualismo, os quais, simbolicamente, são coletados e ressignificados em seus usos.

No texto, o papel de educadora e guardiã da cultura ancestral é exercida pela posição sujeito indígena mulher ocupada pela avó. Além de contadora de história, ela detém o conhecimento da floresta e guiará as crianças para coletar o barro apropriado para a confecção dos potes. Também irá orientá-los sobre a necessidade de retirar as “pedrinhas” do barro para evitar danificar os potes e painéis. E por fim, depois de todo preparo e ensinamentos, a personagem confeccionará os potes.

Não lembro se era no mesmo dia ou no outro que a gente se sentava à sombra, nas esteiras trançadas de folhas secas de bananeiras, para ver minha avó transformar aquele montão de barro em vaso, panela ou pote de guardar ervas. Ela colocava no chão mais liso e, só com as mãos, ia dando forma: era vaso, **QUARTINHA**, pote, cuia, panela e até mesmo tampa. Tudo ia ganhando forma até chegar a hora de a gente trabalhar outra vez. (PANKARÁ, 2023, p.65).

Depois de transformados em potes, vasos, panelas e quartinhas - esta última descrita no glossário como “espécie de bilha de barro para guardar água fresca; moringa; quarta.” (DORRICO; NEGRO, 2023, p. 69) –, as crianças foram convocadas para desenhar nos vasos: “Minha visão logo caía lá na floresta. Eu olhava as árvores, as folhas e depois as flores, então tentava copiar no vaso” (PANKARÁ, 2023, p.66). Observar o entorno e reproduzir no vaso a natureza que a cerca é realizar a “leitura da existência”, mencionada por Munduruku (2009). A “leitura da existência” faz parte das pedagogias das comunidades originárias e é algo que tem ficado cada vez mais distante das pedagogias ocidentais. As literaturas pindorâmicas, ao fazer circular os saberes e as epistemologias indígenas, permite a formulação de outras configurações possíveis de organização de sociedade.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com nossos gestos de leitura, a organização do viver em comunidade das duas figuras femininas, Nãna e avó, produzem efeitos da circularidade das cosmologias indígenas. Mas não só: o realiza a partir da contradição constitutiva das relações com práticas sociais do Estado capitalista e de sua forma-sujeito. No entanto, o manejo, nas indígenas enunciações, se faz interessante e diferente à medida que resiste simbolicamente à interpelação. Com isso, queremos retomar algumas questões que acreditamos ter desenvolvido.

Primeiramente, um lugar de indígena enunciação não se faz espontaneamente e nem de maneira voluntarista. Há o trabalho de sujeitos, sim, mas enquanto partes de uma formação social que funciona a partir de processos de acúmulos histórico-discursivos. Dessa maneira, para circular em obras literárias em língua escrita e publicadas por editoras, se faz indispensável alguma articulação à forma-sujeito capitalista que, entre outros elementos, opera a partir da exigência de unidade, coerência e responsabilidade do “indivíduo” pelo dizer. Em nosso gesto, entendemos que indígenas enunciativas materializam subjetivações que articulam a organização do dizer a uma outra responsabilidade: não a do indivíduo, mas de um coletivo conectado a sua ancestralidade. Assim, se é mulher-autora-enunciadora, mas, antes, se é indígena. O hífen (indígena-mulher) ou o espaço em branco não é um vazio, mas um entremeio de Real da história e do sujeito: possibilidade para articulações e reescrituras entre alianças e deslocamentos com as possibilidades do Estado.

Em segundo lugar, a partir de tais práticas enunciativas que, inspirados pela marcação político-linguística de Soares (2021), nomeamos como lugares indígenas enunciativos (em seus desdobramentos como: indígenas autorais, indígenas enunciações etc), vimos que estas formas materiais e sociais de dizer, argumentar, narrar (e assim por diante) não se restringem ao literário, mas abarcam outras enunciações, como as chamadas feministas. Logo, pelas análises de sequências discursivas, feminismos indígenas teriam como uma de suas marcas o processo de subjetivação cuja materialidade analisamos nos trechos destacados neste artigo: assim, não seria uma questão de o que dizer, mas de como se posicionar enunciativamente para constituir, formular e fazer circular efeitos de sentidos que reescrevem e também concatenem enunciados e questões de/sobre diferentes indígenas mulheres e as relações simbólicas destas (de rupturas e alianças) com outras mulheres. Estas, por sua vez, não emergem enquanto funcionamento referencial da língua, mas como outra forma de subjetivação e de produção de enunciações.

Vale destacar que, diferentemente de “indígenas mulheres”, “feminismos indígenas” articula os termos, posicionando “indígenas” depois de “feminismos”. Por extensão do analisado anteriormente, uma outra possibilidade de sustentar tal prática social de dizer e produzir saber: indígenas engajam-se em feminismos, marcando coalizões sem abrir mão da diferença (a qual não é substancial, mas material). Discursividades indígenas passam a articularem-se às feministas, mas por um processo histórico compulsório que leva a exigências de posicionamentos sobre violências que, hoje, são possíveis de serem ditos. De modo diverso, o enunciado “indígenas mulheres” reclama, antes, uma ancestralidade e um pertencimento ao comunal, ao povo, para, depois, imbricar-se material e contraditoriamente a um outro agenciamento. Há assujeitamento, enfim, mas não sem lutas: de povos, de classes, de sentidos.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Aparelhos Ideológicos do Estado: nota sobre aparelhos ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- BIZIAK, J. S.; ZOPPI FONTANA, M. G.; YURA, A. Transforma: gênero, abjeção, performatividade e performance. *Diálogos Pertinentes: Revista Científica de Letras*, Jaguarão, v. 17, p. 134-159, 2021.
- BORGES, Á. A. C. Escrita indígena, discurso, resistência e cidadania. *Traços de Linguagem-Revista de Estudos Linguísticos*, v. 3, n. 1, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/tracos/article/view/4124>. Acesso em: 19 jun. 2019.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2022: resultados preliminares sobre a população indígena. Rio de Janeiro: IBGE; Fundação Nacional dos Povos Indígenas, 2023.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: o feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DA CRUZ, F. M. Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: A rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. In: DORRICO, J.; DANNER, F.; DANNER, L. F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora FI, 2020. p. 41 - 60. Disponível em: https://www.editorafi.org/files/ugd/48d206_68ccdefa44724e7aaf3feacd956ecb11.pdf. Acesso em: 22 set 2024.
- DA SILVA, P. R. “A proteção precisa chegar às indígenas”, diz gestora de prevenção à violência de gênero. [Entrevista concedida a] Nathallia Fonseca. *Agência Pública*, São Paulo, 11 abr. 2023. Disponível em: <https://apublica.org/2023/04/a-protecao-precisa-chegar-as-indigenas-diz-gestora-de-prevencao-a-violencia-de-genero/#:~:text=%E2%80%9CA%20prote%C3%A7%C3%A3o%20precisa%20chegar%20%C3%A0s%20ind%C3%Adgenas%E2%80%9D%2C%20diz,casos%20s%C3%A3o%20desafio%20para%20combate%20%C3%A0%20viol%C3%Aancia>. Acesso em: 17 out. 2024.
- DA SILVA, P. R. Ciclo de Palestras: Feminismo indígena. In: Escola Judicial do Tribunal Regional do Trabalho da Segunda Região, São Paulo, 27 set. 2022. 1 vídeo. Publicado pelo canal EJUD2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vMNfunvk9n8>. Acesso em: 22 set. 2024.
- DE SOUZA, T. C. C. *et al.* Histórias cruzadas: Dizer o feminino, ouvir a mulher indígena. In: DARÓZ, E. P. *et al.* (org.). *Tramas, linhas e bordados: o feminino em discurso*. São Paulo: Pontes Editores, 2020. p. 93 - 122.
- DE CASTRO, C. M. G. L.; CARNEIRO, M. Protagonismo feminino indígena: gênero, organização e luta. *Revista Habitus – Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 52-73, 2023. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/13216>. Acesso em 19 jun. 2025.
- DORRICO, T.; NEGRO, M. (org.). *Originárias: uma antologia feminina de literatura indígena*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2023.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas*. Rio de Janeiro: 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-idomas>. Acesso em: 21 set. 2024.
- KAMBEBA, M. W. *De almas e águas kunhãs*. 1. ed., São Paulo: Editora Jandaíra, 2023.

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

LAGAZZI, S. O exercício parafrástico na imbricação material. In: ENCONTRO DA ANPOLL, 27., 2012, *Anais [...]*. Niterói: UFF, 2012. p. xx-xx. Disponível em: <https://www.labeurb.unicamp.br/anpoll/resumos/SuzyLagazzi.pdf>. Acesso em: 18 out. 2024.

MENIN, A. C. B. *Gestos de leitura sobre autorias em textos de Literatura Indígena Brasileira Contemporânea*: os dizeres de Márcia Wayna Kambeba e Trudruá Dorrico. 2024. 94 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2024. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/entities/publication/3bf6f05a-68a5-424c-aa87-abcbfaddf6f7>. Acesso em: 19 jun. 2025.

MUNDURUKU, D. Educação Indígena: do corpo, da mente e do espírito. *Revista Múltiplas Leituras*, v. 2, n. 1, p. 21-29, jan./jun. 2009. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/235209185.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2019.

PANKARÁ, C. M. Nãna e os potes de barro. In: DORRICO, T.; NEGRO, M. (org.). *Originárias*: uma antologia feminina de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2023. p. 61 – 69.

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

PÊCHEUX, M. Ousar pensar e ousar se revoltar. Ideologia, marxismo, luta de classes. *Décalages*, v. 1, n. 4, p. 1-22. 2013.

SOARES, A. M. P. S. Mulheres Originárias: reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 1-12, 2021 [1991]. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/190396>. Acesso em: 17 set. 2024.

ORLANDI, E. P. *Interpretação*: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

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

ORLANDI, E. P. *Análise do discurso*: princípios e procedimentos. 13. ed. Campinas: Pontes Editores, 2020.

ZOPPI-FONTANA, M. G. Lugares de enunciação e discurso. *Revista Leitura*, Maceió, v. 1, n. 23, p. 15-24, 2019. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/7592>. Acesso em: 11 out. 2024.



Recebido em 24/02/2025. Aceito em 24/05/2025.

Publicado em 02/09/2025.