



Serviço Público Federal
Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Câmpus Universitário de Três Lagoas
Programa de Pós-Graduação em Letras



WILLIAN DIEGO DE ALMEIDA

**MULHER INDÍGENA E LEI MARIA DA
PENHA: UMA ANÁLISE DISCURSIVA
TRANSDISCIPLINAR PARA
APREENDER A CONSTITUIÇÃO DA
SUBJETIVIDADE *FRONTERIZA***

**TRÊS LAGOAS – MS
2019**



Serviço Público Federal
Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Câmpus Universitário de Três Lagoas
Programa de Pós-Graduação em Letras



WILLIAN DIEGO DE ALMEIDA

**MULHER INDÍGENA E LEI MARIA DA
PENHA UMA ANÁLISE DISCURSIVA
TRANSDISCIPLINAR PARA
APREENDER A CONSTITUIÇÃO DA
SUBJETIVIDADE *FRONTERIZA***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Letras, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, *campus* de Três Lagoas, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de concentração: Estudos Linguísticos

Orientadora: Profa. Dra. Vânia Maria Lescano Guerra

**TRÊS LAGOAS – MS
2019**

WILLIAN DIEGO DE ALMEIDA

**MULHER INDÍGENA E LEI MARIA DA PENHA: UMA ANÁLISE DISCURSIVA
TRANSDISCIPLINAR PARA APREENDER A CONSTITUIÇÃO DA
SUBJETIVIDADE *FRONTERIZA***

COMISSÃO JULGADORA

Presidente e Orientadora: Profa. Dra. Vânia Maria Lescano Guerra
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/CPTL)

Prof. Dr. Edgar César Nolasco
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Prof. Dr. Marcos Antônio Bessa-Oliveira
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)

Prof. Dr. Fabrício Tetsuya Parreira Ono
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/CPTL)

Prof. Dra. Claudete Cameschi de Souza
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/CPTL)

Prof. Dra. Celina Aparecida Nascimento
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)
(Suplente)

Prof. Dra. Silvelena Cosmo Dias
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)
(Suplente)

**TRÊS LAGOAS – MS
2019**

À minha família, ao meu companheiro, aos meus amigos, colegas e conhecidos. Aos marginalizados e a todos os que buscam na pesquisa acadêmica desconstruir abismos, despenhadeiros, para (re)construir pontes e discursos de mudanças que, mediante um processo de subjetivação, faz emergir a esperança de dias melhores, sobretudo em nosso eu que também é do o(O)utro.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida, pela oportunidade de trabalhar com temáticas que possam contribuir com a grande colmeia da evolução acadêmica e social. O Senhor, o nosso senhor Jesus Cristo e a espiritualidade lançam luzes no caminho e no desenvolvimento do meu ser.

À *über* professora Doutora e (des)orientadora Vânia Maria Lescano Guerra: pela hospitalidade (um bem inefável para o acolhido) no percurso da amizade, pela grandiosidade do seu conhecimento, por sua humildade e por sua sinceridade. Obrigado por acreditar em mim, por fortalecer a minha ipseidade. A senhora é uma fonte de inspiração, uma motivadora, uma ponte que nos leva a (re)conhecer a necessidade de se sensibilizar com o o(O)utro.

Aos professores Doutores Edgar César Nolasco e Marcos Bessa-Oliveira, pelo esmerado e cuidadoso trabalho na banca de qualificação. Digo mais: os seus gestos de leitura provocativos e engajados e suas interlocuções afetaram, trans-formaram e re-tramaram o movimento de *como* e *a partir do* que eu posso gerir um gesto analítico-discursivo.

Ao professor Doutor Elísio Estanque, por contribuir com a minha trajetória intelectual e institucional no período Sanduíche na Universidade de Coimbra (UC), em Portugal. Para além de uma postura diplomática, sua supervisão contribuiu para o meu amadurecimento com os Estudos Sociais, com a qualidade e seriedade da pesquisa e com a vida.

Ao grupo de estudos “Celebração dos Sujeitos Periféricos” (os “desobedientes epistêmicos” ou, ainda, os “rebeldes”, como alguns nomeiam), sobretudo João Paulo e Icléia, por me cercarem de ideias novas, deixando claro que dividir angústias e leituras, atreladas a um forte compromisso de pesquisa, é um privilégio.

Ao meu pai Arnaldo e à minha mãe Rosângela, herói e heroína, que me fazem acreditar no *por-vir*, mostrando que se há 1% de chance é nela que devo focar. Agradeço por me abrigarem em suas vidas. Às minhas irmãs Michelle e Natacha, pela atenção, pela sinceridade e pelo cuidado. Pais e irmãs: vocês são os responsáveis pelo avanço da sabedoria na construção da minha subjetividade.

Ao companheiro, confidente e amigo Fernando, por jamais me deixar desistir de nós, de mim mesmo e de determinados ideais; por me demonstrar que é somente pelo amor que se adquire uma nova chance para ser um ser humano melhor, mais feliz. Contigo sinto que, nesse “projeto” chamado vida, jamais nós sentiremos a margem de nós mesmos. Idem.

À amiga e pesquisadora Karina Gomes, companheira de Doutorado na mesma instituição e do período Sanduíche em Portugal. Seu apoio, as incontáveis orientações, os

diálogos foram fundamentais para mim. Obrigado por me ajudar a desenvolver uma amizade incontestável, que permanece em minhas ternas lembranças.

Ao meu amigo-irmão Taynã Naves e à sua esposa Juliana Naves, pela irmandade no acolhimento. Vocês transformaram as minhas angústias em forças que foram basilares para o meu fantástico percurso em Portugal. Para além do acolhimento na estada, vocês colaboraram para o acolhimento do meu espírito.

Às duas amigas, duas personalidades que re-conheci também no período do doutorado Sanduíche, em Coimbra, Portugal: Eloísa Azeredo (Elô ou Bob) e Larissa Brandão (Lari). Obrigado por compartilharmos momentos felizes, momentos de muitas emoções, de estudos e de reflexões. Vocês são a prova de que a simpatia e a comunhão de ideias pode ser o que formam os verdadeiros laços de família.

Agradeço também aos demais amigos e colegas que fiz em minha estada em Portugal, contribuindo para o meu acolhimento, mesmo que de maneira direta ou indireta.

Aos amigos mais íntimos Regiane, Thiago, Viviane, Vivian, Simone, Gláucia, Kelly, Gustavo, Vítor e Daniele, pelas preces, pela emissão de pensamentos positivos, pelos vários “se cuida”, “juízo”, “Como está a tese?”. Para mim, tais comentários são disfarces, cujos sentidos se aproximam da mesma roupagem do “Eu te amo”.

Aos companheiros do Doutorado Romilda, Juliana, Lidiane e Fábio: obrigado!

À CAPES, pela bolsa de estudos que me foi concedida, fator que contribuiu para o desenvolvimento de uma pesquisa sólida e que incitou outras pesquisas, outros saberes.

À Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/CPTL), por oportunizar que os sujeitos estudantes saiam da margem de si mesmos. De maneira especial às professoras Solange Fortilli, Taísa Peres, Celina Nascimento, Claudete Cameschi, Aparecida Negri e Elizabete Marques. E aos funcionários-amigos da secretaria, Adriana e Fernando.

Ao CES, pelo acolhimento e pela oportunidade de desenvolvimento intelectual.

Ao professor Doutor Marcos Barbai (UNICAMP), pelos momentos preciosos de interlocução.

Ao professor Doutor Marcos Góis (UFGD) um agradecimento mais que especial, por ser uma das molas propulsoras, um motivador da extensão de meus estudos no exterior. Sem a sua beneficência, sem o seu olhar crítico muito do que foi almejado não teria sido possível.

Enfim, posso dizer: a feitura da tese foi um compromisso meu, mas as condições de produção desta escrit(ur)a denunciam, direta ou indireta, a “colonialidade” de outros saberes, de outros sentimentos, como um “já-lá” que constitui e (inter)fere na minha subjetividade de pesquisador.

[...] tem-se efeitos de sentidos que nos colocam uma marca de nascença que funcionará ao longo de toda a nossa história: o discurso colonial. É esse processo que faz com que o “ter sido colonizado” deixa de ser uma marca histórica para significar uma essência.

Eni Orlandi. *Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*, 2008, p. 20.

[...]
Eu vejo o futuro repetir o passado
Eu vejo um museu de grandes novidades
[...]

Agenor de Miranda Araújo Neto (Cazuza). *O tempo não pára*, 1988.

RESUMO

Ao lançar olhares oblíquos sob materialidades linguísticas que têm (re)circulado em nossa sociedade a respeito da mulher, é possível dizer o quanto suas espessuras trazem enunciados atravessados por (inter)discursos e o quanto a emergência destes tornam-se um testemunho que possibilita (trans)formar perfis identitários, bem como (des)legitimar as representações (históricas) dos sujeitos em uma determinada cultura. Partindo desse pressuposto, tem-se por objetivo problematizar, mediante recortes discursivos, possíveis efeitos de sentidos em relação à representação da mulher, de etnia indígena, e a constituição de uma subjetividade *fronteriza*, a partir do texto da Lei Maria da Penha em interface com a obra “Pelas Mulheres indígenas” – idealizada pela ONG Thydêwá em parceria com a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República, publicada no ano de 2015. Parte-se da hipótese de que a lei e a obra, apesar de incluir o gênero feminino na ordem do discurso social, por outro lado marginaliza a mulher de etnia indígena, pela sua posição de vulnerabilidade, por relações (pós-) colonialistas e pelo *lôcus* cultural fronteiriço em que ela se encontra, como um dispositivo discursivo que agencia a construção de uma subjetividade periférica. A tese ancora-se na transdisciplinaridade teórica entre: a perspectiva discursiva (CORACINI, 2007, 2010, 2011; GUERRA, 2008, 2010, 2015); a desconstrução — por meio das balizagens teóricas derrideanas; o suporte teórico-metodológico foucaultiano — arqueogenealógico; e, por outro fio teórico-condutor, o ponto de vista pós-colonial de Anzaldúa (2005, 2009), de Menchú (2007), de Mignolo (2003), de Castro-Gómez (2005), de Sousa-Santos (2010, 2014) e de Nolasco (2013, 2016), uma vez que articulam um deslocamento para a análise de uma epistemologia fronteiriça. Numa organização metodológica, a tese divide-se em três partes, cada uma com dois capítulos: a primeira parte, pensando que o discurso da lei e da obra só podem significar pela historicidade, mobiliza no primeiro capítulo (em dois subitens) as condições de produção em sentido amplo, a fim de se compreender as filiações sócio-históricas mediatas; já o segundo (com dois subitens), busca delinear a circunstância da enunciação e o contexto sócio-histórico imediato no qual as materialidades emergiram. Na segunda parte, o capítulo três (com três itens) faz menção ao traçado teórico-metodológico da perspectiva discursiva; o quarto (dividido em quatro itens) traz à baila autores-filósofos com base em outras orientações epistemológicas (filosóficas e pós-colonialistas) necessárias e que possibilitam flagrar e delinear, com mais atenção, as instâncias discursivas no gesto analítico de problematização. Em relação à terceira parte, que traz o empreendimento do percurso analítico, o quinto capítulo (três eixos) são (d)enunciadas a produção dos efeitos de sentidos, as representações e as possíveis interpretações a partir dos diálogos necessários com as condições de produção e com os aspectos teórico-metodológicos. Da análise, resultados apontam que lei e a obra, embora sejam materialidades discursivas com enunciados que agenciam um convite à emancipação da mulher no seio social, por outro lado funcionam como um dispositivo institucional que (de)marca rastros dos processos de identificação sobre as indígenas e (re)força a permanência do discurso colonial, como um mecanismo subjetivador que busca controlar a representação identitária de sujeitos que (mesmo falando de si) ainda estão submetidos às engrenagens da (in)(ex)clusão da sociedade hegemônica.

Palavras-chave: Análise do Discurso; mulher indígena; ex/inclusão; identidade(s).

ABSTRACT

By throwing oblique glances under linguistic materialities that have (re) circulated in our society about women, it is possible to say how much their thickness brings statements crossed by (inter) discourses and how their emergence becomes a testimony that enables (trans)form identity profiles, as well as (de)legitimize the (historical) representations of the subjects in a given culture. Based on this assumption, the objective is to analyze, through discursive cuts, possible effects of meanings in relation to the representation of women, from indigenous ethnicity, and the constitution of a border subjectivity, from the text of the Maria da Penha Law in interface with the work "For Indigenous Women" - idealized by the NGO Thydêwá in partnership with the Secretariat of Policies for Women of the Presidency of the Republic, published in 2015. It is based on the hypothesis that the law and the work, in spite of including the feminine gender in the order of social discourse, on the other hand marginalizes women of indigenous ethnicity, their position of vulnerability, (post-) colonialist relations and the locus cultural border in which it finds itself, as a discursive device that agencies the construction of a peripheral subjectivity. The thesis is anchored in the theoretical transdisciplinarity between: the discursive perspective (CORACINI, 2007, 2010, 2011; GUERRA, 2008, 2010, 2015); the deconstruction - through Derridean theoretical beacons; the Foucaultian theoretical and methodological support - archaeogeneal; and, by another theoretical-conductive thread, the post-colonialist point of view of Anzaldúa (2005, 2009), Menchú (2007), Mignolo (2003), Castro-Gómez (2005), of Sousa-Santos (2010, 2014) and of Nolasco (2013, 2016), since they articulate a displacement for the analysis of a frontier epistemology. In a methodological organization, the thesis is divided into three parts, each one with two chapters: the first part, thinking that the discourse of law and work can only mean by historicity, mobilizes in the first chapter (in two sub-items) the conditions of production in a broad sense in order to understand mediate socio-historical affiliations; The second (with two sub-items) seeks to delineate the circumstance of the enunciation and the immediate socio-historical context in which the materialities emerged. In the second part, chapter three (with three items) mentions the theoretical-methodological outline of the discursive perspective; The fourth (divided into four items) brings up philosopher-authors on the basis of other necessary epistemological orientations (philosophical and postcolonialist) that make it possible to catch and delineate more carefully the discursive instances in the analytic gesture of problematization. Regarding the third part, which brings the parsing of the analytical path, the fifth (three axes) are (d) announced out the production of sense effects, representations and possible interpretations from necessary dialogues with the conditions of the production and with the theoretical-methodological aspects. From the analysis, results point out that law and the work, although they are discursive materialities with statements that promote an invitation to the emancipation of women in the social sphere, on the other hand function as an institutional device that (de) limit traces of the identification processes on the indigenous and (rein) forces the permanence of colonial discourse as an subjectivist mechanism that seeks to control the identity representation of subjects who (even speaking of themselves) are still subjected to the (in)(ex)clusion of hegemonic society.

Keywords: Discourse Analysis; indigenous woman; ex / inclusion; identity(ies).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: o enunciar do por-vir	13
PARTE I	
UM ITINERÁRIO POSSÍVEL DE (DUAS) MATERIALIDADES QUE SE (ENTRE)CRUZAM	36
CAPÍTULO I: CONTEXTO MEDIATO (AMPLO): DAS POSSÍVEIS FILIAÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS	37
1.1 Mulher(es): alguns des-locamentos históricos.....	50
1.2 Mulheres indígenas: rupturas e permanências, ou o outro lado da moeda... ..	71
CAPÍTULO II: CONTEXTO IMEDIATO: CIRCUNSTÂNCIAS RESTRITAS DA ENUNCIACÃO	99
2.1 Lei Maria da Penha, testemunho à (trans)formação histórica.....	99
2.2 Nos contornos da obra "Pelas Mulheres Indígenas".....	112
PARTE II	
A (DES)ORGANIZAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA	127
CAPÍTULO III: PERSPECTIVA DISCURSIVA E (IN)TENSÃO DO GESTO ANALÍTICO	128
3.1 A perspectiva discursiva e a transdisciplinaridade.....	131
3.2 As contribuições da Análise do Discurso.....	141
3.3 Noções-chave, para um dispositivo de interpretação.....	146
CAPÍTULO IV: DIÁLOGOS COM (IM)POSSÍVEIS INTERFACES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	159
4.1 Foucault: para além das <i>epistemes</i>	160
4.2 Jacques Derrida: o declínio da dicotomia e a lógica da indecidibilidade.....	175
4.3 Nolasco, por uma epistemologia crítica fronteriza.....	186
PARTE III	
O PROCESSO ANALÍTICO: A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE FRONTERIZA	196
CAPÍTULO V: A (LÍNGUA)GEM JURÍDICA COMO PROCESSO DE (EX)(IN)CLUSÃO DO “OUTRO”	197
5.1 O (d)enunciar da diferença e a segregação do "outro".....	197
5.2 Relações de poder: dos efeitos de governamentalidade.....	220
5.3: A (in)visibilidade do sujeito <i>fronterizo</i> : memória discursiva e resistência.....	236
CONSIDERAÇÕES	247
REFERÊNCIAS	249

ANEXOS	260
Anexo A: Memorial Descritivo	261

LISTA DE ABREVIATURAS

ABSP – Fórum Brasileiro de Segurança Pública

LMP – Lei Maria da Penha

PMI – “Pelas Mulheres Indígenas”

SE – Secretaria do Estado

SSP – Secretaria de Segurança Pública

SDS – Secretaria de Defesa Social

CF/88 – Constituição Federal de 1988

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INTRODUÇÃO: o enunciar do por-vir.

Como e por que alguém se torna o que é, aqui e agora? O que nos constitui como sujeitos históricos, indivíduos singulares, embora também inevitáveis representantes de nossa época [...]?

SIBILIA, Paula. **O show do eu, a intimidade do espetáculo**, 2008, p. 15-16.

Todos nós assistimos, bestializados, às explosões mundiais dos processos de (in)(ex)clusão¹ que têm ocorrido. São acontecimentos desconcertantes que, embora sempre tenham existido, desde as épocas mais remotas da humanidade, parecem ter se apresentado de maneira mais forte nas últimas décadas. É como se houvesse a naturalização dos gestos de discriminação social, tornando-os até certo ponto aceitáveis, banalizando os seus efeitos, como os assassínios e as agressões.

Não é de admirar que milhares de sujeitos, pelos clamores das “massas”, têm reivindicado mudanças nas insatisfações políticas e jurídicas, como um testemunho de dias ordinários vivenciados especialmente pelos que são oprimidos por gestos de violências, de revolta, de subcidadania (SOUZA, 2018, p. 217-218); quando não dizimados pela fome, pela falta de assistencialismos, tratados como sub-humanos (SOUSA-SANTOS, 2010) por sua cor, por seu fenótipo, por sua etnia, por sua língua.

E exatamente por ser/estar assim é que a nossa sociedade brasileira tem buscado, por meio de estudos e de pesquisas nos mais diversos setores (tanto na academia quanto fora dela), especialmente no campo linguístico, teorizações que possam nos propor reflexões críticas a respeito de ou *a partir de* tais situações vivenciadas sobretudo por sujeitos considerados periféricos, seja na luta contra a exclusão, seja na busca do respeito pela diferença, pela alteridade, pela inclusão social.

E eu, como tenho o meu próprio *bios* (familiar, cultural e histórico) encampado neste país – especificamente num lócus situado numa cidade postulada pelos grandes centros hegemônicos como interiorana, colonizada (década de 1880) e fronteira por

¹ Em diversos momentos da escrita serão trazidos termos com expressões, letras ou sílabas entre parênteses a fim de delinear a duplicidade de sentido do termo, indicando o que não está transparente, mas que mesmo assim está significando. É a possibilidade de trazer à tona um sentido inaudito. (DERRIDA, 2013)

excelência² –, também tenho procurado sempre me posicionar em desfavor a essas práticas excludentes que cerceiam o nosso meio social, na busca de questionar “o que se apresenta à nossa percepção como natural, problematizando o que parece simples, homogêneo” (CORACINI, 2011, p. 15).

Uma vez assumido esse posicionamento, o meu envolvimento com essa prática discursiva de militância, de estudos e de pesquisas deu-se em razão do transbordamento da minha experiência em dois âmbitos: enquanto professor-pesquisador-linguista – à medida em que o meu envolvimento com as teorizações discursivas, desconstrutivas, pós-coloniais, fronteiriças e objetos analíticos foi amadurecendo – e enquanto sujeito social – pelos percursos experienciados pela vida. Portanto, o (in)tenso trabalho entre leituras teóricas e leituras de vida levaram-me direcionar olhares oblíquos para diferentes regiões discursivas e de sentidos se materializam em nossa sociedade.

O primeiro âmbito do meu envolvimento, enquanto professor-pesquisador-linguista coligado, pela (im)posição discursiva, a um centro acadêmico periférico (NOLASCO, 2014, p. 18-19), deu-se em razão do envolvimento com as leituras/interpretações de perspectivas como a discursiva, as pós-coloniais e as fronteiriças, que me levaram a desenvolver um olhar crítico nos enfoques sociais, mediante a análise da (língua)gem.

E o desassossego dessas perspectivas – sobretudo a aversão em relação às teorias positivistas dominantes – levaram-me a enxergar que é através da língua(gem) (verbal, não verbal ou sincrética) que o homem se constitui e consegue edificar as suas ideias; portanto, é através dela que se pode captar, problematizar e transformar os (efeitos de) sentidos que são mobilizados na sociedade e, destes, o mundo que os cerca.

Ora, todo aquele que pode compreender e visualizar a importância da linguagem em nosso meio social (livros, gestos, músicas, literaturas, artes...) passa a entender que se é por meio dela que a nossa mentalidade, o direcionamento dos nossos olhares para determinado assunto, as nossas relações sociais, em suma, que todas as informações são constituídas, logo a construção dos conhecimentos, dos saberes, das epistemologias, da cristalização de ideias e do jogo de prescrições que determinam o que pode e deve ser

² Refiro-me a Três Lagoas, cidade em que me estabeleci enquanto sujeito social e discursivo. Ela está situada na costa leste do estado de Mato Grosso do Sul, com um entroncamento regional muito rico, tendo acesso às regiões do Sudeste, Sul e Centro-Oeste brasileiros. E essa (con) fusão entre regiões me leva a considerar também há fronteiras não só territoriais, mas ideológicas, discursivas e identitárias.

dito e, em consequência, o que pode e deve ser pensando (FOUCAULT, 2005), também o são.

E se muitos de nós não ignorássemos esse fato, não seria complicado notar o quanto esses processos de (in)(ex)clusão social, esses “clamores” instrumentalizados através da linguagem, mais especificamente em manifestações linguísticas, são assentados por discursos. Por isso pode-se dizer que “[...] a linguagem enquanto discurso é interação, e um modo de produção social; [que] ela não é neutra, inocente e nem natural” (BRANDÃO 2004, p. 11).

E se é nas/pelas manifestações linguísticas que se despontam esses posicionamentos de “(des)ordem” social (FOUCAULT, 2012), pode-se dizer também que elas veiculam não só a emergência, o apelo às mudanças que a sociedade carece, como (d)enunciam e oferecem ferramentas para entendermos que esses “sintomas” “(r)evolucionários” em nossa sociedade são atravessados por um mosaico de (inter)discursos (PÊCHEUX, 1988³). E são estes, com raízes fincadas numa memória histórica e social, que contribuem para a (re)produção, mesmo que microcapilarmente, das (des)igualdades, dos aspectos culturais e das representações sociais.

E em vista dessas constatações, passei a notar também que as “aparições” de reivindicações sociais não surgem do nada, como algo que nos quer pregar uma peça. Elas têm as suas singularidades, mas estão (inter)ligados a uma multiplicidade de discursos de outrora que remetem, inclusive, não só a aspectos locais (*locis* específicos), mas também fazem referência a projetos globais (MIGNOLO, 2003). Tais acontecimentos, clamores, não são fontes “primárias”, mas sim efeitos de determinadas práticas e movimentos discursivos.

Numa análise mais específica, isso significa que os acontecimentos discursivos de (in)(ex)clusão social mobilizados em nosso processo histórico são edificados e conduzidos por discursos. E se somos nós, sujeitos sociais, que concretizamos esses próprios acontecimentos discursivos, podemos dizer também que somos efeitos dos discursos e neles nos realizamos.

³ Gostaria de fazer uma ressalva: a obra que menciono aqui é *Les Vérités de La Palice*, denominada como “Semântica e Discurso”, pelo gesto de tradução de Eni Orlandi. Faço essa alusão justamente para apontar que o título brasileiro da obra de Michel Pêcheux foi um empreendimento da própria autora, uma vez que a mesma afirma a impossibilidade de tradução: “Foi ideia minha, em conversa com Angélique, chamar, em uma paráfrase aproximativa à tradução inglesa, o livro *Vérités de La Palice de Semântica e Discurso* já que *Vérités de la Palice* é intraduzível como tal”. (ORLANDI, 2008, p. 57)

Retomando a epígrafe de Sibilia (2008, p. 15-16) e respondendo aos questionamentos da autora que abre a introdução desta tese, são os discursos e as suas práticas que colaboram para a edificação de quem somos nós (ou nos tornamos) hoje e, conseqüentemente, são eles que nos constituem como sujeitos históricos e representantes de uma memória coletiva.

Portanto, se é através dos discursos que podemos visualizar o horizonte dessas desigualdades que se explicita nos feitos contemporâneos, é também por meio deles que podemos analisar a produção das nossas identidades, as construções discursivas que temos a respeito do “eu”, do “(O)outro” (consciente/inconsciente)⁴ e do outro da exterioridade (NOLASCO, 2015, p. 48) – que foi criado, mas, paradoxalmente, esquecido, escamoteado dos/pelos discursos (pós-)modernos.

Nesse sentido, quero dizer que é por meio dos movimentos discursivos que se pode pensar melhor também a respeito das nossas formas de existência, até mesmo a constituição das subjetividades (in)visibilizadas em nosso cotidiano: sejam as singularidades históricas que possuem os seus lugares e corpos inscritos no agenciamento de trajetos e redes de memórias (GREGOLIN, 2005, p. 9) mobilizadas pelos centros hegemônicos, sejam as identidades periféricas e marginalizadas escondidas “sob a pretensão de teorias democráticas universais [...]” (MIGNOLO, 2008, p. 297).

Mas essa minha militância foi estabelecida de maneira mais notável não só pelo fato de também reconhecer a importância da linguagem como uma força mobilizadora de sentidos, de discursos e de edificação de pensamentos. A minha atuação e desempenho foram sendo estabelecidos também através da incursão de caminhos discursivos: na docência em escolas municipais, estaduais e privadas e, de forma mais recente, em universidades também públicas e privadas; na atuação acadêmica na pós-graduação *stricto sensu*, sendo este talvez o momento mais importante para o desenvolvimento de

⁴ Como esta tese se ocupa de investigações e análises discursivas, a sua aproximação (sempre problemática) com outros campos teóricos, como a Psicanálise, passa a ser muito forte, uma vez que esta área também é afetada pelos estudos da linguagem. Interfaceada com o olhar psicanalítico, um estudo discursivo que se vale da expressão o(O)utro – a(A)utre –, de Jacques Lacan (1998). Essa expressão traz duas vogais intercaladas a fim de estabelecer o aspecto dialógico existente entre elas, ou seja, entre o consciente e o inconsciente. Portanto, nesta tese, o Outro será utilizado para referenciar não o nosso “próximo” (outro sujeito, outra pessoa), mas para sinalizar o quanto o inconsciente afeta a determinação do sujeito. Afinal de contas, se para Lacan o nosso inconsciente é estruturado como uma linguagem (LACAN, 1966, p. 868), determinadas materialidades linguísticas, que são manifestações da linguagem, nos dão acesso ao atravessamento discursivo que perpassa o inconsciente.

meu modo de viver e de pensar as discursividades e, em decorrência disso, a nossa constituição social.

Foi exatamente durante esse percurso – de mais de dez anos – que acolhi (ou fui acolhido por) leituras que agenciavam uma verdadeira disjunção de ideias, uma transformação epistemológica em meu olhar de professor-pesquisador (discursivas, filosóficas, linguísticas, feministas, pós-coloniais, *fronterizas*, identitárias, culturais, econômicas, entre outras). Pude verificar que as discursividades estreitavam laços apertados com as verdades a respeito dos sujeitos que passavam por processos de exclusão, especificamente as mulheres (negras, brancas, indígenas...) que sofriam diversos tipos de discriminação e de violências (racismo, estupro, xenofobia, machismo, patriarcalismo, sexismo).

Contudo, mesmo tomando ciência da importância do diálogo entre a vivência e a teoria, eu não tinha, no início desse conjunto de anos, certa maturidade intelectual para discernir que o meu interesse pelo convívio e pesquisa com o sujeito discursivo mulher, pela inclinação a certas leituras, pesquisas e escrit(ur)as⁵, era apenas uma rubrica da minha subjetividade, uma verdadeira aventura de contar-se (RAGO, 2014). Afinal de contas, o entrelaçamento entre histórias e leituras dialogava, para meu espanto, com as rupturas e permanências (fragilidades) das minhas suscetibilidades biográficas, isto é, os percursos experienciados pela minha própria vida (minha cor, minha sexualidade, o meu (não-)lugar, minha identidade...).

Inconscientemente, como diria Coracini (2016, p. 302), os meus interesses e estudos foram se aprofundando e inclinavam-se para “[...]temas que doem, que nos machucam, mas daquilo que nos envolve, (re)volve, mexe naquilo que temos de mais caro, que tange algum traço constituinte. O mais interessante é que raramente pensamos nisso quando escolhemos um tema de pesquisa”.

Enquanto sujeito social, a temática a respeito da (in)(ex)clusão dos sujeitos periféricos, tal como a inscrição da mulher em determinadas materialidades, sempre me atraiu e também me inquietou justamente pelo fato de observar que todas (metaforicamente) possuíam direitos à igualdade, mas que estes se descaracterizavam quando entravam em cena as determinações histórico-discursivas que sustentavam a ideia de submissão feminina (RAGO, 1999; GUERRA; ALMEIDA, 2016).

⁵ Cf. Grigoletto (2003, p. 32): “[...] o termo escritura empregado neste texto define-se como produção de linguagem, como inscrição de um texto no mundo, seja ele escrito ou falado, produzido ou compreendido”.

Além disso, embora o século XXI fosse considerado o das mulheres, e estas tivessem (se) encontrado e alcançado a sua “independência”, eu examinava que elas tinham sua existência discursivamente articulada, entre enunciados e enunciações, como o sexo oposto; mas não o oposto com respeito à sua *différance* (DERRIDA, 1995), e, sim, como o desigual, que lutava em seu íntimo para quebrar rótulos e fronteiras, na busca de (de)liberar o conflito de identidade que digladiava com a realidade (ALMEIDA, 2015; DEL PRIORI, 2013, p. 6-7).

E essa inclinação, penso, também se concretizava em mim pelo fato de eu ter compartilhado a maioria dos momentos da minha vivência com mulheres, aspecto este que contribuiu também para a constituição da minha subjetividade de professor-pesquisador. Mulheres em casa (mãe, avós, irmãs, tias...), mulheres no dia a dia (amigas e companheiras de trabalho...), mulheres no âmbito profissional (professoras, coordenadoras, alunas...) e mulheres nos setores acadêmicos (orientadora, pesquisadoras, docentes...).

E como todo “sujeito também é alteridade, carrega em si o outro, o estranho, que o transforma e é transformado por ele” (CORACINI, 2007, p. 17), todas que entrecruzaram o meu caminho, sem exceção, acabaram entusiasmando, inconscientemente, as minhas aporias, a minha memória sócio-histórica-discursiva – por meio dos discursos fundadores – e o meu desejo por pesquisas que estabelecesse uma interlocução com suas histórias. Afinal, ao falar das mulheres (o outro e “o outro”), de suas representações, eu estava, sintomaticamente, falando desse outro que me constitui.

Embora eu não seja mulher e não tenha sofrido a violência de práticas não-discursivas, ou, ainda, não tenha suportado a mesma violência simbólica ou me relacionado de maneira direta com “[...] episódios e situações conhecidos por todos, por vezes na própria carne, difíceis [...]” (GONÇALVES, 2019, p. 11), todo o exercício analítico de investigação que eu realizava, hoje percebo, traduzia de maneira sintomática os rastros da minha trajetória que se constituiu, como mencionado, através do contato com mulheres, proporcionando-me modos instituídos de ser/estar no mundo e me sensibilizando para com os processos de discriminação, de incompletude, de desconforto, de angústias e de exclusão social em que elas (e eu) viviam(os) submetida(o)s.

Mesmo que eu não me atentasse para essa estocagem de impressões e tivesse a ciência do meu “poder arcôntico” e da minha competência hermenêutica, eu me

aproximava cada vez mais de temáticas que giravam em torno das discursividades a respeito das mulheres, cujas interlocuções as apontavam como sujeitos relegados aos processos de exclusão social, relegados às periferias dos discursos hegemônicos, às margens da sociedade, isto é, aos discursos subalternos, marginalizados e fronteiriços. E essas discursividades tocavam (sem tocar) a memória que eu mesmo abrigava (DERRIDA, 2001, p. 12-13).

E essa fusão entre percursos – vida pessoal, realização de pesquisas, participação de congressos, colóquios e seminários (no Brasil e no exterior), discussões de grupos e gestos de enunciação a respeito do assunto - serviu para abrir um olhar crítico-intelectivo mais aguçado, o qual pude exercer um apontamento: se a história e as vivências das mulheres, em geral, durante muitos séculos eram mobilizadas discursivamente e materializadas linguisticamente pelo ponto de vista do dominador (ótica masculina, machista e patriarcal), assentando-as como segregadas de forma tão aberta, será que existiam sujeitos mulheres que discursivamente eram segregados pelas discursividades, só que de forma mais velada? Será que existem mulheres, em nosso país, que vivem discursivamente num estado de exceção (AGAMBEN, 2004)?

Indagado, esse questionamento exerceu em mim uma verdadeira *brisura* (DERRIDA, 2013, p. 80-81)⁶, momento este em que fui sendo convencido – ao mesmo tempo me convencendo – de que muitas das questões sociais discursivizadas pelas e a respeito das mulheres pertenciam à esfera dos discursos das que faziam parte especificamente do contexto urbano, mas não daquelas que estavam submersas no campo da exterioridade (NOLASCO, 2013), tal como a mulher indígena.

E essa seria uma forte afirmação para dar sentido à ideia de que as próprias mobilizações dos discursos operacionalizavam e exerciam uma ascendência direta sobre os sujeitos, não só sobre as mulheres que faziam parte da realidade do branco⁷, mas também sobre a própria (in)visibilidade da mulher indígena, denunciando a presença da

⁶ De uma maneira mais didática, Haddock-Lobo (2005, p. 2), nos explica que essa *brisura* pode sinalizar: “[...] se todo pensamento é um constructo, e por isso mesmo falível, a necessidade de uma desconstrução já se encontra presente no próprio corpo constituinte de qualquer pensamento, posto que ele é composto também destas brechas, fragmentos e fraturas que nossos constructos pretendem dissimuladamente amalgamar, não assumindo sua constituição por e nestas brechas e apresentando uma falsa coesão, uma unidade ingênua ou maldosamente proclamada”.

⁷ Evoco o termo “branco” aqui não para identificar uma simples composição étnica. Essa expressão será utilizada no decorrer de toda a tese para sinalizar a presença daqueles que reproduzem “os discursos, as práticas hegemônicas de dominação” (GÓIS, 2013, p. 16).

mobilização prática “do preconceito que divide o mundo entre pessoas de maior e de menor valor” (SOUZA, 2018, p. 12).

Concentrando-me nessa direção, pude observar que a constituição dos saberes, dos poderes e das verdades (FOUCAULT, 2015) que circula(va)m em nossa sociedade a respeito das mulheres indígenas era mínima. Quando são enunciadas, na maioria das vezes, elas ocupam lugares em materialidades (sobretudo nas institucionais) que retomam aquela ideia massificante de sujeito emblemático ligado à visão tradicional histórica do indígena de 500 anos atrás (GUERRA, 2010, 2015), ou como tuteladas, ou ainda como sujeitos subalternos que vivem reivindicando direitos (especialmente por terras) para serem “iguais” ao branco, pois têm a sua alteridade rejeitada.

É como se houvesse um escamoteamento (ORLANDI, 2008, p. 12) proposital da mulher indígena, da sua subjetividade, da sua história, das suas atuais práticas sociais e discursivas, pois até mesmo quando vem à tona a sua presença nas materialidades que circulam em nossa sociedade, ela pouco se faz ser ouvida, pouco fala de si; acaba sendo falada a partir do discurso do branco (que assume o papel “heroico” de ser seu porta-voz).

E esse aspecto, em termos discursivos, passa a significar, pois denuncia como se concebe a representação desse sujeito no cenário brasileiro: a margem da margem. E a construção discursiva a respeito da mulher indígena (pela direção/imposição de sentidos) (BERT, 2013) fez-me evocar um olhar crítico para os processos de produção social de sentidos, sobretudo em relação à sua configuração identitária perante os brasileiros. Afinal, esse gesto de marginalizar a mulher dessa etnia faz recircular e emergir, via memória discursiva, o retorno de jogos parafrásticos e de formações discursivas que remetem ao par colonizador-colonizado.

De acordo com Orlandi (2008, p. 55), “mesmo depois do período colonial, a marca de nascença do brasileiro se reproduz toda vez que se instalam, nas relações, as condições para que esse mesmo discurso colonialista se realize (retorne)”. Logo, esse “retorno”, seja através do dito ou do não dito em determinadas materialidades, pode se tornar um caso exemplar para se pensar a maneira como é (a)(e)nunciada a mulher indígena. Ela passa a ser o “outro”. Não o “outro” como os brancos brasileiros são considerados em relação ao europeu ou ao americano do Norte e demais países desenvolvidos. Mas como o “outro” do “outro” que, por estar nessa condição, na legião dos segregados, é como se elas nem chegassem a “ser” pessoa.

Nessa direção, entendo que a mulher indígena, em algumas materialidades, pode emergir como esse “outro” do “outro”, justamente pelo fato de ela, a partir da teorização de Nolasco (2015, p. 48; 2016, p. 57), ser considerada como um sujeito da exterioridade, ou seja, o sujeito que está “dentro” do “fora”; e este fora não está contemplado pelas biografias discursivas modernas (e até pós-modernas...), particularmente pelo seu “biolocus” habitar nas tensas *fronteiras da exterioridade*.

Vejo, então, que as poucas materialidades que giram na atualidade a respeito/em torno das mulheres indígenas (leis, livros, regras, direitos...) não emergem para desvelar só a sua emancipação feminina no cenário atual ou para confirmar que ela goza de uma “hospitalidade incondicional” (DERRIDA, 2003); muito menos para relatar somente as tensões e os conflitos vividos pelas mesmas ou, ainda, para exercer um “deslocamento” nos processos históricos (conforme termos pós-modernos).

Essas materialidades constituem-se como o efeito de uma prática discursiva hegemônica mobilizada a partir de impérios cognitivos (eurocentrismo e epistemologias do Norte) que direciona o nosso olhar para determinados sentidos postulados como transparentes a respeito das mulheres indígenas, construindo, sem que nos demos conta, “identidades racializadas que foram erigidas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente”, (MIGNOLO, 2008, p. 257)⁸.

E ao mesmo tempo em que direciona, controla e estabiliza sentidos ditados pelo pensamento ocidental, essas materialidades “nos impede[m] de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos” (BARBOSA, PORTO-GONÇALVES, 2014, p. 17) e também no qual as próprias mulheres indígenas vivem, descartando inclusive as suas subjetividades e os conhecimentos que lhes são próprios.

Trata-se, portanto, de uma forma de identificar que os sentidos mobilizados não estão desvencilhados das engrenagens excludentes da trama discursiva existente entre linguagem, memória e história, e que por isso a (des)apropriação de determinadas formas textuais (des)encorajam a aparição de enunciados e, através destes, a presentificação e a cristalização de determinados sentidos no presente.

Dessa perspectiva, leio criticamente que as discursividades a respeito da mulher indígena no cenário brasileiro não são recentes, pois se todo discurso se manifesta na

⁸ O autor utiliza-se da expressão ocidente aqui, penso, não para fazer referência somente a uma localização geográfica específica, mas às estratégias discursivas, linguísticas, sociais e culturais adotadas e inseridas pelo próprio Estado para dirigir e governar o seu próprio território, relacionando os aspectos geográficos ao discurso epistemológico do conhecimento.

relação com outros discursos há aí um processo parafrástico (PÊCHEUX, 1988; ORLANDI, 1999; POSSENTI, 2001). Embora eventualmente mobilizado por novas instâncias enunciativas, vejo que os discursos de outrora ainda estão na base de enunciados atuais, fundamentando até mesmo a existência e o funcionamento dos processos de significação dos sujeitos no bojo da nossa sociedade; agenciando através da consignação textual (DERRIDA, 2001) a manutenção de uma memória social e discursiva na qual a mulher indígena, mesmo de forma não declarada, ainda não tenha vez.

E ao acolher esse gesto de interpretação, determinadas materialidades passam a não ser mais vistas como simples ocorrências, mas, sim, como acontecimentos discursivos articulados por práticas discursivas. Suas “aparições” passam a funcionar como uma estratégia necessária por aqueles que têm poder de “instituir verdades” (FOUCAULT, 2010c), como também para abrigá-la e dissimulá-la (DERRIDA, 2001, p. 13), com o intuito de moldar e de “conferir” às mulheres indígenas uma determinada identidade para representá-las na nossa sociedade.

Mas onde essas materialidades⁹ podem ser observadas, isto é, onde elas se manifestam para que possam agenciar a operacionalização dos sentidos, a condução das verdades e a estabilização de determinadas representações em nosso imaginário (coletivo)?

De natureza heterogênea, porque podem ser observadas nas mais diversas instâncias (midiática, jurídica, biográfica, econômica, disciplinar, pedagógica, etc.), as materialidades das quais falo tratam-se dos lugares materiais (sobretudo a língua) em que são os discursos e, conseqüentemente os efeitos de sentidos (PÊCHEUX, 1988), como em falas, poemas, gestos, músicas, fotografias, pinturas, obras, leis e textos em suas mais diversas manifestações.

E se toda materialidade tem “algo a dizer”, a meu ver têm aquelas que adquirem existência em razão de sua função estratégica, de sua “necessidade” simbólica de significar materialmente em nossa sociedade como um “bem comum” e para um fim “conveniente” para “toda” a população. Falo daquelas que emergem em razão dos processos de (in)(ex)clusão social, tais como as leis que advêm das práticas discursivas judiciárias, a fim de objetivar ou tematizar a justiça, interessando-me especificamente

⁹ A relevância da materialidade discursiva será melhor apontada no Parte II, especificamente no Capítulo III.

pelas que buscam articular de forma explícita o sujeito mulher, como a Lei Maria da Penha, Lei 11.304/06 (doravante, LMP).

Essa lei – como uma das fontes principais do Direito em relação à mulher brasileira “em geral” – é enunciada e simbolizada como objetiva e justa em nosso seio social, assumindo características que parecem estar refletidas em consensos globalizantes, tais como as ponderadas por Gonçalves (2003, p. 15-16): generalidade: a lei dirige-se para todos os cidadãos; imperatividade: “impõe um dever, uma conduta. Esta característica inclui a lei entre as normas que regulam o comportamento humano, como a norma moral, a religiosa, etc.”; autorizamento: o que permite e legitima o ato ou efeito de coação; permanência: em sua maioria, as leis duram até serem revogadas; emanção de autoridade competente: elas advêm a partir do momento em que as competências legislativas a instituem.

A título de exemplo, em seu *caput* e no artigo 1º, a LMP estabelece interlocução com todas as características articuladas pelo jurista:

Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. (BRASIL, 2006, *caput*)

Art. 1º Esta Lei cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar. (BRASIL, 2006, art. 1)

Diante dessas características axiomáticas, a LMP fornece-nos um material para pensarmos que todas as mulheres têm alcance à justiça e ao Direito. Mas se as leis normalmente foram/são constituídas discursivamente a partir de e para contextos hegemônicos urbanos específicos, advindos do discurso da modernidade (sociedade liberal-individualista ocidental), alicerçadas em (inter)discursos (nada transparentes)

sobrevindos do direito absolutista positivo europeu e de uma herança colonial (WOLKMER, 2003, p. 36), como todos sujeitos, sobretudo os da exterioridade, como a mulher indígena, podem ser discursivizados nas leis?

Desse questionamento, os nossos olhares para a materialidade da LMP em relação à mulher indígena tornam-se oblíquos, especificamente pela constituição (universalizante) do dizer de seus enunciados e pelo próprio nome que a representa (Maria da Penha), pois se de um lado ela é um movimento discursivo de inclusão social das mulheres, por outro ela aparece transfigurada no espectro da mulher branca, urbana e que faz parte dos grandes centros hegemônicos, tecendo sentidos que remetem a uma memória discursiva que não está relacionada aos sujeitos da exterioridade (NOLASCO, 2016).

Movimento interpretativo como esse nos faz defrontar com a ideia de que a LMP traz em sua materialidade uma grande veiculação de teias de sentidos (sobre legalidade, homem, mulher, identidade, poder, saber, jurídico, judiciário, cidadania, economia, controle, Estado, população, sujeitos, entre outros), podendo indicar (im)posições discursivas das quais conseguimos flagrar a inscrição e a legibilidade do sujeito mulher indígena, tanto nos enunciados da própria lei quanto em nossa sociedade.

Afinal, o que a lei instala, preserva, estabiliza e legitima “[...] não é a realidade, mas uma construção que permite ao leitor produzir formas simbólicas de representação da sua relação com a realidade concreta” GREGOLIN, 2007, p. 16). E nisso, conseqüentemente, são instauradas as posições e as representações identitárias da mulher indígena, bem como a constituição da subjetividade própria de um sujeito *fronterizo*.

Mas se é na e pelas leis que os discursos acabam adquirindo formatos em determinadas “configurações linguísticas”, existem também outras espessuras materiais que, sendo colocadas em movimento na nossa sociedade, podem entoar ecos de dizeres que se relacionam e se ancoram na temática enunciativa e nos discursos mobilizados pela LMP.

Para tanto, trago para a cena de enunciação desta tese uma obra (auto)biográfica – escrita de si (FOUCAULT, 2004, 2015) – que também adquiriu existência em razão de sua função discursiva (denúncia), trazendo uma representatividade muito grande dos processos de (in)(ex)clusão social vivenciados pelas mulheres, só que de etnia indígena, como vozes críticas que se ergueram para sinalizar as barbaridades ainda vivenciadas por elas em seus povos.

E como nenhuma materialidade tem sua emergência de maneira fortuita, essa obra reitera, de maneira persistente, o endereçamento temático de sentidos da LMP (violência contra as mulheres...), apontando inclusive um discurso subversivo e polêmico em relação à ordem discursiva da modernidade e, ao mesmo tempo, sinalizando uma epistemologia que pode ser considerada *fronteriza* (ANZALDÚA, 2005).

Essa obra é denominada “Pelos Mulheres Indígenas” (doravante PMI), e foi idealizada pela ONG Thydêwá em parceria com a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República, sendo publicada no ano de 2015. Ela traz, no bojo de sua produção, escritos (auto)biográficos de mulheres indígenas que buscam retratar e denunciar os problemas da violência contra a mulher, mas *a partir de* sujeitos da exterioridade, advindos de diferentes *loci* geohistóricos (NOLASCO, 2013, 2016).

Assim como a LMP, a obra PMI circula em nossa sociedade e acaba contribuindo para identificar a constituição da representação identitária das mulheres indígenas e os processos de subjetivação (FOUCAULT, 2015), bem como a (des)legitimação das representações culturais de determinados povos, uma vez que mobiliza uma *perspectiva outra* (NOLASCO, 2016): seja por pensar a partir do lado da subalternidade, seja por trazer uma crítica-biográfica *fronteriza* (ANZALDÚA, 2005) que (cor)rompe com as narrativas geralmente caracterizadas pelo sujeito branco dos centros hegemônicos, masculino e heterossexual.

Transcrevo, abaixo, um trecho que ilustra as relações discursivas com a LMP, mas que também traz traços da *perspectiva outra*, dessa condição *fronteriza*:

Nós, mulheres indígenas, somos guerreiras. Não tenha medo de perder os seus filhos para seus agressores, pois nenhum juiz em sã consciência daria uma criança para um homem que violenta sua esposa criar. O homem que bate, humilha, aterroriza mulheres é violento e agressor. A própria Lei Maria da Penha em suas Medidas Protetivas garante proteção para você e teus filhos. O juiz sempre decidirá o que for melhor para seus filhos. (ONG THYDÊWÁ, 2015, p. 17)

No transcrito acima, é possível observar uma produção de sentidos acerca dos regimes discursivos de resistência e de luta, mas também de violência contra a mulher que parafrasticamente (já-ditos, memória discursiva) são retomados na própria constituição do enunciado, como uma “ferida exposta” que ainda não foi cicatrizada. Concentrando o meu olhar nessa obra, e através desse recorte ilustrativo, pude averiguar

que ela retoma a LMP, um tipo específico de lei que encampa as discursividades jurídicas brasileiras dos centros urbanos.

Por essa razão, as indígenas parecem se sentir “incluídas” na formação discursiva da LMP, mas como é possível sendo que, enquanto sujeitos da exterioridade, se as suas línguas, os seus *loci* geográfico e a sua cultura ainda são rechaçadas pelas redes discursivas que impõe, insistentemente, o seu lugar na (in)diferença? Seria essa sua inscrição na ordem discursiva jurídica da LMP e editorial, através do gesto de enunciação das mulheres indígenas, a consignação de uma interlocução extremamente rica entre lei e obra para se flagrar “o papel dos discursos na produção das [suas] identidades sociais”? (GREGOLIN, 2007, p. 13).

A circulação dessas duas materialidades pode, além de refletir a inscrição de discursos, fundamentar e sustentar as representações identitárias das mulheres indígenas bem como a organização do espaço social da produção dos sentidos a respeito desses sujeitos, deixando resvalar o quanto eles são produtos e são produtores dos próprios mecanismos discursivos.

Com bases nesses aspectos, considero ser relevante analisar discursivamente essas duas materialidades que tecem considerações a respeito do sujeito discursivo mulher indígena na esfera social. Para isso, centro-me no engajamento discursivo do *corpus* da LMP e da obra (PMI) por duas razões: a primeira pelo fato de se tratar de uma lei vigente que funciona como um dispositivo, uma prática discursiva (FOUCAULT, 2012) que estabelece a representação das mulheres “em geral” e direciona os regimes de (in)visibilidade delas em nosso cenário social.

E é a partir desses trajetos de “universalização”, de “massificação” que as leis, como a LMP, “são, como quaisquer discursos, condicionadas por uma ideologia dominante, capazes de criar e propagar diferentes tipos de discriminações, de segregações, de apagamentos e/ou silenciamentos, como o étnico, por exemplo” (GÓIS, 2013, p. 167). O que me permite, enquanto analista, averiguar como esse dispositivo institucional pode identificar como a representação identitária da mulher indígena é produzida e enunciada.

A segunda, a obra PMI, publicada nove anos após a LMP, é trazida para a cena desta tese como *corpus* complementar, por apresentar em sua tessitura enunciadoras indígenas que, através de relatos (auto)biográficos, nos ajudam a desvelar de uma maneira mais assertiva os movimentos discursivos e a função destes para a constituição da

representações identitárias das mulheres indígenas, bem como os lugares enunciativos que essas interlocutoras podem ocupar na esfera social em relação à lei.

A construção da obra e da lei constitui-se como efeito dos discursos, isto é, das discursividades e, portanto, mobilizam a inscrição de ideias que vão além do domínio de regulação legislativa e da esfera de autoria de obra. São materialidades que dão lugar a (trans)formações de saberes e que, em razão disso, dão existência a formas de (vi)ver o (O)utro e o “outro” da exterioridade.

Por isso ressalto que a escolha em relação à constituição desse *corpus* de pesquisa deu-se pelo fato de considerar a articulação dessas materialidades no seio social como dispositivos discursivos, cujos efeitos de sentidos remetem tanto à emancipação quanto à crueldade e aos preconceitos vividos e ainda vivenciados pelas mulheres.

O diálogo da lei com a obra possibilita denunciar e problematizar a instauração da construção discursiva que emerge a respeito da mulher indígena, uma vez que ambas as materialidades mobilizam formação de saberes, instituindo práticas discursivas e sociais de sentidos.

Para tanto, parto da hipótese de que a lei e a obra, apesar de incluírem o gênero feminino na ordem do discurso social, por outro lado, trazem marcas de marginalização a respeito da mulher, sobretudo a de etnia indígena, pela sua posição de vulnerabilidade, por relações (pós-)colonialistas e pelo *lócus* cultural fronteiro em que ela se encontra, como um dispositivo discursivo que agencia a construção de uma subjetividade periférica¹⁰.

E do levantamento dessa hipótese, mobilizo cinco perguntas que pesquisa: 1) Há marcas linguísticas que, interdiscursivamente, remetem aos trajetos de inclusão e de exclusão social da mulher?; 2) Há marcas linguísticas que fazem referência e sustentam as dicotomias, as diferenças fronteiriças, os aspectos (pós-)coloniais?; 3) Dessas marcas, há possíveis efeitos de sentidos de marginalização e de estereotipação que emergem em relação à mulher indígena; 4) Há relações (estratégicas) de poder-saber e de resistência?; 5) Como a mulher indígena é representada e quais funções desempenham tanto a lei quanto a obra para construção de uma subjetividade *fronteriza*?

Com o objetivo de comprovar ou não a hipótese, e traçando um paralelo com as perguntas de pesquisa, tem-se como objetivo geral problematizar, mediante um recorte

¹⁰ De maneira alguma tenho a pretensão de advogar contra os efeitos legais da lei e muito menos contra os efeitos de notoriedade social da obra. A minha questão é discursiva.

discursivo, possíveis efeitos de sentidos que emergem da materialidade da lei e da obra em relação à representação da mulher, de etnia indígena, e a constituição de uma subjetividade *fronteriza*.¹¹

E como as mulheres indígenas trazem uma perspectiva outra, a responsabilidade de se investigar a constituição de uma subjetividade *fronteriza* sustenta-se justamente no fato de considerar a necessidade de pensar na possibilidade de considerar a importância de epistemologias outras que fazem parte do cenário discursivo brasileiro, mas que, por relações de saber-poder (FOUCAULT, 1988; CASTRO-GÓMEZ, 2005), tem sido abafadas, escamoteadas por parâmetros discursivos hegemônicos.

Como objetivos específicos, são traçados cinco aspectos: 1) apontar, por meio de um recorte discursivo, marcas linguísticas que caracterizam efeitos de sentidos de marginalização e estereotipação em relação à mulher indígena; 2) rastrear, a partir dessas marcas linguísticas, interdiscursos e formações discursivas tensionados pela memória, que assinalam: para a dialética exclusão/inclusão; para as dicotomias que retratam o desafio, a tensão e as diferenças fronteiriças; para as (estratégicas) relações de poder-saber e de resistência; 3) trazer à tona enunciados que apontam para uma interdiscursividade (pós)colonialista articulada na disposição discursiva da LMP e da obra PMI; 4) denunciar possíveis efeitos de sentidos que (re)configuram a representação sobre a mulher indígena, assinalados na materialidade dos enunciados analisados; 5) problematizar os efeitos de subjetivação fronteiriços construídos sobre a mulher indígena na trama existente entre discursos, história e memória (prática discursiva), mobilizada na LMP em diálogo com a obra PMI.

A justificativa pela escolha desse tema repousa no fato de que pouquíssimas são as pesquisas que se preocupam em articular as relações identitárias (sempre conflituosas) fronteiriças (CASTRO-GÓMEZ, 2005), sobretudo nos enunciados de uma lei e de uma obra, cuja circunstância de enunciação diz respeito à mulher indígena: a mesma mulher, mas diferente.

Por relevância social, a escolha do tema amplia (e abre) as possibilidades de produção de uma epistemologia no campo dos estudos discursivos no Brasil que o conhecimento acadêmico ainda carece. Além disso, aprofunda a investigação discursiva

¹¹ Por subjetividade *fronteriza* abranjo a ideia de considerar as marcas singulares que dizem respeito à constituição do sujeito (no caso a mulher indígena) na edificação de crenças e valores sempre condicionados a circunstâncias históricas, políticas e culturais.

no que tange à representação identitária da mulher indígena, sujeito que ainda é visto sob a *insígnia* da exclusão social. Portanto, sublinhar, no meio acadêmico dos Estudos Linguísticos, o quanto o percurso da análise discursiva possibilita dar visibilidade a outro gesto de leitura de uma lei e de uma obra, autêntica como as materialidades (re)produzem não só acontecimentos, mas tecem subjetividades a respeito da mulher indígena.

E para que o dispositivo analítico dos recortes seja empregado no percurso da pesquisa, utilizamos, transdisciplinarmente, as noções teórico-metodológicas, a seguir:

1) Da perspectiva discursiva (CORACINI, 2007, 2010, 2011; GUERRA, 2008, 2010, 2015), a fim de produzir um outro lugar de conhecimento, afastando-se da mera aplicação da linguística sobre as ciências sociais ou vice-versa nos enunciados analisados. Com a perspectiva discursiva a linguagem pode ser referida essencialmente à sua exterioridade, para que se apreenda seu funcionamento enquanto processo significativo, uma vez que o discurso da LMP se constitui sobre o primado dos interdiscursos, pela heterogeneidade, por meio de marcas enunciativo-discursivas, cuja completude do dizer se desmantela mediante traços, rupturas, falhas, e denuncia a inscrição de regiões de sentidos outrora deixados à margem.

2) Do suporte teórico-metodológico foucaultiano (1988, 1995, 2002, 2005, 2006) — arqueogenealógico — que suplementa as metodologias teóricas da perspectiva discursiva, como uma visada teórica que procura (re)configurar trajetos de sentido que constituem as práticas discursivas da AD e (d)enunciar como essas formas se desenvolveram, se constituíram, como se modificaram e como se deslocaram no bojo da discursividades. A AD em interface com a perspectiva de Foucault (1988, 1995, 2002, 2005, 2006) contribui para a constituição de um dispositivo analítico, um modo de ler (que já é interpretar) os (efeitos) de sentidos do texto da lei e da obra, na dispersão de enunciados, regularidades de acontecimentos discursivos.

3) Da desconstrução, por meio das balizagens teóricas derrideanas (1973, 2001, 2003, 2005, 2007), sobretudo pela análise de deslocamentos das significações, dos efeitos de sentidos, na máscara de autonomização da escrita jurídica em relação à mulher indígena, da objetividade, do direito, do justo, que oscila entre ética, argumento, ideias cristalizadas e verdades que se mantêm sob a égide do logocentrismo, da racionalidade ocidental.

Com Derrida (1973, 2001, 2003, 2005, 2007), entrelaçado com a AD e com Foucault, opera-se um des-locamento, uma transgressão, um gesto antiestruturalista por

meio do próprio estruturalismo dos signos, uma crítica à linguagem da LMP. O autor des sedimenta estruturas binárias que tendem à homogeneização do *logos*, ao etnocentrismo ocidental e denuncia que não há a transparência e nem sentido *ipsis litteris* atribuídos ao signo e ao seu significado. Na perspectiva derrideana (1995, p. 230), há um estímulo maior e mais detalhado no processo de análise, sobretudo por conduzir-nos a verificar que a escrita da Lei Maria da Penha (virtualidade) é insuficiente para ela mesma, seja pelo fato da sua indecibilidade, seja pelo fato de que seu arquivo já é uma interpretação, simbólico (sempre em processo).

4) E de outro fio teórico-condutor: o ponto de vista pós-colonialista de Anzaldúa (2005, 2009), de Menchú Tum (2001), de Mignolo (2003), de Castro-Gómez (2005), de Quijano (2005), de Sousa-Santos (2010, 2014) e de Nolasco (2013, 2016), uma vez que articulam um deslocamento para a análise de uma epistemologia fronteiriça.

A visada teórica e metodológica desses autores-filósofos também vem tecer reflexões para o processo de análise da LMP que transcende a simples leitura dos textos, pelo fato de ambos falarem de uma perspectiva de quem está à margem e por articular que, ao olharmos para as misturas, para as bordas, conseguimos novas formas de compreender o mundo, dando vozes aos que não a possuem. O (des)locamento dessas teorias fornece subsídios para a análise de uma epistemologia *fronteriza* (local e subjetiva), ao descrever e compreender o periférico, a partir dos interstícios dos discursos, como um novo argumento que se interliga e suplementa a análise discursiva, o deslocamento do logocentrismo e do discurso imperial.

Especificamente Anzaldúa (2005; 2009) e Menchú Tum (2001) trazem o deslocamento de violências epistêmicas em relação à mulher marginalizada, um gesto de interpretação das transformações desiguais para a era de “independência” de ex-colônias. As reflexões dessas autoras, embora falem de um local diferente da mulher indígena brasileira, compreendem a abertura de novas perspectivas em relação a estrutura social cultural e epistêmica das sociedades.

Essas diferentes paternidades teóricas justificam-se, por suas singularidades, como um dispositivo de interpretação sobre a materialidade linguística da LMP em relação à mulher indígena, “entre áreas do conhecimento que se cruzam sem se superporem, distinguem-se sem serem inteiramente distintas – teorias do discurso de orientação francesa, filosofia e psicanálise de orientação lacaniana”. (CORACINI, 2010, p. 92).

Diante desse “artifício” que aprimora a análise das problematizações, bem como das subjetivações provenientes de um discurso, a AD complementa-se, e oportuniza tecer reflexões que transcendem à simples leitura dos textos, sobretudo quando discorreremos acerca do caráter relativo das palavras (CORACINI, 2007).

E na tentativa de explicar como esta pesquisa traz acréscimos aos conhecimentos atuais sobre os estudos discursivos a respeito da mulher indígena, recorri a um “Estado da Arte¹²”. A partir de um levantamento bibliográfico, pude identificar que existem diversos trabalhos que retratam as problemáticas da LMP e das mulheres indígenas, mas nenhum que aborde uma pesquisa no âmbito discursivo-desconstrutivo, de característica transdisciplinar, e que articule o entrecruzamento das materialidades da LMP e da obra PMI.

Dentre alguns, faço referência a seis (três a respeito da LMP e três a respeito das mulheres indígenas) deles que, no âmbito de suas pesquisas, trazem o arcabouço teórico da AD e alguns pontos de contato com o que esta tese propõe pesquisar. Opto por essa restrição por me pautar justamente nesses critérios e na seriedade dos trabalhos elencados.

Dentre os que analisam discursivamente a LMP, temos o estudo realizado por Rhute Filgueiras de Menezes, sob o título “A Lei Maria da Penha: Entre (im)possibilidades de aplicabilidade para feministas e operadores do direito”, dissertação apresentada, no ano de 2012, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco. A autora, ancorada na perspectiva da Análise de Discurso Crítica, traz como objetivo central da sua pesquisa investigar a construção e o desenvolvimento de argumentos explicitados em documentos de domínio público, por feministas e por operadores do Direito, que alimentam o campo de tensões no Brasil acerca da aplicabilidade da Lei Maria da Penha. Os documentos foram analisados em dois espaços virtuais: o site do *Observe*, circunscrito dentro do movimento feminista, e o site do *JusNavigandi*, representando os operadores do Direito. A mestre chegou às considerações de que existem dificuldades em se chegar a um consenso quando se tratam de pessoas julgando pessoas: existem jurisprudências e possibilidades de múltiplas interpretações das leis que continuam por acentuar as tensões e as (im)possibilidades de aplicabilidade.

¹² Entendemos como Estado da Arte a articulação entre trabalhos que versaram a respeito do mesmo objeto analítico, da mesma perspectiva e do mesmo sujeito e que, por sua vez, devem ser levados em consideração.

Há também o artigo publicado por Tatiana Rosa Nogueira Dias, “A Lei Maria da Penha: uma análise discursiva”, publicado na “Revista Discurso e Sociedade”, volume 7(3) p. 553-577, no ano de 2013. O texto articula uma investigação das representações presentes na Lei Maria da Penha, Lei 11.340/2006, tendo como suporte teórico metodológico a Análise de Discurso Crítica. Dos resultados, a autora indica que, ao investigar como está se dando a representação da figura feminina na Lei Maria da Penha, é possível dizer se houve ou não mudança social em relação à ideologia que possibilita uma hegemonia masculina, o que gera a percepção da violência baseada em gênero social como natural.

Outra pesquisa foi a realizada por Márcia Cristiane Nunes Scardueli, na tese defendida no ano de 2015, pela Universidade do Sul de Santa Catarina, intitulada “Lei Maria da Penha e violência conjugal: análise discursiva dos efeitos de sentido nas instituições e nos sujeitos envolvidos”. A autora objetiva realizar uma análise de efeitos de sentido produzidos a partir da aplicação da Lei nº 11.340/2006 em peças processuais denominadas de Relatórios de Inquérito (fase policial) e em Sentenças Judiciais (fase judicial) de vinte processos criminais, instaurados na Comarca de Araranguá/SC, no período de 2006 a 2013, referente a situações de violência doméstica praticada contra mulheres, por seus parceiros íntimos. Amparada nos pressupostos teóricos da Análise do Discurso de linha francesa, a autora utilizou a aplicação de entrevistas semiestruturadas como um procedimento de pesquisa que pudesse apreender as falas de mulheres e de homens envolvidos em situações de violência doméstica conjugal, e em documentos das instâncias formais (polícia e poder judiciário) que apontaram uma generalização das situações tratada. Os resultados indicam que o discurso policial, o discurso judicial e o discurso de vítimas e agressores acabam por reproduzir padrões sexistas de linguagem que mantêm as relações desiguais entre homens e mulheres e, por vezes, fortalecem a dualidade masculino *versus* feminino.

Dos que articulam a perspectiva discursiva em relação a mulheres indígenas, temos a dissertação de Jurema Machado de Andrade Souza, descrita com o título “Trajetórias femininas indígenas gênero, memória, identidade e reprodução”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal da Bahia, no ano de 2007. A autora buscou problematizar o tema da esterilização de mulheres indígenas no âmbito da Reserva Caramuru-Paraguassu, no sul da Bahia, analisando discursivamente os fatos veiculados pela imprensa sobre casos de esterilização, sem o

prévio conhecimento/consentimento dos cônjuges, notadamente nas aldeias Baheté e Caramuru. Segundo ela, o objeto da investigação incidiu sobre as tensões e contradições que estão tendo lugar no mencionado contexto de investigação, entre as motivações contraceptivas das mulheres e, muitas vezes, dos casais, e aquelas, francamente favoráveis à concepção, oriundas do contexto étnico mais amplo, sob a égide dos líderes masculinos. Chega às considerações de que certas ações, que antes estavam, ou julgavam estar restritas ao ambiente doméstico, passam a compor as agendas políticas desses povos, ensejando, simultaneamente, alternância de posição política entre os gêneros, e, conseqüentemente, tensões, que, por sua vez, demandam modificação das práticas tradicionais e produzem inflexões na sua própria história.

Outro trabalho, também uma dissertação intitulada “Mulheres indígenas no *facebook*: corpos, intericonicidade e identidades”, de Raimundo de Araújo Tocantins, apresentado ao Programa de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura, da Universidade da Amazônia, no ano de 2013, mobiliza a problematização de perfis ativos e de suas respectivas postagens no interior do site da rede social de internet *Facebook*, de duas usuárias que assumem identidades indígenas: Sonia Bone Guajajara e Índia Ticuna Weena Miguel. Na dissertação, ele denuncia como o funcionamento desse site de relacionamento contribui para a construção de identidades e como seus usuários, que são sujeitos históricos, colocam em circulação diferentes discursos sobre o que é ser mulher e o que é ser indígena na *web*.

Outra dissertação foi a de Gláucia Cristina Ferreira, “Mulheres indígenas nos blogs: discursos e identidades”, apresentada no ano de 2015 ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, *campus* de Três Lagoas. A mestre busca estudar a (re)construção identitária indígena a fim de analisar a definição de um eu representativo para si e para o outro, utilizando-se como materialidade discursiva os *blogs*: “Índio Educa”, “Rádio Brasil Indígena”, “Eu sou pelas mulheres indígenas” e “Rede Grumin de mulheres indígenas”. Os resultados obtidos demonstraram que as identidades produzidas pelas mulheres indígenas se pautam em discursos plurais alicerçados por situações sociais que tornam a identidade uma “celebração móvel”, inscritas por acontecimentos que propiciam novos sentidos e contornos cambiantes de identidade indígenas, que se encontram em constante diálogo com a memória coletiva.

E na busca de uma orientação teórico-metodológica que preze por uma organização “estrutural” da pesquisa, saliento que a tese se subdivide em três partes, cada uma com dois capítulos.

A primeira parte (com dois capítulos, cada um com dois itens) é norteado pelas condições de produção, a fim de se compreender a circunstância da enunciação e discurso epistemológico do contexto no qual as materialidades emergiram, já que o discurso da lei e da obra só podem significar pela historicidade.

No que concerne à segunda parte (dois capítulos, um com três e outro com quatro itens), esta faz menção ao traçado da teorização epistemológica que fundamenta o quadro teórico a ser mobilizado. Esse capítulo contribui, significativamente, para des-locar e des-ordenar os discursos provenientes das materialidades, denunciando o movimento dos fios discursivos (re)tramados, outrora deixados à margem.

Além disso, esta parte da tese traz à baila autores-filósofos com base em outras orientações epistemológicas (filosóficas e pós-colonialistas) necessárias e que possibilitam flagrar e delinear com mais atenção as instâncias discursivas no gesto analítico de problematização.

Já a terceira e última parte (um capítulo, com três itens), abarca o empreendimento do percurso analítico, no qual são (d)enunciadas, mediante recortes discursivos (subdivididos em 10 excertos), a produção dos efeitos de sentidos e as possíveis interpretações, a partir dos diálogos necessários com as condições de produção e com os aspectos teórico-metodológicos. E para um exame crítico mais “didático”, a análise foi subdividida em três eixos denominados:

Eixo 1: O (d)enunciar da diferença e a segregação do "outro"; Eixo 2: Relações de poder: dos efeitos de governamentalidade; Eixo 3: A (in)visibilidade do sujeito fronterizo: memória discursiva e resistência.

Esta subdivisão pretende ressaltar a ideia de “organização” que nada mais é do que um dos requisitos para que um texto possa ser considerado acadêmico-científico. Digo isso consciente de que essa “estruturação” – mera formalidade – foi adotada por mim em razão de dois aspectos: uma maneira de identificar melhor os passos concernentes às análises e “[...] pela necessidade de adaptar a mensagem à forma exigida

[...]”¹³. (CORACINI, 1991, p. 62). Pretendo com isso dizer que essa estruturação não desmerece e não compromete em nada o olhar discursivo que busco aqui desenvolver em relação às materialidades.

Ainda com olhos voltados para o processo analítico, tendo em mente duas materialidades subdivididas em recortes, opto por nomeá-las por meio de siglas: (R), para recorte, seguido da numeração; LMP, para os excertos referentes à lei Maria da Penha; PMI, para os excertos referentes à obra “Pelos Mulheres Indígenas”.

Posto isso, considero que refletir a respeito de questões de discurso, de subjetividade, de inclusão e de exclusão em relação às mulheres indígenas, mediando materialidades discursivas como a LMP e a obra PMI, que (re)circulam no tecido da trama social, via práticas sociais, contribui significativamente para se compreender a produção de sentidos, as marcas, os registros, a maneira como determinado grupo interpreta a realidade na esfera social, e como esses dizeres incidem na memória coletiva e na vida dos sujeitos periféricos

¹³ Cf. Coracini (1991, p. 61-79) no que tange à padronização de um trabalho científico, no meu caso uma tese, à sua exigência na formalização (im)posta pela comunidade acadêmica para que uma produção textual possa ser considerada como “aceitável”.

PARTE I

**UM ITINERÁRIO POSSÍVEL DE (DUAS) MATERIALIDADES QUE SE
(ENTRE)CRUZAM**

CAPÍTULO I

CONTEXTO MEDIATO (AMPLO): DAS POSSÍVEIS FILIAÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS¹⁴

Nesse ponto de análise, vemos uma preocupação que [...], nesse momento, se impõe fortemente: a articulação entre a forma material do enunciado e o seu sentido, que envolve as relações entre o linguístico e o histórico.¹⁵

GREGOLIN, Maria do Rosário. **AD:** descrever – interpretar acontecimentos cuja materialidade funde linguagem e história, 2006, p. 28.

A rubrica acima traz o ponto de partida pelo qual dou início a este capítulo: todas as materialidades associam-se a acontecimentos, episódios, ocorrências e passagens históricas, até chegarem a ocupar um lugar circunscrito na esfera social contemporânea.

E é com base nesse ponto de partida que considero relevante mapear o terreno da constituição da LMP e da obra PMI, isto é, o *corpus* elencado e o pertencimento de seus enunciados ao próprio registro enunciativo (GUILHAUMOU, MALDIDIER, ROBIN, 2016), a fim de flagrar a questão de *sobre-vida*, de herança dos próprios discursos que estão na base dessas materialidades (DERRIDA, 1994, 2001, 2005).

Diversos teóricos reforçam essas ideias, seja de maneira direta (PÊCHEUX, 1988; FOUCAULT, 2008; RAGO, 1998; VEYNE, 2009; BERT, 2013; GREGOLIN, 2007; CORACINI, 2007), seja de maneira indireta e considerando peculiaridades (NOLASCO, 2013, 2015, 2016; MIGNOLO, 2003, 2008; SANTOS, 2008, 2014, 2019), o que me leva a articular que a lei e a obra não foram tão facilmente introduzidas em nosso momento presente, ou seja, não se manifestaram por casos fortuitos ou circunstanciais.

Esse aspecto me conduz à necessidade de elucidar algumas apropriações teórico-metodológicas que podem colaborar com o gesto de interpretação desse “exercício bi(bli)ográfico” em relação às suas materialidades.

¹⁴ Destaco que, muitas vezes, as repetições de determinados termos podem ser consideradas como uma “Anadiplose proposital” (figuras de linguagem ou de estilo), em razão de não encontrar termos que tenham equivalência com o que se busca enunciar, já que se trata de termos que compõem uma taxionomia específica.

¹⁵ *Bios*/corpo, discurso e *locus*, sociedade e cultura.

Há, para isso, dois conceitos-chave que considero pertinentes antes mesmo de adentrarmos em um diagnóstico mais específico do itinerário das discursividades, a fim de não postularmos as discussões aqui empreendidas mecanicamente, como “bordões” que devem obrigatoriamente compor uma tese que trabalha com o gesto analítico-discursivo.

São duas noções teóricas que nos ajudam a entender a importância de se mensurar as manobras discursivas que contribuíram para a “aparição” da LMP e da obra PMI, ou seja, o seu *vir-a-ser*. Falo das condições de produção (doravante CP) – contexto histórico-social em relação aos lugares (posições) nos quais estão inscritos os sujeitos (ORLANDI, 2005, p. 271) – e da noção de materialidade linguística.

Aliás, vale a pena explicar essa questão: tendo a dimensão que ambas – lei e obra – foram constituídas a partir de gestos interpretativos, operacionalizar as CP e sua relação com materialidade de sua inscrição e escrita (organização discursiva), torna-se necessário para um diagnóstico “menos lacônico” dos movimentos discursivos que estão na base das suas constituições.

Atentemo-nos então para a apropriação operatória da primeira noção, as CP, para o que ela é e para o que ela não é. Como um fragmento de uma situação discursiva (ORLANDI, 1984, p. 14), a lei e a obra edificaram-se a partir de uma teia (sujeito-história-discurso) que ofereceu condições para que elas fossem enunciadas em um momento histórico específico. Elas têm “biografias histórico-discursivas” (heterogêneas, fragmentárias) que fundamentam as suas inscrições nas duas últimas décadas, mas que, simultaneamente, remetem-nos ao encontro de períodos anteriores, no Brasil e no mundo, que foram “imperativos” para a produção das suas emergências.

Transcrevo abaixo um recorte da LMP¹⁶, que nos faz observar esse atravessamento histórico-discursivo¹⁷:

Art. 5º Para os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial: (Vide Lei complementar nº 150, de 2015) (BRASIL, 2006, art. 5º)

Art. 8º
[...]

¹⁶ Os recortes ilustrados na Introdução desta tese – o *caput* e o artigo 1º - também são exemplos desse atravessamento.

¹⁷ Saliento que os recortes dos enunciados elencados nas CP são analisados mais especificamente na Parte III, capítulo V.

III - o respeito, nos meios de comunicação social, dos valores éticos e sociais da pessoa e da família, de forma a coibir os papéis estereotipados que legitimem ou exacerbem a violência doméstica e familiar, de acordo com o estabelecido no inciso III do art. 1º, no inciso IV do art. 3º e no inciso IV do art. 221 da Constituição Federal. (BRASIL, 2006, art. 8º)

Do excerto acima, apresentando os destaques um traçado de exemplaridade, podemos notar que a construção do artigo se deu com base em outros acontecimentos discursivos, em períodos que antecedem a sua sanção. Ao analisar que há no artigo 5º e no 8º já-ditos apontados de maneira explícita ou, como diria Authier-Révuz (1990), uma heterogeneidade mostrada, de fato esses dizeres funcionam como “[...] os ecos das vozes das memórias discursivas” (MASCIA, 2002, p. 75) que incidem na construção da lei e na operação de constituição do seu discurso no momento no seu gesto de enunciação.

Ora, esse ponto de heterogeneidade vem denunciar o quanto “A contemporaneidade é construída no presente”, como já dizia Souza (2010, p. 60), mas que este presente tem uma relação umbilical com os acontecimentos e os aspectos do “passado”. E como falar do passado é retomar as camadas históricas (DEL PRIORI, 2004), as CP¹⁸ entram como ponto capital, pois nos permitem realizar com maior acuidade as regras de funcionamento dos enunciados em relação aos discursos, como indícios de respostas dos próprios mecanismos discursivos.

Esse “retorno” ao passado se manifesta, nas palavras de Pêcheux (1993, p. 77, grifos do autor), pelo fato de as CP remeterem-se

[...] às *relações de sentido* nas quais [o discurso] é produzido: assim, tal discurso remete a tal outro, frente ao qual é uma resposta direta ou indireta, ou do qual ele “orquestra” os termos principais ou anula os argumentos.

É, pois, desse olhar pecheuxtiano que podemos, com Almeida (2015, p. 68) tecer uma explicação coextensiva a respeito dessa noção teórica: as CP “[...] consistem nos enunciados discursivizados em diversas situações históricas que acarretam, no momento da enunciação, a instauração das imagens e dos efeitos de sentidos de um significado.”

Ao encontro de Pêcheux (1993) e de Almeida (2015), mas com outro viés terminológico, Charaudeau e Maingueneau (2014, p. 114) vêm complementar a ideia da

18 Segundo Charaudeau e Maingueneau (2014, p. 114), o conceito de CP foi alicerçado no campo dos estudos discursivos com o contribuição da expressão marxista “condições econômicas de produção”.

importância das CP para um analista que trabalha com discursos, mas fazem uma ressalva: esse conceito não pode ser confundido apenas como as “circunstâncias”, um olhar mecanicista em que determinado discurso foi produzido. Para os autores, as CP ajudam o analista a estudar de maneira mais pormenorizada os aspectos que condiciona(ra)m o discurso a um determinado contexto de produção.

Mas essa manobra de ideias, essa explicação abre nossa atenção para uma outra ressalva: Falar em CP implica, então, discorrer sobre os mecanismos históricos? Sim, obviamente. Mas ponderar a respeito das CP não é exercer um estudo análogo ao da História, pois não é apenas um aceno bibliográfico extenso, muito menos uma narrativa cronológica. É uma maneira de “particularizar” os protagonismos dos saberes e dos conhecimentos¹⁹ que motivaram o agenciamento e a circulação de determinadas espessuras materiais e de determinadas camadas discursivas que nos acompanham e edificam as nossas práticas diárias, bem como as nossas subjetividades.

Nesse delineamento, um discurso é sempre pronunciado a partir de CP dadas, e estas, ao serem analisadas, buscam re-montar, re-construir, re-tramar, re-tecer um possível trajeto para a constituição de uma materialidade (ponte entre o dito e o não-dito). Por isso, elas não são um braço, uma extensão explicativa da História, algo já posto, um *a priori* aproveitado só para situar os sujeitos a respeito da constituição de uma materialidade.

Dessa maneira, não há como mobilizar as CP para direcionar a história das materialidades como um sistema condicionado, em que elas trazem *ipsis litteris* o ocorrido e só compete ao sujeito interpretante, ou ao analista, (de)codificar a informação, como se o texto fosse um depósito de dados específicos, únicos, do qual o leitor tivesse a obrigação de retirá-los com foco apenas nas continuidades. (NOLASCO; GUERRA, 2013)

Portanto, as CP não se referem ao historicismo, e muito menos é uma “metanarrativa”. De acordo com Courtine (2015, p. 409), elas não podem ser adotadas dessa forma pelos analistas, pois os trajetos históricos não podem ser verificados como

¹⁹ Recordo-me da diferença articulada por Foucault (2002, 2008; 2012, p. 218-235) entre saber e conhecimento, algo não-dito mas que estão na base do nosso dizer. Sendo o primeiro um princípio de regulação discursiva de informação, um processo coletivo e anônimo; o segundo, mais específico. Pensando em nos dados desta tese, sobretudo em relação à mulher indígena, recordo-me também de Santos (2019, p. 21), ao discordar do olhar metropolitano de Foucault e dizer que esse não-dito tem que ser o não-dito do não-dito, justamente pelo fato de reconhecer a existência de um saber e de um conhecimento que estão do lado colonial.

uma continuidade absoluta e nem como uma descontinuidade radical; porém, devem ser avaliados pela junção dos trajetos arqueológicos dos discursos, da genealogia dos enunciados, da relação do intradiscorso com o interdiscorso (o pré-construído) e destes com as “massas de documentos”.

Ao encontro do posicionamento de Courtine (2015) temos a reflexão e Henry (2010). Este autor nos ajuda a constatar que o enfoque das CP contribui não para falar do processo histórico como algo sem lacunas, como uma horizontalidade que legitima verdades com falhas. Com Henry (2010, p. 25), vemos que as CP não são, nem de longe, só uma articulação combinatória cronológica que vem complementar as análises. Pelo contrário: elas são um ponto de vista, um gesto de interpretação, um simples ponto em uma dada cadeia de sentidos, pelo qual podemos olhar para o que está “debaixo do tapete”. As CP “suplementam” as análises, mas, simultaneamente, não pode ser “a verdade” que constitui essas análises, pois que ela é também uma construção.

Pensando na especificidade dos dados desta tese, especificamente no sujeito mulher indígena, para melhor visualizar essa questão cabe aqui uma exemplificação a partir da crítica metafórica do sociólogo Boaventura Souza Santos (2006, p. 9): o que nos é enunciado é apenas a ponta do iceberg e jamais um *a priori* cultural, pois determinadas questões que aparecem na nossa sociedade têm razões muito mais profundas do que pensamos.

Desse ponto de vista, pensando na LMP e na obra PMI, não podemos cair na tentação de considerar somente esse *a priori* histórico e cultural justamente pelo dato de correremos o risco de flagrar apenas os discursos e as enunciações baseadas nas experiências do lado ocidental, hegemônico e dos grandes centros urbanos da sociabilidade moderna.

Talvez seja por isso que, para Souza Santos (2019, p. 21), sociólogo pós-colonial,

As disciplinas [e os saberes articulados por elas] são tão falsamente universais não só porque se “esquecem” ativamente dos respectivos não-ditos culturais, mas porque, tal como os seus não-ditos culturais, não consideram as formas de sociabilidade existentes do outro lado da linha, no lado colonial.

E concordância com a ponderação acima, as CP devem nos ajudar a não cair nos equívocos da continuidade histórica (BERT, 2013); afinal, se a nossa leitura é sempre uma leitura de deslocamentos ou a partir de uma *perspectiva outra*, logo a própria leitura

dos “historiadores”, dos que tiveram o poder de contar, também são cheias de recortes discursivos e devem ser observadas sempre como gestos de interpretação.

Talvez seja por isso que Weizenmann (2013) aponta em suas discussões a respeito da caracterização do processo discursivo no processo histórico, que a emergência dos acontecimentos históricos, e por consequência das CP, devem que deixar de ser mascaradas por aqueles que possuem o poder de contar, sobretudo pela autoridade institucionalizada, mas por aqueles que possuem a autoridade de dizer(-se).

Para sublinhar isso, penso que as CP devem ter os seus discursos analisados, sobretudo os historicamente postulados como “verdades únicas”, como descreditados de um *a priori* histórico (DERRIDA, 2001; FOUCAULT, 2005, 2008) e, a partir disso, pensar essas mesmas CP considerando as suas singularidades em relação aos gestos enunciativos.

Com Jaques Derrida (2001), por exemplo, temos que suspeitar das memórias (arquivos) e do processo de arquivamento que esteiam e (re)alimentam o nosso olhar a respeito, por exemplo, dos próprios documentos que circulam numa sociedade, pois há aqueles (*arcontes*, para o autor) que tinham/têm o força de interpretar e de selecionar o que fica e o que não deve ficar dentro dos arquivos, da materialidade linguística e social dos próprios documentos.

Isso nos leva a pensar que se a história é atravessada por entradas subjetivas, as CP tornam-se apenas projeções de um esboço histórico que estará sempre em falta, sempre infiel ao leitor. *Elas constituem-se como o deslocamento do deslocamento, o recorte do recorte* de configuração lacunar, sempre faltosa.

Essa ideia nos remete também a Foucault (2005, 2008), justamente pelo fato de o autor apontar que essa ordem clássica da leitura histórica não pode ser considerada, e traz outro questionamento: deve-se atentar não só para as continuidades, mas também para as descontinuidades, para as brechas, para as rupturas, uma vez que a História está governada por aqueles que, em um determinado momento, foram eleitos como os responsáveis para contá-la.

Ainda sobre as CP, a fecundidade de tais ideias vem nos ajudar também a ponderar alguns outros pontos. Primeiro: as materialidades são efeitos dos discursos de uma determinada época, de uma determinada esfera sócio-histórica. A LMP e a obra PMI podem ser tratadas como novas, bem como os seus enunciados como inéditos, mas, se analisarmos muito bem a teia discursiva em que elas se assentam conseguir verificar que

muitos dos fios que tecem e sustentam as suas espessuras, “(...) seus nós de coerência, sua inserção no real” (FOUCAULT, 2005, p. 28), se dão por inter(discursos), já-ditos que fizeram parte da produção social de sentidos de outrora (como exemplificado nos recortes no início deste capítulo).

Segundo ponto: as espessuras materiais, em razão do processo histórico-discursivo, são controladas, corrigidas, selecionadas para publicação, ou seja, têm, por trás das inumeráveis linhas, regras que condicionam a sua produção e que as tornam um espaço no qual são agenciadas as “verdades”, o que pode e o que não pode (convém) ser dito.

Assim, em razão de se tratar de um processo, as CP dos discursos que emergem na LMP e na obra PMI não podem ser ingenuamente tratadas de maneira objetiva, como se estivessem arranjando uma simples “sociologia das condições de produção”, como o próprio Pêcheux (1993, p. 78) nos instrui. Se existe a formação de um jogo de regras para que determinado assunto seja projetado em um momento histórico-social específico, esse jogo precisa melhor ser analisado, pois interfere na complexidade enunciativa de uma análise.

Em face disso, trazer à tona as CP exige um grande cuidado e rigor, especialmente com o instrumental teórico, por não considerar apenas o que o texto dispõe de informação, mas também os não-ditos (PÊCHEUX, 1988), o lugar, a motivação, a (im)posição e a (circul)ação dos mecanismos discursivos que estão na base, no alicerce da seu dizer.

Baseado nesse “cuidado”, como preso um referencial teórico alicerçado sob uma ótica que “coopera” para analisarmos os mecanismos discursivo, em razão do vasto universo em que uma lei e uma obra podem estar mergulhadas, sobretudo por buscarmos flagrar a constituição discursiva da mulher indígena, a “biografia” dessas espessuras materiais pode ser vislumbrada também pela desobediência epistêmica que tem ocorrido no campo intelectual²⁰.

Por meio dos apontamentos teóricos de Mignolo (2008, p. 314-315), como podemos encontrar uma vastidão de epistemologias que nos conduzem a interpretar as materialidades aqui estudadas, articulo aqui que olhar para as “descontinuidades” (FOUCAULT, 2008) seria considerar também as epistemologias outras que ficaram “de

²⁰ Cf. Capítulo II, desta parte da tese.

fora” da produção de conhecimento de um determinado lugar e de uma determinada população ou comunidade.

Embora esse teórico vá de encontro às ideias críticas da perspectiva foucaultiana, com Mignolo (2008, p. 313) há uma “expansão analítica” para se pensar as CP. Vejo que precisamos fazer uma quebra epistêmica descolonial, trazer teóricos, dispositivos estatais, acontecimentos revolucionários que outrora tiveram suas narrativas marginalizadas por estarem “desconectados” dos “[...] efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais [...]”.

Pensando nas CP desta tese, Nolasco (2016, p. 52-53), estudioso ávido e interpretante das ideias Mignolo (2003, p. 79), nos ajuda a entender que para realizarmos essa “expansão analítica” precisamos, antes de tudo, realizar uma desobediência epistêmica. Para o crítico, seria aproximar-se do que ele chama de sujeito da exterioridade (no caso desta tese, da mulher indígena); isto é, pensar nas não só pelos discursos cristalizados e positivados pelo discurso moderno, mas especificamente *a partir do locus* enunciativo dos próprios sujeitos inscritos naquela realidade, pois assim seria possível trazer à tona as memórias discursivas e os efeitos de sentidos que outrora foram abafados pela diferença colonial (MIGNOLO, 2003, p. 97).

O que quero dizer é que se as continuidades se organizam como uma sinopse histórica de recortes dos recortes, direcionados e registrados pelas “elites vigentes”, as considerações do sujeito da exterioridade e a diferença colonial podem muito bem ser vislumbradas através das epistemologias que foram desconsideradas pelos grandes centros por estarem relacionadas às comunidades marginalizadas (MIGNOLO, 2003; 2008). É pensar o que foi postulado como (in)diferente, como descartável, a partir da própria (in)diferença.

É, portanto, uma estratégia essencial para desmistificar as ideias prevaletentes e trazer à tona o que não foi citado, mas que também está na base dos fatos “realmente” construídos. Esse ponto enriquece inclusive o gesto analítico, para que não haja gestos de interpretações com sentidos que *tendem a repetir as mesmas temáticas estabilizadas pelo processo histórico*.

Essa visão mítica de que a história contada pelos historiadores é uma arquitetura perfeita de conhecimentos, de epistemologias que descrevem conceitos fechados, que eliminam qualquer ambiguidade, seria uma forma de controle sobre os sentidos des-

autorizados (que pode tirar a autoridade de quem produziu ou de quem repassa a informação).

A própria materialidade da obra PMI aponta isso ao trazer o “outro lado da moeda” histórico, denunciando o que muitas vezes é deixado de lado por diversas obras que visam crer, como disse Bourdieu (2006, p. 188), no relato da vida, na apresentação de si ou, ainda, as que acentuam o discurso sobre si.

Cita-se na obra (ONG THYDÊWÁ 2015, p. 14):

O fogo 51

Q Foi uma coisa muito horrível para as mulheres indígenas... Houve muito estupro, até de índias grávidas e de mulheres em resguardo. Os policiais usaram elas. Judiaram delas. As nossas *mulher* foram muito humilhadas. Amarraram seus maridos perto delas enquanto eram usadas. Tem mulher que ainda hoje se sente envergonhada. Nós, mulheres, somos muito sofridas. Ainda hoje passa muito essa coisa de estupro. Foi lá que começou essa violência que ainda existe contra nós, *mulher indígena*. Quando a polícia chega nas nossas áreas é com muita agressão, agressão contra as mulheres e contra as crianças também. Agressão verbal e física. (SIC.)

Desse excerto, pode-se analisar que a eloquência do dito vem contrariar, romper a memória discursiva que a continuidade histórica teima em deixar romantizada (BARONAS, 2016), através de conceituações e explicações homogeneizantes que normalmente são repassadas aos sujeitos em relação aos indígenas.

Assim, deve-se, em relação às CP, não se preocupar apenas com o dado, mas também com o impensável: os instantes de “distúrbios” dessas materialidades, uma vez que o dito, para que apareça como uma unidade de encadeamentos, acaba contornando, reduzindo, apagando percursos e elementos basilares. E é justamente nessas interrupções, nas falhas, nas lacunas das CP que se torna mais “expressiva” a análise dos efeitos de sentidos; afinal, os pontos de intermitência constituem-se como a ruptura que me faz enunciar a (re)constituição dos encadeamentos que estão situados muito além das aparentes sucessões históricas. (FOUCAULT, 1979, p. 13)

O acontecimento discursivo LMP e obra PMI podem então ser entendidas como “atribuição de sentidos” em relação a um período, a um possível registro histórico-social, do qual podemos flagrar as “pedras angulares” que sustentam o edifício dos processos de construção de *corpus*.

Essas “pedras angulares” são: o contexto em sentido amplo (o contexto sócio-histórico) e o contexto imediato (circunstâncias restritas da enunciação)²¹. Orlandi (1999, p. 30-31) explica que o contexto amplo e o contexto imediato são dois pontos que devem ser levados em consideração por um analista, justamente por serem os que permitem apreender melhor o mecanismo discursivo, os seus deslocamentos, as suas posições (relativas) em uma determinada época, o seu (pre)domínio da ordem simbólica social e no imaginário dos sujeitos.

No caso dos dados aqui elencados, o contexto amplo consistiria nos efeitos de sentidos que “[...] derivam da forma de nossa sociedade [...]” (ORLANDI, 1999, p. 31), e só emerge na sua relação com as filiações sócio-históricas e ideológicas de identificação (PÊCHEUX, 2012, p. 56).

Já o contexto imediato compreende as circunstâncias particulares, específicas da enunciação²². Podemos dizer que este constitui principalmente o lado “estrito” da manifestação do enunciado: época específica, os sujeitos envolvidos e a razão de ele ter sido escrito em um determinado suporte material e não em outro, ou seja, porque determinados discursos adquiriram espessura material no suporte de uma lei (dispositivo governamental) e de uma obra (escrita por mulheres indígenas).

Elucidado o que seria, o que não seria e a importância das CP, o que atestaria a presença dos discursos que são mobilizados nas CP, as suas movências e a sua re-inserção, a sua formulação e a sua circulação na ordem simbólica da história de uma sociedade?

Vamos ao segundo conceito-chave: materialidade linguística. Este é mobilizado aqui a fim de delinear a ideia de que os discursos precisam de uma “ferramenta”, de um instrumento que nada mais é do que a própria língua(gem) em sua espessura material, que sirva de suporte para que os enunciados sejam inscritos.

Intimamente ligado à noção de CP, a materialidade é, sem dúvida, a razão de Orlandi (2008, p. 36, grifos da autora) dizer que a “[...] linguagem é sentido e a história faz sentido”, pois não se pode conceber uma sem a outra, pois são inseparáveis para um gesto de interpretação.

E se podemos dizer que a materialidade linguística se constitui como uma forma “concreta” onde estão habitados os discursos, para Payer (2009, p. 38), a língua pode ser

²¹ Cf. Itens 1.1 e 1.2 desta parte da tese.

²² Capítulo II desta parte da tese, especificamente os itens 2.1 e 2.2.

considerada como um lugar de memória histórica, já que “[...] inscreve-se nos discursos, nos enunciados, constituindo-os [...]”. Portanto, qualquer lugar em que haja mobilização de materialidades linguísticas, em um determinado suporte, há também intervenção discursiva, afinal o “[...] discurso é a palavra em movimento [...]” (ORLANDI, 1999, p. 15).

À luz dessas considerações, passo a dizer que entendo por materialidade linguística não a acepção adotada por muito linguistas, como se fosse apenas a manifestação da língua, um sistema de formas nos quais os signos são transparentes e os efeitos de sentidos são mobilizados como exatos. Também não relaciono a materialidade que concerne ao âmbito jurídico ou autoral: uma “prova concreta”.

A materialidade é adotada aqui como um lugar de manifestação dos discursos, do processo histórico. Portanto, os sentidos não são produzidos antes da manifestação linguística. Eles se produzem *com* essa manifestação (ORLANDI, 2007, p. 21). Assim, para que os sentidos sejam mobilizados, os discursos precisam adquirir uma espessura material em uma determinada língua(gem) – verbal ou não verbal – e em um determinado suporte que, no nosso caso, são dois: o texto a lei e o texto da obra.

Como explica Orlandi (1996), se a (in)determinação dos efeitos dos sentidos se dá através de uma materialidade em relação às CP, atentar para a maneira como a sua formulação e a sua circulação são tecidas coopera para verificar o funcionamento discursivo. O desenho de como a lei e a obra foram estruturalmente organizadas (língua, tipo de linguagem – verbal e não verbal –, com enunciadores ou com enunciadoras, se estão em forma de lei, de poema, de narrativas) e a forma como elas circulam na sociedade (quem enuncia, para um público específico ou para um público geral, se está num material físico ou virtual, em qual suporte), ajudam-nos a apreender a sua constituição “[...] na relação do texto com os sentidos já-ditos, que nele ressoam, significando pela sua presença.” (ZOPPI-FONTANA, 2011, p. 28)

Portanto, abranger a maneira como a LMP e a obra PMI foram constituídas permite-nos entender que os efeitos de sentidos mudam conforme as materialidades e suas condições de produção. Se especificamente estas últimas mudam, os sentidos também são modificados. Por exemplo, se os sentidos a respeito da mulher, da violência, da inclusão e da discriminação são articulados de uma maneira na LMP, obviamente que eles não serão da mesma forma na obra PMI, por mais que os enunciados apontem familiaridades.

Os seus enunciados podem até ser a mesmos, mas não vão significar da mesma forma em materialidades diferentes e em locais diferentes.

Em razão disso, vale ressaltar que não nos compete aqui investir as CP e a maneira como emergiram as materialidades da lei e da obra a fim de verificar se elas são verdadeiras, se protegem, se auxiliam, se são funcionais, se são coerentes com as expressões da realidade; mas, sim, para apreender o funcionamento discursivo que é inerente a elas.

Tendo acentuado isso, vemos *com* Gregolin (2007, 2011) que essa relação entre CP e a materialidade linguística torna-se ponto capital, pois operacionaliza o quanto os efeitos de sentidos têm a tendência de adquirir efeitos de verdade de acordo com o momento histórico no qual são articulados.

A partir dessas ponderações, os termos que compõem o conjunto de enunciados da LMP e da obra PMI tornam-se um meio pelo qual o(s) discurso(s) se manifesta(m) e onde o trabalho histórico e as ordens discursivas se estabelecem, produzindo sentidos em nossa existência social. Por isso, elas tornam-se um espaço de apropriação e de deslocamentos de ideias, já que é um local de mediação entre o homem e os sentidos.

Os “artefatos linguísticos” que estão inseridos na LMP (verbal) e na obra PMI (verbal e não verbal), orientam os nossos gestos de interpretação para efeitos de sentidos particulares, bem como os modelam e os estabilizam. Isso nos faz tecer a ideia de que é na/pela linguagem da lei e da obra também atravessam as nossas subjetividades, contribuindo para a construção do edifício das representações que temos, por exemplo, das mulheres indígenas, dando corpo e vida às práticas sociais e até identitárias que têm vigorado em nossa atualidade a respeito desses sujeitos.

A lei e a obra estabelecem, em seus enunciados, relações interdiscursivas. Embora sejam diferentes em suas composições, ambas trazem vivas os pensamentos de várias épocas, denunciando todo um passado histórico como testemunho que vem (re)compôr a “fabricação” histórica da representação sujeitos.

E é exatamente em relação a esse quadro que se torna imperativo pensar o quanto o presente envolve um re-torno ao passado e se articulam nos enunciados. Vejo-me fraterno à ideia de considerar que o *presente e passado são cúmplices* e desembocam na materialidade linguística de diversos enunciados.

Por fim, ao trazer para o cerne da discussão desta tese as CP das materialidades da LMP e da obra PMI, é possível denunciar como a constituição histórica dos sujeitos

se dá por meio das discursividades e o quanto estas estabelecem as concepções de verdade que temos a respeito dos objetos e das subjetividades.

Aliás, é diante de seus enunciados que se pode chegar à ideia de como os “sensos” são constituídos; isto é, a maneira como determinadas veridicidades acabam sendo (re)criadas e (re)circuladas em uma determinada época e o quanto elas acabam, quase imperceptivelmente, tendo os seus fragmentos, a sua repetição a sua simulação e o seu desdobramento.

E como essa produção social de sentidos acaba afetando e (de)limitando as representações que temos a respeito dos sujeitos que compõem a nossa (H)história (do presente), especialmente pelos regimes discursivos de (in)visibilidade e (in)ditabilidade (GREGOLIN, 2015, p. 191), ponderar a respeito dos efeitos de sentidos que emergem da lei e da obra com foco nas mulheres indígenas, é pensar: como a sua representação pode derivar de fatos, mitos, conhecimentos, saberes considerados “universais” e que (trans)formaram-se em “verdades”.

Dessa maneira, tentarei mostrar, em seguida, como as representações que temos a respeito dessas mulheres nas materialidades que constituem os nossos dados não são independentes entre si. Não estão estagnadas a apenas uma circunstância específica e imediata. As existências das representações que temos constituíram-se através da historicidade e da mobilização dos discursos em diferentes épocas até desembocar no chamado presente.

A par disso, em relação aos objetivos, à hipótese, à justificativa e ao recorte discursivo em relação aos dados de pesquisa, não pretendo dizer que vou sistematizar todo um processo histórico sobre a lei e a obra, mas traços de suas CP, sem ter a audácia de cercar, prognosticar ou pré-determinar a produção de sentidos (GUERRA; ALMEIDA, 2016, p. 140). Apenas denunciar que os significados, os efeitos de sentidos, são impossíveis de ocorrer fora de um itinerário discursivo, de uma conjuntura, de uma situação ou acontecimento (PÊCHEUX, 2012) e independente da influência de um sujeito.

Ao expor isso, eu (des)(re)construo (DERRIDA, 2013), (re)crio e inscrevo um novo texto, um novo gesto de interpretação no/pelo percurso histórico. E como esse processo de (re)criação implica trazer leituras que precede(ra)m às minhas, Diversos trabalhos documentais históricos, assentados em várias epistemologias, alicerçaram-me.

Passo agora aos discursos que se referem ao contexto mediato, às articulações dos alguns (des)locamentos históricos a respeito das mulheres no cenário social, utilizando-o peças-chave das CP para depois adentrarmos no sombrio e sinuoso percurso dos acontecimentos discursivos da LMP e da obra PMI.

1.1 Mulher(es): alguns (des)locamentos históricos

Essas figuras [a respeito das mulheres] desempenham o papel principal de intérpretes da subjetividade humana, com força potencial de manifestar o tempo histórico e a cultura que as contextualizam.

Patrícia Rocha. *Mulheres sob todas as luzes: a emancipação feminina e os últimos dias do patriarcado*, 2009. p. 23.

A epígrafe que inicia este tópico já nos assinala o quanto a influência da perspectiva histórica – seja pela gaiola positivista das epistemologias do Norte da cultura dominante (SANTOS, 2014, p. 14), seja pelas epistemologias da exterioridade (NOLASCO, 2018)²³ – atribui, abriga, valoriza e produz sentidos em uma determinada época, agenciando inclusive como foi/é construída a presença das mulheres na vida mais cotidiana.

Para a produtora da epígrafe, o que faz predominar as representações a respeito da mulher não é somente o aspecto fisiológico, mas, sim, a ordem simbólica de determinada cultura. E essa nada mais é do que uma disposição discursiva que orchestra, mantém e “estabiliza” a produção social dos sentidos. (ORLANDI, 1999, p. 10); RAGO, 2012, p. 56)

Além de Rocha (2008), há outros autores – brasileiros e estrangeiros –, que embora erijam o seu discurso por meio de bases epistemológicas diferentes, encontram-se também nesse mesmo horizonte de pensamento da autora, marcando o quanto os aspectos histórico-discursivos influenciam a nossa leitura referente as apropriações do nosso pensamento e, conseqüentemente, das produções e práticas identitárias.

²³ Cf. Item 1.2.

Como um fio suplementar (DERRIDA, 2013, p. 173), as obras e os autores que considero relevante trazer para a discussão desse contexto mediato (geral) a fim de uma reiteração histórica, são: Silva (2008), Del Priori (2004, 2013), Rago (1997, 1998, 2004, 2011, 2012), Almeida (2015), Samara (1983), Coracini (2007), Costa, Bruschini (1992), Rial, Pedro e Arend (2010), Tiburi (2018), Sibília (2008). E, ainda: Beauvoir (2016), Butler (2015a, 2015b), Weil (2002), Camps (2001), Hirigoyen (2006), Lipovetsky (2000), Pedro (2006), Buitoni (1986).

Embora as obras de tais autores não articulem aspectos referentes às mulheres indígenas, elas nos ajudam a ressaltar desenho da representação histórica das mulheres, em geral, do contexto urbano para, depois, numa leitura epistemológica mais peculiar, apontarmos a possível organização discursiva de sentidos a respeito da mulher indígena.

Opto por fazer esse gesto (que parece estar muito ligado ao contexto histórico da recepção) justamente para demonstrar o quanto a inscrição histórica “de fora” da realidade da mulher indígena exerceu grande influência para a construção da realidade no presente (mudança de valores, direito ao corpo, concepções de sociedade, cultura, igualdade status social, posições e movimentos políticos e sociais, como o feminismo indígena, entre outros).

A meu ver, esse processo histórico “de fora”, funciona como um gesto de colonização para com os sujeitos que se encontram e se veem na exterioridade dos protagonismos dos centros hegemônicos. Mas esse gesto de colonização se dá por meio da colonialidade do saber (QUIJANO, 2005, p. 109) imputada desde o processo de exploração territorial, ao qual fomos submetidos a partir de 1500.

Iniciada na colonização, mas não findada com esta, a colonialidade continua agenciando os regimes de sociabilidade entre os sujeitos, bem como os papéis identitários correspondentes à etnia, ao fenótipo e à sexualidade de cada um. Logo, o próprio indígena para adquirir visibilidade e cidadania no espaço do branco passa a incorporar em sua subjetividade e (sobre)vivência as ideias reguladoras do próprio branco, influenciando inclusive a sua maneira de enxergar o seu próprio processo de civilização.

Sobre isso, Castro-Gómez (2005, p. 81-82) aponta que:

A aquisição da cidadania é, então, um tipo de funil pelo qual passarão aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Os indivíduos que não cumpram com estes requisitos (mulheres, empregados, loucos, analfabetos,

negros, hereges, escravos, índios, homossexuais, dissidentes) ficarão de fora da “cidade letrada” [...].

Portanto, a maneira como o sujeito mulher foi discursivizado na sociedade impacta na compreensão das discursividades da mulher indígena, pois os comportamentos e situações de vida inerentes a respeito da mulher branca, na atualidade, também atravessa (e sustenta) o imaginário da mulher indígena.

E justamente por considerar essa possibilidade de leitura, em razão dos limites que uma abordagem “cronológico-discursiva” pode considerar, não pretendo aqui colocar as leituras teóricas a respeito das mulheres em geral como impositivas, pois elas variam (e muito) de um contexto de produção para outro, de um autor para outro.

Quero dizer com isso que os apontamentos das CP alicerçadas nas discussões dos autores-pesquisadores mencionados no início deste item não serão mobilizados para a manutenção das verdades históricas, muito menos para garantir a “sobrevida” (DERRIDA, 2001) de uma memória (embora todo texto, inclusive esta tese, esteja fadado a isso...).

Pretendo aqui acenar uma nova entrada, um diferente acesso às possibilidades discursivas de interpretação, denunciando como os discursos no decorrer do período histórico foram “disciplinando” os comportamentos, as atividades, as escolhas e atitudes das mulheres no decorrer, ajustando inclusive a direção das nossas representações e subjetividades a respeito delas.

Portanto, jamais as teorias são trazidas aqui para dom(in)ar ou delimitar o começo e o comando (DERRIDA, 2001) das CP; são apenas olhares possíveis de textos que testemunham a relação das materialidades da lei e da obra com a história. E esses olhares servem para *orientar* e tomar consciência de como a produção histórica-discursiva assume um papel crucial na produção de sentidos em relação às mulheres indígenas, favorecendo um lugar para este sujeito na constituição de um saber que impera em nosso espaço discursivo e social.

Mas qual a razão de todo esse cuidado com CP? É para não manter uma regularização de verdades através de um movimento parafrástico que visa a construção de um dispositivo “historiográfico” que garante a continuidade de uma história global (FOUCAULT, 2008, p. 10) – como muitos analistas do discurso estão habituados a fazer. Apenas busco alicerçar a orientação do meu olhar a respeito de como as discursividades

foram edificando-se, como o já-lá (PÊCHEUX, 1988) que seria ao mesmo tempo um não-dito que está na base da LMP e da obra PMI.

Interessa-me sim as continuidades, mas, sobretudo, as discontinuidades que permanecem escamoteadas nos movimentos de sentidos das próprias materialidades abordadas nesta tese. Por isso, tendo a consciência de que toda a história dos sujeitos é um efeito discursivo e que por isso ela é uma operação interpretativa daqueles que tinha o poder de realizá-la (DERRIDA, 2001): as datas aqui elencadas jamais são vistas como muros que fixam conter os períodos. Elas têm apenas um caráter referenciador, como um farol lançando luzes para a representação de possíveis períodos.

De tal modo, os autores já enunciados me ajudam a perceber o que está a(e)nunciado como afirmativa no contexto histórico amplo (ORLANDI, 1999, p. 30), o que está (contra-)assinado (DERRIDA, 2013) como verdade. Dentre semelhanças e diferenças, encadeamentos e rupturas, *com* suas pesquisas consigo realizar uma abertura para os gestos de interpretação dos enunciados mobilizados na LMP na obra PMI, sobretudo por eles trabalharem o contexto mediato como uma construção que está *em* movimento e jamais fechada no *fin* da definição (WOLFREYS, 2009).

E é justamente por meio de suas contribuições – que encaro aqui como um gesto transdisciplinar – que podemos estabelecer a relação entre a ordem simbólica, o processo histórico, as representações das mulheres e apreender as especificidades (trabalho de significação, efeitos de sentidos) que emergem nas materialidades da LMP e da obra PMI. É *com e a partir* dos seus pontos de vista que posso realizar “escavações” teóricas fundamentais para o gesto analítico empreendido nesta tese, no Capítulo V e VI (do contexto mediato do amplo e vice-versa).

Dessa maneira, proponho pensar o movimento discursivo a respeito das mulheres no decorrer do percurso histórico, buscando evitar categorizações, somente apontando como determinados discursos foram legitimando-se através dos desdobramentos históricos até chegarem à base da formulação discursivo-enunciativa da LMP e da obra PMI.

Assim, considerando a lei e a obra como discursos que assumiram formas de textos (espessura material), esse ponto torna-se capital, afinal é preciso saber a que(m) se refere(m) e o que faz emergir determinado enunciado, qual o seu espaço de correlações “solidárias” com outros enunciados difusos, de origens múltiplas que também se inserem na “vontade de verdade” a respeito das mulheres.

Notemos. Somos sempre bombardeados com informações a respeito das mulheres. São diversas materialidades como jornais, revistas, livros, entrevistas, músicas, leis, livros entre outras que acabam constituindo, até certo ponto, a maneira como a mulher é retratada na nossa sociedade atual. (RIAL, PEDRO, AREND, 2010)

Num mundo em que constam mais de 7,6 bilhões de habitantes (ONU, 2017), sendo cerca de quatro bilhões e meio de mulheres, a presença e atuação do sexo feminino têm se tornado maior do que a dos homens, não só no âmbito físico, de expectativa de vida, das reivindicações sociais e da emancipação (SILVA, 2008; RAGO, 1998), mas também nos estudos concernentes à importância da sua presença na construção da história da humanidade (DEL PRIORI, 2004; PERROT, 2017; TIBURI, 2018).

Há aqueles que inclusive denominam que este é o século das mulheres (WEIL, 2002; 2001; HOLLANDA, 2018), denotando a ideia de que o caminho está aberto para as novas concepções e formas de pensamentos em uma sociedade que busca insinuar, prudentemente, o valor que ela própria não atribuía aos sujeitos que têm o sexo feminino. Isto é, conferir um novo sentido às representações coletivas e até às individuais em prol de uma melhor integração da mulher no campo sócio-econômico-cultural.

Apesar disso, há, ainda, aqueles que veem esse gesto de evolução, como um jogo discursivo pelo qual as mulheres têm caminhado “[...] da área de serviço à garagem, mas conserva, ainda, um pé na cozinha...” (LUCENA, 1998, p. 379). Esse tipo de reflexão manifesta a ideia de que a emancipação da mulher ainda está amarrada à racionalidade masculina que encampa o mundo, com influências tanto do lado oriental quanto do ocidental.

Para Hollanda (1992, p. 58), esse desejo de valorizar o que outrora era marginalizado, essa mudança em prol da valorização da mulher, dependendo da maneira como é mobilizada, pode, ao invés de mudar a realidade da mulher, reforçar “[...] a noção de ‘mulher’ como ‘o outro’ (o excluído, o marginalizado, o discriminado), procedimento bastante frequente, [que] traz consigo o risco de apenas terminar por legitimar e garantir a identidade hegemônica do ‘mesmo’”.

Para compreender melhor tanto as construções positivas quanto as negativas (feitas, inclusive, pelas próprias mulheres...) que estão na base da construção da LMP e da obra PMI, faz-se necessário percorrer algumas relações (inter)discursivas que atravessa(ra)m os meandros da história. Dessa maneira podemos possibilitar o gesto de uma análise discursiva por meio de uma abordagem mais compreensiva, e entender o

caminho que se mostra mais atraente para a análise um modo histórico de produção dos sentidos a respeito da mulher na atualidade.

Da história, muitas vezes a mulher apareceu como um sujeito excluído, silenciado. Muito se foi falado dela, sobretudo do ponto de vista masculino, mas pouquíssimas vezes ela tomou a voz para falar de si e, quando isso ocorria, as suas informações ou eram escamoteadas ou eram isoladas da produção de conhecimento que circulava no contexto social de determinada época (SILVA, 2009, p. 21).

Com os óculos conceituais de Rocha (2009, p. 12), podemos observar que o sujeito mulher, enquanto construção histórica, passou por fases da história mundial (universal) e que acabou afetando as histórias locais, marcada por tragédias e vitórias, sempre simbólicas e decisivas para a humanidade: nas origens, na idade antiga, na idade média, na idade moderna e na contemporânea. Esses períodos foram marcantes e decisórios, pois trazem um contributo muito expressivo para os dias de hoje. Entendê-los implica observar o quanto o passado ainda encontra ressonâncias no presente.

Por outro lado, para essa autora a história contada a respeito dos sujeitos tem viés muito totalizante, jamais poderá nos oferecer uma ideia completa. E em relação às mulheres isso se daria muito menos, justamente pelo fato de elas terem sido pouco faladas e de elas também pouco se pronunciar. Portanto, por mais que haja aprofundamentos históricos a respeito da mulher ele será sempre um lugar com visibilidade turva, sombrio, sem profundidade, justamente pelo fato de apontar que a visibilidade social foi por muito tempo apenas concedida ao homem e à mulher, quando não se podia evitar a sua visibilidade, destacava-a apenas simbolicamente. (ROCHA, 2009, p. 13)

Aqui eu gostaria de abrir um parêntese. Esse pensamento vai ao encontro do que Foucault (2008, p. 9) assinala ao mencionar que “O aparecimento dos períodos longos na história de hoje não é um retorno às filosofias da história, às grandes eras do mundo, ou às fases prescritas pelo destino das civilizações; é o efeito da elaboração, metodologicamente organizada [...]”.

A isso seria necessário dizer: que o dito não nos iluda. Ele é apenas a dimensão de uma aparente continuidade. Para Foucault (1997, 2008), as escalas macro e microscópicas dos acontecimentos dos períodos históricos estão calcados nos limiares epistemológicos que determinadas ciências e autores postularam, impuseram. Por isso, para ele, o que se fala a respeito do passado nada mais é do que um gesto de interpretação da interpretação, a supressão da supressão, já que houveram cortes epistemológicos.

Dessa maneira, a continuidade é a construção de um rastro. Talvez seja por isso que a “descontinuidade” passa a ter um lugar notável nos estudos das Ciências Sociais, como a própria perspectiva discursiva, pois ela traz o impensável, o não-dito, o propositalmente apagado. Afinal, é pela descontinuidade que sabemos que um infundável número de acontecimentos foi deixado de lado e o quanto ela está na base da própria história para que passasse a existir a continuidade.

Pensando nisso, acredito que ponderando a respeito do jogo entre continuidade e descontinuidade, a reflexão de Rocha (2009) vai ao encontro da perspectiva de Foucault (2008), justamente pelo fato de considerar que se o que sabemos da história é algo parcial, trazendo somente uma verdade possível, esta não ocorre(u) por acaso. Trata-se de pensar que é através dos direcionamentos dos gestos de interpretação, da construção da própria história, que determinados grupos são beneficiados e outros desfavorecidos.

Ora, o que isso quer dizer? Se há versões (ilusórias) que visam a lugares de fixidez de um contexto histórico, elas acabam sedimentando verdades que tendenciam a colocar determinados sujeitos como superiores e outros como inferiores. Portanto, como produto histórico, a representação das mulheres advém de uma interpretação muito longa, que a julga, a coloca e a sentencia a assumir determinados papéis. Vejamos.

Rocha (2009), de forma sintética, articula que desde a pré-história (períodos paleolíticos e neolíticos)²⁴ – intermediados pelos estudos, pelas técnicas e métodos arqueológicos –, os pontos de vista a respeito da mulher vêm sendo delineados e solidificados. Nessa época, a organização social era predominantemente liderada pela mulher, pois o sistema era matriarcal. A mulher era o centro da geração de vida, pela procriação. Era através dela que, por exemplo, a “descendência” de uma família era reconhecida, e não pela paternidade.²⁵

A questão do matriarcado se fazia presente no centro das vivências (PERROT, 2017, p. 184), pois o homem ainda não conseguia dimensionar e nem explicar as relações da natureza com os mistérios da vida (a procriação), ao analisar a mulher como um sujeito

²⁴ De acordo com os estudos realizados pela Antropologia, Arqueologia e Paleontologia, esse período compreende o anterior ao aparecimento dos registros da escrita, sendo simbolicamente datada como aproximadamente em 3 500 a.C. Para o paleolítico, utilizam-se também a denominação “período da selvageria”; para o neolítico, ainda é muito usual o termo “barbárie”.

²⁵ Cf. COLER, Ricardo. *El reino de las mujeres: el último matriarcado*. Argentina: Rayo, 2005. Esse autor traz, em sua pesquisa, o quanto as sociedades matriarcais influenciaram o nosso período e o quanto muitas delas teimam em ainda sobreviver nesse mundo devorado pelo patriarcalismo.

representante desses mistérios, ele a coloca em um pedestal como um ser essencialmente virtuoso por simbolizar o poder da vida. (TRAVASSOS, 2003).

Para Robles (2006, p. 27), “[...] os que são fecundos no corpo se dirigem especialmente às mulheres, sendo esta a maneira pela qual se manifestam suas inclinações amorosas, porque, segundo creem, garantem para si, através da procriação de filhos, imortalidade, memória de si mesmos e felicidade para todo o tempo futuro. ”

No olhar de Robles (2006), podemos ver que a veneração ao enigma de como a vida era gerada propiciou um lugar de respeito às mulheres. Estas passam a ser consideradas como a “deusas da fertilidade”²⁶, por sua capacidade de procriar. Os homens adoram a “deusa-mãe” pois ela representa encarnada a mágica da fertilidade. Eles se ajoelham perante esse Outro. (BEAUVOIR, 2016, p. 108).

Nessa mesma linha, Rocha (2009) acentua que especialmente por esse fato ela não era subjugada e muito menos submissa ao homem; aliás, nem estes eram submissos às mulheres. Não existia uma composição doméstica e familiar como a que hoje conhecemos, mas uma relação mulher-homem considerada igualitária. Embora à mulher fosse relegado o poder social da época, ela não buscava se sobrepor aos homens pelo fato de perceber a necessidade da presença deles para a sociedade.

Contudo, nesse período de hostilidades já começava a se delinear certos “lugares” aos sujeitos. Embora as mulheres fossem líderes, a questão da força física começa a ser analisada como um aspecto diferenciador para as “formas-sujeito” (PÊCHEUX, 1988, p. 163) assumidas por elas e pelos homens. Às mulheres, às crianças e aos idosos eram relegadas as atividades que exigiam menor força física, ou seja, a coleta e o cozimento dos alimentos; aos homens, a caça, a proteção do grupo.

Lipovetsky (2000, p. 106) afirma que a divisão sexual das tarefas se organiza de uma maneira na qual a supremacia do homem em relação aos demais sujeitos ficava clara. As atividades consideradas pequenas, subalternas eram exercidas pelas mulheres; aos homens, atividades de prestígio, nobres e que eram observadas como valorizadas pelo grupo.

Para Beauvoir (2016, p. 95), é olhando para esse possível início que vamos analisando o pioneirismo das mulheres, mas também os agenciamentos da sujeição. Para

²⁶ Sobretudo a partir do período paleolítico indo, possivelmente, até da idade do bronze.

a autora, “É revendo à luz da filosofia existencial os dados da pré-história e da etnografia que poderemos compreender como a hierarquia dos sexos se estabeleceu.”

Entretanto, para Rocha (2009, p. 45), com a convivência, a observação e a domesticação dos animais o reinado absoluto da “deusa-mãe” começa a ser modificado e a questão do igualitarismo começa a traçar outros contornos. Através dos animais, os sujeitos, sobretudo os homens, começaram a entender melhor os ciclos de procriação, a importância do vínculo sexual entre o homem e a mulher para que a concepção ocorresse.

Nesse período, a autossuficiência que era apregoada às mulheres já não era mais vista como antes e, justamente a partir disso, o homem começa a tecer o seu poder na participação social: tinha a força física e tinha também a capacidade da concepção. Para Campbell (2004), tais transformações deram início à era do patriarcado, na qual o homem exercia domínio sobre as suas terras e sobre a sua companheira. “As regras de descendência eram patrilineares; os casamentos, patrilocais; a herança e a sucessão, determinadas pelo lado masculino” (ROCHA, 2009, p. 47).

Ao re-compor alguns desses fatos históricos, é possível observar que as sociedades primitivas ao passar do estado natural para a abertura de um estado cultural têm a condição biológica como o início do processo de diferenciação entre os sujeitos. Já nesse período a diferença biológica e sexual passa a ser considerada um fator que mais tarde virá sustentar a dualidade entre homem vs mulher. O que outrora era visto como algo positivo e que merecia respeito (a procriação, o lado matriarcal) passa a ser um fator de limitação.

Podemos dizer que não era mais a diferença biológica e sexual que constituiria o processo de diferenciação entre os sujeitos, mas, sim, as representações culturais, as posições de força e dos costumes. Afinal, “[...] um sujeito [é] engendrado não só pela experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe.” (LAURETIS, 1994, p. 208).

A genericidade aqui já era discursivamente lançada e postulada nos significados culturais, apontando para as distinções que aos poucos vão se fortificando como um duelo entre os sexos. A ideia do físico e das funções que cada um exercia contribuiu para a edificação de um homem masculino e de uma mulher feminina (BUTLER, 2017).

Postulavam-se, a isso, determinados papéis sociais que acabavam determinando as identificações dos sujeitos e seus respectivos sexos: o masculino e o feminino. Ao homem, em razão da força e do comando, atribuía-se a ideia de virilidade nos gestos e no

dizer: à mulher, gestos deliciados, vozes fracas, frágeis e que, por essa razão, dependiam do sexo masculino.

Para Beauvoir (2016, p. 95), “[...] quando duas categorias humanas se acham presentes, cada uma delas quer impor à outra sua soberania. ” No caso, os homens ao perceberem que eram necessários para a procriação e que tinham mais força física do que as mulheres, as crianças e os idosos. Tais fatores sustentavam as suas reivindicações de dominação. Criava-se, assim, um estado de tensão, de hostilidade, de dominação.

Consoante a isso, Weil (2002, p. 38) dá um relevo especial ao fato de o homem perceber o seu papel na fecundação como ponto nevrálgico para as manifestações de lutas, de perseguições e de diferenciações. Para esse autor, como o quadro mudou de matrilinear para patrilinear, a reverência sobre a mulher foi praticamente proibida.

E se toda produção de sentido é/torna-se uma manifestação discursiva, esse gesto de elevar o homem e de “rebaixar” a mulher vem desenhar uma amostra latente da fluidez de determinadas práticas discursivas já alicerçadas no período pré-histórico. Sem perceberem, os sujeitos disseminavam determinados enunciados operacionalizando neles as suas vivências que acabavam constituindo a alicerce do seu imaginário.

Através disso, a circulação desses enunciados, dentre as suas particularidades, apontava para uma visão sócio-histórica já vividas pelos sujeitos, mas que, ao mesmo tempo, contribuía tanto para a permanência quanto a construção de novos atos. A partir de uma leitura *com* Pêcheux (1999, p. 550-51), já na pré-história o papel da memória (individual e coletiva) se fazia presente, entusiasmando, por exemplo, a inscrição/atualização de novas práticas sócio-discursivas. Através disso, os sujeitos agiriam, inconscientemente, com o atravessamento da relação discursiva efetivada no passado.

E é na esteira desse pensamento que vemos, na idade antiga²⁷, a imbricação entre fatores biológicos e os aspectos culturais tornaram-se produtos cada vez mais fortes do entrecruzamento dos discursos da pré-história em um outro momento da história, atualizando uma nova constelação discursiva que acarretaria continuidades, descontinuidades e orientariam as novas (micro)(macro)relações sociais.

²⁷ Rocha (2009, p. 59) acentua que essa periodização é ocidental e, portanto, não é aceita por muitos estudiosos da historiografia tradicional. Esse período é compreendido por volta de 4000 a.C. e o ano de 476 d.C.

Com o empréstimo da teoria pêcheutiana (1988), em diálogo com o alerta do ensinamento foucaultiano (2015), seria a soma da inscrição do conhecimento e da experiência que se tinha a respeito da civilização com a ativação de uma hierarquia dos poderes que tornavam alguns como capazes de liderar e outros como assujeitados.

Subdivididos em Antiguidade Oriental (África e Ásia) e Antiguidade Clássica (impérios europeus), a idade antiga é considerada como o de alcance civilizatório, ou seja, é o momento em que é delineado o processo de evolução cultural do homem. É esse processo de civilização se dá também em decorrência do surgimento da escrita, da utilização do metal, da domesticação de determinados animais para o trabalho na agricultura.

De acordo com Travassos (2003, p. 16-17), esse período compreende a hegemonia do homem, o que demanda explicar que a organização social passa a ser predominantemente patriarcal. O homem (macho) para a ser o centro das atenções, pois é dele que advém o poder de governar: a sociedade, a família e o bens (propriedade privada). Na articulação dessa autora, o fato de o homem possuir maior força física e se tornar o “pai” da sociedade coletiva e familiar, controlador dos bens, fez com que passasse de “igual” para “provedor”. Tanto é que Travassos (2003, p. 17) entende que eram os homens que concediam, nesse período, alguns direitos para as mulheres, uma vez que os próprios governantes, de quase todas as sociedades (oriental ou ocidental), eram predominantemente do sexo masculino. A mitificação a respeito da mulher havia sido quebrada.

Com Souza (2012), deslocando para o âmbito discursivo, podemos dizer que a construção social da subcidadania da mulher começa a ser positivada (FOUCAULT, 2008 2015) por meio da operacionalização de padrões, regras e valores masculinos, ditando condutas e manifestando consensos culturais. Nas palavras de Rocha (2009, p. 59), isso se deu pelo fato de que “Esses homens eram considerados divindades ou filhos de deuses e seus poderes de vida e de morte sobre a população eram inquestionáveis.” Utilizando-se de suas ponderações e articulando-as com Foucault (2005), vemos que de “deusa-mãe” a mulher passa a ser considerada como um ser que deve estar submetido à ordem do discurso masculino.

Apesar disso, como o domínio do masculino era predominante, mas não totalizante, existiram na idade antiga, contrariando as “verdades” discursivas, mulheres as quais lhes eram confiados os poderes. Para Rocha (2009, p. 60), na antiguidade

oriental, por exemplo, Hatshepsut (que possui a múmia exposta do museu do Cairo) foi considerada uma das mulheres (rainhas) mais poderosas do Egito, sendo o seu reinado o mais longo, durando cerca de 21 anos. Ainda, segundo essa autora, mesmo ela assumindo esse posto, o discurso masculino da sociedade patriarcal atravessava a sua arte de governar. Ela tinha que adotar, para ter respeito e simbolizar força, vestimentas masculinas, pois, só assim, poderia ser aceita e não receber muitos antagonistas em relação à sua liderança.

Outra personalidade nessa mesma região foi Cleópatra. Conhecida pela sua inteligência estratégica, teve muitas dificuldades para assumir uma posição de governança, uma vez que a linha sucessória só poderia ser determinada pelo sexo masculino, pois “[...] uma mulher só permanecia no poder se estivesse casada, de preferência, com alguém da mesma dinastia” (ROCHA, 2009, p. 63). Como participante da administração do Egito, consegue alcançar o posto de governança inicialmente junto ao seu pai e, depois, na companhia de seus irmãos. Mas só foi por meio de muita luta e, sobretudo, utilizando-se de seu poder de sedução (não pela beleza, mas pelo fascínio que exercia sobre os homens), estratégia e inteligência que ela conseguiu alcançar o posto de única governante.

Tanto Hatshepsut quanto Cleópatra, considerando suas singularidades nos gestos de soberania²⁸ (FOUCAULT, 2010, p. 24), conseguiram o seu espaço, mas por meio de muita luta, pois a questão fisiológica acentuava mais ainda a força dos costumes culturais patriarcalistas; faziam, desta diferença entre os sexos, uma condenação a ser diferente.

Ora, com isso quero ressaltar que embora essas duas personalidades tenham alcançado o poder na esfera social patriarcal em que viviam, as suas resistências funcionam como testemunhos de que há recorrências de uma memória discursiva que buscava regular a maneira como a sociedade era composta. A mulher tinha que lutar para provar a sua força e a sua capacidade, mas também para afirmar que a sua própria natureza não deveria ser colocada como motivo de exclusão.

Cristalizava-se, cada vez mais, a ênfase das diferenças entre homens e mulheres nos traços culturais, tornando-se determinada posição identitária das mulheres, por exemplo, cada vez mais excludente e discriminadora, pela fetichização desses próprios traços. (SAWAIA, 2008, p. 125-126).

²⁸ Embora essa noção teórica seja melhor delineada na Parte II desta tese,

E como na Idade Antiga havia o movimento de diferenciação das mulheres em relação aos homens, sobretudo pelos aspectos sócio-culturais, a crença em algo superior, em um poder divino também era motivo de conflitos, de discussões, de réplicas e de confrontos. Existia nos povos uma (in)tensa preocupação com a religiosidade, uma perturbação, uma indagação sobre algo superior que os governava (natureza, animais) e que era responsável pelo *gênesis* (origem, nascimento).

Os aspectos religiosos emergem com toda força, elaborando sábias teorias, dentre as quais ressaltava tanto os homens quanto as mulheres, mas colocando-os em patamares diferenciados. Para Weil (2002, p. 41), essa distinção fazia prevalecer o aspecto masculinista como se fosse uma “normose” cultural. Para este autor, considerar normose seria pensar em “[...] um conjunto de opiniões, atitudes, valores e comportamentos objetos de consenso, que produzem, a curto, médio ou longo prazo, resultados patológicos, psicológicos, morais ou físicos, incluindo mortes, e que sejam inconscientes”.

Mas não somente isso. Nesse caso, essa normose cultural também seria predominantemente masculinista, que, para Weil (2002, p. 42-43), significaria considerar que existiu através dos séculos o predomínio dos pontos de vistas masculinos nos consensos sociais, sendo estes aceitos e adotados até mesmo pelas mulheres. O que para esse autor seria uma normose masculinista, para mim ela nada mais é do que uma problemática dos objetos culturais que teve uma *sobre-vida* (DERRIDA, 2001), funcionando como um dos operadores de uma memória cultural. Seria o que Davallon (1999, p. 26) articula como o casamento da história com a memória coletiva, ou seja, “[...] de entrecruzar, de aliar a resistência ao tempo que caracteriza uma e o poder de impressão – vivacidade – de outra”.

Portanto, sendo politeístas ou monoteístas, a memória societal ainda mantinha como elemento vivo a diferença da mulher e do homem no aspecto religioso. Tanto é que os estudos de Quéré (1987, p. 20-21) explicam que a tradição religiosa, sobretudo a respeito do *gênesis*, mesmo que alegoricamente, que Deus criou o a terra, o céu, a água e o homem (Adão). Este é colocado no Éden a fim de cultivá-lo, conservá-lo e usufruir de tudo o que ali havia, inclusive saboreando os frutos das árvores, menos um.

Prossegue a autora explicando, de maneira sintética, que não seria nada positivo o homem ficar só e, então, deveria ter uma companhia que o auxiliasse e o correspondesse. Assim, Deus comete Adão ao sono e retira-lhe uma costela. Adão

desperta e maravilha-se, pois como não havia encontrado em nenhuma outra espécie uma auxiliar. “Ela será chamada ‘mulher’ porque foi tirada do homem”²⁹. A essa mulher postularam o nome “Eva”.

De modo particular, Rocha (2009, p. 71) comenta que Adão e Eva era o primeiro casal da criação divina (Bíblia e Alcorão). E como Deus permitiu que Adão convivesse com todo tipo de árvore e comesse todos os tipos de frutos, de uma delas, denominada a árvore do conhecimento do bem e do mal, Adão não poderia se alimentar. Mas Eva, influenciada pela serpente, acabou comendo o fruto proibido induzindo que Adão também assim o fizesse.

Vale dizer que esse aspecto no âmbito religioso acarretou múltiplas discursividades que também contribuíram para a determinação dos costumes. A mulher (Eva), por essa perspectiva, foi extraída da costela de Adão, para ser sua auxiliar, sendo criada depois dele e até mesmo dos animais, era a personificação da sedução e da desobediência. No âmbito dessa sua existência, foi marcadamente inscrita como o *outro* (marginalizado, discriminado) da história.

É o que acentua Tedeschi (2012, p. 15):

Vários discursos desde a Antiguidade vêm construindo a desigualdade de gêneros como natural e legitimando as diferenças entre os homens e as mulheres, construindo um sujeito com uma identidade determinada, impondo através das relações de poder verdades sobre ele.

Para esse autor, os discursos veiculados na Antiguidade integravam-se às práticas sociais e desembocavam nas subjetividades dos sujeitos. É o re-visitatar, o re-vitalizar (trazer novamente à vida) do passado. Portanto, a Antiguidade “flertava” com a pré-história e estas continuavam a estabelecer relações posteriores, inclusive com a Idade Média (476 a 1453). Logo, essa “tautologia” discursiva não parou por aí. Ela se fez e se inscreveu em novos acontecimentos e também em novas materialidades, como o Antigo Testamento, o Novo Testamento, carregadas de diferentes gestos de interpretação, mas umbilicalmente filiados com a exterioridade pelo interdiscurso.

Na “Idade das Trevas”, mesmo com os diversos episódios ocorridos nos planos sociais, políticos e econômicos, a crise no Império Romano se deu especialmente em razão dos conflitos entre cristãos e pagãos, fazendo com que Roma se voltasse para uma

²⁹ Gênesis 2,23. Lá também é tratado o jogo simbólico entre os termos *ish* (homem) e *isha* (mulher).

única perspectiva religiosa manifestada pela referência da Igreja: o cristianismo (estabelecido inicialmente por Constantino I). Embora a maioria dos povos ainda se adornassem na ideia politeísta da Idade Antiga, a perspectiva cristã, com o seu olhar monoteísta, passou a ser legitimada no interior das sociedades, incorporando novos hábitos e costumes nos sujeitos, bem como solidificando e legitimando outros. (ROCHA, 2009, p. 79)

Nesse sentido, com o Cristianismo, os homens (monges e bispos, por exemplo) eram os diretos responsáveis pela disseminação da fé e dos estudos. Eles, por sua vez, deveriam ser castos, não poderiam estabelecer relações sexuais com as mulheres, uma vez que estas, por meio da memória discursiva misógina em relação à simbolização da Eva, eram consideradas ainda como inferiores, perigosas, sedutoras, fonte dos males e dos pecados.

Esse gesto de “recolhimento” dos homens e da marginalização da mulher apresentava a denúncia de um já-lá (PÊCHEUX, 1988, p 76) que traz à tona momentos históricos anteriores. Era um novo dispositivo discursivo (FOUCAULT, 2015, p. 365) que entra na cultura para reforçar algo simbólico que continuava a ser seguido: a inferioridade feminina.

Eis, então, o estabelecimento de pontos de contato com os períodos anteriores. E, como sabemos, essa relação se dá via discursos, determinando certa estabilização na produção social de sentidos (ORLANDI, 2007b). De um lado, o homem poderoso, dono de si, apto para exercer múltiplas funções; do outro, a mulher, interpretada como um ser inferior e submisso, sendo educada e preparada para servir o sexo masculino. Caso assim não o fizesse, sofria castigos e perseguições, podendo até ser sentenciada à morte. (ROCHA, 2009, p. 83).

O filósofo Gilles Lipovetsky (2000, p. 233-234) traz uma denominação específica para fazer referência à mulher desses longos períodos de duração histórica: “a primeira mulher”. Para o autor, a história parece ter elegido o homem como protagonista, restando às mulheres, por mais que eles exercessem funções importantes, a insígnia da desvalorização, do desprezo. A única função que parecia escapar desses gestos era a sua capacidade de gerar vidas. De resto, da pré-história, passando pelos caminhos da antiguidade e desembocando até a segunda metade da idade média, ela era considerada como objeto de desprezo.

Dos estudos de Perrot (2017, p. 178), essas questões poderiam ser decompostas, pois as mulheres não eram exclusivamente marcadas pela força negativa; elas traziam em si a potência civilizadora. Nesse período, as mulheres tinham e exerciam menos poderes do que os homens, mas, houve um momento – sobretudo após a segunda metade da Idade Média – em que as mulheres deixaram de ser apenas sombras dos homens para tomarem, também, o seu espaço de protagonistas da sua própria vida.

E justamente nesse momento, Rocha (2009, p. 86) aponta que a mulher – em decorrência de guerrilhas como, por exemplo, nas Cruzadas – deixava de ser coadjuvante no contexto familiar para se tornar a chefe da família, seja na ausência temporária do marido, seja pela viuvez. Além disso, elas começaram a assumir alto valor naquela sociedade em razão do culto à mulher amada, o qual ajudou a minimizar os papéis desprezíveis aos quais a mulher era submetida. Os homens deveriam lutar pelas mulheres (cortejamento), demonstrando formas mais civilizadas na maneira de tratá-las para serem considerados como bons-partidos.

Lipovetsky (2000, p. 235-236), denomina que a partir desse momento admiram-se os efeitos benéficos das mulheres, os seus modos, os seus costumes, a sua imagem, o seu papel na sociedade. Para o filósofo, era o que ele denomina como a fase da “segunda mulher” ou da “mulher enaltecida”: era o “belo sexo, a “fada do lar”, a educadora dos filhos, ou seja, a grande civilizadora dos costumes que tinha toda uma feminilidade (delicada, educada, gentil).

Esse enaltecimento não foi capaz de abolir o efeito discursivo negativo já construído em relação às mulheres, mas foi a partir desse momento da Idade Média que elas encetaram a sua protagonização na vida em sociedade e deixaram de ser mulher-objeto para começarem a ser consideradas como mulher-sujeito.

As regiões de conhecimento de Silva (2009, p. 51) nos ajudam a operar a ideia de que embora a força do sexo “frágil” começasse a ser reconhecido, a força discursiva da sua invisibilidade, atravessada na Antiguidade e na Idade Média, ainda era muito recorrente. O sexo feminino era reconhecido pelo discurso masculino. O homem que discorria, raciocinava e inscrevia o *modus vivendi* da mulher, afinal de contas, ela ainda era considerada incapaz de se fazer e de ser ouvida, aspecto esse que “[...] reforçava ainda mais os códigos milenares da sua submissão. ”

Esse padrão se disseminava por meio de micro e macroestruturas articuladas em diversos lugares das convenções sociais, em que os homens, por serem privilegiados é

que poderiam ditar as regras em relação aos “outros” (mulheres marginalizadas, precarizadas como subprodutoras de um grupo social) (FOUCAULT, 2015, p. 364). Tal aspecto cria, discretamente, a configuração (mesmo que inconsciente) da continuidade de um edifício de ideologias que controla e direciona a construção das representações, crenças, preconceitos e discriminações a respeito da mulher. E que embora seja escamoteado, contribui, silenciosamente, para a manutenção das ações e das condutas, por meio de formas impessoais que se travestem de universais e de neutras. (TIBURI, 2018, p. 41).

Podemos analisar, então, que essa transformação enunciativa permitiu com que houvesse outros deslizos na produção social de sentidos (legitimação, mas também deslocamentos) em um outro espaço de enunciação: na Modernidade (1493 a 1789 - da queda de Constantinopla à Revolução Francesa). Embora as ideologias patriarcalistas e machistas estivessem materializadas em novas formas discursivas (os costumes, os modos de agir, a delicadeza dos movimentos, a voz dócil, o cuidado para com o marido e os filhos, a falta de direitos na vida pública...), as mulheres assumiam uma certa “liberdade de expressão” apregoada pelas mudanças nas artes e pelas discussões acadêmicas (sobretudo as filosóficas). Era a inscrição de uma liberdade, porém, vigiada.

Numa investigação crítica, Butler (2015, p. 8-9), inspirada na perspectiva foucaultiana e nietzschiana, ajuda-nos a pensar que ser “naturalmente” mulher implicava em uma performance cultural com atos discursivamente compelidos, que produzem tanto os modos de ser como o de existir. Era como se a configuração histórica (de)limitasse, via práticas reguladoras (FOUCAULT, 2015, p. 364), que a mulher encontrava-se disposta, por natureza, a aguentar determinadas atitudes excludentes, mas indisposta a assumir as rédeas de sua própria vida.

Mas mesmo assim essas práticas não discursivas não puderam resistir completamente aos avanços sociais. A representação caleidoscópica da mulher sofre transformações. Passa de dona de casa “[...] insignificante, negligenciada e negligenciável, oprimida e humilhada, pela de uma “mulher popular rebelde”, ativa e resistente, guardiã das subsistências, administradora do orçamento familiar, [e vai parar] no centro do espaço urbano” (PERROT, 2017, p. 181).

As mulheres ainda eram mantidas sob vigilância dos homens, sendo alocadas como cuidadoras das “propriedades” masculinas (a casa, os filhos), no microespaço doméstico, como as responsáveis pela satisfação dos impulsos sexuais do marido. O seu

lugar estava circunscrito: Ser mãe e cuidar da casa. Mas não como uma caseira (lócus discursivos rurais), mas, sim, como a “dona da casa” (além da faxina, poderia fazer compras, escolher os móveis, preparar as refeições).

Embora fosse apregoado para ela um *modus vivendi*, a mulher já exercia um determinado poder, apesar da “domesticação” do seu sexo. Ela adquiriu mais espaço no Direito (WOLLSTONECRAFT, 1792)³⁰, na participação no quadro capitalista e nas revoluções. Apesar dessa pseudomudança, na modernidade invoca-se ainda a predominância do movimento da formação discursiva patriarcalista como a premissa para a hegemonia masculina na participação política, social e econômica ainda estava direcionada ao homem (NAVARRO, 1995; ROCHA, 2009, p. 100; CORRÊA, CAMARDELO, OLIVEIRA, STEDILE, 2016; SANTOS, 2016).

As mulheres teimavam em resistir às amarrações discursivas a que estavam submersas. De maneira muito heterogênea, foram diversas personalidades femininas³¹ que contribuíram para que a liberdade pudesse ser alcançada, não como uma ideia transgressora e libertária, mas como um movimento de denúncia contra os gestos discriminatórios e preconceituosos pelo qual passaram. Mas esse panorama de sua participação mais ativa nos centros urbanos sofreu maiores modificações a partir da considerada Idade Moderna (1453 a 1789), no qual a influência que os homens exerciam sobre as mulheres começou a ser desestabilizada, pois o momento histórico propiciava que a mulher se manifestasse com mais força nos campos sociais.

Foram vários anos em meio a conjuntos de crises políticas, sociais e econômicas, tais como: a expansão do capitalismo, a Revolução Francesa, a ascensão da burguesia, as manifestações de esquerda, a advento da Declaração dos Direitos do Homem e do

³⁰ Essa obra é considerada como uma das introdutoras do movimento feminista, pois a autora busca reivindicar os direitos que a Declaração trazia, mas com foco no sexo feminino. É considerado como ponto central do Movimento Feminista de primeira onda.

³¹ Rocha (2009, p. 101-119) aponta como notáveis, dentre as diversas mulheres desbravadoras europeias, as personalidades: Laura Cereta (1469-1499), com a publicação de *Epistolae familiares*, assimilada como obra, mas que trazia um conjunto de cartas pessoais que denunciavam os destratos que a opressão masculina exercia sobre as mulheres; Lucrecia Bórgia (1480-1519) criadora da “Corte das Letras”; Modesta Pozzo (1555-1592), escritora literária que publicava seus texto por meio do pseudônimo Moderata Fonte; Elena Cassandra Tarabotti (1604-1652), escritora italiana que discorria a respeito das figuras culturais e políticas da época, tendo destaque pelo trabalho *Lettere familiare e di complimento*; Mary Wortley Montagu (1689-1762), escritora e poetisa inglesa. Já no Brasil, merecem destaque: a indígena Paraguaçu (1495-1583), que se casou com um português auxiliando-o na incumbência de fundar Salvador – BA; Ana Pimentel (1500?-?), que exerceu o papel de procuradora e de administradora, auxiliando em aspectos como o plantio da cana-de-açúcar em alguns estados brasileiros; Francisca da Silva (Chica da Silva) (1732-1796) escrava alforriada que lutou pela liberdade de muitos.

Cidadão, a organização do casamento civil e da legalização do divórcio, a participação das mulheres nos estudos, o avanço da ciência, o processo da Revolução Industrial, o direito ao trabalho e ao voto, o controle própria da procriação, dentre outros eventos, foram o gérmen de que necessitava o sexo feminino para que a sua singularidade fosse respeitada. (ROCHA, 2009, p. 123-125)

A lógica de dependência do homem ainda se mantinha, mas não era ela que regia mais tão profundamente a condição da mulher. Embora Lipovetsky (2000, p. 236) não tenha definido uma data específica, pela temática de sua discussão, ele articula que essa “saída” da clausura seria específica da “terceira mulher”.

Não penso, por exemplo, que essa terceira dimensão citada pelo autor poderia ocorrer de uma forma abrupta, como muitos buscam datá-la (depois da década de X, Y ou Z). Para mim, esse caráter libertário do qual o filósofo reveste a “terceira mulher” teve o seu início na Idade Moderna, mas foi adquirindo tonicidade e força com o próprio avanço dos séculos, até desembocar na representação da mulher que temos hoje: a mulher assujeitada a si mesma, sem um caminho social pré-ordenado.

Mas vale destacar que essa “emancipação” social coincide com a presença, ainda negativa, das desigualdades entre homens e mulheres. Se há o cultivo das diferenças étnico-raciais, ideológicas, sociais, culturais e de subordinação, a partir do pertencimento a classes sociais distintas, não seria diferente em relação às diferenças estruturas entre homens e mulheres.

Para ajudar a explicar essa apropriação discursiva de inclusão das mulheres do século XVIII para o XIX, um estudo feito por Coracini (2007, p. 80) aponta que todas as mudanças ocorridas na modernidade foram ocorrendo de acordo com as nuances do momento histórico social, e que as mulheres passaram a ser mais consideradas pelo fato da mudança do quadro social em relação às crises financeiras.

Para a Coracini (2007, p.), a mobilização financeira em prol de uma qualidade de vida melhor entrou como um dos aspectos para que a importância da mulher no cenário social se fizesse mais presente. No século XIX, por exemplo, as justificativas de sua participação assentavam-se na ideia de garantir a entrada de mais recursos financeiros no lar, para auxiliar o marido e a criação dos filhos, mas, também, em razão de elas serem consideradas como uma mão de obra barata (especialmente as solteiras).

Perante discursos que a colocavam, via memória discursiva, como um objeto, uma ferramenta de auxílio, Perrot (2017, p. 177-178) exemplifica muito bem essa questão de

a mulher ainda trazer, para a modernidade, representações antigas. Para essa historiadora, sobretudo no século XIX, os caminhos percorridos pela economia e pela política, embora colocassem a mulher na ordem do discurso trabalhista, por outro lado reforçavam, ainda, a sua participação como coadjuvante da História, como uma “espécie” de sujeito que era inapto para muitas coisas.

Mas, como diria Perrot (2017), essa *historie sans qualité* iria mudar mais. As mulheres começaram a organizarem-se em motins, pois elas já haviam conseguido sair cada vez mais das atividades do interior das casas para atividades exercidas no exterior – na rua, nas fabricas, no comércio –, elas estavam cada vez mais envoltas com os estudos, com as leituras, com as discussões políticas e sociais.

E essas mudanças foram ocorrendo paulatinamente, até que as mulheres passaram a ter o seu espaço mais notório no século XX. Neste século, diversos foram os acontecimentos discursivos, no Brasil e no mundo, que colaboraram ainda mais para os gestos de emancipação das mulheres: direito a conta bancária (orientada e autorizada pelo marido); o Partido Republicano Feminino; a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino; o Código Eleitoral, sancionado por Getúlio Vargas; a Carta de São Francisco, a Organização do Trabalho (OIT), no gesto de igualdade da remuneração; o Estatuto da Mulher Casada; A Convenção para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher; o Movimento Feminista de segunda onda; Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher; Conselho Nacional dos Direitos da Mulher; Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher; a adequação das mulheres nos partidos eleitorais, por meio do sistema de cotas, a denúncia de Maria da Penha Maia Fernando ao Comitê Internacional de Direitos, entre diversos outros aspectos.

Múltiplos e difusos, esses acontecimentos discursivos demonstram, por um lado, o esforço das mulheres nas mudanças sociais, mas por outro a denúncia radical da busca de um reconhecimento de sua própria identidade, não mais como sujeitos do feminino (em relação ao aspecto fisiológico e de gênero), mas como um sujeito que pode fazer parte de todas as esferas de interesses comuns em relação aos homens.

No século XXI, os discursos de resistência, os atos subversivos de revolução e de mudanças de comportamentos possibilitaram que diversos acontecimentos discursivos, como a LMP, e a obra PMI, por exemplo, emergissem para coroar que a ideia que embora as mulheres tivessem sido assombradas pelos percursos anteriores, elas conseguirem uma maior notoriedade. Ainda há lutas, ainda há percursos a serem percorridos, mas elas

passaram de “sombras dos homens”, de coadjuvantes, para serem protagonistas da sua própria história (LIPOVETSKY, 2000, p.238; BUTLER, 2015, p. 17).

Apesar disso, a sua luta não para por aí, pois o tempo não para. E, assim como ele, as identidades e as alteridades vão sofrendo mutações nos moldes em sua representação. E esses sistemas de lutas e de mutações vai sendo transformado e vai transformando as representações sociais que temos na medida em que os sujeitos se opõem aos sistemas de injustiças.

Portanto, já se pode perceber que os momentos são outros e que a mulher, por reivindicar direitos, abriu portas para que ela pudesse significar na sociedade para fora das engrenagens sociais nas quais ela era apenas espectadora de sua própria realidade, quando não o próprio “destinatário de todo tipo de violência” (TIBURI, 2018, p. 32)

Mas não podemos perder de vista que embora as mulheres tenham conseguido conquistar o seu espaço em diversas ordens discursivas (FOUCAULT, 2005), saindo da ideia utópica de um outro mundo possível e tornando parte disso uma grande realidade, as mulheres ainda sofrem em gestos de discriminação³² em determinadas mobilidades discursivas que as colocam em uma relação ainda vertical para com o homem, alicerçando arranjos simbólicos assinados pelo signo patriarcal e machista.

Nesse tópico procurei apontar como as diversas regiões discursivas a respeito da mulher atravessam, desde a pré-história, ideias que vieram, pouco a pouco, desenvolvendo as representações que temos na atualidade a respeito das mulheres. Foram diversos séculos em que elas buscaram o seu reconhecimento na esfera social, alcançando, em alguns pontos, o respeito, atribuindo novos valores no imaginário social em relação aos homens; mas, em outros, há ainda um esforço imenso para se manter determinados estereótipos (BHABHA, 1998) através de já-ditos, de positivities que se instala(ra)m e permanecem na memória discursiva social como imperativos no nosso cotidiano.

Mas para falar especificamente dos deslizamentos de sentidos nas materialidades da LMP e da obra PMI, e apontar como esses discursos de outrora estão em sua base, faz-

³² Para termos uma dimensão, de acordo com publicação da Unesco (2018, p. 11), hoje apenas 28% dos pesquisadores de todo o mundo são mulheres. Mas, para muitos, isso parece não ser uma grande novidade. A própria Unesco explica que foram menos de vinte mulheres que receberam o Prêmio Nobel de Física, Química ou Medicina, citando desde Marie Curie, em relação aos diversos outros vencedores, que foram cerca de 570 homens.

se necessário trazermos, também, pensando ainda no contexto mediato, um possível panorama a respeito da mulher, mas situando-a em relação ao país, à determinada região, ao aspecto étnico para que possamos apreender melhor os fragmentos discursivos. Mas como esse percurso pode afetar a mulher indígena?

Como a produção social de sentidos acaba afetando e (de)limitando as representações que temos a respeito dos sujeitos que compõem a nossa (H)história (do presente), especialmente pelos regimes discursivos de (in)visibilidade e (in)dizibilidade (GREGOLIN, 2007), ponderar com foco na mulher indígena é pensar: como a representação da mulher indígena pode derivar de fatos, mitos, conhecimentos, saberes considerados “universais” e que (trans)formaram-se nas “verdades” que conhecemos hoje.

Para tanto, torna-se bastante representativa, no que tange os gestos de (in)diferença e de desigualdade social a respeito da mulher, verificar que esses gestos, por terem raízes muito profundas, desembocam inclusive nas representações discursivas que temos a respeito de mulheres que compõem os vários contextos sociais, inclusive em determinados grupo étnico-culturais. Assim, “O sexo feminino é, portanto, também o *sujeito* que não é uno” (BUTLER, 2015, p. 33, grifos de autora) e, portanto, ele não constitui apenas um círculo fechado em que poucas mulheres são atingidas. Esse gesto de discriminação pressupõe uma atenção às mulheres em determinadas culturas, tais como as mulheres indígenas.

E é pensando nesse ponto que, no próximo tópico, torna-se relevante salientar como essa representação advinda de uma construção sócio-histórica ocidental (cultura dominante) tem significado nas práticas discursivas das mulheres indígenas.

1.2 Mulheres indígenas: rupturas e permanências, ou o outro lado da moeda...

[...] interessante é procurar compreender como se produzem esses sentidos que se dão por evidentes e definidos.

ORLANDI, Eni P. *Terra à vista*. O discurso do confronto: velho e novo mundo, 2008. p. 21.

Se nos tópicos anteriores pude lembrar, por meio de “inquietações” e de alguns (des)locamentos históricos, o quanto as materialidades da LMP e da obra PMI podem refletir os efeitos da circulação dos discursos que perfilaram na historicidade (FOUCAULT, 2015, p. 54; 2005, p. 22), é interessante destacar que, por sermos um país colonizado no âmbito territorial e no âmbito epistemológico, os ecos que foram aparentemente “ditos”, interditos e silenciados a respeito das mulheres (em geral), através de narrativas totalizantes, também colaboraram tanto para a trajetória subjetiva (SATHLER, 2016, p. 71), quanto para a constituição e a representação das mulheres indígenas.

Essa linha de raciocínio pode ser articulada com a epígrafe de Orlandi (2008, p. 21) que inicia este item, a fim de destacar um ponto crucial para se compreender as CP: os efeitos de sentidos de evidência apregoados pelos saberes que circulam em nossa sociedade, e que emergem por meio dos atos e posições enunciativas em materialidades como a LMP e a obra PMI. Portanto, elas devem ser investigadas em algumas de suas especificidades mais significativas.

Pensando discursivamente, as razões que me levam a articular isso advém das determinações imaginárias e simbólicas (ORLANDI, 1999, p. 26) nas quais a nossa reflexão, a formação e a produção social dos sentidos estão submersas, conforme observado no subcapítulo anterior. A mulher, independente dos aparatos étnico-culturais que infelizmente as organizam de maneira discriminada e hierarquizada (branca, negra, indígena, feia, bonita, rica, pobre, alta, baixa...), antes de tudo são mulheres. E esses fatos significam, produzindo sentidos nas discursividades e, conseqüentemente, nas esferas sociais e históricas de cada uma.

E pela questão de ainda serem re-conhecidas dessa maneira, as suas singularidades são até postas de lado. Dessa concepção, é justamente nesse ponto nevrálgico que as relações de sentido estabelecem verdades nos processos de significação nas tramas sociais, como se uma representasse todas ou como se todas pudessem representar uma. Tanto é que a singularidade delas foi e ainda é pensada em relação ao coletivo e, assim, acaba-se instituindo uma regularidade discursiva encontrada em diversas materialidades que logra(ra)m homogeneizá-las em detrimento das suas peculiaridades.

Tiburi (2018, p. 34) nos ajuda a assinalar essa percepção ao dizer que ela, em seu imaginário – mulher, branca, metropolitana e emancipada –, sempre se vê ligada a outras mulheres. Relata que ao escrever a respeito das mulheres, do feminismo, ela sempre

comete um ato falho que logo corrige. Elucida que utiliza “irmã no lugar de mãe. De fato, há uma verdade nesse erro que não devemos jogar fora. O feminismo nos ajuda a ver que somos todas irmãs umas das outras e que essa posição horizontal está no âmago de todas as mulheres”.

Exemplar, mas não único ponto de vista, esse relato da autora aponta para um processo de identificação (união, confraria) que nos leva a entender que as mulheres indígenas também podem se ver assim e, portanto, ilusoriamente acabam acreditando e nos fazendo acreditar que a sua realidade de violência física e simbólica são as mesmas vivenciadas pelas mulheres brancas.

E essa relação do imaginário com o real (ORLANDI, 2007, p. 16) também perpassa o pensamento e a escrita de sujeitos que estão “fora-do-eixo” (NOLASCO, 2013, p. 43) e que exercem inclusive uma crítica subalternista, tal como Glória Anzaldúa: mulher, escritora, chicana e feminista que sempre se posiciona como “de cor” ou “mestiça” (ANZALDÚA, 2000, p. 299; 2005, p. 704).

Embora a autora se coloque dessa maneira, há momentos em seu dizer que ela deixa resvalar, mesmo que em poucos enunciados, esse traço metonímico-discursivo de identificação “[...] de um “eu” multiplicado nas diversas vidas sofridas e solitárias” (ZOPPI-FONTANA, 2017. p. 68), como no recorte: “A ternura, um sinal de vulnerabilidade, é tão temida que é despejada **nas mulheres** com violência e golpes verbais. Os homens, até mais que as mulheres, estão acorrentados a papéis de gênero. (ANZALDÚA, 2005, p. 711, grifos nossos).

E esse traço individual que aponta para o universal (espaço de desigualdade ocupado por todas), pode ser considerado em razão de uma memória discursiva que fundamenta o dizer “comum” entre as mulheres – violência simbólica e física experienciada pelo sexo feminino. Por isso, um determinado “eu”, ao falar de si, passa a significar e a representar também outros “eus”.³³

Sem meras coincidências, é como se a significação produzida a respeito das e *a partir das* mulheres em nossa sociedade fosse recuada para a unicidade, isto é, igualmente fundamentada. Isso nos faz notar que os “[...] os indivíduos são tomados como alvo de um processo de subjetivação gerando, ao mesmo tempo, um saber e um modo de falar

³³ Esse ponto é desenvolvido no Capítulo V.

sobre si” (ZOPPI-FONTANA, 2017, p. 64), incidindo na maneira como esse sujeito é discursivizado no âmbito social.

Não estou dizendo que não há “semelhanças” entre as mulheres; mas, em outros aspectos, aponto que, discursivamente, há de se reconhecer que há diferenças. Um exemplo das semelhanças que parecem ter sido legitimadas através das discursividades, e catalogadas pelo sistema social do branco, constituem o raciocínio do tipo: as mulheres são, biofisicamente falando, “iguais”, pois possuem os mesmos órgãos sexuais; no âmbito social, elas necessitam ter filhos, cuidar da casa, ser submissa ao companheiro, ser obediente, sorridente, delicada...

E a direção discursiva desse âmbito social, segundo Del Priore (2013, p. 13), está relacionada com traços do passado que acabam por mobilizar verdades em nosso presente; isto é, há um (sempre) já-lá engendrado a aspectos antigos que continuam se atualizando e inspirando o nosso imaginário só que com outros gestos, outras roupagens, outras ferramentas.

Essas “semelhanças” funcionam como mecanismos enunciativos que confirmam a triste “[...] constatação de que o sexo oposto é exatamente isso: oposto. Oposto e desigual.” E continua a autora:

Ou seja, as leis mudam, mas o essencial continua intocado: mulheres continuam a educar seus filhos e tratar maridos, reforçado a ideia de superioridade do sexo masculino. Filhos não lavam louça. Maridos não fazem a cama. Em casa, elas devem agradá-los. (DEL PRIORE, 2013, p. 14)

Pensando com Hollanda (2018, p. 18), seus corpos acabam sendo adequados aos limites dos gêneros, os desejos são domesticados e normas são impostas para serem seguidas. Dessa maneira, do aspecto biológico às “funções” sociais, as mulheres acabam sendo enquadradas numa dimensão simbólica na qual somos instados a exercer um gesto de interpretação como se todas elas fossem idênticas e fizessem parte de um “grupo gêmeo”.

Disso, acredito, como Orlandi explica (1994, p. 56), que há um direcionamento, uma injunção do movimento da interpretação que nos aparece como um conteúdo já-lá, como um sentido de evidência que repousa sobre as representações identitárias a respeito de “todas” as mulheres. E é disso, afinal, que se deriva grande parte da manutenção dos “regimes de verdade” (FOUCAULT, 2015, p. 52-53) que re-conhecemos, (inter)ferindo

na veiculação das práticas discursivas e não discursivas, bem como no controle, na produção e no exercício das nossas subjetividades e de um saber homogeneizante que afeta a própria condição de existência discursiva da mulher.

Criou-se, com isso, uma classificação que enquadrasse as mulheres em um sistema de “verdades” que acabava conduzindo olhares para a produção social de sentidos a respeito delas mesmas, desejando “[...] oferecer um sentimento de identidade unificada aos sujeitos [...]” (NAVARRO; LINGNAU, 2018, p. 6-7), sem levar em consideração as suas singularidades.

Segundo Lauretis (1994, p. 206-207), essa massificação se deu, sobretudo, pela diferença sexual vista por um longo período somente em relação a aspectos dicotômicos e binários entre homens/mulheres, masculino/feminino, macho/fêmea, ou seja, pela hierarquização dos sexos: de um lado, os homens, de outro, as mulheres.

Esse aspecto fez com que as condições discursivas direcionassem e estabelecesse o “ser mulher” como uma prática adotada para todas e, simultaneamente, para cada um (FOUCAULT, 2005, 2005, p. 43; BERT, 2013, p. 130), fazendo-as ocupar o lugar de diferença em relação aos homens, mas universalmente iguais entre as próprias mulheres. Talvez seja por isso que há, entre a história das mulheres brancas e das indígenas, “semelhanças” problemáticas.

É uma limitação pouco sensata, mas que acabou afetando todo um potencial epistemológico a respeito das mulheres, especificamente das indígenas, negligenciando, sem dúvidas, a heterogeneidade constitutiva desses sujeitos, bem como o respeito da própria constituição identitária na *différance* (DERRIDA, 1995; SANTIGO, 1976, p. 25).

E para que essas diferenças não sejam mais abafadas, para que saíamos desse universalismo negativo, dessa ideia de “receita geral”, o sociólogo Santos (2008, p. 31) ajudou-me a ponderar que precisamos, então, de alternativas epistemológicas que nos ajudem a exercer uma reflexão sobre a impossibilidade de se aceitar apenas uma “teoria geral”.

E foi no campo desse desafio que me sinto impulsionado a trazer para a cena desta tese a contribuição incisiva de Mignolo (2008, p. 289) que, nesse sentido, colaborou também para pensar que a condição discursiva da mulher indígena é outra. Com o autor, penso que esse “sentimento” social de unificação das mulheres se deu em razão de as nossas identidades terem sido politicamente engendradas pelos discursos racistas e

patriarcais, negando a atividade política bem como o epistêmico aos sujeitos categorizados como inferiores em razão de sua alteridade, seu gênero, raça, etnia, cor e sexualidade serem diferentes dos postulados pelas esferas hegemônicas.

Essa ideia crítica do autor torna-se coerente e pode ser constatada se pensarmos que sempre existiu, como ele mesmo menciona, uma “política de identidade” que permeia os espectros das identidades sociais advindos dos grandes centros (discursos eurocêntricos modernos raciais e patriarcais), controlando determinados processos de identificação e colocando-os como aparências naturais do mundo em que vivemos (branco, metropolitano, hétero, homem, entre outros aspectos). (MIGNOLO, 2008, p. 289)

E esse perfil identitário pode ser visto sob outra ótica, como uma tentativa de desnaturalizar esses processos discursivos e trazer outros à tona. Seria a opção epistêmica para pensar os discursos que pela força do império cognitivo nortecêntrico acabaram escamoteando de nossas realidades.

Essa opção, apontada como descolonial, faz-nos entrever o que outrora foi e ainda é opacificado. E essa opção, esse olhar epistêmico, faz uma releitura discursiva da constituição histórica das identidades sociais de determinados sujeitos, como as mulheres indígenas, fazendo-nos lê-las e pensá-las não mais sob a vigilância dos olhares dos grandes centros, ou seja, como políticas de identidades.

Deve-se passar a olhar as discursividades que constitui a sua formação e representação identitária como “identidades em política”, conforme articula e explica Mignolo (2008, p. 290):

A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades.

Dessa saída epistemológica, as diferenças – pouco exploradas em razão das discursividades assegurarem a manutenção das “semelhanças” – que repousam em aspectos específicos – questões sociais, culturais, étnicas, linguísticas, espirituais, religiosas – devem ser reconsideradas e mais exploradas, pois são partes integrantes da

singularidade das mulheres e, portanto, não podem ser observadas como um simples ornamento.

O olhar epistêmico *a partir das* diferenças trabalha a serviço de desnaturalizar essa “universalização”, esse processo metonímico para fazer emergir um novo solo epistêmico no qual as mulheres indígenas possam ter as suas discursividades consideradas. E esse aspecto permite gerar releituras para sair daquela visão heterocêntrica formalizada pelos documentos “[...] reinterpretados pela historiografia masculina, através de conceitos extremamente misóginos, cristalizando-se imagens profundamente negativas a respeito dos primeiros habitantes da terra, considerados para sempre incivilizados e incapazes de cidadania” (RAGO, 2012, p. 44).

Essa ilusão de igualdade e o escamoteamento das diferenças (inter)feriu durante muito tempo na própria constituição epistemológica e histórica das mulheres indígenas. Afinal, colocadas como “iguais”, caso uma falasse, esta representaria todas. E, obviamente, mediante essa lógica de unicidade – e como somos um país colonizado por estruturas epistemológicas eurocêntricas –, determinadas regiões epistêmicas, sobretudo as que pertencem ao mundo colonial como a indígena não eram trazidas à tona.

Tanto é que, em relação às materialidades, especificamente no que concerne à obra PMI, faz-se necessário trazer para a cena das CP uma crítica interna pós-colonial que esteja baseada em epistemologias que não sejam nortecêntricas, trazendo à tona a voz daqueles que (sobre)vivem pela insígnia colonial, para que os discursos, as experiências e as subjetividades não sejam enraizados nas categorias dominantes. (MIGNOLO, 2008, p. 288)

É pensar a produção social de sentidos e a constituição de determinadas materialidades não sobre essas regiões históricas absolutas, mas *a partir delas*, para que a manifestação discursiva seja visualizada a partir de uma experiência mais concreta e, epistemologicamente “a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais” (MIGNOLO, 2008, p. 305).

E a importância de se desenvolver uma teorização dessas pode ser corroborada no recorte a seguir da obra PMI:

Vemos atualmente o governo querendo continuar a massacrar os indígenas. Parece que os homens ambiciosos por dinheiro quer fazer o fogo voltar contra nós. Fazendeiros matam índios em nossas aldeias e a justiça não investiga. Já quando some um fazendeiro a polícia se mexe toda e, ainda sem provas, bota um bocado de índios presos. Muitas

vezes, os próprios pistoleiros dos fazendeiros bebem suas cachaças e se matam entre eles, mas sempre culpam o índio. (ONG THYDÊWÁ, 2015, p. 14-15, sic.)

Do recorte acima, como analisar discursivamente um excerto que a partir de teorizações hegemônicas, metropolitanas e enraizadas em metanarrativas eurocêntricas? Lógico que “não é difícil concordar com o fato de que [...] toda e qualquer identidade é construída” (CASTELLS, 2008, p. 23) em razão de diversas discursividades que não podem ser descartadas.

Mas, mesmo assim, vemos presente nesse recorte a sociabilidade da mulher indígena enunciada *a partir de* um determinado *locus* geoistóico muito particular, que necessita de uma orientação epistemológica crítica subalterna, fronteiriça e pós-colonial advinda daqueles que têm gravado em seus corpos e em suas memórias discursivas a marca imposta pelo golpe do martelo imperial ocidental.

E essa singularidade é determinante e, por isso, deve ser re-conhecida a fim de incorporarmos novos olhares a novos gestos de interpretações, transformando os saberes calcados nos “regimes de verdade” (FOUCAULT, 2015, p. 52-53). É uma maneira de reintroduzirmos o “fora”, de considerarmos as histórias locais (MIGNOLO, 2003, 99-100) e a exterioridade pouco explorada (isso quando mencionada...) (NOLASCO, 2013, p. 14; 2016, p. 57).³⁴

Para isso, noto dois pontos que merecem relevo nesse subcapítulo: os saberes discursivos focalizados nas vozes de sujeitos que estão fora dos grandes centros e que falam a respeito dos sujeitos indígenas – sendo estes ainda considerados por muitos como subalternos (SPIVAK, 2010, p. 23); as próprias vozes desses sujeitos, mais especificamente das mulheres indígenas.

E essa questão torna-se central para dar consistência e sentido ao que busco propor nessa tese. Penso que para se construir um olhar a respeito das CP, visando a um gesto crítico-analítico-discursivo, não basta utilizar apenas nós teórico-conceituais alicerçados numa leitura histórica “caricatural”, totalmente horizontal ou que esteja “pipocando” nas enunciações do mundo acadêmico. Torna-se importante acrescentar o que está na exterioridade (NOLASCO, 2016, p. 57), isto é, acontecimentos, práticas, discursividades, funções e posições enunciativas a respeito dos indígenas e das próprias mulheres indígenas que ainda se fazem “mal-re-conhecidas”.

³⁴ A questão descolonial será desenvolvida na Parte II, Capítulo II.

Não estou dizendo em momento algum que se deve deslegitimar os conceitos modernos ocidentais. A questão não é apagá-los, mas sim de reconhecer e valorizar a necessidade de epistemologias outras que possam dar conta de melhor flagrar as CP habitadas nas movências das discursividades e dos saberes advindos de sujeitos da exterioridade (NOLASCO, 2016, p. 57-58).

Além disso, essa escolha se dá justamente por acreditar que se torna impraticável analisar as discursividades a respeito da mulher indígena sem relacioná-las às artimanhas, às possíveis versões de uma historicidade pautada na singularidade do se próprio pensamento, numa epistemologia que fale e parta dos locais marcados pela incursão e pelas (re)ações coloniais.

São aspectos relativos à vivência, ao costume e à cultura de povos indígenas que tiveram e ainda têm suas perspectivas “engolidas” pelos próprios obstáculos que a ordem discursiva (FOUCAULT, 2005, p. 7) hegemônica (e acadêmica) impõe(m). Apesar disso, mesmo escamoteadas, essas perspectivas devem vir à tona, pois além de alicerçarem o entendimento das emergências de práticas discursivas e não discursivas, elas nos ajudam a ampliar a nossa capacidade de problematizar e de interpretar os potenciais motivos pelos quais determinados discursos e efeitos de sentidos ainda se mantêm latentes e emergem, via memória discursiva, nas espessuras materiais da LMP e da obra PMI.

E essa tarefa não é nada fácil, uma vez que vai de encontro “[...] ao sistema de crenças sobre o qual se assenta a epistemologia da civilização ocidental [...]” (MIGNOLO, 2017, p. 13). Mas, mesmo assim, parece-me que podemos ir além e colocar na cena das enunciações o que muitos buscam deixar de lado, ou seja, tornar visível o que muito tem sido invisibilizado, quando não silenciado.

Dessa maneira, convidar a testemunhar as vozes dos considerados excluídos da história (PERROT, 2017, p. 177) e daqueles que falam especificamente a partir de seu *locus* geostóico próprio, sem dúvida é uma forma de especificar melhor as CP e averiguar o que vem (trans)formando, instaurando e condicionando (dando condições de existência) a representação identitária, a construção e a manutenção de uma subjetividade *fronteriza* concernentes às mulheres indígenas em nossa sociedade, bem como a sua (ir)relevância em nossas práticas sociais e discursivas.

Uma abordagem como essa demanda acolher uma leitura crítica que reavalie ainda mais a compreensão do **contexto em sentido amplo** (abordado no item 1.1).

Diante disso, com foco nas mulheres indígenas, entendo que se torna necessário trazer para a cena da enunciação desta tese um aprofundamento específico das CP por meio da articulação de dois pontos, a saber:

- 1) O “roteiro” histórico e homogeneizante outrora articulado a respeito dos indígenas, afinal as posições e os gestos discursivos já enunciados na manifestação histórica são (pré-)condições para os gestos interpretativos das próprias curvas enunciativas (SATHLER, 2016, p. 14) da lei e da obra;
- 2) Os saberes outrora marginalizados, de autores ex-cêntricos (atuam foram dos grandes centros, como os próprios indígenas), em especial os pós-coloniais, os quais prezam por uma epistemologia esculpida na/pela exterioridade e que, por isso, trazem o desdobramento de uma perspectiva *fronteriza* (NOLASCO, 2013, p. 14), falando a partir do seu próprio *locus* enunciativo.

Os entrecruzamentos desses dois pontos tornam-se relevantes para a abordagem das CP que busco aqui realizar, pois, mesmo digladiando-se, em razão das suas diferentes nuances enunciativas, eles complementam-se, pois dialogam – se for não pela situação de enunciação (singular) o é – pelo já-dito, pela memória discursiva.

Em relação ao primeiro ponto, acredito que como “[...] os indígenas estão, no imaginário nacional, muito mais simbólicos do que reais” (GÓIS, 2013, p. 25), pode-se perceber que as suas representações foram (e ainda continuam...) sendo paulatinamente (re)construídas e (re)tramadas pelo “braço-de-ferro” do discurso colonizador, hegemônico que os querem “cada vez mais distantes do centro branco ‘ideal’” (CARMAGNANI, 2016, p. 166), sendo postulados, ainda, como selvagens, ignorantes, tutelados, um artefato folclórico, como se eles fossem *ad aeternum* os mesmos.

Contudo, em relação ao segundo aspecto, alguns dos influentes pesquisadores brasileiros (GUERRA, 2010; LIMBERT, 2012, 2016; GÓIS, 2013), do exterior que busca olhar para o interior (SANTOS, 2009; MIGNOLO, 2003, 2017), bem como personalidades indígenas (AMADO, 2009, MENCHÚ, 2007; WAPICHANA, 2019; TUPINAMBÁ, 2012; POTIGUARA, 2012), têm denunciado que os sujeitos outrora colocados como “figurativos” na construção histórica do Brasil não possuem mais essa característica a-histórica que a própria inscrição sedutora (mas sempre infiel) da historicidade buscou anunciar e estabilizar. E mais: acentuam a sugestão de uma advertência: que esses possíveis significados consolidados procuram conservar uma identidade sem a presença operativa da subjetividade indígena.

Aliás, esses pesquisadores e enunciadores representantes de movimentos indígenas alegam, por meio dos resultados analíticos e de vivências, que os indígenas não procuram só que o branco escute a sua voz – muitas vezes dita por meio do atravessamento da voz do branco –, como também que eles têm buscado resistir não só para se manterem “vivos” ou para que sejam notados, mas, acima de tudo, porque são cidadãos do nosso país e integram sim as práticas discursivas e não discursivas da produção social de sentidos que permeia a nossa sociedade. O indígena está lá, sempre esteve, mesmo que a sua inclusão, como diria Agamben (2004, p. 14), seja pelo próprio gesto de exclusão, de negação da sua alteridade

Mas para compreender melhor essa articulação que erijo, considero relevante explicar a sua pertinência para os gestos interpretativos, sobretudo os investigados de maneira mais “escavada”, conforme posição analítica exercida nos Capítulos V e VI.

Voltemos aos pontos. Em relação ao primeiro (histórico homogeneizante), trato de considerar que apesar da ilusória (e desejosa) história única (ADICHIE, 2009) ser um tanto perigosa, a contada pela sociedade “civilizada”, ela torna-se necessária, pois traz gestos de interpretação pautados nas discursividades atreladas ao contexto no qual a situação da enunciação da lei e da obra foram proferidas. Portanto, ela é constitutiva das materialidades, mesmo “[...] que a seu perverso modo, extermina a voz do indígena, falando sempre do lugar de porta-voz, ‘do sobre’ e nunca do lugar ‘do indígena’[...]” (BARONAS, 2016, p. 6).

Nesse domínio, em um exame mais atento sobre a construção desse saber, Santos (2010, p. 28) discursiviza que o pensamento moderno tem grande influência para a manutenção do próprio processo de colonização. Isto é, “O colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento [...]”.

Nessa orientação, venho articular que a representação identitária da indígena, portanto, só é (re-)conhecida por aqueles que, submetidos aos processos dos discursos, têm a força de selecionar para contar (DERRIDA, 2001, p. 12). E justamente por esse motivo não há como mobilizar análises dos discursos a respeito dos indígenas sem me remeter às discursivizações da retórica de contato, ou seja, à retórica colonial: os discursos que contribuíram para o saber (colonizador) que (ainda) temos hoje.

A diáspora que se tem nos arquivos sobre os efeitos de colonização no Brasil diz respeito aos portugueses (BETHEL, 2008). Estes, em razão da crise econômica que a Europa sofreu na metade do século XIV, vieram que Portugal havia tido um declínio

populacional, juntamente com o abandono das periferias e o despovoamento das cidades (JOHNSON, 2008, p. 241), observação que movimentou a nobreza para que articulasse novas fontes de renda.

Mas isso só seria possível mediante expedições para locais cuja resistência fosse mínima, para o Mar, lado oeste, descendo a costa africana e em contato com outras ilhas do Atlântico (Canárias, Madeira, Açores e Cabo verde) (JOHNSON, 2008, p. 242). O discurso do poder, sobretudo o da exploração, estimulou que os membros da comunidade mercante buscassem locais com uma possibilidade de desenvolvimento econômico ligado pelo mar; lá os “viajantes” estariam para investigar as probabilidades de comércio e de saque, isto é, estariam onde houvesse uma sinalização de exploração séria e, conseqüentemente, colonização.

De acordo com os estudos de Oliveira e Freire (2006), um dos locais que foram observados pelos colonizadores foi o Brasil, e que este, depois do “achamento” descrito em formato de carta pelo escrivão de Pero Vaz de Caminha, em 1500, começou a ser “invadido” pela corte portuguesa, trazendo os aspectos culturais, sociais, econômicos e morais.

Ainda na esteira desses autores (2006, p. 26-27), os missionários, os nobres, os viajantes, sendo portugueses, holandeses e alguns franceses, juntamente com artistas que ilustravam e registravam via imagens os sujeitos e o cenário brasileiro, acabavam atuando como cronistas a respeito do “novo mundo”. Nesse sentido, operacionalizam discursivamente a maneira como o lugar e os sujeitos (indígenas) poderiam ser visualizados, sobretudo no imaginário europeu: com aspecto positivo, gente boa, simples; com aspecto negativo, ignorantes, desnudos, com pouca civilidade, com uma grande dispersão populacional, o que, para eles, demandava pouca organização política.

Desse estudo de Oliveira e Freire (2006) pode-se apontar que essa dispersão, após analisarem o gesto de interpretação da carta do padre José de Anchieta, era um aspecto não só cultural, mas também uma estratégia dos próprios sujeitos indígenas como reação ao processo de colonização para que sobrevivessem, pelos deslocamentos territoriais, aos gestos de escravidão em que eram submetidos, às doenças que dizimavam grande parte do seu povo.

Vejamos, então, mesmo que seja por meio da interpretação da interpretação (CORACINI, 2007, p. 23; DERRIDA, 2005, p.38) que os sujeitos indígenas já eram colocados como o outro (fora-do-eixo), não o simplesmente diferente, mas o desigual,

pautado em representações que por estarem fora do imaginário e do simbólico do europeu fez com os indígenas fossem analisados de maneira preconceituosa e excludente, como os inferiores.

A descrição desse cenário já nos alerta para o entendimento a respeito da cultura e dos processos discursivos coloniais em relação aos indígenas. Isso nos permite enunciar que colocar o indígena como o outro da exterioridade seria também forma de apreender a ideia de superioridade que o branco via em sua própria cultura.

No estudo de Lasmar (1999, p. 1-2), “o nativo sul-americano foi transfigurado numa categoria genérica vazia, sem existência histórica, sujeita à investida de representações equivocadas e estereotipadas. “Portanto, são efeitos de sentidos que vêm se inscrevendo em diversas materialidades articulados no decorrer do processo histórico através das linguagens verbais e não verbais que são manifestadas em nossa sociedade: os quadros, mediante a manifestação artística de imagens artes, e os livros de história por meio da linguagem (determinados enunciados).

Arrisco-me a dizer que é através dessa “compilação” de dispositivos³⁵, agenciada pelos movimentos histórico-discursivos, que vai se modificando, em uma época, e se estabelecendo em outra, que a identidade que os sujeitos se revestem vai sendo construída.

E esse ressoar pode ser reforçado e bem explanado pela perspectiva de Castells (2008, p. 23) ao afirmar que: “A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso”.

É uma “legislação” de diversos textos e de pesquisas que trazem essa discussão, com conclusões que acentuam o sujeito enunciador indígena como castrado pela sociedade dominante, fora do sistema de enunciabilidade e do sistema de funcionamento discursivo (FOUCAULT, 2008, p. 147), delimitando os trajetos das “positividades”, das “verdades”.

Interessa-me pensar que em meio a essas construções históricas que denunciam, no “contexto amplo”, essa estratégia discursivizada do dominante-superior-culturalizado-

³⁵ Refiro-me ao que Foucault (2008) menciona, mas, também, ao desdobramento realizado pelo próprio Agamben (2005), que realiza uma releitura mais aprofundada da mencionada pela perspectiva foucaultiana. Para mim, apesar de suas diferenças e de seus afastamentos, a abrangência teórica de ambos encontra interconexões ao dizerem que há “elementos” que direcionam a forma de vivência dos sujeitos, bem como as suas subjetividades.

poderoso *versus* o dominado-passivo-fraco-ignorante-submisso que Limbert (2012, p. 45, grifos da autora) vem nos mostrar, por meio do seu estudo a respeito da Carta de Pero Vaz de Caminha, que “Os discursos da assimilação e da exclusão fazem tábula rasa das diferenças. Enquanto o primeiro se constrói tentando transformar o *outro* em *nós*, o segundo se propõe a eliminar o *outro*”.

Para a autora, a ênfase dessa história parece datar um início, mas ainda está muito longe de se ter um fim, pois tem se buscado estabilizar, desde o próprio princípio do período da colonização, a manutenção da diferença, justamente pelo fato de os indígenas ocuparem o lado oposto da sociedade hegemônica (por não serem – ou nem tentarem... – compreendidas as suas organizações sociais e culturais).

Portanto, para Limbert (2012) a cada gesto de enunciação em uma materialidade (carta, imagens, crônicas...) o discurso a respeito do indígena vai, a cada época, sendo reproduzindo, retramado, reconstruído, refeito por meio da relação de uma memória histórica com a inserção de outras novas práticas discursivas ainda excludentes, preenchendo as suas representações de sentidos que foram fortalecendo a sua etnia como portadora indelével da chancela de ser outro.

Isso ocorre, a meu ver, pelo fato de que a cada gesto enunciativo há também um gesto de violência simbólica que vai, de maneira insidiosa e inescrupulosa, (re)forçando no imaginário coletivo a imagem do sujeito da enunciação: sendo branco, ele é incluído; sendo indígena, ele é excluído. Aliás, este nem era ao menos chamado para ser o sujeito da enunciação.

Implicação semelhante pode ser notada nas pesquisas discursivas de Orlandi (1986, 2008), quando a autora realiza estudos a respeito da representação identidade nacional do índio em relação à retórica colonial e também a respeito dos discursos de confronto entre o “velho” o “novo mundo”.

No que tange ao primeiro, Orlandi (1986) operacionaliza, pela retórica de contato, que as representações dos sujeitos indígenas como subalternos advém desde a retórica colonial, sendo interdiscursivizadas por diversas materialidades que teimam em retomar os discursos daqueles que tiveram os primeiros contatos com os indígenas no Brasil. Desse fato, esse quadro baseia-se não só no gesto de narrativização histórica do nosso país; ele funciona como um gesto de dominação a respeito do que entra e do que deve compor a nossa subjetividade.

A pesquisadora estabelece interlocução com o que discursiviza autores como Santos (2008, p. 21-22; 2019, p. 43-44) e Mignolo (2008, p. 290): nessa retórica tem mais da marca do sujeito europeu ocidentalizado do que das marcas estabelecidas pelos próprios indígenas. Ou melhor: não há marcas das vozes dos sujeitos/culturas indígenas.

E essa questão acaba indo muito além do que um simples contar de histórias. Esse fato desvela a ideia de que se o branco fala do índio é justamente pelo fato de que este não era reconhecido como cidadão participante. Isto é, ele faz parte da história da nacionalidade brasileira, mas não participa ativamente dela a ponto de ponto referenciar a si mesmo dentro do cenário histórico.

Não é à toa que Santos e Chauí (2013, p. 59) relatam que não se admiram de hoje, após mais de cinco séculos, o nosso gesto universalizante de direitos e do Direito – como na LMP, por exemplo – ser um produto da própria transformação histórica baseada em parâmetros eurocêntrico-ocidentais, com princípios fundacionais que não englobam outras culturas que não estejam relacionadas com aos parâmetros hegemônicos, já que “[...] historicamente foram particularizados no mesmo processo histórico que permitiu ao particularismo do ocidente universalizar-se.”

E essa demanda de não considerar o indígena torna-se tão latente que Orlandi (1986, p. 54) aponta, em sua pesquisa, como os discursos científicos, históricos, etnólogos, críticos, jurídicos, jornalísticos e políticos agenciam as diferenças entre os brancos e os grupos das comunidades indígenas. Portanto, esse gesto de diferenciação impregnado na retórica colonial vai se interdiscursivizando em múltiplas materialidades linguísticas, sobrepondo o passar dos anos e fazendo ainda prevalecer a ideia de que a nossa identidade cultural brasileira é fomentada em uma versão “verdadeira” dos fatos.

No segundo ponto, o do confronto, Orlandi (2005, p. 66) ensina que o índio não era nem comparado em relação aos demais sujeitos que faziam parte dos diferentes. Para a autora, os estrangeiros, os negros e outras raças e etnias que compunham o quadro de “escravos” e “ajudantes” chegam a ter uma participação muito pequena; mas tem, mesmo sendo marginalizados eles estavam lá. Já o índio “[...] não entra nem como estrangeiro, nem sequer como ante-passado”.

Como parte da teoria da enunciação, em interface com a perspectiva discursiva francesa, podemos deslocar do estudo da linguista que o índio é tratado não só como o “outro” da história, como afirmou Limbert (2012), mas como o menos importante em

relação ao outro (estrangeiro, imigrante) e ao outro (o negro, os escravos); isto é, aqueles que podem receber o título de “não existentes”, pois não têm a sua alteridade levada em pauta, apenas determinadas características e peculiaridades.

Orlandi (2008), vem apontar que o apagamento (proposital) do indígena nos protagonismos das relações sociais contribuiu, inclusive, para que houvesse o apagamento das suas formas de representação cultural, fortalecendo, por meio de uma hierarquização, a ideia de que pelo fato de o indígena ser considerado “primitivo” e “rudimentar” o seu próprio aspecto cultural também deveria ficar à margem do nosso processo histórico, sendo lembrado, no presente, apenas como um traço fugaz.

E esse quadro torna-se exemplar quando a autora retoma o dizer de um indígena do povo Xerente para falar, inclusive, a respeito da língua. Ela relata:

É exemplar nesse sentido a respeito de sua relação com a língua xerente. Eu procurava aprender sua língua e, certa tarde, enquanto papeávamos em nossas redes, ele me disse: “Melhor você falar com o pastor. Ele sabe melhor o xerente do que eu”.

Por essa resposta pode-se ver que o contato, intervindo na relação do índio com a sua língua, produziu o apagamento do locutor, do falante originário. (ORLANDI, 2008, p. 177)

Disso, pode-se verificar o que eu já havia também flagrado em relação às discursividades das materialidades que são analisadas nesta tese: ou seja, a representação identitária do indígena foi sendo construída e estabilizada como o outro do outro.

Portanto, talvez seja por isso que “com o avanço da civilização e a presença mais constante dos europeus no Brasil, a hostilidade entre os índios e destes com o colonizador se tornou cada vez mais aguda, culminando em combates e mortandade em larga escala” (VITORELLI, 2015, p. 428).

Como uma herança invisível que os aprisiona num cativeiro simbólico de um discurso hegemônico colonizador, os indígenas que estão no *locus* enunciativo brasileiro herdaram, apesar de suas particularidades, o cultivo da “diferença”, do “isolamento” manifestados nas experiências das mulheres ocidentais. Essa questão trabalha em nossos processos imaginários reconhecendo e, ao mesmo tempo, desconhecendo que eles eram/são ou não eram/não são vistos como sujeitos que constituíram ou constituem as nossas relações sociais (ZOPPI-FONTANA, 2017, p. 65).

Embora sejam culturas diferenciadas – a do branco e a do indígena – as materialidades da LMP e da obra PMI fazem, como diriam Milanez e Gaspar (2010, p. 9), “[...] circular enunciações ocorridas em outros lugares e tempos, previamente enunciadas alhures”. E, por isso, mesmo estando calcadas numa particularidade histórica, as suas discursividades se entrecruzam com essa memória que agencia a construção social dos sentidos a respeito da indígena, incidindo na edificação de representações identitárias – advinda (in)conscientemente de si e também do outro – e, por conseguinte, na produção de subjetividades.

A partir disso, como é de se esperar, vai se configurando a representação indígena em “sua” verdade mais excludente do que includente e que, inevitavelmente, vai estabelecendo a continuidade de um “estado de exceção” (AGAMBEN, 2004, p. 16) advindo da cultura ocidental, (con)formando representações em nossas subjetividades por meio de uma reinterpretação nada diversa da discurso colonialista dos séculos passados. É, por sua vez, uma forma de manutenção discursiva do *a priori* histórico que, querendo ou não, foi o que deu certa “condição de realidade” discursiva para os enunciados das materialidades que busco nesta tese analisar (FOUCAULT, 2008, p. 146).

E se essas verdades podem encampar o jogo de relações que caracterizam inclusive o nível discursivo das práticas sociais, obviamente que elas podem também atravessar e reavivar “verdades” os registros histórico-discursivos a respeito dos indígenas em diversas materialidades, denunciando, por exemplo, o campo relacional, e de emergência, entre o contexto de enunciação de materialidades, como a LMP e a obra PMI, e o contexto histórico mais amplo, demonstrando que ambas não podem existir divorciadas de maneira da “identidade cultural nacionalizada”.

Isso não significa, no entanto, que essas verdades “refinadas” e discursivizadas pelas premissas epistemológicas construídas a partir do pensamento abissal ocidentalocêntrico (SOUZA SANTOS, 2019, p. 37) consigam escamotear todas as ocupações epistemológicas que venham de saberes não-hegemônicos.

Se por um lado esse *a priori* histórico vem “testemunhar” representações, como um laboratório dos dispositivos discursivos que alicerça a exclusão do indígena ao longo do tempo, outros alertas epistemológicos, outras realidades embrionárias emergem para dizer que, na contemporaneidade, existem outras práticas discursivas e epistemológicas de resistência, de esperança e de mudança que têm encampado a maneira como o indígena

pode ser representado, re-significando essas marcas profundas, os rastros de exclusão deixados nos últimos 500 anos...

Portanto, indo além do simples gesto de tolerância, da simples convivência entre os diferentes, da presença indígena como parte da identidade social de uma país, como o Brasil, (GÓIS, 2013, p. 28), podemos encontrar gestos de enunciação sendo utilizados a partir da margem ou da periferia (SOUZA SANTOS, 2008, p. 23) muito desfamiliarizado com o discurso e dominação advindo dos grandes centros imperiais cognitivos.

Adentro aqui no segundo ponto que merece ser ressaltado: os saberes outrora marginalizados, de autores ex-cêntricos que também perfazem as nossas condições de produção.

Por essa razão considero, também, muito do que não foi falado, as vozes que foram silenciadas do padrão já-lá, pois, mesmo sendo “retiradas”, são constitutivas do nosso processo de significação e produzem efeitos de sentidos por meio do jogo discursivo da própria historicidade. Embora seja importante citar o dizer já positivado para se interpretar o funcionamento discursivo, os efeitos de sentidos que emergem da LMP e da obra PMI não podem ser sentenciados *apenas* pela narrativização histórica contada por aqueles que advém de um *locus* enunciativo hegemônico, de uma cultura favorecida.

É necessário trazer a voz do próprio indígena, a sua memória discursiva, para que não seja ouvido somente os saberes hegemônicos, mas, principalmente, a voz dos sujeitos da exterioridade (NOLASCO, 2015, p. 48), isto é, dos que ficaram por muito tempo (e muitos ainda se encontram...) do lado de fora da hegemonia dos grandes centros.

É nessa esteira de configurações entre zonas de conhecimentos outros que consigo apreender melhor os efeitos de sentidos em relação às mulheres indígenas na mobilização discursiva da LMP e da obra PMI. Assim, não desconsidero a positividade (trans)histórica relatada pelo branco, isto é, trago para a cena da discussão não só a posição-sujeito de quem “viu/vê” o indígena (metaforizando: como um *voyeurismo*), mas também a posição-sujeito de quem “é” visto e interpelado como indígena.

Portanto, refiro-me a olhares que dão visibilidades a outros saberes, em que somente o uso das teorias narcísicas trazidas do outro lado do oceano Atlântico não podem calcular, não conseguem explicar os ecos do que é ser o “outro”, do que é estar no entre-lugar, do que é ser *fronterizo* (NOLASCO, 2013, p. 17).

A própria perspectiva de Bhabha (2013, p. 87) adverte-nos da importância de buscar não discriminar a alteridade dos sujeitos que vivem à margem. O autor faz isso

através da sua contribuição com o que ele denomina de “entre-lugar”, o que outrora era tido como “insignificável”. Esse operador interpretativo de leitura do autor nos ajuda a corroborar ainda mais o pensamento da necessidade de ultrapassar a difícil barreira dos processos de subjetivação homogeneizantes em relação aos sujeitos que vivem na fronteira, considerando também os saberes produzidos por estes nas/pelas diferenças a partir dos seus referenciais culturais próprios.

Para Bhabha (2013, p. 20),

Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular e coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.

Desse excerto, vemos que autor nos ajuda a deslocar a nossa visão através da noção teórica de “entre-lugar” para nos atentarmos não só para as singularidades dos sujeitos, mas, sim, para o seu *locus* fronteiriço, pois é dali que suas representações vão emergir. Contudo, vejo que há outros teóricos que correspondem com a teoria do índio-britânico, mas que alicerçam os seus estudos de maneira mais aprofundada a respeito dessa leitura crítica.

Para tanto, vejo correspondência entre o que Bhabha (2013) ressalta sobre “entre-lugar” e o que Nolasco (2013, p. 54) pontua mediante a operacionalização de sua leitura a respeito da sua crítica *fronteriza*³⁶, especialmente pelo *locus* enunciativo no qual este último produz a sua reflexão – um “entre-lugar”.

Como o Brasil é um país em que se tem múltiplos “entre-lugares”, o conceito do teórico-crítico indiano nos ajuda a perceber a importância de se considerar a teorização antes escamoteada pelos centros hegemônicos. Mas é através do entre-lugar no qual repousa a crítica nolasquiana que compreendo, de maneira, mais específica, a emergência dessa voz fronteiriça, que não ignora a crítica do outro lado do Atlântico, mas que vai além dela por entender a “inabilidade” que o europeu ou o estadunidense tem, por exemplo, em explicar os valores sócio-culturais-discursivos desenvolvidos e vividos

³⁶ O autor relata que, anteriormente, denominava essa crítica com a *fora do eixo*, por acreditar que essa terminologia representava as articulações epistemológicas fora dos grandes centros hegemônicos. Nesta tese, utilizo das duas denominações por reconhecer essa visada como correspondentes a um mesmo traçado explicativo-interpretativo. (NOLASCO, 2013, p. 41)

pelos sujeitos que compõem a nação brasileira, sobretudo os que (sobre)vivem no (in)tenso *locus* geohistórico indígena.

Portanto, falando de um entre-lugar *fronterizo* epistemológico, valho-me do olhar crítico de Nolasco (2013, p. 54) para dizer que essa abertura do campo epistêmico nesta tese (trazer a mulher indígena para o centro da discussão) se faz justamente para pensar que “[...] aquele crítico que julga do centro, não julga como aquele que está fora do centro, e vice-versa”.

Assim, de maneira semelhante ao que a perspectiva nolasquiana postula, as indígenas também mobilizam as suas reflexões, as suas enunciações de uma zona que, para muitos, é considerada *fronteriza*, como o próprio autor relata. Por isso, trazer uma crítica que preze por CP com apontamentos críticos fora do eixo é pensar em um lugar histórico-geográfico-discursivo demarcado por uma peculiaridade única, com vidas que “são concebidas e pensadas em e de perspectivas diferentes” (MIGNOLO, 2003, p. 340).

Com isso, pensando na discursividade indígena, temos o discurso de Índia Potiguara (2002, p. 2019-220) que vem mostrar que essa história “romantizada” pelas epistemologias abissais (SOUZA SANTOS, 2019, p. 41) por vezes não denunciou o labo obscuro do próprio processo civilizatório da colonização.

A autora e representante indígena de direitos e gênero discursiviza a ideia de que os indígenas sofreram com o processo de invasões – no passado, no presente até no futuro –, com as questões econômicas, com as doenças (escarlatina, varíola, sarampo, tuberculose, gripe, fizeram diversas vítimas), com o processo de escravização cerca de 131.658 indígenas), com a violência de invasão em seus territórios (causando medo, pânico...), com as violências simbólicas e interpessoais, tudo isso movimentado e causado pelo próprio processo de racismo e em razão da colonização europeia.

Mas, segundo Potiguara (2002, p. 220)³⁷, esse quadro que veio se desenrolando desde o “descobrimento”, ainda continua, mas com outras estruturas: do século XX para cá essa violação de vidas voltava-se contra os seus direitos humanos, o qual ela elucida, através de uma citação um pouco longa, mas necessária, uma passagem:

³⁷ “Eliane Potiguara, licenciada em Educação e em Letras (Português-Licenciatura), considerada, pelo Conselho de Mulheres do Brasil, a mulher do Ano em 1988 e indicada pela Rede de Desenvolvimento da Espécie Humana – Redeh - para o Prêmio Nobel da Paz 2005, que em 1985 liderou um grupo de mulheres da etnia Potiguara para a fundação da Associação Grupo Mulher-Educação Indígena – Grumin e do Jornal Grumin, é um nome importante por sua trajetória”. (SAMPAIO, 2015, p. 1)

E aqui contamos um caso particular, mas comum a milhares de brasileiros, migrantes indígenas. O índio Chico Sólon, pai das meninas Maria de Lourdes, Maria Isabel e Maria Soledad, foi assassinado cruelmente por combater a invasão das terras tradicionais no Nordeste. Amarraram-lhe pedras aos pés, enfiaram-lhe a cabeça em um saco e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano. A família colonizadora inglesa ainda assassinou muitos pais e avós de família. Quase 70 anos depois, a empresa foi † falência e nunca se fez justiça a esses crimes organizados, objetivando os interesses políticos e econômicos locais. Amedrontadas, as filhas de Chico Sólon e toda a família migraram para Pernambuco, também no Nordeste do Brasil. Por volta de 1928, nascia a pequena Elza, filha de Maria de Lourdes, fraquinha e enferma por causa das condições de vida de sua família. Pouco tempo depois, todos migraram de novo, então para o Rio de Janeiro, em um navio em condições subumanas que trazia nordestinos, indígenas e negros para o Sul do país. Sem conhecer ninguém – e paupérrima – a família indígena permaneceu uns tempos morando nas ruas. Quando Maria de Lourdes, índia, mulher, analfabeta, paraibana, nordestina e já separada do marido, conseguiu trabalho, estabeleceu-se com os filhos em uma área de prostituição, a Zona do Mangue, próxima à estação ferroviária da Central do Brasil, na Praça XI. Para que Maria de Lourdes pudesse trabalhar, a debilitada Elza tinha que tomar conta de seus dois irmãos. Ia à escola levando-os junto, um no colo e outro na mão. (POTIGUARA, 2002, p. 220).

Essa triste realidade mencionada pela indígena – num episódio ocorrido no século XX – é trazida para a cena de sua enunciação a fim de demonstrar uma memória discursiva colonial que acaba encampando de maneira similar vivenciada por esses povos, mas dando-nos uma ótica do próprio processo de rejeição vivenciado pelos indígenas só que pelo prisma da própria condição da vítima. Ela busca demonstrar que esse quadro ainda se arrasta ao longo do tempo, prejudicando vidas e relações entre os sujeitos com a sua realidade de sobrevivência.

Esse cenário está interdiscursivizado com a realidade também mencionada por Guajajara (2018, p. 30)³⁸ que, em entrevista à Revista do Instituto Humanitas da Unisinos (IHU On-line), num jogo de perguntas e respostas, deixa resvalar nos ditos a ideia de que na atualidade os indígenas têm buscado o seu espaço, numa abertura maior no cenário nacional que foi negada durante muito tempo.

³⁸ “É uma das maiores vozes do movimento indígena brasileiro. Nasceu em 1974, em uma aldeia do povo Guajajara/Tentehar, na região de Floresta Amazônica do Maranhão. Soninha, como é carinhosamente conhecida, é a atual coordenadora-executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), mas esteve por dois mandatos à frente da Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão e foi vice-coordenadora da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia (COIAB) por cinco anos. Ela já acumula 25 anos de luta na defesa dos direitos dos povos indígenas.” (SANTOS, 2015, n.p.)

Identificando que embora estejam em poucos números, em razão da dizimação, eles não se veem como minoria, mas, sim, como um movimento social que busca “pela superação de uma lógica colonial que ainda se impõe nas instituições e na sociedade. Lutas que foram amplamente registradas [...] mas que ainda hoje não foram compreendidas pela minoria oligárquica que se mantêm no poder” (GUAJAJARA, 2018, p. 30).

E se a escrita já é por si só um transbordamento de sentidos, tanto o dizer de Potiguara (2002) quanto o de Guajajara (2018) funcionam como uma estratégia de resistência, surgindo na realidade como uma prática discursiva que busca “deslegitimar” aquela visão estereotipada que governa secretamente a representação do indígena, ou seja, como uma forma de abandonar aquela abordagem histórica tradicional. Contudo, se ela enuncia aquela história exemplificativa a fim de apontar que os indígenas ainda estão nessa busca, não é só pelo fato de ela ser mulher, mas sobretudo por ser indígena.

Esse fator dialoga com os estudos de Agamben (2010, p. 16)³⁹ ao falar da exclusão-inclusiva. O autor faz referência a essa ideia para sinalizar a maneira como determinadas vidas começam a fazer parte do cenário discursivo, mas pelo seu gesto de exclusão. Puxando para o mecanismo discursivo indígena, podemos dizer que a vida desses sujeitos passa pelo lado paradoxal *homo sacer*, isto é, a sua vida era (e ainda o é...) considerável matável, pois ela pode(ria)ser aniquilada e os sujeitos ficariam impunes. E esse aspecto, hoje, ainda parece se manter, mas sob um novo pretexto: a vida pode ser extinguida, jamais sacrificada, uma vez que nós, sujeitos submersos num mundo de “direitos e deveres”, devemos tratar “qualquer vida” como algo sagrado.

Apesar disso, é necessária uma ressalva, como bem explica Villinger (2017, p. 26): “[...] com “susceptível de ser morta” Agamben não se refere forçosamente à morte física do ser humano, mas já à perda de voz. Se ela passa a ser inaudível, a vida humana desaparece no invisível, ela perde sua existência.”

E essa perda de existência, segundo Yoko Uyeno (2009, p. 1305), nos leva a notar que os indígenas, especificamente as mulheres, ainda são tratadas sob esse olhar *homo sacer*: “incluído e excluído: enquanto cidadão, o espaço público lhe pertence tanto quanto a qualquer cidadão, não habitando, entretanto, um espaço privado, esse espaço público

39 Comunicação pessoal por ocasião da palestra ministrada por Giorgio Agamben, na Jornada Internacional de Pós-Graduação em Filosofia “A incondição do pensamento e a nudez da vida”, na Universidade de Coimbra (UC), em 17 de novembro de 2017. Para tanto, esse ponto é explicitado essa teorização no Capítulo IV.

lhe é proibido. Esse gesto de enunciação nos ajuda a flagrar o quanto a memória discursiva colonial ainda se faz presente dentre das engrenagens discursivas sociais. E esse discurso, essa condição de vida se aproxima muito do que a chicana Anzaldúa (2005, p. 713) apregoa⁴⁰:

A cultura branca dominante está nos matando devagar com sua ignorância. Ao nos destituir de qualquer autodeterminação, deixou-nos fracas/os e vazias/os. Como um povo temos resistido e ocupado posições cômodas, mas nunca nos foi permitido desenvolver-nos sem restrições – nunca nos foi permitido sermos nós mesmas/os completamente. Os brancos no poder querem que nós, povos de cor, construamos barricadas atrás dos muros separados de nossas tribos, de maneira que possam nos apanhar um de cada vez com suas armas escondidas; de maneira que possam cair e distorcer a história.

Portanto, parece-me que o cenário “inclusão” social” a respeito do indígena, sobretudo da mulher indígena, tem entrado em cena no mundo do “branco” – sociedades neoliberais contemporâneas – ainda pelo seu próprio gesto de exclusão social. Tanto é que Guajajara (2018, p. 32) explica que os indígenas estão sim participando mais dos aspectos sociais, mas para dizer que:

A invisibilidade desses processos de violência, exclusão associados à ganância pela tomada de terras e à vontade de extermínio de povos e culturas não se sustenta mais. Aqui estamos nós, 518 anos depois, pautando os direitos dos povos indígenas numa eleição presidencial! Não é possível iludirmos a sociedade com o discurso hegemônico do agronegócio, ele não é “pop”. Ele tira vidas no campo, concentra terras nas mãos de políticos, ataca a agricultura familiar e não oferece mais que veneno nas nossas mesas e lucros gigantescos para algumas empresas

Pensando nas materialidades da LMP e da obra PMI, esses enunciados podem confirmar a ideia de Oliveira (2018, p. 301), estudiosa do feminismo indígena, que demonstra o quanto ainda a mulher indígena fica entre a visibilidade e a invisibilidade de sua inclusão social. Para esta autora, as mulheres indígenas têm realizado um protagonismo muito importante em nossa sociedade a fim de lutar pelas terras⁴¹, pelas

⁴⁰ Nesse momento faço questão de trazer o discurso das autoras indígenas *ipsis litteris* e *ipsis verbis*.

⁴¹ Com a PEC 215/2000, essa proposta de emenda constitucional ratifica que deve ser delegado exclusivamente ao Congresso Nacional os limites do processo de demarcação de terras indígenas e quilombolas, proibindo inclusive a expansão de áreas indígenas já demarcadas.

políticas de desenvolvimento, pelas especificidades das próprias mulheres, pela segurança de seus direitos e pela sua participação nas várias instâncias sociais.

Apesar de toda essa luta e força dos movimentos indígenas, Oliveira (2018, p. 305) explica especificamente que quando se trata da violência simbólica e física sofridas pelas mulheres indígenas existe uma dificuldade muito grande. Para a autora isso ocorre pelo fato de ocorrer a escamoteação dos dados oficiais a respeito desse tipo de problema, apontando que não são documentados dados específicos que mostrem as violências sofridas por essas mulheres, seja nos centros urbanos, seja nas próprias aldeias.

Aliás, para esses povos, além de pouquíssimas leis que “advogam” em seu favor⁴², eles acabam participando da organização jurídica estranha à circunstância sociocultural em que estão nacionalizados; isto é, de maneira um tanto coletiva, é como se em diversos momentos os indígenas fossem chamados a utilizar do aparato jurídico do branco a fim

⁴² De acordo com a Funai, no âmbito do etnodesenvolvimento são: “Portaria nº. 002/MDA/MJ/2015 - Institui o Selo Indígena, Instrução Normativa nº. 0003/Funai/2015 - Regulamenta as atividades turísticas em Terras Indígenas, Lei nº. 12.188/10 - Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural, Lei nº. 4.504/64 - Estatuto da Terra; Lei nº. 11.346/06 - Lei Orgânica da Segurança Alimentar; Decreto 3.108 /99 – Fundo para o desenvolvimento dos Povos Indígenas; Decreto 6040/2007 – Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Indígenas; Lei 11.326 – Diretrizes para a política nacional da agricultura familiar; Decreto 3.991/2001 – Programa Nacional da Agricultura Familiar; Lei 8.171/91 – Política Agrícola; Sistema Nacional de Sementes e Mudas – Lei 10.711/05”. Ademais, no que se refere à Educação Escolar Indígena, temos: “Constituição Federal de 1988. Artigos 210 e 231; Decreto n. 26/1991 Dispõe sobre a Educação Indígena no Brasil; Lei 9394/1996. Diretrizes e Bases da Educação. Artigo 78; Lei 11.645/2008. Inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena"; Decreto 6861/2009. Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências; Lei nº 12.711/2012. Dispõe sobre ações afirmativas para afrodescendentes e indígenas. Art. 6º; Decreto 7747 de 05 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas. Art. 4, VII , Eixo 7; Resolução CEB/CNE n. 05/2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica. Art. 14, parágrafos 3º. e 6º; Portaria do Ministério da Educação MEC Nº 389, de 9 de maio de 2013, que cria o Programa Nacional de Bolsa Permanência para estudantes de graduação ingressantes em universidades e institutos federais; Portaria do Ministério da Educação GM/MEC nº 1.062, de 30 de outubro de 2013, institui o Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais - PNTEE que consiste em um conjunto articulado de ações de apoios técnico e financeiro do MEC aos sistemas de ensino, para a organização e o fortalecimento da Educação Escolar Indígena, conforme disposto no Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009; Decreto n. 7778 de 27/07/2012. Dispõe sobre o Estatuto da FUNAI; Portaria/PRES/FUNAI 1733 de 27/12/2012.” E em relação à gestão ambiental, podemos enumerar: “Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012 - Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI; Portaria Interministerial nº 1.701, de 05 de junho de 2012 - Define a estrutura, composição e o funcionamento do Comitê Gestor da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI.” Além disso, são contabilizadas outras leis, portarias e decretos, subdivididos em temáticas, tais como: pesquisa (13); defesa (8); organização da União (22); Etnodesenvolvimento (9); legislação fundamental (12); Cidadania (11); Ordenamento territorial (17); meio ambiente (31); educação (23); seguridade social (24), cultura (9). Cf. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Legislação Indigenista*. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/servicos/legislacao>>. Acesso em: 12/mar/2018 às 15 horas.

de “repor” a falta de manutenção (e atenção) na legalidade concernentes às suas tradições, culturas, costumes, línguas, crenças, ou seja, o respeito e o reconhecimento da sua *différance* (DERRIDA, 1995).

Pela esteira de Oliveira (2018, p. 305), isso nos leva a entender que determinada informações veiculadas a respeito desses sujeitos sociais brasileiros ainda se mantêm na envergadura do *status* dominante. E ao deixar de propagar, ao silenciar esses mecanismos de exclusão sofridos pelos sujeitos indígenas, reforçam-se mais ainda os trajetos de invisibilidade da mulher indígena.

Cabe aqui trazer o tratado por Nolasco (2013, p. 44) ao fazer referência sobre as críticas “fora-do-eixo”. Penso *com* esse autor que trazer para a cena de enunciação, de um lado o discurso das mulheres indígenas, de outro excluí-las dos mecanismos da ordem social discursiva dos dados oficializados, nos demonstra não só o problema de como a busca pela invisibilidade desses sujeitos ainda resiste; mas, sobretudo, pelo fato de o centro hegemônico do Brasil ainda não reconhecer os foras-do-eixo.

Afirmo, assim, que ao não incluir a mulher indígena nos dados ainda está se falando sobre as próprias mulheres. Afinal de contas, discursivamente, não falar é uma forma de continuar significando a mulher indígena como um sujeito que está fora das engrenagens sociais, controlando os sentidos e a maneira como elas são visualizadas. Se não estão no discurso do branco, os seus *loci* de enunciação nem sequer são respeitados.

E se a materialidade da LMP surgiu para denunciar as impropriedades vividas pelas mulheres dos centros hegemônicos, talvez seja por isso que a obra PMI tenha surgido no cenário discursivo brasileiro: para tecer uma crítica epistemológica que os grandes centros evitam enunciar, mas também para mostrar e estabilizar a construção social de sentidos da condição de controladas pelo próprio discurso hegemônico e, ainda, as marcas mais denunciadoras da “herança indelével do homo sacer” (UYENO, 2010, p. 25).

Com isso, sem nos atentarmos, o processo discursivo acaba por se pautar, como diria Urquiza e Calderoni (2009, p. 11), apenas por narrativas motivadas pelos grandes centros hegemônicos e impostas pela colonialidade, outorgadas pela cultura ocidental dominante com rearranjos que acabam legitimando de um lado os brancos com atos heroicos – que tem o poder de contar – e do outro lado os etnicamente diferentes – subalternizados, com saberes “limitados”.

É o que também alega e aciona o pensamento testemunhal de Rigoberta Menchú Tum que, intermediada por Burgos (2007, p. 270), demonstra que, por mais que os indígenas busquem novos paradigmas para a representação das mulheres e seus povos, os paradigmas hegemônicos ocidentais têm a tendência em prevalecer.

A indígena explica que a sua militância surgiu não de uma causa boa, mas de aspectos ruins vivenciados por ela e pelo seu povo, como a miséria, a desnutrição, a exploração, a discriminação que ela sentia, inclusive, na própria carne, identificando, em seu dizer, que os sujeitos (brancos) não os deixam celebrar nem as cerimônias e não respeitam inclusive as suas vidas, deixando claro que “Al mismo tiempo, han matado a mis seres más queridos y yo tomo también entre los seres más queridos, a los vecinos que tenía en mi pueblo, y así es que mi opción por la lucha no tiene límites, ni espacio” (BURGOS, 2007, p. 271)

Por isso, de uma maneira veemente, a indígena explica: “Pero, sin embargo, todavía sigo ocultando mi identidad como indígena. Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos” (BURGOS, 2007, p. 271).⁴³

É importante notar que as mulheres indígenas, mesmo chegando a conseguir visibilidade em alguns espaços sociais, ainda são vítimas de discriminação, discursivizando o quanto os seus dizeres, por mais que sejam representativos, ainda carregam uma relação com a memória discursiva colonial, confirmando o quanto as instâncias discursivas ainda impactam as suas realidades, numa denúncia de quanto as perspectivas subalternas ainda estão alojadas em ruínas históricas vivas e o quanto continuam sendo, apesar de suas vozes “serem ouvida”, “negligenciadas, assoladas pela violência, apanhadas na materialidade da exclusão social, da vida precária, da falta de acesso à saúde e à educação; correm muitas vezes o risco de serem expulsas das suas

⁴³ Um das questões pertinentes a esse ponto de entendimento de Rigoberta Menchú, a respeito da realidade dos indígenas, isto é, a respeito da sua realidade, é explicada por González (2012, p. 83) pela razão de ao traduzir-se (sua história, sua realidade, sua língua...) a indígena sentir dificuldades, sobretudo em três pontos: “1. El testimonio no se emite en quiché sino en español, una lengua que Rigoberta no domina (la ha aprendido tres años antes de entregar su testimonio) y además le evoca imágenes de dominación y explotación: es la lengua de los conquistadores y de los ladinos. 2. Según ya se mencionó, la articulación del testimonio requiere del concurso de la etnóloga Elizabeth Burgos. Linda Craft (en Mackenbach, 2004) afirma que el texto testimonial mismo es un lugar de conflicto debido a la mediación de una profesional de afuera que utiliza signos de afuera para ser comprendidos por lectores de afuera. 3. Los términos en los que la comunidad internacional recibe el texto dependen del juicio de valor y (des)legitimación que emiten los intelectuales de las instituciones académicas.”

terras por falta de documentos de propriedade “adequados” (SOUZA SANTOS, 2019, p. 55).

Na leitura que propus realizar neste subtópico, torna-se, portanto, necessário sublinhar o quanto a historicidade da mulher branca se condensa com a da mulher indígena (a partir dela...), e o quanto esta pode estar discursivamente agenciada aos gestos de interpretação da primeira, só que não de forma “romantizada” ou trans-histórica já mobilizada pelos enunciadores dos grandes centros.

Como uma desobediência epistêmica (NOLASCO, 2013, p. 13), as mulheres indígenas acabam deixando resvalar que ainda sofrem muito pelo fato de serem mulheres e por serem indígenas. Elas ainda parecem ainda vistas e se veem discursivizadas em uma posição ainda subalterna, periférica, marginalizada. Mas isso, de maneira alguma, significa que elas sejam subalternas, pois elas não buscam alimentar o próprio traço de subalternidade.

Além disso, neste tópico, pode-se notar que, das narrativas tidas como centrais na vida da sociedade brasileira, não dá para observar um *a priori* histórico pelo fato de que os polos realidade vs ficção, objetivo vs subjetivo se entrecruzam, sem sabermos onde realmente começa uma ideia e termina outra (CORACINI, 2007, p. 136), fator este que não seria diferente na discursivização das mulheres indígenas.

Portanto, a mobilização das CP a respeito das mulheres indígenas com pesquisadores indígenas e com produção intelectual, que parte das fronteiras, realiza a abertura do nosso campo/gesto analítico epistêmico no âmbito analítico da LMP e da obra PMI. Mesmo trazendo um pouco da voz daquelas que tiveram o seu passado ignorado pela história moderna do ocidente, tenho que reconhecer que esse saber – sempre “encapsulado” a respeito da história das mulheres – ainda me parece insuficiente, pois mesmo notando a relação interdiscursiva promulgada entre discursos cêntricos (história homogeneizante) e discursos ex-cêntricos (vozes das mulheres indígenas), esse saber que arquiteta as CP, para se entender materialidade como uma lei e uma obra, não são satisfatórios.

Digo isso por entender que se manteve um certo cuidado para não exercer uma leitura anticolonialista extremista (dualista), mas, sim, uma gesto de leitura que trouxesse à tona epistemologias outras (pós-colonial) – a fim de não “manipular” a direção dos sentidos ou para reforçar e manutenção da (in)diferença vivida pelas mulheres indígenas

–, mesmo assim ainda existem muitos pontos cegos, com grandes bifurcações de acontecimentos discursivos que precisam ser levados em conta.

Pensando nisso, distingo que se foi falado aqui um pouco do contexto amplo, faz-se necessário especificar um pouco mais, focando no que vêm de dentro (eixo central) e de fora (fora do eixo, fronteira e marginal) (NOLASCO, 2013, p. 55) das manifestações discursivas operacionalizadas na LMP e na obra PMI, relacionando-as a múltiplas outras materialidades (SILVA, 2004, p. 3) e ao contexto específico de sua enunciação.

É uma articulação que me permite assinalar “[...] para a condição de assumir um roteiro de viagem em busca de conhecer e reconhecer *apagamentos* e *inserções* da presença dessa mulher nos acontecimentos” (VIEIRA, 2017, p. 30, grifos da autora).

Posto isso, passemos agora para os gestos enunciativos mais específicos a respeito das CP das materialidades da LMP e da obra PMI.

CAPÍTULO II

CONTEXTO IMEDIATO: CIRCUNSTÂNCIAS RESTRITAS DA ENUNCIÇÃO

Mas qual a razão deste capítulo? Pode-se indagar um leitor... É para pensar que se as CP ajudam no gesto de interpretação da mobilização discursiva, a maneira como as espessuras materiais da LMP e da obra PMI foram formuladas e tiveram os seus modos de circulação, também, colaboram para as dimensões de produção de sentidos de uma análise.

Se a movimentação histórica e a veiculação dos discursos são constituídas pela linguagem, e esta, por sua vez, corresponde também para o alicerce dos nossos pensamentos, das continuidades e das discontinuidades temáticas históricas, da manutenção e da ruptura da memória e dos sentidos, existem outras “[...] múltiplas determinações que organizam o espaço social da produção dos sentidos” (GREGOLIN, 2001, p. 61).

E para não só construir sentido – é o “arquitetar” –, mas, sim, produzir sentido, como disse Denise Maldidier (2003, p. 89), temos que recorrer ao trajeto histórico mais imediato, para que o trabalho conjunto da memória discursiva mediata e a retomada dos já-ditos possa fazer sentido, apontando inclusive a maneira como a perspectiva mediata, atravessada pela historicidade, estabelece e se enuncia, também, nas ideias particulares, porque a linguagem destes enunciados “[...] torna-se, por sua vez, uma figura da história coerente com a espessura de seu passado” (FOUCAULT, 2000, p. 34-35).

Dessa maneira, determinadas veridicidades que foram e são (re)criadas e (re)circuladas em uma determinada época acabam, quase imperceptivelmente, tendo os seus fragmentos, a sua repetição, a sua simulação e o seu desdobramento em novos cenários sociais por meio de novas materialidades como a LMP e a obra PMI.

Vejamos, agora, como essas materialidades tiveram, através de suas particularidades, a sua edificação no cenário social brasileiro, bem como a razão e importância de suas emergências para a produção social de sentidos em relação às mulheres indígenas.

2.1 Lei Maria da Penha, testemunho à (trans)formação histórica

(...) a história impõe sua presença inescapável e contraditória, irrompendo com força no acontecimento discursivo que quebra a “lei” do legível (re)produzida no arquivo, fazendo emergir o irrealizado (do político, do social, do jurídico) nas fendas abertas pelo equívoco da língua materializada como escrita jurídica.

Mônica Zoppi-Fontanna. *Acontecimento, arquivo, memória: às margens da lei*, 2002. P. 199.

Parece-nos que temos mil razões para que uma lei seja adotada numa determinada nação, em um contexto histórico específico. Mas, dentre suas razões, há referências (re)conhecidas que alicerçam a sua existência; aliás, as referências dizem muito a respeito dos fatores que engendraram a sua apresentação no mundo jurídico, visto que ela nada mais é do que do um dispositivo que traz, em seu âmago, o “testemunho” da presença discursiva na (trans)formação histórica.

Como já explicado anteriormente, além de o contexto mediato – a historicidade do texto em sua materialidade – a emergência de uma lei deve ser analisada em seu sentido mais estrito, ou seja, nas circunstâncias de sua enunciação: **o contexto imediato**. Entender a constituição de uma lei, por exemplo, é possibilitar acionar os diferentes processos de significação, os diferentes efeitos de sentidos que resultam tanto na sua produção quanto na sua circulação em um determinado momento histórico. (ORLANDI, 1999, p. 59-60)

Como um fato discursivo, uma lei só passa a existir mediante a sua necessidade no seio social, como uma maneira de responder aos direitos e aos deveres que não foram pensados ou estavam “ausentes” de uma organização jurídica por alguma razão. Ela pode ser uma resposta, uma alternativa, um “remédio” para um mal que tem assolado determinada população e lugares específicos.

No Brasil, de acordo com levantamento emitido pela Casa Civil da Presidência (2007) – órgão inteiramente relacionado ao Poder executivo –, existem cerca de quase 200 mil leis, dentre as que estão em vigor e as que já foram revogadas. Mesmo que hajam erros nesse levantamento, esse índice vem apontar que há um número excessivo de leis que visam a “auxiliar” (ou ao menos tentar, quando não confundir...) cidadãos a respeito dos seus direitos e deveres e a própria organização jurídica no tocante ao critério de eficiência da legalidade.

Ao contrário do que vemos, esse “balaio de gatos”, que tem como objetivo gerir os conflitos sociais, pode dispor de instrumentos muito incipientes quando se refere a determinados sujeitos, como as mulheres.

Para Hirigoyen (2006, p.10), foi somente a partir das décadas de 60 e de 70, com as revoluções sociais e os encorajamentos feministas que a preocupação da violência em relação às mulheres, em particular no setor conjugal, começou a ser analisada de maneira mais forte. Antes disso, os acontecimentos discursivos não ecoavam (ou eram escamoteados...) como suficientemente importantes para serem levados em consideração.

Ainda na esteira de Hirigoyen (2006, p. 11), vemos que essa preocupação começou a se manifestar de maneira mais latente, chegando ao Judiciário, quando as estatísticas veiculadas pelo Ministério do Interior apresentou registros que contabilizavam, a cada 15 dias, mais de dois assassinatos eram realizados por homens, tendo como vítimas suas próprias mulheres.

Pasinato (2015, p. 535) explica que muitos outros aspectos do contexto histórico brasileiro também estavam influenciando a luta das mulheres contra a violência, sobretudo por meio da criação movimentos sociais como ONGs. A autora pontua o quanto foi importante, nas décadas de 70, 80 e 90, determinadas movências sociais: a criação do SOS-Mulher, o surgimento das Delegacias da mulher e a abertura de casas-abrigo, como uma expansão da unidade policial, tornando-se um centro de referência e auxílio para as mulheres e os serviços de saúde direcionados especificamente para as mulheres.

Para a Socióloga (2008, p. 329), essas agitações criaram mecanismos para o enfretamento da violência, sobretudo a partir da década de 90, mobilizando mais de cinco continentes diferentes que passaram a buscar alternativas para modificar essa situação, utilizando-se de medidas e planos de ação que pudessem contribuir para a erradicação da discriminação e da violência em relação às mulheres.

A título de conhecimento, no olhar de Almeida (2015, p. 92), a busca dessas alternativas propiciou o agenciamento de diversas leis em vários países, que foram aos poucos sendo criadas na busca de fortalecer a luta da mulher em relação à violência, tais como: “Portugal Lei 61/91, de 13/08/1991. E, mais tarde: no Paraguai Lei 1.600/00; na Itália Lei 154, de 04/04/2001; no Uruguai Lei 17.514, de 02/07/2002; no Lei Orgânica da Espanha 1/04, de 28/12/2004; e no Chile, Lei nº 20.066, de 21/09/2005” .

No Brasil, o avanço ocorreu a passos lentos. Campos (2017, p. 25) explica que a movimentação feminista por meio da criação de ONGs, como explicado por Pasinato

(2008, 2015), possibilitou o fortalecimento para uma possível mudança na legislação brasileira, a ponto de serem encaminhadas para o Congresso Nacional. Os projetos apoiavam-se na “[...] Constituição Federal [1988], na Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW) [1984], nas legislações criadas na América Latina e no Seminário Regional ‘Normatividade Penal e Mulher na América Latina e Caribe’”.

De acordo com Alferes, Gimenes, Bianchini e Alferes (2016, p. 15), os projetos realizadas pelas mulheres para combater a violência estavam também interdiscursivamente ligados à Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), à Convenção Americana de Direitos Humanos (1969), à Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (1994), também denominada Convenção de Belém do Pará, e o Protocolo Facultativo à Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (1999).

Para Lisboa (2010, p. 61), muitos desses projetos e dessas leis surgiram como uma resposta a mais de trinta anos de luta organizada pelos movimentos feministas. A meu ver, os textos tanto dos projetos quanto das leis denunciam os resultados de vários séculos de lutas que desembocou em nosso momento histórico-social, demonstrando o quanto essa “epidemia” ainda assola muitos países. Afinal, como diria Derrida (2010, p. 25), “Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem”.

De acordo com Prá (2010, p. 88-89), como o cenário de violência contra as mulheres no Brasil não é muito diferente dos outros países, os movimentos sociais e sujeitos que buscavam o combate à violência, acentuando, sobretudo, um ponto inicial que precisaria, antes de tudo, ser verificado: o atendimento, o acolhimento e o acompanhamento, que são mecanismos recepção que apresentavam falhas. Era a formação discursiva feminista instituindo mudanças no funcionamento discursivo da esfera jurídico-legislativa, pois a essência da busca dessa mudança não está somente nos textos dos projetos, mas, sim, na discursividade.

Como uma resposta ao projeto desses movimentos discursivos, eis que surgiu a lei 9.099/95 como uma possível resposta à busca do enfrentamento da violência em relação às mulheres. Essa lei trouxe mudanças no que se refere à maneira como as mulheres eram discriminadas até mesmo no acesso à justiça. Portanto, a sua criação possibilitava à população feminina ser ouvida de maneira mais célere nos tramites

processuais dos Juizados Especiais Criminais, mas ainda era incipiente, pois retratava somente os casos de delitos que apresentam um menor potencial ofensivo e não buscava a prevenção e muito menos a erradicação da violência. (PASINATO, 2008)

Tais movimentos foram ocorrendo ao longo de uma trajetória histórica, em diferentes temporalidades, e delineiam tanto o funcionamento quanto a emergência da materialidade de diversos projetos, de diversas leis, isto é, as suas inscrições na ordem discursiva do momento em que eram enunciadas. Dessa maneira, não há “coincidências” nos (seus) dizeres (AUTHIER-RÉVUZ, 1998), pois estes não são autônomos no que discorrem. E isso me permite conceber que, de maneira bem diferente da ciência jurídica, os vocábulos, os enunciados articulados em uma lei não estão e não ficam à deriva no plano oceânico dos sentidos.

Com efeito, foi perante esse quadro de mudanças e de reivindicação que, em 7 de agosto de 2006, foi publicada pela Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, a Lei nº 11.340. Decretada e sancionada pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a norma havia sido promulgada com o objetivo de combater a violência contra as mulheres brasileiras.

A sua estrutura interna é composta por sete títulos, subdivididos em 46 artigos, retratando, tematicamente, quatro pontos centrais: o conceito e as formas de violência doméstica e familiar; as medidas de prevenção contra a violência; a maneira que pode ser realizada a assistência da mulher em situação de violência; as medidas de urgência que devem ser adotadas. Além disso, ela aponta cinco tipos de violências que podem ser amparadas por sua aplicação: a patrimonial, a moral, a psicológica, a física e a sexual.

Para Pasinato (2015, p. 534), a entrada dessa lei na esfera jurídica brasileira representa um avanço nos direitos das mulheres no Brasil. Em suas palavras, “É também um importante divisor de águas na abordagem jurídica da violência baseada no gênero, uma vez que estabelece novos patamares para o enfrentamento da violência contra as mulheres no país. ”

Considerada pela ONU como a terceira melhor e mais avançada no mundo, e na América Latina colocando o Brasil na 18ª posição em princípios normativos específicos para caso de violência contra a mulher, essa lei pode ser analisada como a ruptura de uma memória discursiva machista a respeito da mulher. Refletindo à luz das escritas derrideanas, pensamos que ela “significa, em suma, uma violência jurídico-simbólica,

uma violência performativa no próprio interior da leitura interpretativa.” (DERRIDA, 2010, p. 87)

No entanto, a sua constituição, assim como todos os acontecimentos veiculados em nossa sociedade, não veio por acaso. A Lei nº 11.340 é um efeito discursivo e, justamente por isso, a materialidade do seu enunciado tem aspectos absolutamente particulares. Trata-se da operacionalização de processo parafrástico em relação à discriminação vivenciada pelas mulheres que emerge como uma já-dito (PÊCHEUX, 1988) relançado na redação de um novo texto legal “[...] que se projeta sobre os fatos, categorizando os acontecimentos passados e presentes e antecipando os acontecimentos futuros” (ZOPPI-FONTANA, 2005, p. 94).

Por ser um efeito, ela retoma, através do espaço do acontecimento “violência”, as múltiplas (inter)discursividades entrecruzadas pela constituição histórica a respeito da discriminação, da marginalização e da violência sofrida pelas mulheres (contexto amplo, mediato); mas, sobretudo, como um objeto simbólico, a enunciação da lei remete a um acontecimento específico (contexto imediato): a denúncia de uma violência doméstica.

Ora, quero dizer que o gesto enunciativo do seu dizer (d)enuncia um transbordamento das práticas discursivas dos percursos de sofrimentos vivenciados pelas mulheres no decorrer dos séculos, como também de um sujeito específico que, querendo ou não, acaba trazendo, através da descrição e denúncia do seu sofrimento, o “grito” de muitas outras. E a “[...] análise dessas práticas mostra que a relação entre o dizer [da lei] e a produção de uma “verdade” é o fato histórico. (GREGOLIN, 2007, p. 15)

Como fato histórico-discursivo, a sua enunciação aponta para a realização do que tanto as mulheres buscavam: que seus direitos de proteção contra a violência fossem efetivados. Mas isso seria somente a ponta do *iceberg*. Se analisarmos, de acordo com as CP a respeito dos (des)locamentos históricos, essa transformação, essa revolução democrática da justiça (SANTOS, 2014, p. 38), não só proporciona um novo paradigma legislativo, jurídico e social, como também traz à tona as múltiplas injustiças que as mulheres tiveram que sofrer para que existisse a possibilidade da lei existir.

De acordo com a pesquisa de Zacarias, Fernandes, Oliveira e Moraes (2015, p. 30-33), o acontecimento discursivo Lei nº 11.340 se deu em razão do caso número 12.051/OEA. Trata-se da ocorrência de uma mulher chamada Maria da Penha Maia Fernandes (MPMF), que foi vítima de violência perpetrada por seu ex-cônjuge, Marco Antonio Viveros. De acordo com esses autores, a vítima sofreu, no ano de 1983, dois

atentados sérios: o primeiro foi realizado quando ela estava dormindo, momento este em que o marido executou um disparo, como uma tentativa de homicídio, contra o corpo da própria cônjuge, deixando uma sequela irreparável: a paraplegia. O segundo ocorreu 15 dias depois, quando MPMF, após regressar do hospital, foi eletrocutada pelo ex-cônjuge no momento em que estava no banho.

Para Hirigoyen (2006, p. 10), esse fato histórico de violência contra a mulher se torna um problema ainda mais perturbador quando faz referência a sujeitos que estão em sua convivência direta, como no caso de casais. Isso é, torna-se complicado acreditar que essa violência parta da(s) pessoa(s) que supostamente teria(m) que exercer confiança e proteção no âmbito familiar. E é justamente por esse fato perturbador ter ocorrido, que após passar por todo esse sofrimento MPMF busca autorização legal para afastar-se de sua residência. Mas, de acordo com Almeida (2015, p. 93),

[...] foi justamente no ano seguinte, em 1984, que ela consegue realizar um depoimento à polícia, e, somente meses depois o Ministério Público propõe ação penal contra o agressor. Dois anos depois disso, o Poder Judiciário submete o réu a julgamento no tribunal do júri. Mas somente em 1991 o marido de MPMF é condenado a dez anos de prisão. Porém, no mesmo dia recorreu, e conseguiu cumprir a sentença em liberdade.

Com efeito, a própria Fernandes (1994), em uma escrita autobiográfica, explica que somente no ano de 1996 passa por um novo julgamento, que, para a autora, os ataques que ela havia sofrido pareciam ser considerados como de menor potencial ofensivo. Em razão disso, embora ele tivesse sido novamente condenado a dez anos e seis meses de prisão, período maior do que o anterior, o seu ex-cônjuge consegue ser liberado através da interposição de um recurso em sua defesa.

Fernandes (1994), Almeida (2015) e Rial, Pedro e Arend (2010) explicam que a aparente falta de seriedade atribuída ao caso, fez com que MPMF, no final da década de noventa, acionasse o Centro de Justiça e o Direito Internacional (CEJIL) e o Comitê Latinoamericano de Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM) para que, juntos a ela, formalizassem uma denúncia para a Comissão Interamericana dos Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA), não mais contra o agressor, mas, sim em relação ao Estado Brasileiro.

Foi então que no ano de 1999 o governo brasileiro recebe uma advertência da CIDH, pois a sua ação perante o problema da violência em relação às mulheres estava

sendo desvalorizado, e em razão da inércia, da morosidade e da omissão com a qual o caso de MPMF havia sido tratado. Além disso, as ações não estavam coadunando aos compromissos já afiançados na CF/88 e aos vários documentos internacionais reconhecidos como “matrizes”: CEDAW e a Convenção de Belém do Pará, especialmente no seu artigo 4º.

Em 2001, com a culminação do Relatório nº 54, torna-se pública a responsabilização internacional do Estado brasileiro no caso Maria da Penha Fernandes, em razão da negligência que atribuíu o efeito de sentido de convivência do estado brasileiro com a dupla tentativa de homicídio praticada contra Maria da Penha (CAMPOS, 2017, p. 27).

De acordo com Zacarias, Fernandes, Oliveira e Moraes (2015, p. 26), a Lei nº 11.340 recebeu o nome metafórico de “Lei Maria da Penha” como uma maneira de o Estado prestar homenagem à MPMF por ter se tornado, na ordem simbólica contemporânea brasileira, uma das grandes precursoras do combate à violência contra a mulher. Ademais, MPMF tornou-se a ponte, através do seu sofrimento, de coragem para que muitas mulheres alcançassem a assistência do Ministério Público nas ações encaminhadas ao judiciário. Tanto é que Campos (2017, p. 19) vem explicar que vários países latino-americanos, antes mesmo da publicação da LMP, já haviam aderido à ideia de lutar contra a violência em relação à mulher, mas que também, posteriormente, outras legislações pensaram em realizar ações normativas para o enfrentamento da violência em relação às mulheres. A autora cita os países, com as respectivas datas de lançamentos das leis da seguinte maneira: Argentina (2009), Bolívia (2013), Brasil (2006), Chile (2005), Colômbia (2008), Costa Rica (2007), El Salvador (2010), Guatemala (2008), México (2007), Nicarágua (2012), Panamá (2013), República Dominicana (1997) e Venezuela (2006).

Portanto, não se pode negar que a materialidade da LMP teve e têm a sua eficácia na representatividade no combate à violência em relação à mulher. A lei é o retrato de avanços importantes, especialmente por sugerir à sociedade brasileira novas formas de participação da mulher, afetando na intervenção social. Mas os enfrentamentos a respeito da sua aplicabilidade e do seu alcance são complexos. De acordo com Os Relógios da Violência⁴⁴, um programa *online* com a licença *Creative Commons* que visa a repassar

⁴⁴ De acordo com dados fornecidos pelo próprio *site*, “As informações e os números apresentados nos Relógios da Violência têm como referência a pesquisa Datafolha, encomendada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, realizada entre os dias 11 e 17 de fevereiro de 2017 em 130 municípios, incluindo capitais e cidades do interior, em todas as regiões do país, e divulgada em 8 de março de 2017. Para a

informações a respeito dos índices de violência articulados no Brasil, os números atualizados são: 31.727 mulheres já foram agredidas física ou verbalmente.

Esses números encontram justificção na publicação do Relatório de Pesquisa quantitativo denominado “Visível e Invisível: a vitimização de mulheres no Brasil”, publicado em março de 2017, com uma parceria estabelecida entre o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, o Governo do Canadá, o Instituto AVON e o Instituto de Pesquisas DATAFOLHA. O relatório (2017, p. 8) denuncia que, nos últimos 10 anos em relação à data de publicação, a violência contra a mulher aumentou:

Conforme indica o gráfico 1, para 73% da população brasileira a violência contra a mulher aumentou nos últimos 10 anos. Entre as mulheres, essa percepção eleva-se para 76% e, entre aquelas que foram vítimas de algum tipo de violência nos últimos doze meses, para 79%. Considerando a faixa etária, observa-se que a percepção de aumento prevalece para 76% ou mais das mulheres adultas e mais velhas (acima de 25 anos), enquanto entre as mais jovens (16 a 24 anos) encontra-se percepção um pouco maior de que a violência permaneceu a mesma (24%).

Como interpretar essa contradição discursiva? E justamente pensando nisso é que volto o meu olhar para a questão de considerar que os dados, sendo negativos ou positivos, nos trazem, discursivamente, a ideia de que os gestos de interpretação dos enunciados da LMP estão inevitavelmente atrelados a um determinado contexto histórico, político e social específico, às suas CP, e que estas parecem, no gesto interpretante, ser deixadas de lado.

Portanto, se uma lei que demonstra avanços traz um resultado negativo, o discurso que emerge da sua materialidade linguística assinala que em seu texto ainda não há uma articulação estreita entre as práticas discursivas jurídicas e o seu regime de circulação em relação aos próprios sujeitos a quem ela se direciona, alimentando saberes discursivos que produzem o efeito de sentido de desqualificação do seu alcance.

À medida que as CP da materialidade da lei são exploradas, é possível deslocar mais ainda a apropriação de seus termos – tanto na sua constituição quanto na estrutura dos seus enunciados. Apesar de possuírem um objetivo, um horizonte, uma finalidade

realização da pesquisa foram ouvidas 2.073 pessoas – 1.051 mulheres, sendo que 833 aceitaram responder um módulo de autopreenchimento. A margem de erro é de 2 pontos percentuais, para mais ou para menos, para a amostra nacional, e de 3 pontos para a amostra de mulheres participantes do módulo de autopreenchimento.” Cf. RELÓGIOS DA VIOLÊNCIA. Disponível em: <www.relogiosdaviolencia.com.br>. Acesso em: 14/out/. 2018 às 18 horas.

(proteger e erradicar), discursivamente e LMP pode não conseguir atravessar e abranger as instâncias das (in)diferenças sociais, aspecto este que consistiria também na resposta ao desejo de integração do sujeito-mulher na ordem do discurso jurídico. Por mais que a justiça mande calcular, no aspecto discursivo seu alcance é incalculável (DERRIDA, 2010, p. 30-31).

Esse paradoxo discursivo nos faz pensar, pela sua constituição, que ela traga um endereçamento. Ela está fadada às singularidades do sexo feminino mediante uma herança histórico-interpretativa no cerne de sua elaboração, apesar de a sua inscrição no campo jurídico trazer uma pretensa universalidade. Essa “obviedade” pode esconder negociações de sentido que acalentam jogos discursivos, trazendo a LMP como um dispositivo sutil que busca resistir à dominação masculina, mas que, por outro lado, “[...] transforma a luta pelo direito à diferença em condenação ou *obsessão pela diferença*, tanto coletiva quanto individual” (SAWAIA, 2008, p. 122, grifos da autora).

Ora, o que quero dizer é que se todo texto possui uma filiação histórica, isto é, depende da memória para que possa emergir e fazer sentido; a lei pode ser concebida como um ambiente de remissão dessa memória, mas também como um espaço de regulação de sentidos da ideologia dominante ou vigente. Isso me leva a pensar, com Pêcheux (1994, p. 149) que a LMP fala *do* sujeito e *ao* sujeito antes mesmo que possa dizer algo. Portanto, a lei se remete a sujeito do real, mas acaba trazendo também os sujeitos “fabricados” na instância da discursividade.

Como vimos no início deste capítulo, a história foi contada por homens, em sua maioria, e, portanto, direcionada a um público feminino um tanto específico: o urbano. Logo, quando a LMP faz uma ruptura na memória discursiva ela também a “atualiza”. E quando isso ocorre a questão da singularidade do sujeito-mulher que a lei aborda pode se tornar uma pedra no caminho (RAJAGOPALAN, 2000, p. 79-80).

Esse título metafórico, LMP, explicado por Zacarias, Fernandes, Oliveira e Moraes (2015, p. 26), traz para nós uma frase nominal como um dos pontos fortes que incidem no endereçamento, na elaboração e na promulgação da lei, bem como no deslocamento de sentidos que a materialidade da lei pode ter. A alusão à MPMF traz uma re-significação de sentidos para os seus enunciados, pois traz a inscrição de um sujeito determinado como se ela fosse a representante (simbólica) de todas as mulheres que a LMP pode alcançar.

De acordo com Coracini (1989), o título que é fornecido a uma materialidade pode ser concebido como uma unidade subjetiva em resposta às unidades discursivas que recirculam em um lugar e em um momento histórico-social específicos. Deslocando suas ponderações para nossa análise (1989), o título LMP é um lugar privilegiado de manifestação do próprio processo de subjetivação. A sua escolha não foi, portanto, ocasional. Escolhido após a publicação da Lei nº 11.340, ele pode assumir um sentido anafórico em relação aos processos discursivos de sua produção (sanção que o Brasil recebeu e o descaso que a MPMF sofreu) que, mesmo camuflados, facilitam a sua função argumentativa, a sua “vontade de verdade” no âmbito jurídico (FOUCAULT, 2002, 2008, 2015).

Ainda na esteira de Coracini (1989), além de retomar a homenagem prestada à MPMF, o título pode exercer uma função interativa, possibilitando a outras mulheres, que estejam na mesma ordem do discurso da “autora” (FOUCAULT, 2005), sintam-se “acolhidas” pelo arcabouço teórico da Lei nº 11.340. Isso ocorre não só pelo fato de a lei receber o nome de uma mulher, mas também por fazer coincidir o gesto enunciativo da lei com a probabilidade de justiça do seu enunciatário.

Assim, constrói-se, através do título, uma aproximação entre o dizer da lei e a mulher que busca a sua proteção, pois o enunciatário se vê projetado na escrita da lei asseverando para si mesmo que os enunciados vão ao encontro da sua realidade, já que o título alude a outro fato vivenciado por outra pessoa do mesmo sexo e, porque não dizer, que tenha possivelmente as mesmas características (urbanizada).

Se os estudiosos do âmbito da linguística discursiva estão convencidos de que as materialidades são efeitos dos discursos (CORACINI, 2007; GREGOLIN, 2008, 2011; ORLANDI, 1999), uma obra como a LMP não fugiria desse aspecto. Aliás quero salientar que nenhum dos seus enunciados, começando pelo título, fogem dessa questão; todos estão enredados à lógica das práticas discursivas, ao conhecimento-regulação que historicamente elas desempenham.

Portanto, concebo a materialidade da LMP como uma construção discursiva que foi realizada por meio do movimento dos sentidos dos enunciados, das enunciações, dos acontecimentos, das memórias, do jogo entre remanência e apagamentos, da materialidade do silêncio, dos embates entre as formações discursivas e as não-discursivas, dos (des)locamentos que as epistemologias agenciam. Tudo isso estabelece, e está na base, da emergência do seu dizer.

Contudo, considero também que ao mesmo tempo que ela é um efeito dos discursos ela, simultaneamente, agencia outros, como uma “ciência régia” da estrutura do real (PÊCHEUX, 2012). E esse caráter faz dela uma intermediária de novos processos discursivos. E é exatamente nesse ponto que por meio do espelho das suas condições de produção que ela pode direcionar, discursivamente, os seus enunciados para lugares e sujeitos específicos em relação aos aspectos convencionados na sua descrição.

Há na LMP, pelas suas condições de produção e pelo próprio título/gesto simbólico, um discurso-outro na descrição de sua materialidade que pode marcar, através da memória discursiva das mulheres que reivindicaram os seus direitos, a insistência de que ele é direcionado para as indivíduos que possuem um mesmo princípio do real sócio-histórico da MPMF (PÊCHEUX, 2012).

Logo, como um espaço transferencial de significação, a LMP parece não abranger determinados subgrupos de sujeitos. Pelo trajeto discursivo de sua constituição, ela é nacional e específica ao mesmo tempo. Abrange todos os estados brasileiros e são direcionadas para as mulheres que abrangem o mesmo contexto cultural daquele que perfaz o próprio título: a MPMF.

De acordo com Villares (2009, p. 21-22), “Cada povo indígena e até mesmo cada tribo, comunidade ou aldeia possui um sistema normativo próprio, que rege sua organização social [...], costumes, línguas, crenças, ocupação territorial.” Ancorados na reflexão do autor, podemos examinar que conforme as mudanças dos sistemas jurídicos do branco, nem todas as leis nele articulados podem ser adaptados para a questão indígenas, justamente pelas singularidades. Assim, por mais que o pluralismo jurídico brasileiro crie possibilidades para a execução de temáticas nem sempre estas podem ser mobilizados na esfera indígena.

Pensando na articulação entre LMP e a temática indígena, com Derrida (2010, p. 30) é possível dizer que “A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar”. A LMP, depende da circunstância de aplicabilidade, torna-se uma “aporia”, isto é, uma experiência que fica na (im)possibilidade de se realizar.

Se os indígenas possuem seus próprios sistemas jurídicos que contribuem para a “normatização” de seus povos, quando estes estabelecem alguma relação com a sociedade do branco a regra não será a dos próprios costumes indígenas, mas, sim, da aplicação das leis que dizem respeito à organização social “dominante”.

Mas é justamente nessa “aporia” que podemos verificar o quanto as CP fazem emergir a percepção de uma memória discursiva (interdiscurso) que atravessa os limites do dizer LMP e o quanto esta mesma memória traça a complexa relação entre colonizador vs colonizado, como algo ainda não superado.

Trazendo para a perspectiva discursiva, esse interdiscurso na lei seria a manifestação daquilo que Mignolo (2008, p. 288-289) e Nolasco (2015, p. 46-47) buscam deslocar: que por traz dessa visão “moderna” (“avançada”) há narrativas de um determinado contexto histórico-social (d)escritas por aqueles que perceberam e se colocaram como os reais protagonistas. Isto é, a lei foi “pensada” para aqueles que “interpretam” o papel de personagem principal da história; e para aqueles que são meros coadjuvantes, resta buscar, por meio de lutas, o mesmo objetivo vivido pelos “protagonistas”.

Isso quer dizer que as CP da LMP nos ajudam a entender que a sua ruptura discursiva em relação à memória discursiva machista e patriarcalista traz a inclusão do “outro” (mulher, marginalizada e discriminada, branca e que vive em contextos culturais urbanos), mas, ao mesmo tempo que este “outro” está presente no seu discurso: há o “outro” (mulher indígena, por exemplo) que está fora do seu discurso.

A lei é a ruptura da memória, mas, ao mesmo tempo a continuidade da memória discursiva colonianista, pois deixou a mulher indígena de fora. Portanto, por mais que o objeto da LMP seja a mulher, já que seu gesto enunciativo foi elaborado para todas as mulheres, por outro lado deixa em suspenso a designação de outros sujeitos como a mulher indígena, que pode se ver discursivamente fora do acolhimento da lei, já que esta foi elaborada visando a diminuir os impactos das violências sofridas pelas mulheres por homens da sociedade “branca”, “dominante”, afetados pela colonização do ocidentalismo machista e patriarcalista.

É interessante observarmos a posição de Vitorelli (2015, p. 429) explicando que “Não é a falta de textos legais que aflige as comunidades indígenas, mas sim a falta de execução desses textos”. Ou seja: em várias leis que foram feitas para os brasileiros, nem todas podem ser articuladas em território indígena, pois a sua cultura e vivência implica pensar que ele é um “estranho-familiar” para a aplicação de determinadas normas.

Ainda na esteira de Vitorelli (2015, p. 430), deslocando para as CP da LMP, embora esta tenha trazido importantes avanços, ela pode não albergar o mais importante direito da mulher indígena que é o de continuar sendo mulher indígena. Logo, pensando

discursivamente, para que as indígenas tenham acesso à LMP elas precisam estar em “comunhão nacional” com as demais mulheres a quem a lei foi direcionada: a mulher branca. Isso mostra, (in)conscientemente, que os traços culturais diferenciados da lei podem estimular a extinção dos próprios direitos das indígenas.

Se cada artigo da LMP apresenta, (intra)(inter)discursivamente, sentidos diferentes, em razão dos múltiplos acontecimentos discursivos que ocorreram com as mulheres, o simples fato de a mulher indígena ser do sexo feminino não basta para que ela esteja na ordem do discurso (FOUCAULT, 2005) da LMP. Ser mulher é um dos requisitos para que se possa estar albergado pela lei, mas os aspectos culturais e étnicos podem ser instrumentos que contribuem para que o exercício da própria lei seja visto de forma diferenciada. A lei pode assinalar em direção às mulheres indígenas, mas sem lhes pertencer.

Kaxuyana e Silva (2008, p. 42-43) explica que essa “lei dos brancos” veio, como era de se esperar, ao anseio das mulheres indígenas em relação à violência por elas sofridas. Ao admitirem que a violência doméstica as atinge, questionam como ficariam as suas vidas já que vivem em um contexto sócio-histórico-cultural tão destoante de onde foi desenvolvida a LMP. Além do mais, como seriam analisados os casos já que os agressores, caso fossem declarados culpados, deveriam responder os seus equívocos nas prisões urbanas.

Esses pontos a respeito das CP da LMP perfazem uma abertura para retornarmos os nossos olhares na direção de outras materialidades, outros discursos, outros autores que, interdiscursivamente, estão mobilizados no texto fundador da própria lei, como a própria mulher indígena. E digo mais: é justamente através desses pontos que encontro sinais que me indicam os trajetos possíveis para interpretarmos/problematizarmos as relações (inter)discursivas da LMP com a historicidade.

Passemos agora a entender as CP de outra materialidade proveniente da aparição ou emergência da LMP, funcionando como uma “extensão discursiva” do arquivo jurídico, justamente pelo fato de sua materialidade dialogar com a lei na discursividades do seu arquivo, funcionando como um outro suporte para a projeção das representações identitárias.

2.2 Nos contornos da obra "Pelos Mulheres Indígenas"

Esses autores têm de particular o fato de que eles não são somente os autores de suas obras, de seus livros. Eles produziram alguma coisa a mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos.

Michel Foucault. *O que é um autor?*, 2009. p. 280

De acordo com a epígrafe foucaultiana, um texto pode muito bem mobilizar assuntos e temáticas que vão possibilitar a emergência de outros textos. Se isso ocorre em relação a uma obra, obviamente que ela pode ser também o resultado da instauração de discursividades heterogêneas que influenciaram o aparecimento, a emergência de sua materialidade.

Diante disso, assim com a LMP, a materialidade de uma obra como a PMI torna-se a manifestação concreta de discursos e da inscrição de efeitos de sentidos que direcionaram a subjetividade de seus autores. Portanto, como diria Foucault (2009, p. 264-265), alguns aspectos tornam-se importantes para deprendermos melhor o quanto o gesto da constituição e da circulação de uma obra estão afiançados pelo contexto histórico.

Nesse sentido, analisar quem são os autores (função enunciativa), qual é a apropriação (responsabilidade) que a obra mobiliza, qual a razão de serem determinados autores e não outros (atribuição), qual a posição dos autores na obra (mas também no campo discursivo), em qual contexto sócio-histórico ela foi produzida, é mobilizar as CP da obra em **sentido estrito**, uma vez que toda materialidade advém de produção discursiva que está representada no presente, mas transformado em relação ao passado (PÊCHEUX, 1993, p. 82).

Como toda a construção de uma materialidade pertence a um sistema de normas (PÊCHEUX, 1993, p. 76) que deriva de um aspecto sócio-político-ideológico e este, por sua vez, corresponde a um certo lugar no interior de uma formação social específica e singular, ao tecer a respeito das CP da obra PMI observo uma dificuldades que perfizeram o meu caminho de analista: o nível da produção – (auto)biográfica – a respeito da obra.

As referências que direcionam o seu contexto histórico-social estrito está, bem ou mal, querendo ou não, situado no interior de um agenciamento discursivo que organiza e regula o seu gesto de aparição. Logo, a falta de produção de autores-pesquisadores do âmbito acadêmico e o excesso de produção no âmbito de sua aplicabilidade tornaram-se,

particularmente para mim, uma dificuldade para gerir melhor o meu gesto de levantar as suas condições de produção.

Apesar disso, essa questão tornou-se algo revelador, pois pude observar mais atentamente como a relação poder-saber (FOUCAULT, 2012) desempenha um papel eminente para o enquadramento do que pode ou não ser visto, do que pode ou não se ter conhecimento em um determinado conjunto de saberes. As CP da materialidade da obra PMI constituem-se como o fragmento de um mosaico que utilizamos para alargar a nossa percepção para, como diria Roudinesco (2007, p. 218), “[...] evocar o passado para melhor enxergar o futuro [...]”.

Após tal esclarecimento, começamos pelo início, trazendo um questionamento de Cancline (2013, p. XX) que me incitou a investigar ainda mais as CP da obra PMI: “Qual é a utilidade de unificar sob um só termo experiências e dispositivos tão diferentes?”. Esse questionamento do autor serviu para me advertir que há uma série de operações discursivas que estão na base da construção da obra, dando-lhe coerência.

No ano de 2001, como resposta aos problemas sociais, indígenas de várias nações aliaram-se a outros sujeitos de diversas etnias para que pudessem realizar a busca de um objetivo: a construção de uma ONG denominada Thydêwá⁴⁵, que pudesse dar amparo e proporcionar o desenvolvimento étnico dos indígenas.

De acordo com divulgação realizada pela própria organização, foi no ano de 2002, amparados pela Lei Nº 9.790, de 23 de março de 1999, que ONG Thydêwá pode ser registrada como pessoa jurídica de direito privado, buscando ter sócios efetivos que fossem ao encontro de seus respectivos objetivos: acreditar em um mundo mais justo.

Hoje, a ONG Thydêwá relata que conta com a colaboração de nove indígenas e um sujeito branco, como sócios efetivos, bem como de duas categorias adjacentes de cooperadores que estão (in)diretamente ligados ao desenvolvimento dos trabalhos por eles realizados: os colaboradores e os simpatizantes. A sua sede fica localizada na Rua Coronel Nonato do Amaral 166 - Olivença, na cidade de Ilhéus, no Estado da Bahia, na região Nordeste do Brasil.

⁴⁵ Gostaria de deixar claro que todas as informações referenciadas bibliograficamente foram articuladas aqui nesta tese em relação ao processo de produção da Thydêwá descritos nas obras, como também foram retiradas de seu próprio *blog* e de comunicações pessoais realizadas através de contato com a própria ONG.

De acordo com Vídeo Institucional Thydêwá – Brasil (2014)⁴⁶, o escopo de sua produção baseia-se, fundamentalmente, na realização de campanhas que busquem sensibilizar os sujeitos bem como promover a conscientização e a promoção da cultura e da paz. Para eles, esses aspectos estão alicerçados em um objetivo maior: a união e o respeito de todos os Povos – Indígenas e Não Indígenas que habitam a Mãe Terra, combatendo o preconceito e a discriminação.

Mas não é só isso. A ONG Thydêwá (2008) fundamenta-se, por meio de um diálogo intercultural, “[...] uma nova consciência planetária que restabeleça de fato a Paz e a Preservação do Planeta e de todas as formas de Vida existentes, e no respeito a diversidade cultural”. De acordo com o texto publicado por Tupinambá (2009) em um *blog* denominado “Índios *online*” a respeito da ONG, ela tem também outras finalidades específicas, as quais podem ser elencadas como:

[...] promover o respeito pela vida; defender os direitos humanos; melhorar as relações interculturais; facilitar intercâmbios entre os grupos indígenas entre si e com toda a sociedade; estimular a sustentabilidade harmônica e ecológica das comunidades; valorizar as culturas marginalizadas; lutar por paz e justiça; promoção da cultura, defesa e conservação do patrimônio histórico e artístico.

Portanto, a sua responsabilidade com as questões sociais tem sido um marco muito importante para os indígenas daquela região e influenciado muitos outros em diversos locais do país. Tanto que é o ONG tem realizado, desde 2001, início da sua projeção, múltiplos projetos foram realizados, sendo o “Índio na Visão do Índios” o que recebeu maior notoriedade inicial e que possibilitou que outros fossem desenvolvidos, pois se tornou uma coletânea.

Numa declaração histórica realizada pela própria ONG e disponibilizada no seu sítio eletrônico oficial, vemos que o programa “Índio na Visão do Índios” contou com a *Cardim - Projetos e Soluções Integradas* Ltda (uma empresa brasileira privada, com fins lucrativos, sediada em Salvador/BA), com o apoio financeiro do Bompreço do Nordeste S/A (uma rede de supermercados localizada na região Nordeste do Brasil) através do

⁴⁶ O vídeo está articulado no próprio canal da ONG, localizado e um *site* de compartilhamento de vídeos enviados pelos usuários através da internet denominado “youtube”. Cf. THYDÊWÁ INSTITUCIONAL – PT. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DQL81cv-D9w>>. Acesso em: 15/ dez. 2017, às 09 horas.

Programa Fazcultura-BA (Programa Estadual de Incentivo ao Patrocínio Cultural) e com o apoio institucional da UNESCO. Essa determinação de produção realizada pela ONG continua. Com o objetivo a desenvolvimento de indígenas que abrangessem várias etnias para operarem como historiadores, antropólogos, jornalistas e fotógrafos de suas próprias realidades (THYDÊWÁ, 2018), a ONG lançou quatro livros: “Kariri-Xocó/AL”, “Pankararú/PE”, “Fulni-ô/PE”, “Tumbalalá/BA”, deixando-os disponíveis em seu sítio eletrônico para que qualquer público pudesse ter acesso.

No ano de 2002, a ONG buscou realizar as “Oficinas de Identidade e Expressão Criativa” que, no ano seguinte, os encontros resultam também na produção de mais livros, tais como: “Kiriri/BA”, “Tupinambá/BA”, “Truká/PE”, sendo que último teve sua tradução para a língua francesa, recebendo o título *Les Indiens par le regard des Indiens: Truká*, permitindo que o acesso às informações indígenas fosse mobilizado em território internacional, mais especificamente na França e na Suíça. (THYDÊWÁ, 2018)

De acordo com informações veiculadas no próprio *blog* (2018), como muitas dessas obras eram utilizadas em muitas aldeias e escolas de indígenas e de brancos, a ONG resolveu criar o programa denominado “Indígenas nas Salas”. Já entre 2003, 2004 e 2005, a ONG Thydêwá dissemina um novo subprograma denominado “Índios Lendo” (com patrocínio), o documentário: “Irmãos no mundo” (com patrocínio da Fundação Padre Anchieta e do Ministério da Cultura) e realiza um novo projeto designado “Cantando as culturas indígenas” (primeiro livro coletivo interétnico, com Patrocínio do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) por meio do Programa de Apoio a Crianças e Jovens em Situação de Risco Social: Transformando com Arte. (THYDÊWÁ, 2018)

No ano de 2007, a ONG dá continuidade ao seu desenvolvimento com a publicação de mais duas obras (com o apoio do Ministério da Educação e do Banco do Nordeste do Brasil): “Pataxó Hãhãhãe” e “Pataxó do Prado”. Em 2008, ela publica (com parceria do Instituto Oi Futuro) as obras “Arco Digital” e “Nos Tupinambá/BA” realiza o projeto “Kariri-Xocó canta” (patrocinado pelo Banco do Nordeste do Brasil com apoio dos Ministério da Cultura e Secretaria dos Estados de Alagoas e da Bahia).

Portanto, foram muitos projetos e livros publicados. Ao todo foram 24 livros, quatro *ebooks*, traduzidos em inglês, espanhol e francês, 4 arquivos de multimídia e seis portfólios/relatórios. Dentre os diversos projetos arquitetados e idealizados pela ONG Thydêwá, o intitulado “Pelos Mulheres Indígenas”, com parceria da Secretaria de

Políticas para as Mulheres da Presidência da República e Secretaria de Políticas para as Mulheres da Bahia, foi um dos que mais tiveram notoriedade pela amplitude do seu alcance.

Esse projeto (2014, p. 4), tendo como o responsável representante da instituição Sebastián Gerlic, buscou angariar o valor total de R\$ 329.561,40 para o seu desenvolvimento, estando este ligado aos direitos humanos, coletivos e ao fortalecimento cultural. Buscando justificar a afirmação de que se os indígenas já sofrem discriminação, as mulheres indígenas têm sofrido muito mais no âmbito público, social e familiar, o objetivo geral do Projeto Base (2014, p. 16) reside em “Fortalecer Mulheres Indígenas de 08 etnias do Nordeste na pesquisa, no estudo e na promoção de mudanças para as realidades de suas comunidades. Já os específicos são pautados em três pontos centrais:

Atender 8.000 mulheres indígenas para conhecerem melhor seus direitos e melhor saber o que fazer em frente as violações dos mesmos, através da formação de 16 mulheres indígenas agentes multiplicadoras (através de 05 Encontros com oficinas de 40 horas cada um, atividades em campo e em rede).

Criar uma Rede MULTIETNICA DE MULHERES para o fortalecimento das mulheres indígenas, valendo-se também de uma página na internet. □

Produzir colaborativamente um Livro que venha prevenir e mitigar a violência contra as mulheres indígenas. (sic.)

E é nesse processo histórico de aprendizado coletivo que os organizadores do projeto têm como ponto central desenvolver competências instrutivas, por meio de estudos com profissionais adequados, pesquisas, encontros e discussões realizadas em página na *web*. Os sujeitos que receberam todas essas instruções são mulheres que atuam na liderança de grupos indígenas da região, fortalecendo a ideia do próprio projeto e a fim de atingir cerca de 8.000 mulheres indígenas, bem como suas constituições familiares.

E a busca desse gesto instrutivo para emancipação fez com que, de acordo com o Projeto Básico (2014, p. 1), as mulheres indígenas participantes tivessem uma “Formação Presencial Multiétnica de 400 horas: Uma parte da formação acontece através de 05 Encontros com 40 horas cada um, onde mulheres compartilham vivências, experiências, opiniões, visões, sentimentos, conhecimentos, sabedorias e encaminhamentos”.

No âmbito dessa formação, diversas temáticas seriam discutidas por meio de tópicos frasais, orientando-se por meio de palavras-chave, tais como: mulher indígena, políticas públicas, igualdade, discriminações, sexualidade, orientação sexual, Estado,

identidade, gênero, etnia, liderança indígena, vida na aldeia, autonomia econômica e social, vida na aldeia, Direitos Humanos, Lei Maria da Penha, violência, matriarcado, patriarcado entre outros aspectos.

A pluralidade desses assuntos está relacionada aos bens culturais e direitos humanos dos indígenas (SOARES, CUREAU, 2015) e estão na base do dizer do projeto “Pelas Mulheres Indígenas”, demarcando que o seu desenvolvimento está atrelado ao “[...] real histórico como causa do fato de que nenhuma memória pode ser um frasco sem exterior” (PÊCHEUX, 1999, p. 56). Isto é, são temáticas articuladas no mundo do branco e que agora estão interdiscursivizadas (inter)ferindo na vivência das mulheres indígenas. Portanto, as CP da memória do dizer indígena que sobressai do fio intradiscursivo do projeto aponta o quanto a relação de direito e povos indígenas ainda um processo de colonização do branco. Os direitos de ambos se mesclam, pois, as problemáticas dos brancos tomaram espaço na condição histórica e cultural dos indígenas.

Ao contrastarmos o teor do projeto base com a LMP vemos que há um espaço de 11 anos entre a formulação da lei e do projeto, o que nos assinala que por mais que esses direitos estejam “mesclados” e busquem trabalhar as mesmas temáticas, as manobras discursivas teimam em manter um movimento que traz as vozes de momentos anteriores deixando claro os papéis atribuídos a cada sujeito em relação às suas etnias.

Ora, quero dizer que se é necessário fazer um projeto de inclusão para as mulheres indígenas deixarem de ser violentadas é porque não houve ainda uma harmonia discursiva entre o efeito de sentido veiculado entre o enunciado da LMP com a figura da mulher indígena. E isso incide no próprio desígnio de construção do projeto “Pelas Mulheres Indígenas”.

Essa questão pode ser conferida na ideia de que a emergência da construção do projeto advém dos gestos de exclusão social que as indígenas ainda têm sofrido em relação à pouca assistência que tem sido fornecida a elas. É como se a exclusão fosse algo do passado, mas que se apresenta, apesar da LMP, via memória discursiva, através da materialidade linguística de gestos discursivos (falta de leis específicas, por exemplo) e não discursivos (agressões, estupros...) que continuam a produzir efeitos de sentidos no momento atual.

Nas palavras de Gerlic (2018), em comunicação pessoal⁴⁷, embora o projeto inaugure a formação da rede “Pelas Mulheres Indígenas”, este tinha sido muito suavemente articulado, e não assumia ainda um formato enquanto consciência de rede, enquanto consciência de grupo, enquanto consciência de gênero, enquanto movimento. A partir disso, penso eu que também pelos acontecimentos sociais, o articulador do projeto explica que eles buscaram fortificar essa ideia, a fim de reforçar a importância desse movimento e de tornar mais intensa a participação das mulheres indígenas através de um projeto, com o intuito de que elas continuem o seu gesto de emancipação.

Essa preocupação do projeto (2014) e que Gerlic (2018) menciona estão atravessados por outros acontecimentos discursivos que surge, justamente, como fato desencadeador de um processo de discursividades que desemboca na constituição material do próprio projeto. E essa questão pode ser avaliada perante a própria heterogeneidade mostrada na constituição do projeto, que, segundo Authier-Révuz (1990, p. 25), é uma forma de inscrever o outro na própria sequência do discurso, especialmente quando aparece por meio de um discurso direto, aspado. No caso do projeto, no próprio tópico “Justificativa” podemos ver esse discurso do outro atravessando o seu dizer: "A violência contra as mulheres indígenas é um problema global, com tinturas de epidemia em numerosos países devido ao aumento dos diversos tipos de violência que enfrentamos".

Esse relato mencionado faz referência ao dizer de uma nicaraguense chamada Mirna Cunningham à Agência Efe. Ela é especialista em assuntos indígenas e ex-presidente deste fórum da ONU, e é trazida para a cena da enunciação no Fórum Permanente para Questões Indígenas da ONU, no ano de 2012.

Da manifestação dessa heterogeneidade discursiva atravessada como citação direta na própria estrutura textual do projeto base, pode-se apontar a ocorrência do discurso do outro: essa retomada do dizer deixa resvalar que a sua projeção no cenário social Nordeste tem como base práticas discursivas alicerçadas em discursos de exclusão provenientes do próprio processo histórico (itens 1.2, 1.3 e 1.4 desta tese), seja por serem mulheres, seja por serem indígenas.

E é justamente em meio a toda essa discursividade que, no ano de 2015, a ONG traz a público em 17 de abril de 2015 a obra PMI - ISBN: 978-85-901957-7-1. Como

⁴⁷ A comunicação pessoal foi estabelecida via aplicativo *WhatsApp* por meio de áudios, dos quais, para essa parte, foram dois: o primeiro de 1m6s, 10h16m; o segundo de 00m56s, às 10h19m, em 18 de out. 2018.

resultado do projeto intitulado, ela é 22º título da coleção “Índios na visão dos índios”. Um dos objetivos precípuos de sua publicação visa a conscientizar as pessoas a respeito dos direitos as mulheres indígenas bem como o seu gesto de emancipação na sociedade contemporânea.

A partir da idealização, teve-se um processo de 18 meses até chegar à sua formulação final, sendo que entre esses meses a interação para a discussão e amadurecimento da escrita foi realizada por meio de cinco encontros presenciais e contatos também estabelecidos à distância.

No âmbito da autoria, a obra conta com a participação de Editores/organizadores deste título, sendo Joana Brandão Tavares (Professora Doutoranda Assistente da Universidade Federal do Sul da Bahia, que atuou como coordenadora do projeto *Pelas Mulheres Indígenas*), Potyra Tê Tupinambá (indígena, advogada, mãe, mulher e diretora executiva da ONG *Thydêwá*) e Sebastián Gerlic⁴⁸ (Argentino, empreendedor social e também considerado um dos fundadores da ONG *Thydêwá*).

Além dos organizadores, a obra conta com o protagonismo narrativo de oito mulheres com etnias e comunidades diferentes que, fundamentalmente, estão no horizonte da sua produção. São: Laura Kayane e Itamy (Kariri-Xocó/AL), Katerine Freire de Oliveira e Luciene Maria Da Silva (Pankararu/PE), Maria Rita Muniz e Maria de Fátima Muniz (Pataxó Hãhãhãe/BA), Xahey e Marleane Braz Alves dos Santos (Pataxó Barra Velha/BA), Maria da Ajuda dos Santos - Arian Pataxó, Suely e Araruana (Pataxó Dois Irmãos/BA), Jurema e Lurdes (Tupinambá/BA), Karine Santos e Edriene dos Santos Souza (Xokó/SE), Willma Yãnami e Bruna de Souza Ramos (Karapotó Plaki-ô/AL).

A saber: os Kariri-Xocó constituem-se como uma comunidade indígena brasileira que habita a margem esquerda do rio São Francisco, na cidade de Porto Real do Colégio – Alagoas; os Pankararu são indígenas que habitam o médio rio São Francisco, na circunferência de Tacaratu e Petrolândia, em Pernambuco. Há também os que estão localizados ao Norte da Serra do Ramalho, em Bom Jesus da Lapa – Bahia.

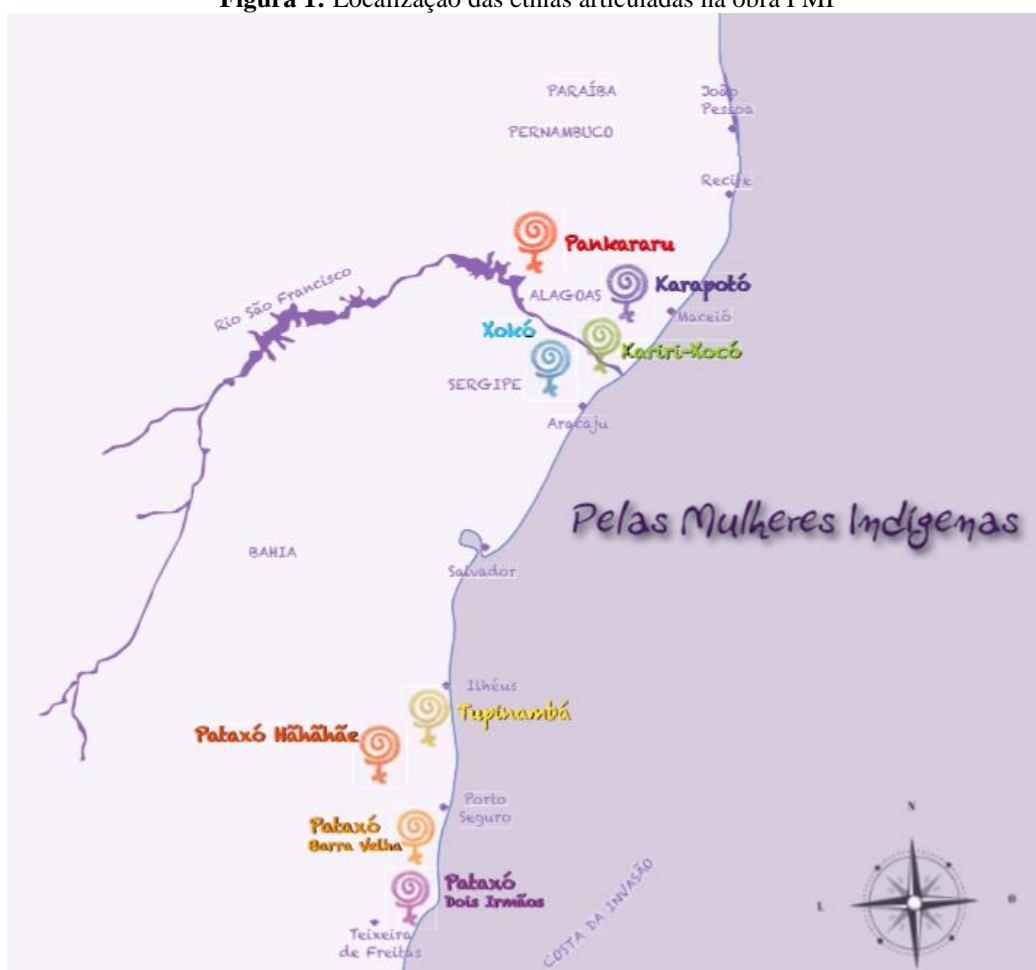
Já os Pataxó Hãhãhãe são indígenas que habitam territórios já demarcados como terras indígenas localizados na Fazenda Bahiana e Terra indígena Caramuru-Paraguaçu – Bahia; os Pataxó de Barra Velha, como o próprio nome diz, ficam alocados no território

⁴⁸ Em comunicação pessoal, via telefone móvel, realizada em 17 de outubro de 2018, às 14:54, o próprio Sebastián Gerlic informou-me que tem contribuído para a articulação indígena da ONG *Thydêwá*, mas que ele por si só não poderia falar pelas mulheres indígenas, sobretudo em razão do próprio processo de identificação biológico e étnico.

de Barra Velha, na parte do extremo sul da Bahia; os Pataxó Dois Irmãos, em Cumuruxatiba, BA; as mulheres Tupinambá de Olivença residem próximas ao distrito de Olivença, em Ilhéus – Bahia; os Xokó vivem à margem do rio São Francisco, em Porto da Folha – Sergipe; os Karapotó Plaki-ô vivem no povoado Nova Terra, zona rural da cidade de São Sebastião – Alagoas.

Embora não trabalhem nesta tese com uma análise que envolva gráficos e ilustrações em quadros de imagens, uma representação cartográfica pode delinear melhor os lugares enunciativos das etnias participantes, conforme segue:

Figura 1: Localização das etnias articuladas na obra PMI



Fonte: PELAS MULHERES INDÍGENAS (2015, p. 3)

Essa ilustração pode nos mostrar que há uma peculiaridade muito grande na distribuição do espaço enunciativo em que esses povos vivem; aliás, por mais que seja emblemático, ele demanda localizações que fazem referência, em sua maioria, em

contextos que são considerados fora do eixo urbano “civilizado” (NOLASCO, 2013, p. 14).

Progredindo na discussão, no aspecto estrutural, a obra conta com 64 páginas que apresentam linguagem verbal e não verbal (fotografias e mapa), subdividindo-se dois tipos de conteúdos a serem abordados: o primeiro, mobilizado por páginas brancas, diz respeito às narrativas articuladas pelas mulheres indígenas, trazendo, de acordo com sua singularidade, aspectos da sua cultura, da sua vivência e da sua representação enquanto mulher indígena; o segundo, com páginas rosas – cor que marca a página como o produto de um interdiscurso da feminilidade –, traz uma linguagem tramada pelo discurso jurídico por meio da descrição de uma Cartilha Contra a Violência, retratando questões conjugais referenciadas na LMP.

Para tanto, não há divisões em assuntos ou capítulos, ou seja, não se vê a apresentação de um sumário, o que traz a impressão de que todas as personalidades, todos os assuntos, todos os temas e todas as vivências estão interligadas entre si. Há apenas títulos emblemáticos que funcionam como operadores discursivos catafóricos antecipando o que será encontrado na trama do texto.

Além disso, a obra PMI (2015) traz narrativas tanto das organizadoras quanto de outras mulheres indígenas que se entrecruzam trazendo para a cena da enunciação uma revelação do seu eu (enquanto escritora e enquanto sujeito do discurso), da sua cultura, da sua identidade, da sua representação histórica e do elemento regional constitutivo da sua escrita.

As suas vozes parecem operacionalizar os objetivos precípuos da produção da obra, mas traz também o retrato de uma memória discursiva colonialista e matriarcal que em pleno século XXI teima em prevalecer nas engrenagens dos aspectos sociais: a violência sofrida contra as indígenas, tanto pela parte do branco quanto dos próprios homens indígenas. Tanto é que o termo violência aparece como uma regularidade (80 vezes).

Por meio das ponderações de Santos (2014, p. 13), pode-se concitar que a emergência da obra também faz referência ao “direito dos oprimidos”, por buscar trazer uma versão outra daquelas que vêm, desde a colonização, sendo subjugadas. Para esse autor, são

[...] diversas lutas e causas que se insurgiam contra as continuidades do colonialismo depois das independências do colonialismo histórico

européu, fossem elas o racismo, a xenofobia, os silencia da história oficializada, o eurocentrismo das teorias e das culturas dominantes, ou o neocolonialismo.

O projeto da obra passa então a ser um testemunho do digladiar entre várias FD's, tais como: a FD colonialista, a pós-colonialista, a feminista, a ecologista, a machista, a patriarcalista, a indigenista, a jurídica, a intercultural, a epistemológica entre outras.

Há também outro quesito: a obra é praticamente inteira escrita em português, com apenas pouquíssimos termos, quando não só os nomes em língua indígena. Será coincidência que essa memória narrativa das mulheres indígenas esteja “traduzida” para um idioma diferente do seu, o idioma do branco? Será que essa produção seria o traço de uma memória discursiva colonial, uma vez que a invenção da própria publicação de um livro foi realizado pelo um homem branco⁴⁹, ou seria uma forma de poder, de resistência ao para demonstrar que o indígena está inscrito na ordem discursiva social do branco? Ou ainda, uma forma de se fazer ouvir?

E por que um livro? Essa é a invenção do branco. É para estar na ordem do discurso colonial?

No meu pensar, a obra além de trabalhar o realce delas na sociedade, busca retirá-las da invisibilidade, do anonimato social e possibilita a produção de uma epistemologia outra, uma epistemologia de natureza *fronteriza*. Com Nolasco (2013, p. 43-44), depreendo a reflexão de que se a diferença colonial é cogitada por interdiscursos que realçam sua força no próprio fenótipo das indígenas: trazer à tona uma obra com uma inscrição de autoria delas, vindas de lócus geostóricos diferentes dos autores brancos, é trabalhar para a manutenção de um contra-discurso a fim de que não haja um mal de arquivo das memórias dessas etnias (DERRIDA, 2001, p. 21-22).

Como se pode notar, há a presença de uma heterogeneidade discursiva que perfaz a sua constituição da obra, colocando outros discursos na cena enunciativa do dito. Portanto, a sua complexidade enunciativa não está isenta de já-ditos, não está neutra, mas “[...] inevitavelmente ‘carregada, ocupada, habitada, atravessada’ pelos discursos” nos quais viveu “sua existência socialmente sustentada” (AUTHIER-RÉVUZ, 1990, p. 27).

⁴⁹ De acordo com dados históricos, na idade moderna é que apareceram os primeiros produtores de uma obra, sendo por alguns autores os responsáveis: Bi Shēng, em 1405, na China, através de uma máquina impressa do tipo móvel, e Johannes Gutenberg, em 1455, com a impressão da Bíblia em latim por meio de uma imprensa de tipos móveis reutilizáveis. Cf. DARNTON, Robert. O que é a história do livro? *ArtCultura*, Uberlândia, v. 10, n. 16, jan.-jun. 2008. p. 155-169.

Dessa maneira, a materialidade da obra PMI já é, portanto, um gesto de re-leitura. Esse aspecto nos leva a entender que as suas condições de produção também o são. Estas são invadidas pelo atravessamento subjetivo do o(O)utro (branco); isto é, passam a ser “traduções” – sempre infiéis – que manifestam os recortes discursivos do processo histórico e da subjetividade das enunciantoras.

Assim, tudo o que é trazido no fio intradiscursivo da obra não é transparente, pois marca a presença do pré-construído. Essas ideias são determinantes para observarmos que as CP da obra, o seu atravessamento interdiscursivo, deram-se por razões muito singulares. Entre o ano de 2014 e o ano de 2015, período de transição entre a produção da obra e a publicação, consistiu como um dos períodos em que mais foram vistas reivindicações a respeito dos direitos dos sujeitos na sociedade, sobretudo no que se refere à discriminação, intolerância, racismo, xenofobia e feminicídio.

A própria veiculação midiática demonstrou o quanto esses aspectos foram recorrentes. Diversos acontecimentos (discursivos) que emergiram entre o ano de 2014 e o de 2015 contribuíram de maneira marcante para a produção da materialidade da obra. Ao lançar meu olhar, por exemplo, na retrospectiva de uma revista como a “Superinteressante”, uma das mais veiculadas da Editora Abril, me deparei com a publicação de Almeida (2015, n. p), no tópico “Sociedade”, intitulada “A primavera feminista”, como o 7º acontecimento mais marcante do ano. Ela publica que o ano de 2015 foi o ano das mulheres, pois elas, de todas as classes e de todas as cores, mobilizaram-se nas ruas para requererem seus direitos, num singular debate sobre o machismo. A escritora (2015, n.p.) ainda assinala que as *hashtags*⁵⁰ como “#chegadesilêncio”, “#meuprimeiroassédio” e “#meuamigosecreto” são exemplos de que as mulheres estavam em todos os âmbitos possíveis, inclusive no ciberespaço.

E esse protagonismo pode também ser notado em diversas campanhas, como a “Mais Mulheres na Política”, lançada em março de 2015, pela Procuradoria Especial da Mulher do Senado em parceria com a Secretaria da Mulher e a Procuradoria da Mulher da Câmara dos Deputados, culminando inclusive na publicação da obra “+ Mulheres na política: retrato da sub-representação feminina no poder”. São 164 páginas alegando que

⁵⁰ São palavras-chave, termos associados ou marcadores de uma informação, tópico, assunto ou discussão que se deseja indexar de forma explícita nas redes sociais. Cf. BOCCHESI, Pedro Augusto. Hashtags: o corte epistemológico como representação do inteligível e do sensível. *Revista Científica Ciência em Curso*, Palhoça, SC, v. 3, n. 2, p. 141-147, jul./dez. 2014.

as mulheres devem ter equidade de gênero na vida político-partidária brasileira, pois elas ainda se encontram em minoria.

Há também a publicação da Proposta de Emenda à Constituição (PEC) nº134, de 2015, que visava a resguardar vagas para cada gênero em Câmaras dos Deputados, em Assembleias Legislativas, na Câmara Legislativa do Distrito Federal e nas Câmaras Municipais. E essa PEC nº 134 está relacionada, por exemplo, com a circulação de muitas outras materialidades, como a própria reportagem explicitada na revista “Exame” que, no item “Brasil”, Souza (2015, n.p.) traz o título “De onde vê as poucas mulheres no Congresso”, explicando que as mulheres são maioria na população, mas minoria (apenas 10%) na Câmara de Deputados.

Há também dois acontecimentos discursivos que encampam as discursividades da obra PMI: a Lei do feminicídio, lei nº 13.104, que foi promulgada no dia 9 de março de 2015, com o objetivo de qualificar o ato criminoso de assassinios contra as mulheres como um ato que deve estar arrolado como crime hediondo; o *Dossier* ou dossiê (coleção de documentos ou um pequeno arquivo que contém papéis relativos a determinado processo) apresentado à Comissão Parlamentar Mista de Inquérito da Bahia (BH), intitulado como “A Bahia e a violência contra mulheres”. Esse dossiê, de 64 páginas, e organizado por mulheres e movimentos feministas que englobam as mais diversas raças, foi elaborado e materializado a fim de exercer e produzir informações e dados sobre a abrangência e a qualidade do trabalho realizados no combate à violência doméstica e sexual perpetrada contra as mulheres.

Esses documentos tornaram-se também uma forma de não deixar esmorecer ou escamotear a presença das mulheres indígenas no cenário brasileiro, as suas memórias, os seus testemunhos, as suas vicissitudes, as suas perspectivas e as suas subjetividades que estavam outrora consignadas a uma “domiciliação” (DERRIDA, 2001. p. 13), a um endereçamento que as conduzissem a um estatuto “fadado” ao esquecimento.

Diante desses aspectos, busco apontar que a emergência dessa obra teve sim as suas peculiaridades, mas que, também, ela não foi gerada livre das engrenagens discursivas das dicotomias hegemônicas e dos discursos mobilizados nos grandes centros (como as Leis e PEC’s). Logo não é possível desconsiderar que a sua emergência e seus efeitos discursivos estão alicerçados em propostas epistemológicas que foram desenvolvidas por relações históricas heterogêneas, tanto nos grandes centros quanto nas esferas periféricas.

Para ser mais objetivo: a obra PMI é materialidade que possibilita flagrar como a identidade da mulher indígena é vista, (des)montada por ela mesma e atravessada pelo discurso do branco, tornando-se uma construção pautada em narrativas que

atravessa(ra)m a constituição subjetiva dos sujeitos periféricos e, através destes, a própria civilização ocidental.

Numa leitura *com* Mignolo (2017, p. 313), é perceptível confirmar que a identidade da mulher indígena se tornou um efeito das ressonâncias discursivas. Logo, o gesto de enunciação das mulheres indígenas na obra, por exemplo, também é atravessado pelo gesto de invasão do discurso colonial, que envolve e se propaga sem avisar, deixando marcas indeléveis nas suas subjetividades.

Portanto, há pontos de identificação que nos permitem esboçar a ideia de que a cultura das próprias indígenas mostra resquícios dos fantasmas e dos sofrimentos vividos pelo sexo feminino de outros *locus*, como os espectros das mulheres brancas e de outras mulheres indígenas.

Isso me leva a pensar, no exercício de um deslocamento *com* Foucault (1978), que a história da mulher branca, e seu horizonte de (des)continuidades, na sua vontade de verdade, parte do seu gesto enunciativo (acadêmico, disciplinar, (pós-)moderno) em que também emerge o sujeito discursivo indígena que está fora da ordem do discurso centralizador da modernidade. Logo, o discurso centralizador não pode falar e nunca dirá a “verdade” a partir da indígena, mas é a própria indígena que, ao enunciar, trará a “verdade” a respeito do discurso hegemônico.

A lei e a obra são efeitos discursivos encarregados de dar relevo à presença de determinados sujeitos em nossa sociedade – mulheres – e, portanto, carregam consigo toda uma carga cultural que não busca só atender reparos em relação às “desatenções”, aos erros de um passado mediato e imediato. Mais do que isso: é um saber que chega de maneira astuciosa e que vai, pouco a pouco, subjetivando e qualificando a indígena, por exemplo, com uma identidade pautada na exclusão.

PARTE II
A (DES)ORGANIZAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

CAPÍTULO III

PERSPECTIVA DISCURSIVA E (IN)TENSÃO DO GESTO ANALÍTICO

Poucas áreas do conhecimento recentemente constituídas podem reivindicar o direito de pronunciar-se sobre a questão da leitura tanto quanto o pode a análise do discurso [...].

POSSENTI, Sírio. *Questões para analistas do discurso*, 2009, p. 19.

Este capítulo tem por objetivo delinear pontos a respeito da perspectiva discursiva, a fim de assinalar direcionamentos para a análise da LMP e da obra PMI (capítulos V e VI). Do ponto de vista teórico, busco aqui alicerçar uma teorização baseada no campo discursivo a partir de determinadas regiões teóricas que prezam pela crítica ao ser/estar entre línguas, entre culturas, entre heranças que constituem a identidade, a subjetividade e a singularidade dos sujeitos.

E ao pensar num artifício teórico-metodológico que consiga abarcar os contextos epistemológicos discursivos das materialidades aqui trabalhadas, neste capítulo elenco três momentos que acredito serem relevantes:

- 1) Enunciar como a relevância e a contribuição da perspectiva discursiva está na base das premissas epistemológicas do meu olhar crítico-analítico-discursivo em relação às materialidades da LMP e da obra PMI. Além disso, busco, *com* Coracini (2010, p. 92), propor uma nova forma de produzir uma teorização discursiva, na qual um gesto transdisciplinar seja capaz de abranger as nuances discursivas com o *corpus*. Opto por esse olhar a fim de reconhecer que uma análise discursiva não pode ser concebida como uma ordem específica, e muito menos como um saber que busca imperar cognitivamente sobre os outros, mas que uma teorização discursiva que preze por sujeito periféricos só se estabelece em razão de uma cooperação teórica.
- 2) Como o campo teórico discursivo, sobretudo da Análise do Discursivo francesa (AD), estabelece as suas contribuições no bojo analítico desta tese.
- 3) Colocar na cena de enunciação desta tese quais são as noções teóricas do olhar discursivo que proponho que podem (re)colocar o papel dos discursos nos aspectos (sócio-)históricos, na constituição de determinados saberes, nas

relações de poder, ou seja, a subjetividade, nos empreendimentos das relações de nossa cultura, na produção e nos efeitos identitários, pela (in)tensa articulação teórica e diálogo epistêmico com os demais campos.

Portanto, neste capítulo da Parte II, busco enunciar como o projeto teórico-metodológico de análise possibilita realizar a problematização das materialidades da LMP e da obra PMI que estão em movimento na nossa sociedade, assim como analisar a maneira como essas discursividades estão (entre)cruzadas - realizando-se em “discursos ou efeitos de sentidos” (SOUZA, 2011, p. 90) - e o quanto os seus discursos são constituídos por (e reiteram) outros discursos.

E num primeiro momento desta investigação, em razão da numeração mais extensiva de páginas, o leitor poderá ter uma forte aproximação com a ideia de que há uma grande valorização da perspectiva discursiva e uma marginalização de outras trazidas para a cena desta tese, sobretudo o que subjazem ao Capítulo IV.

Quero alertar que há, no entanto, uma diferença radical entre situarmos os conceitos teóricos da AD que serão utilizados e que também estão na base de análise desta tese e a desvalorização de outros campos. É que a centralidade analítica do *corpus* das materialidades da LMP e da obra PMI (regularidades e dispersões) exige que determinadas noções teóricas venham à tona nesta tese, o que não tem relação alguma com a questão da desvalorização teórica de outros campos. Tanto é que muitos conceitos derivados dessa própria área não foram tratados aqui pelo fato de os processos discursivos assim não o exigirem.

E essa compreensão é fundamental justamente para entender que, ao “chegar em um determinado ponto”, a AD passa a necessitar do diálogo com outras áreas de estudo, mas não as captando em sua integralidade, apenas trazendo as noções teóricas que solidificam o gesto de interpretação analítico-discursivo em aspectos pontuais, específicos.

Daí a ideia de Coracini (2010, p. 92-93) ao dizer que acabamos por “puxar os fios de que necessitamos, para, com eles, tecermos a teia de nossa rede teórica, transformando, assim, esses fios, ao mesmo tempo em que nosso olhar é por eles transformado”. São esses fios que nos ajudam a analisar a materialidade linguística.

Desse esclarecimento e trazidas as noções teóricas da AD temos um solo mais assertivo para direcionar a razão da existência do posterior: o Capítulo IV: Diálogos com

(im)possíveis interfaces teórico-metodológicas. E este, articulado aqui com um gesto transdisciplinar, quero deixar claro que emerge para que seja desenvolvida a ideia de que o *corpus* necessita de teorizações outras para que o gesto analítico se efetive.

E esse desafio se pauta na ideia de que transdisciplinarizar é indicar que não existem fronteiras entre as disciplinas e, por isso, uma abordagem “pluralista”. E esta, por sua vez, não visa a privilegiar uma determinada teorização, mas indicar a ideia de que as que foram trazidas para a cena de uma tese, que utiliza do olhar discursivo, são evocadas em razão das próprias nuances discursivas do *corpus* aqui elencado, já que é ele que “de fato define o objeto de pesquisa, pois ele não lhe preexiste. Mais precisamente, é o ponto de vista que constrói um *corpus*, que não é um conjunto pronto para ser transcrito” (CHARADEAU; MAINGUENEAU, 2014, p. 138).

Aproveito para introduzir, aqui, nesta parte da tese, a necessidade de esclarecer uma informação: dos aspectos teóricos-metodológicos discursivos, estes não pressupõem o olhar discursivo como o centro e outras teorizações como periféricas, sendo estas utilizadas apenas como “muletas” conceituais ou, quando não, como noções teóricas que ficam na “sala de espera” disponíveis para ser aplicadas e “ajudam” apenas a enriquecer o conhecimento-regulação articulado pela “disciplina-mãe”.

Digo isso a fim de descartar a possibilidade de imperialismo cognitivo, sendo este, no decorrer desta parte da tese, paulatinamente descortinado em razão de salientar que não existe *glamour* nenhum em analisar discursivamente as materialidades da LMP e da obra PMI pensando somente em conceitos-chaves específicos de uma única vertente teórica. Digo isso até mesmo pelo fato de pensar que se eu quisesse que imperasse somente as determinadas disciplinas, sejam as do Norte, sejam as do Sul (SOUZA, SANTOS, 2019, p. 11), eu estaria também tecendo um certo imperialismo cognitivo, sob o manto da justificativa de que **só é possível pensar** pontos discursivos “x” com olhares “y”.

Vale dizer que é em razão dos confrontos teóricos que autores de diferentes regiões teóricas devem ser elencados, sobretudo quando uma teoria não “conseguir” um engajamento teórico capaz de analisar determinados mecanismos discursivos. Pode-se, portanto, recorrer-se a outras...

Decidi, então, utilizar das bases um novo gesto analítico que aproveite de teorias capazes de apreender e denunciar o funcionamento discursivo das materialidades que compõem esta tese e que fazem parte da realidade de uma sociedade como a brasileira.

Na minha leitura de “entremeio”, isto é, no campo relacional com outras esferas epistemológicas (ORLANDI, 2003, p. 3), não me ocupo da ideia de que somente um conhecimento é exclusivamente válido. Em decorrência disso é que, após enunciar a importância da perspectiva discursiva, na Parte II desta tese, busco realizar, no Capítulo IV, uma “travessia da tormenta” (ROUDINESCO, 2007, p. 11) e trazer teorizações que se confrontam em muitos pontos, mas que também estabelecem diálogos muito efetivos com os estudos do discurso. Teorizações constitutivas, inclusive, de uma heterogeneidade teórica, na qual o pensamento crítico de uns se efetiva por meio do atravessamento de outros, de maneira indelével.

E esse gesto, longe de realizar meras aplicações teóricas (frias ou que estão “na moda”) serve para denunciar que é o *corpus* que vai evocar a emergência das teorias e não as teorias que vão se aplicar ao *corpus*.

Vamos aos mecanismos teóricos que lançam luzes em nossos gestos analíticos.

3.1 A perspectiva discursiva e a transdisciplinaridade

Por mais múltiplos que sejam os encaixes das peças, sempre restará um certo senão cuja função ficará, evidentemente, a ser determinada.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2014. p. 30.

Esse “senão” mobilizado pelo olhar foucaultiano nos dá uma ideia do assentamento teórico transdisciplinar que orienta esta pesquisa, pelo fato de apontar para a “falta” que, constitutiva da linguagem, também está no campo teórico. Com isso, no âmbito discursivo, articulo que não há uma metodologia pronta, acabada, baseada em uma exatidão, em rigores científicos fechados, em uma leitura horizontal que visa à fixidez dos sentidos. Há, portanto, diferentes modelos de análises discursivas a partir das articulações teóricas, das CP e dos dados elencados.

Por isso, busco me afastar do método crítico racional, que procura descobrir uma verdade e adotá-la (DESCARTES, 1978, p. 16). Não estou dizendo que uma pesquisa no âmbito das discursividades esteja “alforriada” da racionalidade, mas que esta não pode ser considerada “neutralizada, reduzida por um gesto que consistia em dar-lhe um centro,

em relacioná-la a um ponto de presença, a uma origem fixa” (DERRIDA, 1995, p. 230), a (pré-)conceitos que se apoiam e tendem à homogeneização do *logos*.

Como as análises empreendidas pela perspectiva discursiva não se dão mediante a compartimentalização de vertentes teóricas unívocas, mas por meio do entrelaçamento entre o linguístico com o social, articulamos que sempre serão diferentes umas das outras, mesmo se o *corpus* não for inaugural, em razão do gesto de interpretação do analista e da escolha na mobilização e emprego das noções teórico-conceituais nos recortes discursivos elencados.

Quero dizer com isso que as vertentes podem ser diferentes umas das outras, mas devem dialogar entre si, em razão do gesto de interpretação do analista ocorrer, sobretudo, não só pela “ordem da estrutura, mas da materialidade, é um fato de acontece”. (POSSENTI, 1988, p. 201)

Para o empreendimento do gesto analítico da LMP e da obra PMI, há a necessidade que se construa um dispositivo teórico que, além de buscar questões e aspectos que outro analista ainda não desenvolveu – seja na descrição (dos aspectos concernentes à materialidade linguística), seja na interpretação, condenadas a se (entre)laçarem no indiscernível (PÊCHEUX, 1988) – mobilize também alguns cordões teóricos, com foco apenas nas linhas necessárias para entrelaçar a correlação teórica e analisar os efeitos de sentidos que emergem na materialidade linguística, e como estes são significados, simbolizados nessa tessitura.

E essa busca ocorre pelo fato de os objetos de análise reivindicarem o atravessamento de outras epistemologias. O problema reside no fato de, nesta tese, não apontarmos mecanismos discursivos de análise que sejam extremamente “fíéis”, ou seja, cristalizados somente nos princípios basilares pecheutianos (SOUZA, 2011, p. 99).

Certamente, há muito o que explorar em uma análise discursiva. Mas o árbitro dessa investigação, e quais os pressupostos teóricos são utilizados, precisa ser atribuído à natureza do objeto de análise que se escolhe abordar.

Coracini (2003, p. 27) justifica a defesa da constituição e do avanço da perspectiva discursiva, inclusive demonstrando esse progresso ao postular em suas pesquisas como visada discursivo-desconstrutiva. A autora faz isso por considerar que somos sujeitos que (sobre)vivem no bojo de um sistema neoliberal e que, portanto, esse campo teórico de análise vai relacionar fortemente “a ideologia da globalização que invade o mundo, define

posições, demarca relações de poder, cava ainda mais as desigualdades sociais econômicas e sociais”.

Aqui cabe um adendo: a justificativa da autora, penso, deu-se também pelo fato de as teorias críticas – sobretudo depois da década de 60 – terem sofrido diversas rupturas epistemológicas que começaram a tomar conta de diversos cenários de pesquisas, sobretudo no campo linguístico. E essa questão, por sua vez, acabou “atingindo” o campo acadêmico, sobretudo nas reflexões teórico-metodológicas e nas pesquisas, tanto nos objetos de análises quanto nos próprios processos e conceitos.

A linguagem passou a ser vista como um processo de constituição e de produção de sentidos que ajuda no engajamento da própria “realidade” dos sujeitos, das suas representações, das suas subjetividades. De acordo com Brandão (2004, p. 15), “Esse pressuposto exige um deslocamento teórico, de caráter conflituoso, que vai recorrer a conceitos exteriores ao domínio de uma linguística imanente para dar conta da análise de unidades mais complexas da linguagem.” E tais fatores facilitaram a emergência de outras abordagens, com o objetivo de ampliar inclusive o campo tradicionalmente designado AD.

Compenetrado desse movimento, o olhar discursivo – o qual ela denomina como discursivo-desconstrutivo, seja pelas mudanças sociais, seja pelas ampliação das abordagens epistemológicas – visa então a reconhecer o caráter transdisciplinar do processo analítico, sendo este empreendido com o objetivo de mediar o movimento interpretativo sustentado, sobretudo, pelos princípios gerais da Análise do Discurso (a constituição, a formulação e a circulação da discursividade), da desconstrução, do suporte arqueogenealógico foucaultiano e demais orientações epistemológicas que colaborarem com a análise discursiva.

E esse diálogo, esse entrecruzamento que traz, ao mesmo tempo, conflitos e tensões, tem que atentar para a organização: do *corpus* (o recorte, o enunciado e suas condições de produção e a enunciação), da hipótese, dos objetivos e das perspectivas traçadas que vão ao encontro do enfoque da pesquisa e da natureza dos resultados esperados.

Sabemos que existem diversas vertentes e tradições intelectuais que estudam a perspectiva discursiva. Como afirma Orlandi (2003, p. 1), podemos falar que existem diversas frentes discursivas, sendo “análise de discurso germânica, americana, inglesa,

italiana, brasileira, francesa etc, se pensamos essa disciplina desenvolvida em diferentes regiões do mundo com suas diferentes tradições de estudos e pesquisas sobre o discurso”.

Essa variedade de abordagens se manifesta, segundo Gregolin (2011, p. 83), pelo fato de a complexidade do termo discurso – por envolver a questão da linguagem, do sujeito e das regiões de sentidos tensionadas pelos aspectos sociais e históricos – ser utilizado para a análise de uma heterogeneidade de objetos. Para a autora, essa diversidade implica também a necessidade de articular, na operação analítica, noções teóricas avizinhas com os aspectos discursivos, mesmo que com enfoques diferentes.

Talvez seja por isso que Coracini (2010, p. 92) acentua que “As Análises de Discurso em geral são por natureza transdisciplinares, isto é, originaram-se da confluência de teorias oriundas de outras disciplinas ou áreas do conhecimento”. Essa confluência teórica não implica a ideia de guetos epistemológicos prevalentes; pelo contrário, busca-se chegar onde determinados saberes ainda não conseguiram explorar (ou não se atreveram...) mobilizações discursivas.

E como as teorias não conseguem se apartar de uma forma exclusiva do seu *locus* de enunciação, com o olhar discursivo-desconstrutiva, articula esse termo justaposto para indicar que se deve ter um alicerce a partir de teóricos que trabalham com os discursos para desvelar o processo de interpretação social. Querendo ou não, ela parte do olhar pecheuxtiano (AD francesa) para depois atravessar o olhar foucaultiano e derrideano, bem como outras teorizações que conflua com os objetivos de análise em relação aos dados de pesquisa. (CORACINI, 2003, p. 27)

Na primeira teorização – influências de Michel Pêcheux – a autora utiliza de seus pressupostos por reconhecer que ele foi o fundador da AD, o qual dinamiza os seus estudos partindo da relação entre “linguística estruturalista, para a análise da materialidade linguística, materialismo histórico, para a compreensão da ideologia, em sua vertente marxista, como luta de classes, e psicanálise de orientação freudiana, para a concepção de sujeito descentrado” (CORACINI, 2010, P. 93)⁵¹.

Diante disso, ao entender que uma área de estudos não pode ser desenvolvida em solo baseado no narcisismo teórico, vê-se a necessidade do entrecruzamento das contribuições de teóricos – outras teorizações –, sobretudo naqueles que abandonam as

⁵¹ Aspectos estes que, segundo a própria autora, foram colocados em questão, sobretudo nos textos de Michel Pêcheux (1969, 1975 e 1983), por entender que como toda teoria “evolui”, os aspectos teóricos também estão em modificação contínua e, com isso, o olhar pecheuxtiano não estaria de fora. (CORACINI, 2007, p. 40)

verdades pré-concebidas e inatacáveis, que abdicam da “noção de sujeito cartesiano, de sujeito da racionalidade, da consciência e, portanto, do controle de si e dos outros, para o qual a existência depende unicamente da capacidade humana de pensar, de raciocinar para atingir a verdade” (CORACINI, 2007, p. 23).

Dessa maneira, de acordo com Rosa, Rondelli e Peixoto (2015, p. 254), a perspectiva denominada discursivo-desconstrutiva vai ao encontro dos postulados foucaultianos, derrideanos e lacanianos, autenticando-os como desconstrutores. O termo “desconstrutivo” se dá por questionar, na linguagem, os saberes, as verdades, a constituição dos sujeitos e dos discursos, “a partir da crítica desenvolvida pelos autores [citados], a qual desestabiliza esse posicionamento, que tal perspectiva busca compreender as relações, laços ou práticas sociais que, como tais, implicam a constituição do sujeito no/do discurso e na/pela linguagem.”

E essa saída teórica tornou possível evitar a homogeneização do *logos*, ou como diz Possenti (2009, p. 7), ditar comportamentos, dizer como as coisas devem ser realizadas, controlar o trabalho dos outros como se escrevesse um manual que jamais funcionaria. A análise discursivo-desconstrutiva abandona os modelos de análises cristalizados que simplificam, reduzem, falseiam e não consideram, na sua problematização, o tripé discurso-sujeito-história.

Considerando a importância desse caráter transdisciplinar, e embora eu esteja de acordo com o proposto por Coracini (2007, 2010) e parta do olhar discursivo proposto por ela como base inicial para o processo analítico das materialidades da LMP e da obra PMI, penso que no âmbito das demais orientações epistemológicas que colaborarem com a análise discursiva temos de realizar esse exercício com certo cuidado.

No caso desta tese, como trabalho com materialidade que demandam sujeitos enunciativos diversos, penso ser relevante não banalizar o conceito de transdisciplinaridade como muito têm feito aí a fora. Podemos utilizá-lo sem colocá-lo como sendo suficientemente significativo apontar apenas a tríade “Coracini-Foucault-Derrida”, desconsiderando a heterogeneidade e a complexidade de determinados movimentos discursivos. Seria como se colocássemos “qualquer” recorte discursivo sob um mesmo rótulo teórico-analítico com um “pretexto” de simplificar a aplicabilidade teórica.

Não é tudo que, junto ao gesto discursivo coraciniano, o olhar foucaultiano pode apontar, assim como não é tudo que o gesto de desconstrução derrideano pode atender.

Como disse Souza Santos (2008, p. 28): “devem evitar-se *a priori* analíticos que ponham em causa a revelação da riqueza e da complexidade das sociedades”.

Gregolin (2004, p. 11) me faz pensar inclusive nesse aspecto, ao dizer que existem

[...] inúmeras formulações em trabalhos de “análise do discurso” gastas pelas repetições, transferências, banalizações que apagam suas condições de produção, que as trituram e transformam em conceitos operatórios desgrudados dos conflitos que os fizeram emergir em uma certa conjuntura teórica e política.

Em meu entender, contra também *a priori* analíticos, a autora elucida para que não haja uma “análise discursiva conteudística” a necessidade se atentar para efeitos de sentidos “inesperados” que podem emergir de uma determinada materialidade. Não considerar esse aspecto seria o mesmo que “forçar” um gesto analítico para que a interpretação aconteça. Há, por exemplo, mecanismos discursivos muito sutis, não-ditos e interdiscursos que estão inscritos nas materialidades da LMP e da obra PMI que os olhares foucaultianos e derrideanos não conseguem abranger.

Pensando nisso, proponho pensar uma perspectiva discursiva com o olhar coraciniano, mas articulando outros tipos de conhecimentos, como os resgatados pelas epistemologias do Sul (SOUZA SANTOS, 2019, p. 20), uma vez que estes articulam aspectos discursivos que estão intrinsicamente incorporados em suas práticas sociais. São teorizações que estão relacionadas às propostas de teóricos pós-coloniais, os quais penso, entre (du)elos, relacionar conforme a solicitação discursiva do recorte da materialidade.

Além do mais, a utilização de uma crítica que procure “escavar” (FOUCAULT, 2008, p. 8) mais propriamente as discursividades por meio da exterioridade, pelas críticas “fora-do-eixo” (NOLASCO, 2013, p. 47; 2016, p. 57) torna-se importante, pois além de compreendermos melhor os (inter)discursos que estão na base do aparecimento das materialidades da LMP e da obra PMI, podemos analisar o quanto há “negociações” discursivas em seus enunciados.

E são essas negociações, por sua vez, que garantem a visibilidade, a re-tomada e a re-circulação de determinados discursos que incidem na identificação simbólica, nos papéis sociais, na representação identitária, por exemplo, da mulher indígena que intervém na disposição das subjetividades.

Embora muitos advoguem em desfavor desse gesto, penso que esse entrecruzamento se torne necessário pelo fato de que as discursividades não se formam

somente de epistemologias nortecêntricas, como também não se formam somente de epistemologias advindas do sul. Há, no caso das discursividades que encampam os movimentos da LMP e da obra PMI, discursos advindos dos critérios dominantes do conhecimento, mas também saberes que outrora foram considerados inválidos (não validados...) pela modernidade e que sofreram um epistemicídio um tanto massivo (SOUZA SANTOS, 2019, p. 27).

Logo, com entrecruzamento posso delinear e flagrar melhor como os mecanismos discursivos prevaletentes ainda são mobilizados, como estes escamotearam e continuam a escamotear os sujeitos, as sociedades e as sociabilidades dos sujeitos marginalizados. Além disso, consigo apreender como os discursos se manifestam não sobre os sujeitos, mas *a partir* dos próprios sujeitos.

Essa intercambialidade de teorizações que aqui aponto também como transdisciplinar, cria um “novo” dispositivo teórico que busca analisar os recortes como um artifício, um modo de ler e interpretar que, ao mesmo tempo em que procura cercar efeitos de sentidos lançados num texto, considera a materialidade da linguagem articulada com artefatos teóricos e com a história (ALMEIDA, 2015, p. 20). Aspectos essenciais para se ter acesso aos efeitos de sentido e des-cobrir (tirar o que cobre, o que escamoteia) como estes se desenvolveram, se constituíram, se deslocaram e (re)produzem saberes (via instituições, prisões, hospitais, escolas e estabelecimentos jurídicos).

As marcas enunciativo-discursivas flagradas na LMP e na obra PMI, e relacionadas aos interdiscursos, traços, rupturas, falhas próprias da linguagem, denunciam a inscrição de regiões de sentidos outrora deixados à margem, recusando as “evidências”, oportunizando a marcha das políticas das transgressões. Para isso, essa inter-relação entre AD, os “desconstrutores” e epistemologias outras, não pressupõe uma teoria *a priori*, mas sim, um imperativo de ordem metodológica de análise das discursividades: o empreendimento de um “vai e vê”, sempre que necessário, da teoria em razão do recorte discursivo.

Posto isso, entendo que essa metodologia de estudo se torna um procedimento técnico-analítico para se observar as análises e as problematizações bem como as subjetivações provenientes da lei e da obra em estudo, com uma abordagem “menos ilusória”, não para ditar uma receita infalível, muito menos para ser ilustrada por alguns programas ou descrições de cursos exemplares (ARROJO, 2003, p. 103).

Além disso, uma perspectiva discursiva articulada *com* um gesto analítico que recusa as teorizações mais “em moda” – ou as tão utilizadas como bordões (como muitos o fazem), como uma metodologia pronta, acabada, baseada em uma exatidão, em rigores científicos fechados, em uma leitura horizontal que visa à fixidez dos sentidos –, busca demonstrar que não precisamos abandonar os projetos teóricos ocidentocêntricos, e que muito menos temos que pensar somente a partir deles ou nosso próprio *locus*, pois por mais que um dos lados (eurocêntrico) tenha imperado por muito tempo, ele não é o único, mas também não está alforriado das nossas discursividades..

Esse olhar que busco aqui delinear é justamente para exercer um gesto analítico que considera a pluralidade de polos epistemológicos, mas não de maneira hierarquizada, polarizada e essencialista. Digo isso pelo fato de concordar com Mignolo (2008, p. 291), quando o autor explica que “[...] hoje não há algo fora do sistema; mas há muitas exterioridades, quer dizer, o exterior construído a partir do interior para limpar e manter seu espaço imperial”. Por outro lado, também concordo com Souza Santos (2008, p. 24), ao dizer que “[...] é difícil conceber uma alteridade ou exterioridade absoluta à modernidade ocidental.”

Ficando em meio a esse “bombardeio”, torna-se realmente complexo enunciar de maneira assertiva o que é da interioridade e o que é da exterioridade. Penso que uma saída discursiva epistemológica plausível seja considerar as relações discursivas da “interioridade” (posições epistemológicas advindas de centros hegemônicos) com a “exterioridade” (saberes rechaçados pelo imperialismo cognitivo).

E esse gesto se dá porque entendo que a perspectiva discursiva “é um lugar de discussão constante sobre a construção dessa transdisciplinaridade: língua, sociedade, historicidade, sujeito são os polos em torno dos quais vem sendo erigido o seu edifício teórico [...]” (GREGOLIN, 2011, p. 85). E é no campo deste desafio teórico – ou da incompletude constitutiva seus *outros* olhares teóricos – que também busco me assentar e apontar como não há um lugar “disciplinar” estabelecido que deve ser considerado inerente ao gesto analítico discursivo.

E se esses pontos estão na centralidade analítica de uma materialidade linguística, como na LMP e na obra PMI, a própria perspectiva discursiva não pode ser atacada, acuada e obrigada a considerar os dados e as funções que “indicam” ser pertinentes (POSSENTI, 1988, p. 11). Afinal de contas, como já elucidado, caso um campo de

estudos deixe de explicar inúmeros aspectos que são observados como relevantes para uma determinada análise, deve-se considerar a necessidade de transdisciplinarizar.

Disso, penso que a melhor saída é perseguir um exame mais atento dos movimentos discursivos em uma materialidade mediante a articulação de elementos teóricos que passam entre, além e através de outras áreas do conhecimento; não deixando de considerar a questão de que todo discurso está interligado ao sujeito e à história da sociedade (GUERRA; ALMEIDA, 2016, p. 140-141).

No entanto, essa empreitada não é tão fácil assim. Se há a necessidade de se trazer outras bases teóricas, conceitos e objetos de pesquisas específicos, como já mencionado, a prática de utilizá-los como um instrumental teórico só pode se dar mediante o processo de transdisciplinarização. Metaforicamente, pode-se comparar com a montagem de um mosaico⁵², cuja técnica incide em encaixar peças diversas, de ângulos diferentes com o objetivo de formar algum tipo de imagem ou figura a ser construída. E nesse gesto de encaixe pensa-se não só na representação a ser construída, mas também na harmonização das peças, na instalação de na mobilização de um saber que se quer repassar.

Apoiando-se nessa metáfora, nesta tese é possível dizer que cada peça (perspectiva teórica) pode ser usada a serviço da análise da LMP e da obra PMI, já que contribui para ultrapassar os obstáculos das possíveis lacunas que vamos encontrar. Trata-se, segundo Sargentini (2006, p. 184), “[...] de reconhecer nossas heranças e não apenas evocar nomes ou repetir fragmentos interessantes para justificar o construto teórico.”

A utilização de uma perspectiva analítica que vem empregar a construção de um quadro teórico com pontos de vistas, com conceituações provenientes de diversas áreas e de diversas épocas precisa delimitar e discernir, na tensão de suas diferenças e na densidade de seus trajetos reciprocamente complementares, o que realmente deve ser priorizado, ocupado e o que não deve ser apontado.

Coracini (2010, p. 94) nos ajuda a compreender esse aspecto exemplificando:

Assim, um *corpus* de sala de aula, que se insere, portanto, no discurso pedagógico, poderá demandar do analista que busque apoio em certas vertentes da área da Educação ou da psicologia; um *corpus* extraído de certo discurso científico, muito provavelmente, necessitará de alguns conhecimentos da epistemologia para analisar adequadamente; um *corpus* constituído por narrativas de internautas recorrerá a textos sobre

⁵² Esclareço que esse exemplo metafórico do mosaico vem para exemplificar uma análise pode se valer de diversos materiais teóricos. E é muito diferente de um quebra-cabeças conceitual. Neste, as peças estão prontas, dadas, fixas, basta que apenas nós, organizadores, as encaixemos (aplicação teórica). Numa comparação com o processo transdisciplinar, a metáfora do mosaico é a que mais se aproxima.

a virtualidade e/ou sobre pós-modernidade e/ou sobre a psicanálise para melhor compreender as condições de produção daquele dizer.

Enquanto “método” de uma perspectiva discursiva, transdisciplinarizar é analisar um enunciado como efeito dos discursos, cuja singularidade só pode ser notada mediante determinadas condições de produção (ou de enunciação) – Parte I desta tese. É que os enunciados, as materialidades, têm uma “história”, e esta não é apenas um meio de se “saber” o que houve no passado. É, antes de tudo, um dos elementos necessários nos quais podem ser analisadas as produções sociais dos sentidos, uma vez que a história pode ser observada como o efeito das construções discursivas. Por isso não é transparente.

É uma interpretação daqueles que tinham o poder de interpretar (DERRIDA, 2001, p. 11); fato este que motiva um analista a evocar outras noções teóricas que possam considerar a relação de interpretação estabelecida entre as expressões, e os seus efeitos de sentido. Isto é: “[...] quando o *corpus* a ser analisado estiver sob determinadas condições de produção e quando interessar um enfoque determinado [...]” (POSSENTI, 1988, p. 114).

Transdisciplinarizar, portanto,

[...] não se trata de recorrer a outras disciplinas, menos ainda de nos servirmos, enquanto analistas de discurso, de cada uma tomando-as na sua integralidade, como pretende uma certa interdisciplinaridade, sem atentar para a impossibilidade de tal empreendimento, mas de puxar os fios de que necessitamos, para, com eles, tecermos a teia de nossa rede teórica. (CORACINI, 2010, p. 93)

Por esse motivo, alicerço-me nesse campo transdisciplinar entre perspectiva discursiva, desconstrutores e teorização pós-colonial, uma vez que, além de buscar questões e aspectos que outro analista ainda não desenvolveu, possibilita delinear novas formas de encarar a(s) configuração(ões) dos saberes, considerando o recorte, as condições de produção, a enunciação, a hipótese, os objetivos e as perspectivas traçadas em nosso texto; aspectos essenciais para se ter acesso aos efeitos de sentido outrora deixados à margem e des-cobrir (tirar o que cobre, o que escamoteia) como estes se desenvolveram, se constituíram, se deslocaram e (re)produzem saberes que adquirem um espessura material.

Não se trata, aqui, de “aplicar” Coracini, Foucault, Derrida, Sousa Santos e Nolasco, como se seus aparatos teóricos fossem objetos de investigação prontos e

acabados. O que nos importa é buscar, como em um caixa de ferramentas, as noções teóricas necessárias para compreender a natureza dos discursos que emergem de determinada materialidade. E, a partir disso, mobilizar aquelas que giram em torno do discurso da LMP e da obra PMI na produção de sentidos, na constituição dos sujeitos e, por fim, dos percursos identitários e das subjetividades.

Vamos agora às especificidades teóricas de cada um desses campos do saber, apontando os mecanismos discursivos evocados pelos dados de pesquisa em relação ao gesto analítico.

3.2 As contribuições da Análise do Discurso

[...] a Análise do Discurso possibilita que o conhecimento constitua-se além do “achar” de cada pesquisador e fora de qualquer modelo pré-concebido.

LAGAZZY, Suzy. *O desafio de dizer não*, 1988, p. 51.

Este item busca traçar as noções teóricas da AD que julgo serem pertinentes para a articulação desse campo de conhecimento com os objetivos da análise (Capítulo IV). Isto é: correspondem a momentos do trabalho analítico. Por isso descarto a possibilidade de articular detalhes específicos do seu percurso histórico no cenário acadêmico, uma vez que isso já foi (e têm sido...) delineado – de maneira exaustiva – por diversos teóricos do ramo (ORLANDI, 1999; CORACINI, 2003; GREGOLIN, 2004; BRANDÃO, 1998, 2004; MUSSALIN e BENTES, 2001).

No caso particular desta pesquisa, trago alguns passos que essa área de estudos teve a fim de situar melhor a razão pela qual ela é apresentada como um dos arcações teóricos.

De forma bastante sintética, *com* Roudinesco (2007, p. 7-8) é possível dizer que entre as décadas de 60 e de 70 ocorreram oscilações em diversas esferas sociais: a reivindicação de direitos (estudantes, feministas), as mudanças nos estudos acadêmicos, a abrangência de diversas áreas de estudos, entre outros aspectos, que vieram desestabilizar determinadas concepções fechadas a respeito de política, de sociedade, de discursos e de sujeitos.

Esse momento histórico trouxe à tona questionamentos também em diversos campos de estudos, contribuindo para a emergência de diversas teses de autores no cenário intelectual francês, tais como Louis Althusser, Michel Pêcheux, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Georges Canguilhem, Jean-Paul Sartre, que não aceitavam as heranças intelectuais fechadas, cartesianas. Pensavam no porvir, em não ser mais submissos a verdades cristalizadas e a desestabilizar essas verdades naturalizadas.

Ao cingir tal importância, outros linguistas, filósofos e historiadores, por meio de um percurso de estudos e críticas, heterogeneidade de teorias e métodos, delinearam uma nova trajetória para os estudos linguísticos⁵³. Nesse cenário surge, então, uma preocupação com a desliteralização das palavras: acena-se para a abertura de uma fissura, de uma fenda nos estudos da noção clássica das palavras. Àquela concepção saussuriana (1916) — *langue versus parole* — ancorada em dicotomias fixas — embora, de alguma forma, todos os estudos concernentes à linguagem sejam tributários a Saussure —, de uma língua pensada como um sistema, cujos vocábulos têm um sentido monossêmico, imune a possíveis interpretações, não comparece mais tão fortemente.

A visão “mítica” da linguagem passa a ser questionada, uma vez que a própria não é mais considerada como um fenômeno isolado, pois se enquadra em uma variedade de propósitos: “(...) é, de tal modo, onipresente que a aceitamos e sabemos que sem ela a sociedade, tal como a conhecemos, seria impossível” (LANGACKER, 1972, p. 11).

Gregolin (2011, p. 85-86) aponta que a AD surge nesse período justamente pelos acontecimentos, pelos embates, pelas guerras e pelas tensões, fatores estes que exerceram os deslocamentos e as crises epistemológicas. Ou seja, os saberes começaram a ser questionados sobre os seus papéis no âmbito da historicidade.

Nesse ínterim, (re)conhecida como a orientação teórica do entremeio (ORLANDI, 1999, p. 25), a AD vem “inaugurar” um gesto de análise a fim de problematizar a maneira como os (efeitos de) sentidos se movimentam e como estes são responsáveis pela direcionamento das nossas interpretações em relação a determinados acontecimentos.

Como uma nova posição teórica, expande, acresce e retifica as insuficiências das análises estruturais e de conteúdo praticados pelas Ciências Humanas. A conjuntura dos estudos linguísticos, outrora voltado para a visão estruturalista — na qual a autonomia

⁵³ Pode-se considerar, nesse âmbito, a importância do movimento chamado “virada linguística” (*linguistic turn*). Foi um importante desenvolvimento da filosofia ocidental, ocorrido durante o século XX, cuja principal característica é a mudança de paradigmas (crítica ao positivismo) na relação entre filosofia e linguagem (BENTES, 2001).

relativa da linguagem é unanimemente reconhecida e a língua não é apreendida na sua relação com o mundo, mas na estrutura interna de um sistema fechado sobre si mesmo — “permite passar do *dado* [memória discursiva] para o *fato* [momento da enunciação]” (ORLANDI, 2007, p. 36, grifo da autora).

A AD adorna-se das mais variadas definições⁵⁴. Pode ser relacionada, em sentido amplo, ao estudo do discurso, ou, em sentido estrito, como disciplina que toma o discurso como objeto de investigação, analisando a relação da linguagem com a exterioridade, bem como as chamadas condições de produção do discurso (ORLANDI, 1996, p. 24-25).

Considera, então, o falante, o ouvinte, o contexto da comunicação e o contexto histórico-social (ideológico); este em especial, conforme postula Courtine (2006, p. 05), pois “a história não está, por isso mesmo, ausente do campo das ciências da linguagem: é mais a natureza das interrogações históricas dos linguistas que mudou”. Acontece, porém, que os vocábulos e a articulação destas têm um processo, um percurso, uma história. Disso se completa que as expressões evocam uma representatividade, uma sequência de fatos, períodos, situações e ações; relatos de acontecimentos, descrições, origens e progressos; desavenças, desacordos, disputas.

Analisar em/com AD é inscrever-se no campo da reflexão sobre a língua(gem) e examinar que o processo discursivo é visto por meio de uma interpretação que não anula, mas que (trans)forma os efeitos de sentidos produzidos nos textos, acarretando, nos momentos de leitura⁵⁵, outros sentidos, outras significações.

Portanto, conforme entendimento de Orlandi (1988, p. 27), o deslocamento da literalidade se dá pelo fato de que o sentido não possui uma definição central, mas apenas “margens”. Por isso a afirmação que “O sentido, para a AD, não está fixado a priori como essência das palavras, nem tampouco pode ser qualquer um: há uma determinação histórica. Ainda, um entremeio”⁵⁶.

⁵⁴ A AD, segundo Pêcheux (1983), teve três épocas: AD-1: a produção discursiva e o método de análise são buscados em uma noção de maquinaria discursivo-estrutural; AD2: colocam-se em cena as noções de Formação Discursiva (FD) – aproximações entre Pêcheux e Foucault – e de memória discursiva (interdiscurso); AD-3: sujeito, heterogeneidade discursiva — com as contribuições de AUTHIER-RÉVUZ (1990) —, acontecimento e as condições de produção.

⁵⁵ Neste caso, a leitura aqui observada é a que tem um sentido restrito, baseado no recorte da perspectiva discursiva, vista como parte de um processo de instauração dos sentidos, em que o sujeito-leitor tem sua especificidade e sua história, pois tanto o sujeito quanto os sentidos são demarcados por aspectos históricos e ideológicos. É importante também observar que nossa vida intelectual está relacionada de maneira íntima aos efeitos de leitura de cada época, bem como de cada seguimento social. (Cf. ORLANDI, 2008, p. 8)

⁵⁶ Entende-se por “entremeio” a referência entre a linguagem e o mundo. “O sujeito e o sentido, ao se constituírem, o fazem necessariamente na conjunção dessa relação. Estão expostos ao acaso (mundo) e ao

E a perspectiva da AD enuncia que estamos completamente comprometidos com os sentidos e que, em razão disso, é impossível ler ou dizer algo sem interpretar. A relação simplista e ingênua de que somos sujeitos plenamente conscientes do que lemos ou escrevemos é quebrada. A ilusão do domínio da compreensão e da completude, da literalidade “cai por terra”. (ORLANDI, 1999, p. 9), especialmente influenciados pelos estudos psicanalíticos que trazem as marcas do inconsciente e sua estruturação pela linguagem.

Há diversos modos de se interpretar um dizer e, por esse motivo, os efeitos de sentidos são analisados por meio de gestos, já que nossa leitura a respeito dos acontecimentos sociais, por exemplo, é sempre uma leitura que se tece por meio de deslocamentos. Além disso, adverte que os sentidos só podem ser compreendidos na sua mobilização com a historicidade, pois eles sempre estão em transformação. E eles (os sentidos), para que possam (re)circular, não podem ser colocados imanescentes a apenas um gesto de interpretação, ou seja, como sentidos cristalizados, verdades interpretadas e que não podem ser modificadas.

Os sentidos passam a não ser mais vistos com um estatuto previsível de que eles vão significar uma mesma coisa em diferentes circunstâncias. São sempre “efeitos de sentidos” (PÊCHEUX, 1988), uma vez que são transformados conforme o lugar, a época, o sujeito e o suporte do qual eles emergem. É preciso acrescentar que esses efeitos de sentidos, para que sejam mobilizados, acabam adquirindo uma espessura material em uma determinada língua(gem) – verbal ou não verbal. Ou seja, o discurso se manifesta e é concebido como um processo social que (re)pousa em um tipo de materialidade que, no nosso caso, são a lei e a obra.

Como explica Orlandi (1996): só compreendemos, realizamos gestos de interpretação e examinamos a (in)determinação dos efeitos de sentidos em uma determinada materialidade; mas que, além disso, tem-se que levar em consideração que estamos submersos em uma sociedade. E essa análise dos efeitos de sentidos não é realizada na AD para verificar se essas materialidades são verdadeiras, coerentes ou expressões da realidade. A questão do analista do discurso, que preza pela perspectiva discursiva de origem francesa, é a de problematizar esses efeitos advindos dos discursos

jogo (linguagem), mas também à memória (mundo) e à regra (linguagem). Onde está o mesmo, está o diferente” (ORLANDI, 2008, p. 93).

que emergem em espessuras materiais, ou seja, o motivo pelo qual os discursos acabam tornando essa materialidade um “problema” a ser investigado.

Para Gregolin (2003, 2004), a ligação entre materialidade e as circunstâncias sociais torna-se ponto capital para os analistas do discurso, já que os efeitos de sentidos têm a tendência de adquirir efeitos de verdade de acordo com o momento histórico no qual é articulado, em determinada cultura. Dependem da circunstância nas quais determinados enunciados passam a permanecer no âmbito discursivo, suas enunciações e as razões pelas quais são trazidos à tona e outros não (POSSENTI, 2003). Por isso um enunciado, uma materialidade pode ser a mesma, mas não vão significar da mesma forma em sociedades diferentes.

Como nossa investigação busca problematizar os efeitos de sentidos no entrecruzamento de duas materialidades, os discursos na LMP e na obra PMI só podem ser analisados mediante a relação delas com a historicidade, uma vez que a inscrição desses textos, na nossa trama social, deu-se em razão do percurso sócio-histórico de produção de sentidos que o sujeito mulher viveu e tem vivido. Assim, a lei e a obra não podem ser analisadas sem o contexto histórico em que estão submersas, uma vez que são profundamente casadas com outras materialidades, outras séries de enunciados, de paráfrases, de implicações cujos registros discursivos (entre)tecem e que causam um objeto de (re)conhecimento para os sujeitos mediante redes de memória e trajetos sociais (FOUCAULT, 1987; 2012).

Elas são ecos de vozes, traços, marcas, indícios, rastros, vestígios históricos que contribuíram para as suas constituições bem como para as suas emergências e movências na atualidade. São efeitos dos discursos e das formas de controle de interpretação sobre os acontecimentos. Dessa maneira, a lei e a obra podem ser aqui entendidas como um acontecimento discursivo (PÊCHEUX, 2012), não só como uma estrutura. Esses acontecimentos, portanto, significam, mas não de maneira dicotômica, ou seja, nem preto nem branco. O acontecimento é um matizado de informações. E o processo dessa significação é uma referencialidade de rastros espectrais que constroem sentidos em nossa subjetividade.

Esse “construir sentidos” trata de arquitetar um quebra-cabeça, seja na organização de uma materialidade, seja no jogo combinatório dos significados. E nesse jogo, a formulação dos sentidos só pode ser produzida também fazendo referência ao

sujeito, ao interdiscurso (memória discursiva), aos silenciamento, ao processo identitário e ao efeito de autoria.

Atentemo-nos para esses caminhos teóricos conforme delineado no item a seguir.

3.3 Noções-chave, para um dispositivo de interpretação

Se a língua(gem) é a mediação, o meio pelo qual os discursos “fazem sentido”, a LMP e a obra PMI, que são materialidades linguísticas, tornam possíveis tanto a permanência quanto o deslocamento dos discursos, bem como a ligação destes com a realidade em que vivemos (trabalho simbólico). A língua(gem) da lei e da obra produzem e impõem sentidos com a sua capacidade de significar, articulando não só as representações sociais e os trajetos históricos, mas, também, o agenciamento do próprio sujeito.

O sujeito entra com uma noção capital para o domínio discursivo. Estamos falando do sujeito enquanto posição, que produz e é produzido pelo encontro de diferentes discursos. Dessa perspectiva, ao analisar o discurso da LMP e da PMI estamos irremediavelmente vinculados ao trabalho com o gesto de interpretação dos sujeitos dentro do processo histórico.

Os deslocamentos que estabelecem a aceção do sujeito para a AD (que não é o da classificação gramatical, pois vai muito além) exprimem que ele seja interpretado por meio de uma relação paradoxal: ao mesmo tempo em ele é livre também é submisso, o que atribui outro lugar na significação: “pode tudo dizer, contanto que se submeta à língua para sabê-la” (ORLANDI, 1999, p. 50).

Seria a forma-sujeito mencionada por Pêcheux (1988, p. 177), base ao assujeitamento, à interpelação ideológica (embora ele não tenha acesso direto à exterioridade), uma vez que o sujeito não pensa livremente, não goza de uma incondicional liberdade de expressão. Desse modo, “o sujeito não ‘nasce’, não se ‘desenvolve’, mas se constitui, e essa constituição, que também abarca a constituição do sujeito do inconsciente, é articulada ao plano social” (MONTE-SERRAT; TFOUNI, 2010, p. 84).

Ele (o sujeito) é determinado pelos movimentos e contornos, discretos, dos (efeitos dos) discursos de determinadas épocas, que estruturam, institucionalizam, naturalizam, estabilizam e conduzem um lugar para o sujeito, bem como sua própria

concepção, cujas relações ocasionam o processo de subjetividade (que se dá pelo exercício, pelo terreno movediço da língua(gem)). Nas palavras de Lagazzi (1988, p. 57) “o sujeito é, portanto, [...] uma ilusão que, no interior do discurso, pode ocupar diferentes posições”.

O sujeito do discurso, portanto, é afetado pelo histórico da sociedade, pelo meio social que o cerca. Ele é considerado clivado, cindido e descentrado. Ele é um efeito dos discursos sociais que mobilizam saberes e poderes, “[...] é uma construção social e discursiva em constante elaboração e transformação”. (CORACINI, 2007, p.17)

E se o sujeito está em eterna construção, podemos falar que há em sua constituição fios discursivos já-ditos, que emergem em seu dizer e que contribuem para a manifestação das subjetividades e da edificação de determinadas materialidades em um determinado local e época. Nesse ponto, Sathler (2016, p. 12) explica que se “[...] o sujeito é um efeito do discurso e o texto, um produto do sujeito, o texto é um recorte, um resultado material que se inscreve em discursos e é por eles constituído. ”

A razão disso nos leva a entender que a LMP e a obra PMI constituem-se como um emaranhado de discursos, e este é constituído, por sua vez, por meio de um jogo de muitas vozes, cujos domínios, as filiações de sentidos se veem atrelados a outros dizeres.

Isso implica dizer que “esquecer” também é re-lembrar. O que traz à baila a possibilidade de discorrer que as palavras utilizadas no cotidiano não têm donos, mas sim sujeitos empregadores, que reorganizam o dizer pela manifestação da língua, da história e pela memória. O que está dito em um lugar já foi dito em outro. Para Orlandi (1999, p. 35-36),

Quando nascemos os discursos já estão em processo e nós é que entramos nesse processo. Eles não se originam em nós. Isso não significa que não haja singularidade na maneira como a língua e a história nos afetam. Mas não somos o início delas. Elas se realizam em nós pela sua materialidade. Essa é uma determinação necessária para que haja sentido e sujeitos. (...) As ilusões não são “defeitos”, são uma necessidade para que a linguagem funcione nos sujeitos e na produção de sentidos. Os sujeitos “esquecem” o que foi dito – e este não é um esquecimento voluntário – para, ao se identificarem com o que dizem, se constituírem em sujeitos.

Apesar disso, o sujeito traz nele a crença de que tem domínio pelo seu dizer e que os enunciados que ele articula só terão um sentido. Essa questão nos leva a pensar que o sujeito acredita ser o meio pelo qual origina o seu dizer, ou seja, ele desconsidera a

possibilidade de estar completamente afetado por outros dizeres, por outros fios discursivos. Seria talvez o ideal, a ilusão de completude que ele necessita para determinar a sua identidade.

O que estou querendo dizer, pensando em Pêcheux, (1988, p. 173), é: para que o sujeito se autodetermine ele é levado pelos esquecimentos nº 1 e nº 2. De acordo com Coracini, (2007, p. 33), esses esquecimentos remetem à concepção do sujeito psicanalítico, ou seja, aquele atravessado pelo seu inconsciente.

A esse respeito, temos o esquecimento nº 1 (do inconsciente) que remete ao fato de o sujeito imaginar que ele é a “fonte criadora” do que diz como se o seu dizer fosse independente da exterioridade (que já é constitutiva). O sujeito se “esquece” que existem determinações discursivas que o colocaram no lugar que ele ocupa, e que essas determinações contribuem para a construção das verdades que o constituem como tal. (PÊCHEUX, 1988)

Além disso, o esquecimento nº 1 faz o sujeito pensar que seus interlocutores compreendem exatamente aquilo que ele enuncia e que as palavras têm exatamente um sentido próprio, que são literais.

No que concerne ao esquecimento nº 2, este possibilita ao sujeito imaginar que a maneira como ele vai direcionar a sua fala, as palavras que ele vai utilizar, só podem ser ditas daquela maneira e não de outras. “Ora, isso explica a ilusão constitutiva do efeito-sujeito em relação à linguagem (esquecimento nº 2), segundo a qual o sujeito crê na possibilidade monossêmica da linguagem, e na impossibilidade de produção do sentido fora de uma dada Formação Discursiva”. (CORACINI, 2007 p.33)

Vale dizer que se deve entender por Formação Discursiva (FD) os grupos de enunciados que se (inter)ligam por suas especificidades, determinando o dizer e direcionando (impondo) o que pode ou não ser dito. E é a partir dessa (de)marcação de determinadas FD's que se torna possível denunciar o nível de especificidade do enunciado (FOUCAULT, 1987, p. 133-134).

Outro aspecto a considerar é que se os sujeitos não são donos do seu dizer é justamente pelo fato de que existe algo que fala antes, em outro lugar. São os pré-construídos, elementos pré-dados que funcionam como “articulação-sustentação” (PÊCHEUX, 1988, p. 167-168), fornecendo a “matéria-prima” pela qual o sujeito se constitui. No dizer de Orlandi (1996, p. 29). “A exterioridade está no interior (divisão do sujeito e não transparência da linguagem). Em consequência, tem-se o jogo entre

interdiscurso e intradiscurso, pelo efeito de pré-construído: aquilo que é constitutivo, aparece como já-lá, como já-dito”.

Já-dito ou interdiscurso (eixo-vertical), noção que vem apontar que o sujeito absorve e esquece dizeres outros que o precedem, que já foram mencionados anteriormente, mas que estão na base do seu dizer. Nas palavras de Orlandi (1999, p. 31), “O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada”. No caso da LMP e da obra PMI, ao analisarmos que os seus dizeres nada mais são do que um percurso de interdiscursos, torna-se possível examinar melhor os trajetos de uma construção discursiva, uma vez que traz à tona experiências passadas, toda uma conjuntura de fatos que estão (são) presentificados por seus enunciados. Os interdiscursos permitem que se analisem filiações históricas e a relação de dizeres, já-ditos com o que está sendo enunciado no momento da cena da enunciação.

Portanto, se o dizível já é interdiscurso, pode-se dizer que na construção das materialidades da MLP e da obra PMI há o atravessamento de muitos processos discursivos e, em razão disso, o dizer e o silenciar andam juntos. Para dizer algo é preciso que outros aspectos sejam silenciados.

Os sujeitos, portanto, buscam, (in)conscientemente, no âmbito discursivo, controlar a produção dos sentidos possíveis. Valem-se de algumas palavras em detrimento de outras para produzirem ou proibirem certos sentidos. No dizer de Foucault (1988, p. 112), o silêncio dá guarida ao poder e fixa interdições. E estes são determinados pelos efeitos de exterioridade (interdiscurso, condições de produção), pelo jogo de um conjunto de diferentes formações discursivas.

Analisar o não-dito, os interdiscursos, implica também analisar o silêncio. Ele significa e é efeito de sentidos na/da articulação discursiva. É o que se pode dizer de um dos mecanismos que faz os percursos de sentidos emergirem em determinadas materialidades.

Orlandi (2007b, 24) subdivide a observação sobre o silêncio em dois aspectos: 1) Ele é fundador, existente nas palavras e que significa pelo não dito. Isto é, ele atribui condições para que os sentidos possam significar; 2) O silêncio tem uma política (um recorte entre o que se diz e o que não pode ser dito) que implica dois outros pontos: para dizer algo é preciso que outras palavras não sejam ditas (é constitutivo); há um silêncio

local, referente à censura, ou seja, determinadas coisas não podem ser ditas em uma determinada circunstância.

Como esta tese busca analisar o curioso entrecruzamento discursivo nas materialidades da LMP e da obra PMI, o silêncio os constitui. Ele permite a construção do processo histórico, do sujeito no/do discurso. Assim, é possível compreender que determinados enunciados são “evitados” para que determinados efeitos de sentidos possam ser descartados do dito. E essa necessidade perpassa as materialidades aqui analisadas.

Vejamos: a LMP é um dos dispositivos do “poder”, um processo de subjetivação de “inclusão” da mulher no cenário discursivo social. Apesar disso, a lei traz um aspecto de presença/ausência a respeito de determinados sujeitos, como as mulheres indígenas, sobretudo por estas serem direcionadas por outros dispositivos sociais (tanto jurídicos quanto legislativos) diferentes dos que abarcam o sujeito branco.

Esse exame vai ao encontro do dizer de Orlandi (2007b, 57-58). A autora explica que embora o Estado tenha boa intenção ao “incluir” sujeitos “nativos”, existem, em diversas materialidades, silenciamentos em relação aos indígenas que acabam por contribuir para a construção e a emergência de efeitos de sentidos relacionados à retórica colonial, ao artifício de dominação do branco *versus* o indígena.

Alerta a esses aspectos, é possível dizer, por exemplo, que se houve um silenciamento em relação à mulher indígena na LMP, esse fator veio contribuir para o “aparecimento” da obra PMI⁵⁷, uma materialidade também produzida com o auxílio de dispositivos estatais e que retrata ainda a questão da violência sobre a mulher.

O aparecimento da obra PMI – que vem demonstrar o quanto a mulher dessa etnia já é tutelada por outros dispositivos e por terem mecanismos de vivência social diferente das mulheres brancas – possibilita o silenciamento dos efeitos de sentidos de ausência que outrora emergiu da LMP nas discursividades da esfera social.

Disso é possível examinar quanto o funcionamento dos processos discursivos (que se realizam nos sujeitos), mediante já-ditos (interdiscursos) e silenciamentos (recortes do interdiscurso) podem marcar, na trama discursiva da LMP e da obra PMI, pontos de subjetivação que foram sendo refinados para que a mulher indígena pudesse estar situada no conjunto do dizível da atualidade.

⁵⁷ Cf. Condições de produção, Parte I.

E esse aspecto faz da LMP e da obra PMI materialidades que tornam possíveis tanto a permanência quanto o deslocamento dos discursos e destes com a realidade em que vivemos (trabalho simbólico). A língua(gem) da lei e da obra produzem e induzem sentidos com a sua capacidade de significar, articulando não só as representações sociais e os trajetos históricos, mas, também, o agenciamento da própria identidade do sujeito. (ORLANDI, 1999).

A identidade então entra, no bojo desta tese, como outro fator a considerar em relação às noções-chave, que pode indicar o movimento de sentidos sobre os sujeitos indígenas. Eu digo mais do que isso: a identidade é uma concepção que, na trama discursiva, permitir falar da inconclusivibilidade do sujeito. E como o processo de subjetivação é um processo de fabricação histórica dos sujeitos, para que a mulher indígena seja “fabricada”, seja construída, utiliza(m)-se de estratégias, técnicas e ferramentas para sua produção, que são sempre móveis. Por isso, o sujeito está em permanente processo de mudança.

Se sujeito é uma produção, um efeito enquanto processo de interpretação; se somos um efeito dos discursos, uma construção social, a identidade do sujeito, querendo ou não, está arredada aos limites “impostos” pelos discursos que estão em circulação na sociedade e na história, que, por sua vez, (trans)formam as identidades (HALL, 2002; CASTELLS, 2008; BAUMAN, 2005).

A identidade, então, (re)produz-se em relação a outro sujeito (um eu e o o(O)utro). O eu toca o o(O)utro e este toca o eu. É sempre um “sentimento” de pertencer a (DERRIDA, 2001b; SAOUZA SANTOS, 2013) ou, ainda, um processo (CORACINI, 2007; GUERRA, 2015). Por isso ela não é una, estável, jamais assumirá uma fixidez e está em (eterna) modificação. É um resultado sempre transitório e fugaz dos processos de identificação (SOUSA-SANTOS, 2013, p. 167). Digo mais: ela é o resultado de uma sequência de encontros discursivos; portanto, a identidade não se deixa traduzir em fórmulas prontas de nenhuma espécie.

Gregolin (2008, p. 83) aponta que a identidade seria um “objeto não identificável”, por ser “(...) um processo que se desenvolve e se transforma com a História (...)” e que está relacionada com a noção de sujeito, dependendo da perspectiva teórica. Como o sujeito aqui adotado é o do discurso, a identidade torna-se fluida, movediça.

Ancorado na visada teórica transdisciplinar, a identidade pode ser analisada como uma ficção. Ela está sempre em um grande processo de transformação, sendo, portanto,

afetada pelos discursos, (re)construindo-se mediante vários processos, como a globalização, as estruturas sociais o trabalho, as relações de Estados, as subjetividades, a produção cultural, aos colapsos sociais, as (in)seguranças.

Para o sociólogo jamaicano Hall (2005, p. 38-39), “a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, atravessada pelos processos inconscientes, e não é algo inato, existente na consciência no momento do nascimento”. Isto é, ela jamais está “pronta”, “acabada”; é sempre incompleta, no percurso do imaginário dos sujeitos, e está sempre em processo. Para o autor, em vez de falarmos de identidade, melhor seria falarmos em processos de identificação.

Já Souza Santos (2013, p. 168-169), em consonância com o olhar de Hall (2005), também alerta que as identidades não podem ser vistas de maneira estanque, uma vez que estão em infinda transitoriedade, em processo de identificação em perene curso. Elas não podem ter mais o caráter de rigidez outrora levado em consideração. São negociações, sentidos que se modificam de época em época.

Além desses exames, parece-me que essas são diversas conceituações, diversos adjetivos que buscam chegar a uma direção: a volatilidade do “eu” está ligada a uma constante tomada de posições que não é estanque, que não estagna jamais.

Na perspectiva discursiva de Coracini (2007, p. 49), ela (a identidade) só pode existir mediante as representações que perpassam o imaginário dos sujeitos, já que quando um sujeito fala, si e do outro (e do outro...), ele constrói enunciados e estes estão umbilicalmente ligados à sua cultura, à etnia e ao gênero, por exemplo.

O eu, que também é o outro (e o outro...), está impregnado de valores que contribuem para sua constituição. Ou seja, o sujeito tem acesso a si e ao outro, e se constitui pelo atravessamento de saberes, de verdades, aspectos simbólicos que permeiam a nossa sociedade. E é por meio deles que a subjetividade aflora.

E se o sujeito se inscreve e se constitui através da linguagem, todo enunciado e todo gesto de enunciação, manifestados em determinadas materialidades como a LMP e a obra PMI, pode ser observado como uma morada em que podem estar habitados determinados efeitos de sentidos que incidem no processo de identificação dos sujeitos.

Assim, sem que nos atentemos, determinadas materialidade linguísticas estão carregadas de efeitos de representações identitárias, impondo (sem impor) a nossa forma de pensar de modo inconsciente. Por isso que a identidade se instaura nos sujeitos e por ela é instaurada, não podendo ser considerada “[...] inata nem natural, mas naturalizada,

através de processos inconscientes, e permanece incompleta, sempre em processo, sempre em formação” CORACINI, 2007, p. 61).

A mulher indígena, por exemplo, ao enunciar na obra PMI, especialmente sobre si, (d)enuncia a sua posição identitária; e esta, que se “mostra”, seria apenas um desdobramento de algumas das múltiplas vozes, variadas facetas que constituem o seu eu. Quando o sujeito enuncia, ele usa a palavra (espessura material) e traz um conjunto de valores que acabam produzindo um conhecimento, um saber sobre algo. “Identificar-se é assimilar[-se] conflituosamente”. (BHABHA, 2013, p. 224).

Se olharmos para a perspectiva de que os discursos são cíclicos, modificam-se com/pelo tempo, observamos que as (re)produções das identidades, no âmbito dos discursivos, também são cíclicas. Jamais serão definitivas, estáveis, homogêneas, pois estão sempre em construção. Têm a força de construir, mas também de forjar aquilo que o sujeito é. Eu balizo a constituição da minha identidade naquilo que faço e nas discursividades sobre mim.

Assim, importa dizer que quando falo em identidade, pensando-a sempre como um processo, não estou lidando com algo desatado, alforriado de qualquer relação histórico-social, uma vez que os processos de identificação jamais estarão acabados; são sempre re-feitos, re-tramados, re-significados. Por isso nunca se “perde” a identidade; pelo contrário: ela é re-significada a cada discurso que entra em contato com outros discursos. A ideia de perda vai ao encontro da perspectiva postulada por uma visão centralizadora, una, na qual as identidades são estáveis.

E para que haja “determinação” da identidade no imaginário dos sujeitos, há a necessidade de um eficaz e estratégico plantio de “boas sementes”. Dessa maneira, pensando nas materialidades LMP e da obra PMI, elas podem servir como um instrumento estratégico que vem mobilizar a representação identitária da mulher indígena, tanto na modificação quanto na manutenção (cristalização).

Ambas, lei e obra, parecem ter como objetivo a promoção dos sujeitos baseados nas mudanças sociais e na emancipação da mulher. E por isso são lugares em que se processam saberes e poderes, verdades múltiplas, processos identitários sobre os sujeitos que lá são aludidos. Assim, ao deslocar a visão de identidade, articulo a subjetividade do sujeito, o que vai interferir nos gestos de interpretação da lei e da obra; sobretudo desta, porque coloca em xeque a questão da autoria.

Nessa direção, se o discurso é um efeito de sentido entre interlocutores (PÊCHEUX, 1988; ORLANDI, 1999), o autor também pode ser considerado um efeito discursivo⁵⁸. E se ele é um efeito, ele não pode ser visto como um sujeito que é o dono do que (re)produz.

Gregolin (2003) assegura que a interpretação não pode ser baseada somente na limitação dos signos linguísticos, nem somente se restringe em buscar aspectos que estão exteriores ao texto. Isso implica dizer que a interpretação de uma materialidade se dá pela análise das duas coisas ao mesmo tempo, ou seja, só somos capazes de interpretar algo pelos vestígios das redes de discursos que envolvem os sentidos e da emergência destes em determinados enunciados, citações, glosas, comentários que fazem referências a um já-dito.

Logo, se ler já é interpretar (CORACINI, 2007), produzir um texto também é exercer um gesto de interpretação, de deslocamentos de vários discursos e de vários textos que nos ajudam na constituição daquilo que queremos expressar. Não é à toa que ao realizarmos esse gesto de análise interpretativa nos deparamos com uma (estranha) familiaridade entre os textos na historicidade.

Ora, quero mostrar que se a interpretação se dá pelas teias das redes de sentidos dos discursos, a produção de autor também é uma formulação dos discursos; aspecto este que nos leva a considerar que um autor assume um efeito de autoria, que “é a instalação, no discurso, da evidência de um sujeito submetido às múltiplas determinações que organizam o espaço social da produção de sentidos.” (GREGOLIN, 2003, p. 48).

Foucault (2009, p. 264-265) faz um convite, nada inaugural⁵⁹, para que deslocamentos sejam feitos, elencando quatro aspectos que considero relevante: 1) o nome do autor (sempre ficção, por não ser sinal de singularidade); 2) a apropriação (o autor não é jamais produtor, nem proprietário e nem o responsável total do escrito); 3) a atribuição (o autor é somente aquele a quem se pode atribuir o escrito, mas ele no fundo é o resultado das operações críticas e complexas); 4) ele assume posições obra (prefácio, narrador, copistas, entre outros). Essas delimitações sinalizam, com Foucault (2009, p. 274), que o autor é um princípio organizar dos discursos sociais, ele tem a função-autor,

⁵⁸ Foucault (1999, p. 34-35) articula que o autor é um dos procedimentos de controle que são “internos” ao processo discursivo.

⁵⁹ Barthes (1967) já havia colocado em cena essa questão, utilizando trabalhos literários para exercer esse deslocamento.

mas não é um indivíduo responsável pela unidade. “A função autor” é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade.

É preciso agora considerar que tanto a LMP quanto a obra PMI são vestígios de uma função-autor, pois para que chegassem a ser tornar uma materialidade, os textos passaram por editores e revisores, sofrendo (re)cortes (que re-coloca e re-tira determinadas escritas) a fim de buscar regularizar a produção de sentidos, para que estes não ecoem vozes incômodas que podem gerar constrangimentos e que precisaram entrar na ordem do discurso.

No caso da obra PMI, se houvesse um anonimato em relação à produção, se não tivesse um ou vários sujeitos a quem atribuir o “poder criador”, uma assinatura, a obra não teria credibilidade, não traria efeito de verdade e muito menos seria da ordem do enunciável pela ação da memória discursiva. Logo, a lei e a obra são trajetos de organização dos discursos que, ao trazerem determinadas escritas e apontarem para elas uma assinatura, trazem, simultaneamente, um processo de subjetivação.

Por essa razão é que, no entremeio do jogo das palavras da lei e da obra, e das coisas (in)visíveis (que têm/adquirem visibilidade no contexto social), a verdade arbitra o que outrora não foi arbitrado pelos sujeitos. Isso é o que engata a veracidade dos fatos, o que vai complementar a verdade de que todos devem se submeter, acreditar, sobretudo pelo vínculo estatal que obriga a própria verdade.

A LMP e a obra PMI são testemunhas sobre-viventes do que tem acontecido com as mulheres, por (re)velarem mais uma parcela da verdade. Com Foucault (2014, p. 31) entendo que essa parcela de verdade nada mais é do que uma série de fragmentos: construções de verdade com a finalidade de serem ditadas, “vidências” por aqueles que têm o poder de ditar (DERRIDA, 2001). Mas, como mencionado no início desta Parte da tese, não basta apenas que as noções conceituais sejam levantadas. É necessário pensa-las em relação ao *corpus* e ao movimento analítico.

Se com este item conseguimos compreender a influência dos mecanismos discursivos – a constituição do sujeito, a importância de se analisar que nenhum enunciado está solitário, mas, sim, que está solidariamente coligado a outros enunciados, isto é, aos interdiscursos, e o quanto estes contribuem para a edificação das identidades e a “ficção” da autoria –, há a necessidade ampliarmos essa compreensão para que outras negociações de sentidos sejam verificadas, “outros jogos de polissemia, choques de

temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades [indígenas]” (SOUZA SANTOS, 2013, p. 167).

Para isso, no próximo capítulo, trago para as cenas de enunciação desta tese as contribuições de Michel Foucault, Jacques Derrida, Giorgio Agamben e Edgar César Nolasco, a fim de utilizar de alguns de seus aparatos teóricos que podem dialogar com a análise discursiva da LMP e da obra PMI.

Inseridos nessa discussão, Michel Foucault, Jacques Derrida, Giorgio Agamben estabelecem diálogos com os estudos das discursividades, pois seus olhares contribuem para a desconstrução do *logos* cognitivo. Michel Foucault por problematizar a constituição dos discursos, o questionamento dos saberes, das nossas práticas, dos (novos) objetos discursivos (a indígena na LMP, a mulher indígena como escritora...), os recortes disciplinares e a (des)valorização das verdades universais (BERT, 2013, p. 8).

Já Jacques Derrida por apontar como as palavras não podem ser lidas *ipsis litteris* nem *ipsis verbis*, pois elas sempre fazem referência a uma questão ficcional, fantasmagórica, possuindo um lado *phármakon* (DERRIDA, 2005, p. 14). E, por isso, a escrita (portadora e devedora de sentidos) de uma lei de e de uma obra, por exemplo não podem assumir um significado transcendental, imune a interpretações, fiel às verdades. Logo, em relação à LMP à obra PMI, os enunciados não são literais, pois não coincidem com aquilo que parece a sua literalidade ou intencionalidade buscam denunciar, por isso, a sua “leitura pode ser considerada uma produção de sentido” (SISCAR, 2012, p. 20).

Em relação a Giorgio Agamben pelo fato de o autor denunciar que os tempos contemporâneos têm consolidado muitos paradigmas que interferem no processo de construção da nossa sociedade, identificando dois pontos: o estado de exceção e a condição *homo sacer*. O estado de exceção pelo fato de o autor apontar que era aquilo que outrora era apontado somente em âmbitos excepcionais tem se tornado uma regra geral, como uma das práticas dos Estados democráticos atuais (AGAMBEN, 2004, p. 13), aspecto este que influencia o (não) agenciamento discursivo da mulher indígena na LMP e na obra PMI.

Na questão *homo sacer*, o autor faz referência às ideias de como o poder soberano pode influenciar o agenciamento das vidas *nuas* em um determinado país, apontado como existem biografias, histórias e existências que estão incluídas em nosso ordenamento

jurídico, em nossa realidade social, mas pelas vias da própria exclusão, como no caso das mulheres indígenas, passando a não ser tão politicamente relevantes.

E esses dois pontos, estado de exceção e *homo sacer* podem ser considerados em relação à LMP e à obra PMI, uma vez que seus enunciados e enunciadoras dessas materialidades demonstram a busca pelo direito de viver por ser quem são, porém, por outro lado, anunciam aquilo o próprio Agamben (2010, p. 135) menciona: que existem sujeitos que requerem os seus direitos e buscam cerceá-los para que não façam parte da nova categoria jurídica de “vida sem valor”.

Já em relação à Edgar César Nolasco, as suas interlocuções estabelecidas do outro lado a esfera metropolitana e hegemônica da sociabilidade ocidental, cuja epistemologias outrora deixadas à margem, *cada uma com suas particularidades*⁶⁰, devem ser trazidas à tona. Ele trabalha com uma opção descolonial (MIGNOLO, 2008, p. 291), e nos ajuda a pensar como a produção social de sentidos e a constituição de determinadas materialidade devem ser consideradas não *sobre* essas regiões epistemológicas dominantes, mas *a partir das* regiões epistemológicas fronteiriças. E esse trajeto de sentido influi no gesto de interpretação da LMP e da obra PMI, pois concebe os olhares analíticos em uma manifestação discursiva assentada numa experiência epistemológica mais concreta, “a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais” (MIGNOLO, 2008, p. 305).

E a importância de se considerar esse gesto analítico pode ser corroborada no recorte a seguir da própria obra PMI:

Vemos atualmente o governo querendo continuar a massacrar os indígenas. Parece que os homens ambiciosos por dinheiro quer fazer o fogo voltar contra nós. Fazendeiros matam índios em nossas aldeias e a justiça não investiga. Já quando some um fazendeiro a polícia se mexe toda e, ainda sem provas, bota um bocado de índios presos. Muitas vezes, os próprios pistoleiros dos fazendeiros bebem suas cachaças e se matam entre eles, mas sempre culpam o índio. (ONG THYDÊWÁ, 2015, p. 14-15)

Do excerto acima, vemos presente a sociabilidade da mulher indígena enunciada a partir de um determinado *locus* geoistóico muito particular, que necessita de uma orientação epistemológica crítica subalterna, fronteiriça e pós-colonial advinda daqueles

⁶⁰ São trazidas à tona essas particularidades de acordo com o que o *corpus* de análise solicita. Isso é melhor delineado na Parte II desta tese.

que têm gravado em seus corpos e em suas memórias discursivas a marca imposta pelo golpe do martelo imperial ocidental.

Portanto, como explicar a produção de sentidos a partir de perspectivas teóricas dos grandes centros sendo que o próprio discurso da obra PMI emergiu de uma realidade epistemológica, política e cultural desfamiliarizada da realidade do império cognitivo logocêntrico? Parece-me, contudo, necessário então recorrer às teorizações que expliquem “esse lado da linha” (SANTOS, 2009), para que os gestos interpretativos não caiam nos pressupostos ou aprioris históricos universalizantes ditados pelos grandes centros.

Sejam pós-modernistas, sejam pós-colonialistas⁶¹, esses teóricos contribuem para dois pontos: os primeiros, para que a visibilidade das verdades e dos discursos imperativos racionalizados como naturais sejam desconstruídos, desmistificados, desnudados, desmascarados; o segundo, a fim de articular uma teorização oriunda de crítica pós-colonial que esteja baseada em epistemologias não nortecêntricas, a fim de trazer à tona a voz daqueles que (sobre)vivem pela insígnia colonial, para que os discursos, as experiências e as subjetividades não sejam enraizados nas categorias dominantes (MIGNOLO, 2008, p. 288), pensando *a partir da* paragem específica em que o discurso foi enunciado.

Com essa (com)fusão teórica solidária, esse imbricamento de ideias, consegue-se investigar a manifestação discursivo presente nas materialidade da LMP e da obra PMI, a fim de dismantelar o perigo de uma história universalizante, questionar a objetividade e a evidência dos dados e dos fatos históricos que por séculos têm sido construído como uma via de “acesso à verdade” e encampado a nossa realidade, na qual a própria mulher indígena, por muito tempo, não contava...

⁶¹ Não as pontuo, aqui, como “teorizações-irmãs”, mas que se forem respeitadas as suas diferenças, cada uma a seu modo pode contribuir para uma reflexão menos apriorística das análises do Capítulo V e VI.

CAPÍTULO IV

DIÁLOGOS COM (IM)POSSÍVEIS INTERFACES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Numa época como esta, os que lutam contra a dominação não podem contar com a luz no fim do túnel. Terão de levar consigo uma lanterna portátil, uma luz que, mesmo sendo trêmula ou fraca, ilumine o suficiente para que sejam capazes de identificar o caminho [...]

Boaventura de Souza Santos. *O fim do império cognitivo*. A afirmação das epistemologias do Sul, 2019, p. 11

Embora Souza Santos (2019) não se considere um desconstrutor, a sua articulação vai ao encontro do que proponho nesse capítulo: lançar luzes para identificar os caminhos interpretativos em relação às materialidades da LMP e da obra PMI. Nessa metáfora abordada na epígrafe, além dos pressupostos teóricos da AD, opto para fundamentar esta pesquisa nas perspectivas de teóricos que vão em direção ao múltiplo, de leituras globais a projetos locais (MIGNOLO, 2003). Embora alguns falem de um local diferente da mulher indígena brasileira, compreendem a abertura de novas perspectivas em relação à estrutura sociocultural e epistêmica das sociedades.

Ressalto, ainda, que pode existir um “acordo” em diferentes paternidades teóricas, desde que não busque reverenciar suas inclinações, mas, sim, selecionar o que de mais significativo há para construir um dispositivo teórico que busque questões que outro analista ainda não desenvolveu.⁶²

Sem se preocupar com as “rivalidades” teóricas, este capítulo busca as “aproximações” e o que cada autor-filósofo, em seu campo, pode contribuir para a análise dos efeitos de sentidos da LMP e da obra PMI, afinal, é o *corpus* que “grita” os apontamentos teóricos que são empreendidos.

Ressalto aqui que reconheço a perspectiva e a importância desses teóricos para a análise discursiva, mas não sou um eterno submisso aos seus pensamentos e às suas

⁶² Esclareço isso pelo fato de que muitos, no âmbito acadêmico, utilizam Foucault e Derrida, por exemplo, como um bordão, transformando-os como a recitação de um mito.

escolhas de estudos. Deixo claro isso em razão de não me conformar 100% com a perspectiva de todos, mas, sim, de utilizar, manusear, os seus estudos, com o meu olhar de pesquisador brasileiro, sul-americano, latino, branco.

Conforme Nascimento (2005), o próprio Derrida trazia na sua base outros teóricos e nem por isso não reduzimos Derrida aos autores que o precederam. É o caso desta tese. Leio, reflito e analiso. Nem tudo o que aqui se reporta é somente de Derrida, Foucault Agamben e Nolasco, como muitos assim o pensam.

São esses escritores que fornecem para mim um material de pensamento. Isto é: a leitura dessas materialidades me estimula a realizar a análise, mas o gesto de interpretação, que passa pelos estudos dos aspectos teóricos, não me ajuda a considerar o desenvolvimento da análise sobre o estímulo que se levantou. Ou seja, as materialidade (re)produzem saber(es) e os teóricos ajudam a fundamentar uma leitura mais crítica a respeito desse(s) saber(es). Portanto, não reduzo o gesto de análise que aqui empreendo às perspectivas de pensadores, uma vez que falo de um *locus* enunciativo específico e diferente.

Digo isso pelo fato de que se já salientei inicialmente que a leitura se dá por meio de gestos (CORACINI, 2007), seria impraticável dizer que analiso as materialidades pelas lentes de Foucault, Derrida, Agamben, Nolasco, dentre outros. Utilizo o que é mais profícuo no pensamento de cada um, mas me coloco como o eterno responsável pela minha incisão que se vale da herança do o(O)tro para exercer uma leitura possível.

4.1 Foucault: para além das *epistemes*

[O] que se vê não se aloja mais no que se diz.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*, 2005, p. 73.

É possível notar o quanto o pensamento de Gilles Deleuze traz em si, na epígrafe acima, um traço da problematização a respeito do que Michel Foucault acarretou: uma reviravolta nas perspectivas teóricas das Ciências Humanas, a partir da década de 60, em vários aspectos. Portanto, não seria diferente no campo da língua(gem).

Pirotécnico, “raposa”⁶³, pós-estruturalista, provocador, polêmico, professor, militante, intelectual, desconstrutor, autor de “deslocamentos”, arqueólogo das palavras, rebelde, insubmisso (GREGOLIN, 2004; CORACINI, 2007; POSSENTI, 2009; MARTON, 2014; GIACCOIA JÚNIOR, 2016), são alguns dos adjetivos que diversos estudiosos tentam flagrar nas nuances de Michel Foucault no âmbito acadêmico, em razão de enunciados mencionados como a citação que precede este item.

O autor-filósofo trouxe à tona uma reflexão teórico-ativa a respeito da sociedade, das identidades que (re)circulam em nossa esfera social; razão pela qual instituiu a seguinte questão (da perspectiva kantiana): “Quem somos nós hoje?” (GREGOLIN, 2001, p. 60-61), tirando os sujeitos do “conforto” das vertentes teóricas unívocas.

Orientado na busca de uma resposta para seu questionamento, Michel Foucault originou discussões que perpassam o campo da arqueologia das palavras até o cuidado de si (FOUCAULT, 2010), motivo de muitos teóricos atestarem que ele aplicou seus estudos em “três fases”: 1) Como os saberes (regulamento) podem (re)produzir o que somos e como pensamos nos dias atuais; 2) Como as relações de poder (exercício) trabalham nesse âmbito; 3) Como os processos de subjetivação (inter)ferem no nosso dia a dia?

Uma vez que não existe uma leitura enérgica, correta e “fiel” a respeito dessas “épocas” de Michel Foucault, afinal as leituras são (gestos de) interpretações, deslocamentos (GREGOLIN, 2015) postos apenas para melhor nortear o sujeito-pesquisador, diante do arcabouço teórico que buscar usar, proponho esquadrihar luzes para sua própria leitura. E enquanto leitor de Foucault, prefiro utilizar um neologismo que faz emergir, segundo as lentes do meu gesto de interpretação, os efeitos de sentidos concernentes a esse período “trifásico”: a arqueogenealogia. Isto é, concordando com Deleuze (1992, p. 106): “[...] eu procuro o conjunto do pensamento de Foucault. O conjunto, quer dizer: aquilo que o força a passagem de um nível a outro. O que o força a descobrir o poder sob o saber e o que o força a descobrir os ‘modos de subjetivação’[...]”.

No âmbito da arqueogenealogia foucaultiana, em um exame de como analisar a produção histórica das subjetividades fronteiriças na materialidade da LMP e da PMI, Michel Foucault vem fornecer subsídios para se empreender uma análise dos processos históricos da nossa sociedade e, automaticamente, dos aspectos culturais para se compreender o estabelecimento da “identidade”.

⁶³ Apelido direcionado a Michel Foucault por seus amigos, em relação à rapidez de seu movimento intelectual (GIACCOIA JUNIOR, 2016).

Portanto, a arqueogenealogia é um artifício teórico-metodológico⁶⁴ que, ao ser mobilizado com a perspectiva discursiva, em uma determinada materialidade, denuncia não apenas significações, mas, sim, o nível enunciativo do próprio enunciado. Ao que tudo indica é a relação entre o enunciado e o que ele faz enunciar. E é essa “(...) relação que envolve os sujeitos, que passa pela história, que envolve a própria materialidade do enunciado” (GREGOLIN, 2004a, p. 26-27).

E essa capacidade de analisar determinados enunciados para além dos aspectos textuais, faz da arqueogenealogia um árduo “caminho”, uma vez que o analista passa a considerar uma manifestação linguística em uma materialidade como um lugar (específico) do funcionamento do discurso (POSSENTI, 2009, p. 63).

E ao pensar *com* Michel Foucault entendo que para analisar as materialidades LMP e obra PMI - a fim de se chegar ao que se pode entender por discurso - é necessário um “atravessamento” (arriscado) pelos diversos estudos desse autor-filósofo⁶⁵.

Esse atravessamento se dá porque há um processo para ordenar o pensamento daquilo que é impensado: “um outro enunciado, um outro discurso” (FOUCAULT, 1971, p. 55) dentro do próprio discurso. A arqueogenealogia seria, então, o (re)desenho teórico-metodológico “final” (VEIGA-NETO, 2014) desse atravessamento das “três fases”, que faz o analista peregrinar na questão da edificação dos saberes, nos jogos (obscuros) do poder e nas estratégias de si. Esse (per)curso me possibilita compreender o sujeito (discursivo) contemporâneo (no nosso caso o indígena) submerso no campo oceânico da historicidade.

Parece-me necessário fazer uma observação do “porquê” utilizo a arqueogenealogia, esse “peregrinar”, esse “ir e vir” nos estudos foucaultianos como um dos pilares do processo analítico. É pelo fato do saber, do poder e da estética de si serem produtores de subjetividades. Vejamos. Com olhares oblíquos para o processo civilizatório, Michel Foucault (2010a, 2010b, 2012, 2015, 2017) aponta para a edificação dos saberes como um arqueólogo que investiga (escava) aspectos que a linearidade do

⁶⁴ Aqui vou ao encontro do pensamento de Veiga-Neto (2014, p. 14), no qual “método” pode ser considerado como um conjunto de estratégias analíticas, procedimentos de investigação, de exame que só têm regras aplicáveis de acordo com o que o objeto de análise solicita, seja sobretudo pela sua especificidade. Isso significa que o “método” de Michel Foucault não é aquele método positivista de Descartes (1978), e muito menos o de Comte (1894).

⁶⁵ Utilizo o termo “atravessamento” porque “Não há pré e pós-arqueologia ou genealogia de Foucault”. (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 139)

processo histórico teima em escamotear: as rupturas, as descontinuidades, a(s) verdade(s) enquanto construção.

Eu apenas acrescentaria (na esperança de não ser muita ousadia) que esse olhar oblíquo para os saberes vem questionar o motivo pelo qual sabemos o que sabemos e o que/como podemos saber.

O saber faz uma “ligação das coisas” do passado em relação ao presente, agenciando o que é visível e o que é enunciável. Por isso é necessário se fazer uma arqueologia do passado para se compreender uma arqueologia do presente. O visível, o enunciável, em uma determinada época, funciona como um objeto usado pelas epistemologias para mobilizar “verdades”.

Suas leituras sobre o “louco” (saber sobre a doença mental), o nascimento das clínicas (saber médico), a relação discurso-sujeito-história e a maneira como o homem, ao mesmo tempo em que é sujeito, também é objeto das Ciências Humanas são exemplos de lugares teóricos nos quais sustento o meu gesto de interpretação e compreendo: o (entre)cruzamento dos saberes sobre o sujeito indígena, as positivities que emergem em nossa época, as práticas discursivas especialmente sobre a mulher, a mobilização das “[...] *epistemes* que funcionam como o solo de possibilidade para os saberes que coexistem em um certo momento histórico” (GREGOLIN, 2004, p. 69, grifos da autora).

Nesse período discursivo (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 289), termos como discurso, acontecimento, enunciado, função enunciativa, formação discursiva (FD), prática(s) discursiva(s) e arquivo são usados como noções teóricas capitais que auxiliam na compreensão da constituição dos saberes. Daí surge um questionamento: Qual a razão dessas noções serem necessárias para a análise de uma lei e de uma obra (auto)biográfica?

Alicerçado na interpretação de Deleuze (2005, p. 62-63), penso nessas noções partindo da ideia de que o discurso (conjunto de enunciados) pode se manifestar em uma materialidade, aliás, que toda materialidade é um efeito do próprio discurso. E essa manifestação se dá pela emergência de um acontecimento discursivo, como uma lei e uma obra, que traz à tona determinados saberes bem como o estabelecimento destes a respeito do assunto tratado. Para Revel (2005, p. 13, grifo da autora), em relação ao acontecimento, “O método arqueológico foucaultiano busca, ao contrário, reconstituir atrás do *fato* toda uma rede de discursos, de poderes, de estratégias e de práticas”.

Vale dizer que cada acontecimento discursivo, para adquirir espessura material, coloca em circulação determinados enunciados (singularidade/repetição) que faz aparecer

conteúdos concretos a respeito de um saber num tempo e num espaço determinados (FOUCAULT, 1987, p. 99). Como ele não é da ordem do acaso, para que adquira existência material o enunciado deve ser relacionado à sua função enunciativa, ou seja, ao seu exercício de acordo com as regras (históricas) que o controlam, pois elas “autorizam” a sua possibilidade de realização, a sua legibilidade, a sua “aparição”.⁶⁶

Isso significa que a descrição dos enunciados e de sua função enunciativa na LMP e na PMI torna-se importante pelo fato de a regularidade⁶⁷ do próprio enunciado não surgir pelo acaso. Ela é condicionada por determinadas regras e por FD's⁶⁸ que trabalham como uma lei de controle, de coexistência para o próprio enunciado.

A LMP e a PMI possuem, há título de exemplo, enunciados que fazem referência (ou são considerados pertencentes) à política, às questões de gênero, ao judiciário, à medicina. Embora sejam diferentes em razão do campo de sua manifestação, podem se constituir como um conjunto, uma maneira de fazer referência a um objeto: o indígena. Assim, o discurso do/sobre o indígena, por exemplo, é constituído por um conjunto do que foi dito em determinados grupos de enunciados que o descreviam, o nomeavam e que acabaram emergindo nas materialidades estudadas, direcionando o dito.

E esse grupo de enunciados não pode se relacionar a um único objeto, uma vez que ele não será idêntico nas esferas em que se apresenta. Ou seja: o mesmo objeto não se dará no discurso político da mesma forma que se manifesta no âmbito judiciário e assim por diante. Ademais, Courtine e Marandin (2016, p. 39) enunciam a importância de observarmos esses grupos de enunciados tecendo um deslocamento: uma FD traz uma heterogeneidade de outras FD's em sua determinação e que desconsiderar essa pluralidade de formações é desconsiderar elementos pré-construídos em seu interior.

Essa unidade que conhecemos, esse saber que se levanta sobre os indígenas, como o “bom selvagem”, entre outras designações (GUERRA, 2010, 2015), nada mais é do que o reflexo de determinadas regras que tornaram possíveis, em um dado tempo e espaço, a emergência dessas classificações. E essa emergência, o “retorno” de uma FD deve ser entendido como efeito do interdiscurso como exterior específico de uma FD no seu interior mesmo. Dessa feita, examinar o reagrupamento dos grupos de enunciados na

⁶⁶ E essas regras dividem-se em quatro direções: formações dos objetos, das posições subjetivas, dos conceitos e das escolhas estratégicas. (Cf. FOUCAULT, 1987, p. 134).

⁶⁷ Regularidade: “é a curva que une pontos singulares”. (DELEUZE, 2005, p. 85)

⁶⁸ Noção que Roberto Baronas (2011) considera, no âmbito discursivo, que possui uma paternidade compartilhada em razão de Michel Pêcheux, também, ter desenvolvido.

LMP e no PMI, seus sistemas de dispersão, de regularidade, de conceitos, de escolhas temáticas, “(...) descrever o seu encadeamento e explicar as formas unitárias pelas quais eles se apresentam” (FOUCAULT, 1987, p. 40), é apontar as FD’s, o direcionamento do dito.

Vale mencionar que a noção de FD deriva-se do conceito de prática discursiva⁶⁹:

Um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício de uma função enunciativa. (FOUCAULT, 1987, p. 136)

Delineada aqui, a noção de prática discursiva remete-nos aos jogos discursivos (batalhas, lutas) que ajudam no estabelecimento de determinadas verdades a respeito de um saber (deriva do agenciamento de práticas discursivas). E, ao esboçá-las, atento-me para o artifício de como os saberes acabam produzindo o que pensamos e também o que nós somos.

A LMP e a PMI são exemplos de práticas discursivas que estruturam, em uma determinada época, especificidades a respeito do indígena, em virtude de ambas criarem condições históricas de possibilidade e legitimação dos discursos na dimensão cultural e na experiência histórica e coletiva dos sujeitos. Falar de prática discursiva é propor uma “análise que persiga a movimentação dos enunciados, sua movência nos atos praticados por sujeitos historicamente situados” (GREGOLIN, 2004, p. 95).

E é com base nas práticas discursivas que podemos pensar com Foucault a questão do arquivo da LMP e da PMI, uma vez que ele é responsável pela materialização das próprias práticas, dos próprios discursos (CORACINI, 2007, p. 17) que (inter)ferem no mecanismo social. O Arquivo dessas materialidades não é um conjunto de texto, mas sim o que justifica o que pode ser dito num regime de discursividades. É uma prática que faz aparecer uma variedade de enunciados como tantos acontecimentos regulares, como tantas coisas apresentadas ao tratamento e à manipulação. “É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados”. (FOUCAULT, 1987, p. 150, grifos do autor).

⁶⁹ Gregolin (2004, p. 85), mediante uma “glosa”, aponta que Michel Foucault preferiu substituir a noção de *episteme* por práticas discursivas por imprimir a inscrição do enunciado como efeito e construção da produção histórica.

Logo, colocar a questão do Arquivo para a compreensão dos movimentos discursivos, é trazer à tona conjuntos de discursos que foram articulados em uma determinada época e que persistem em existir na trama histórica (REVEL, 2005, p. 18). Assim, conhece-se melhor o exame do “porquê” de determinados enunciados, formações discursivas e práticas discursivas emergirem e permitirem a (re)constituição, a conservação, as condições e o funcionamento de determinados saberes e registros discursivos em uma materialidade.

E como essa noção de Arquivo não é a reunião de produções textuais, ela não pode ser mobilizada como um documento estanque, mas sim como monumentos (FOUCAULT, 1987). Se analisados como documentos, os arquivos assumem uma linearidade, como se tivessem uma “origem”. Já o Arquivo enquanto monumento traz a possibilidade de apontar quais são as regras discursivas que permitem os enunciados, a respeito de um determinado objeto, surgirem como uma verdade pronunciável. Conrado Sathler (2015, p. 24) nos explica que:

Os monumentos, por sua vez, permitem várias entradas, já que servem à análise, não pela sua lógica coerente ou por sua descrição correspondente exata da realidade, mas porque apontam relações com outros fenômenos que seguem regras organizadas, para serem discursivizados e postos em cena. São essas regras que permitem que os enunciados emirjam em pontos diferentes e com/sobre objetos diferentes, mas categorizam, marcam e põem os discursos numa lógica epistêmica específica e permitem sua formalização até que se componha uma formação discursiva¹⁰ distinta, uma verdade pronunciável de um tempo e estabelecadora de práticas discursivas e não discursivas, permitindo, sobretudo, a formação de novas subjetividades.

Diante dessas noções, ao serem utilizadas como artifícios teórico-metodológico nas materialidades LMP e PMI, é possível analisar não só as linearidades, mas as verticalidades; isto é, os discursos que, em forma de atravessamentos, podem denunciar novas formas dos processos de subjetivação, em razão de sair do campo da “linearidade” para demonstrar as descontinuidades, as rupturas, as falhas desses sistemas.

Digo isso pelo fato de compreender como o(s) movimento(s) discursivo(s) a respeito dos sujeitos (in)fames (FOUCAULT, 2012, p. 199)⁷⁰, como os indígenas,

⁷⁰ Por sujeitos infames Foucault (2012, p. 206) entende aqueles que tiveram: “Vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou

entraram na ordem do discurso contemporâneo: sujeitos esquecidos, sem fama, sem valor. É uma maneira de tecermos olhares sobre os arquivos que emergem como efeitos dos discursos e são usados como mecanismos, estratégias e dispositivos que, se problematizados com certa “desconfiança”, asseguram a (des)continuidade das representações, das subjetividades dos sujeitos (in)fames.

Logo, a maneira como os sujeitos se constituem e como são representados na sociedade nada mais é do que um jogo de regulações do dizer (FOUCAULT, 1999, p. 21), de batalhas discursivas. O saber que se chama “homem”, aqui mulher indígena, tem suas raízes representativas alicerçadas pelos discursos; mas estes, por sua vez, não podem se constituir como um saber sem passar por trajetos de regulações, pela “ordem do discurso”.

Daí a necessidade se renunciar, na LMP e na obra PMI, “que além de todo começo aparente há sempre uma origem secreta – tão secreta e tão originária que não se pode nunca retomá-la inteiramente nela mesma” (FOUCAULT, 1971, p. 21).

Com Michel Foucault passo a considerar que os sistemas de pensamentos e a constituição dos saberes do e *a partir do* indígena, nas materialidades, não podem existir sem sistemas de controle. Por isso o discurso está ligado ao poder, uma vez que para a constituição e para manutenção de um saber existem regras de governança (FOUCAULT, 2012, p. 276).

Do meu ponto de vista, essa “passagem” de uma reflexão sobre a constituição dos saberes às relações de poderes é o que caracterizaria a fase genealógica como um “suplemento” (DERRIDA, 2013, p. 382) de uma análise interpretativa. E essa “divisão” (in-fiel) dos momentos de Michel Foucault, faz parecer que o saber e o poder são diferentes. Ora, eles podem ser diferentes em seu caráter, mas para a análise das discursividades pressupõem uma reciprocidade: “o primado de um sobre o outro”. (DELEUZE, 2005, p. 83), pois os saberes não podem ser vistos separados do poder. Para esse filósofo não existem saberes e poderes que se desenvolvam de forma contínua, linear. O que existem são saberes e poderes afetados pelo seu meio, pelo discurso que (re)circula no seu momento histórico.⁷¹

pelo menos apagá-las, vidas que só nos retornam pelo efeito de múltiplos acasos, eis aí as infâmias das quais eu quis, aqui, juntar alguns restos.”

⁷¹ Para uma “delimitação”: a preocupação sobre os estudos do poder está apontada na aula inaugural chamada “A ordem do discurso”, ministrada no Collège de France, 1971.

Isso não é tudo. Ao trabalhar a “positividade” dos saberes (como eles aparecem e se transformam) e desconstruir as verdades ditas inatacáveis na LMP e na obra PMI, para compreender o discurso de “quem somos nós hoje” é necessário verter olhares para os espaços institucionais e para a maneira como esses lugares estabelecem uma ligação entre saberes e práticas (discursivas) até chegar às instâncias sociais.

Ora, para se explicar a análise da produção do saber precisa-se da instrumentalização da questão do poder, que seria, então, a fase “genealógica” de Michel Foucault (terminologia Nietzscheana)⁷². Roberto Machado (2015, p. 12), no trajeto introdutório de “Microfísica do Poder”, esclarece que não se pode equivocar compreendendo essa nova entrada nas análises foucaultianas como se o autor quisesse desenvolver uma teoria geral do poder.

Dessa reflexão, penso que Michel Foucault parece buscar “ampliar” a sua visão teórico-metodológica de análise da constituição de determinadas verdades em nossa realidade. O poder passa então a ser um dos mecanismos de (re)circulação e estabelecimento dos saberes e das verdades que estes instituem⁷³. Para Dreyfus e Rabinow (2013, p. 136), Michel Foucault sinaliza o quanto as práticas sociais e as institucionais (que têm em seu âmago a presença dos saberes) só são edificadas como tendo inteligibilidade e influência se (ad)entram às regras epistemológicas, que reinam em um determinado local, em uma determinada época.

Ainda na esteira de Dreyfus e Rabinow (2013, p. 137), tanto a prática quanto a teoria ficavam subordinadas à regulação de uma estrutura teórica. Ora, se a arqueologia “(de)subordina” o saber dos aspectos teóricos que as regulava, a genealogia faz isso com a prática. E esta é trazida à tona para dizer que não basta “teorizar” e buscar a constituição das verdades que os saberes das Ciências Sociais instituem sobre quem somos nós. Deve-se considerar que o que se sabe sobre os homens só é possível em razão das práticas que organizam esse saber, ou seja, o que deixa os saberes “inteligíveis”.

E essa análise interpretativa de Michel Foucault a respeito do poder (2012, p. 2018; 2015, p. 35) vem denunciar que não existe “o Poder”, como se alguém, uma instituição (Estado) ou um sistema de dominação fosse o responsável pela sujeição dos indivíduos. Para Michel Foucault (1988, p. 88-89), o poder nada mais é do que uma

⁷² Cf. FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

⁷³ Para Foucault (2012, p. 236; 2015, p. 262) existem três perspectivas de poder: soberania (regimes absolutistas); disciplinar (corpo, instituições, população: individualizante); biopoder (a regulação, o controle sobre a vida).

manifestação discursiva que (micro)capilarmente apoia, organiza, (re)força e inverte lutas, afrontamentos; forma cadeias e sistemas ou defasagens e contradições; forma estratégias que originam, esboçam ou mantêm a cristalização de determinadas verdades.

O poder se articula (ao mesmo tempo em que é articulado) em determinados dispositivos, aparelhos estatais - como na formulação de uma lei, de uma obra - bem como nas hegemonias de um determinado campo social. Portanto, a constituição das “leis penais, gestos, instituições, poderes, costumes, e até edifícios [é] que lhe dão expressão e que formam aquilo a que Foucault chama *dispositivo*” (VEYNE, 2009, p. 14-15).

Vale ressaltar que a condição de existência do poder, o seu exercício inteligível, vai do ponto mais alto do plano hegemônico ao mais desprestigiado aspecto periférico, razão pela qual não pode ser determinado a um “centro” soberano; pelo contrário: ele é móvel, é múltiplo, é instável, é *onipresente* (se reproduz a cada instante, em diversos lugares e relações dos sujeitos) e não pode ser analisado como um privilégio de determinado grupo ou instituição, já que não engloba tudo e nem todos (mas está em todas as partes).

Pode-se dizer, então, que o poder é um “efeito” de estratégias, tanto é que Foucault (1988, p. 89) sinaliza: “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada”. Motivo este que faz o autor verificar que o poder não está especificamente relacionado ao totalitarismo, a somente fatos de dominação. Ele está presente e perpassa diversas sociedades consideradas democráticas, caso este do sistema político no qual as materialidades da LMP e da obra PMI estão inseridas.

Outro aspecto a salientar: o filósofo e historiador do presente aponta diversos posicionamentos a respeito do poder, mas nos atentamos a cinco deles que servem como instrumentais para a análise da LMP e da PMI, que trabalham para o nosso gesto de interpretação:

- 1) Como o poder não tem um centro, não se pode analisá-lo como uma manifestação discursiva se não for mediante relações, motivo pelo qual o filósofo substitui o termo “poder” por “relações de poder” (GREGOLIN, 2004). Para ele as relações de poder são imanentes a outras relações, na medida em que, reciprocamente, contribuem para a produção de homogeneizações, dominações assim como de convergências, afrontamentos.

2) Onde há poder há resistência (são dialéticos). E esta não deve ser entendida como um afrontamento exterior a um poder de dominação, mas como um “outro poder” que se manifesta de maneira relacional. Só existe uma manifestação de poder caso haja outras manifestações que exerçam um papel de alvo, como um “interlocutor irreduzível” (FOUCAULT, 1988, p. 92); a LMP e a obra PMI são dispositivos das relações de poder, instrumentos de “como” as relações se manifestam. O primeiro torna-se um dispositivo de poder que visa ao controle das práticas sociais dos sujeitos, de regulação da população, de coerção, do governo dos vivos (FOUCAULT, 1987, 2002, 2008, 2010, 2014a) para que a violência e a agressividade fossem reprimidas.

Já o segundo, um dispositivo de poder que emerge em relação à pressão de acontecimentos⁷⁴, isto é, uma resistência, não como uma ordem de enfrentamento binário (dominador x dominado) e, sim, como forma de “revolução”, uma estratégia. É uma forma de tornar determinadas verdades que são instrumentalizadas por estratégias de poderes como algo que pode e deve ser reavaliado.

É, ainda, a capacidade de se opor um dos efeitos do poder que está vinculado a um saber considerado unitário e formal (a História dos indígenas, por exemplo, narrada pelos “brancos”, pelos colonizadores) por meio da reativação de saberes outros (o próprio indígena narra a sua história). Há a resistência a um discurso unitário reconhecendo que este pode ser desqualificado por outros discursos que funcionam também como um dispositivo de poder e que desconstruem o discurso unitário. É o afrontamento de estratégias do “governo de individualização” (GREGOLIN, 2004).

3) O poder não se manifesta somente com o teor negativo. Associamos o poder como uma injunção do castigo, da violência, da castração, da submissão, da classificação, da divisão, da repressão, de disciplinar, uma força destrutiva que mascara, recalca e censura. Para o filósofo, o poder não pode ser atrelado somente a esses exercícios, já que ele também produz, constrói e transforma. Para Roberto Machado (2015, p. 20), o objetivo básico do poder, em uma releitura de Foucault, não é o do expulsar e impedir os sujeitos de determinados atos, mas, sim, gerir a vida dos sujeitos para conduzir suas ações num aproveitamento de suas capacidades e de potencialidades.

4) O saber e o poder não podem ser analisados de formas separadas.

⁷⁴ Vide Parte I para entender as CP do discurso da obra PMI.

5) A verdade não é externa ao poder, é imanente. Temos apenas uma posição relativística da verdade, uma vez que ela é uma produção atrelada à historicidade (depende do momento histórico para emergir), um efeito dos discursos, das relações de poder. Só consideramos algo como “verdade” a partir do momento que os discursos possibilitam aos sujeitos, que têm o poder de propagá-la (função enunciativa), a imporem. Para Foucault (2015, p. 54), essa verdade seria

[...] um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. A “verdade” está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. “Regime” de verdade.

Essa questão do poder pode também ser articulada em relação a um controle sobre o *bios* da população, ou seja, uma forma de regular a espécie humana com objetivo de assegurar a sua existência. De acordo com Gregolin (2004, p. 60), é possível analisar a mudança da fase das relações de poder (segunda fase) para as técnicas de si (terceira fase), em razão do momento histórico-social que o filósofo vivia.

Para Roudinesco (2007, p. 150), filósofos como Foucault viviam numa época de tormentas, na qual eram levantados questionamentos a respeito dos “[...] ideais dos direitos do homem, do humanismo e da democracia a fim de melhor detectar, no seio mesmo do que se enunciava como expressão mais refinada da cultural ocidental, os vestígios de uma força obscura (...)”. Essa fase das obras Foucaultianas (2001a, 2003, 2006, 2010, 2010-B, 2014, 2015) pode ser sinalizada como as técnicas de si, o ser-consigo, na qual diversos tipos de procedimentos, dispositivos e mecanismos são utilizados por aqueles que têm determinado poder para o advento dos processos de subjetivação dos sujeitos.

E nessa jornada, Foucault (2015) traz para cena de seus estudos diversas noções teóricas das quais elenco duas como basilares para o processo analítico da LMP e da Obra PMI. São elas: governamentalidade e escrita de si, que propiciam a construção da subjetividade e da verdade.

Em relação à primeira, compreendo a preocupação na qual o autor coloca a arte de governar no sentido de que o governo seja capaz de aumentar a sua própria força, mediante dispositivos governamentais que agenciam técnicas de administração do próprio Estado. Gregolin (2004, p. 55, grifos da autora) explica que “em um terceiro

momento, ele investigou a subjetivação a partir das *técnicas de si*, da *governamentalidade*, isto é, do governo de si e dos outros [...]

Nas palavras de Bert (2013, p. 137), esses dispositivos “vão se transformar em verdadeiros instrumentos de regulação, mais importantes em suas consequências que as leis do aparato jurídico ou as disciplinas produzidas pelas instituições”. Para esse autor, a governamentalidade pode ser estabelecida pela forma como o governo estabelece o seu “pacto” de segurança com a própria população.

A governamentalidade vem mobilizar a ideia de que a arte de governar não se dá mais sobre o poder soberano (de um rei sobre um território, por exemplo) e nem na criação de um poder soberano que se engendrava pelo mecanismo jurídico ao qual todos os sujeitos se submetiam. A técnica de governança passa a analisar que governar não é só dirigir as coisas, muito menos apenas criar somente leis. A governamentalidade vem nos mostrar a preocupação do governo com a análise dos dispositivos de segurança, originados historicamente em decorrência de problemas específicos da população. O governo, então, procura a intensificação dos processos de sua administração, do Estado que ele dirige mediante táticas diversas. (FOUCAULT, 2015, p. 407)

No caso do processo analítico desta tese, com Foucault (2015, p. 417-418), é possível dizer que para o governo atingir a sua finalidade (governar, manter a “ordem”) ele não poderia, por exemplo, mais se utilizar das leis para gerar a obediência da população; ele precisaria utilizar mais táticas do que leis ou fazer com que estas leis funcionassem como táticas, valendo-se de diversos meios para que determinados alvos pudessem ser atingidos.

A lei, portanto, não seria o instrumento principal a ser utilizado para atingir o controle dos sujeitos, tampouco o alvo do governo. Ela é um dos meios pelo qual se pode exercer o controle. Tanto é que o modelo de família (na qual a arte de governar podia ser pensada), as estatísticas, informações do governo (número de mortes, de doentes, de endemias, entre outros) e a economia passam a ser instrumentos estratégicos e dispositivos do governo.

Portanto, o bem viver, a saúde, a duração de vida, as campanhas sobre natalidade, a emergência e o apoio a determinadas artes, a um determinado grupo populacional, o policiamento e a escola (disciplinarização da população), os dispositivos de segurança, as instituições, os interesses individuais e os coletivos são alvos e instrumentos do governo.

Em razão disso, articulo que a LMP e a obra PMI não surgiram do acaso, como já dito; elas são articuladas em nosso Estado como campos de intervenção, objetos das técnicas de governo. Elas vêm como alguns dos dispositivos que administram o controle de determinada população, uma governamentalidade que preza pelo conjunto de análises e de saberes desenvolvidos sobre os sujeitos.

Com a LMP e a obra PMI, o governo encontra princípios de racionalidade naquilo que vai constituir a realidade específica do que essas materialidades enunciam (no caso realidade sobre defesa, sobre a vida, sobre as representações de ambos). Ao invés de se ter um rei soberano, um Estado de justiça, um Estado administrativo (disciplinarização) têm-se um Estado de governo que se utiliza de dispositivos de segurança e da própria população para a gestão da arte de governar do Estado.

Além dessa análise sobre a governamentalidade, *com* Foucault (2006) vejo que o acontecimento discursivo PMI tem motivado, na atualidade, a maneira como os sujeitos têm buscado a necessidade da visibilidade, do destaque, da exibição de si e do outro, como modalidades de “sociabilidade”, que “[...] internalizada(s), garante(m), como dizíamos, a possibilidade de o ser humano se constituir como sujeito [...]” (CORACINI, 2007, p. 60).

Dessa maneira, as estéticas de si podem ser analisadas pelo que Foucault (2006a, p. 151) denominou de escrita de si. Esta é apontada pelo filósofo como um exercício pessoal realizado por si e para si, cujo objetivo central seria o de trazer para cenas da enunciação discursos conhecidos, algo pessoal (subjetivado) que transformaria o ser que escreve e aquele que lê.⁷⁵

Coracini (2007, p.1), sobre a escrita de si,

[...] considera a escrita, ao mesmo tempo, como forma de resistência e de submissão ou assujeitamento, pois vários são os casos estudados por ele em que a escrita acontece em decorrência da imposição de uma autoridade – soberano ou juiz – que, ao pretender obter a confissão necessária para o exercício do seu poder – socialmente legitimado, diga-se de passagem – permite, sem o querer, que o sujeito construa para si e para os outros, uma identidade, ilusão ou sentimento de inteireza, de uma existência que encontra o seu lugar no mundo: desconhecidos, vivendo no anonimato, infames [...].

⁷⁵ A título de esclarecimento, para Foucault (2017, p. 72), as técnicas de si também tinham uma relação muito grande com a cultura grega e romana. Ela está relacionada com aquilo que os gregos chamavam de *epimeleia heautou* (cuidar de si ou ocupar-se de si próprio) e ao latinos *cura sui*.

Termos como *hypomnênata* e correspondência são utilizados por Foucault (2006a) como técnicas da escrita para explicar as tecnologias da memória. O primeiro diz respeito a combinar a autoridade da coisa já dita com a singularidade da verdade que a ela se atribui e a especificidade das circunstâncias que determinam a sua utilização. Já o segundo é analisado como um exercício do eu que atua sobre quem recebe a correspondência, como um compartilhamento de si para o outro. Aqui, o escritor se torna um inspetor de si mesmo

Logo, a obra PMI, por exemplo, pode ser considerada como um *hypomnênata*, uma vez que traz conhecimentos, confissões de mulheres indígenas sobre elas mesmas, como uma estratégia do Estado e de corporações que acabam por subjetivar a escrita da obra como um discurso verdadeiro. É uma forma de transformar a escrita em uma coisa vista e ouvida “em forças de sangue”. No caso desta tese, entendemos que a obra PMI traz fragmentos de narrativas de mulheres indígenas que não podem ser desconectados desse atravessamento do “show do eu” (SIBILIA, 2008), cujas “cenas da vida privada” trazem uma infinidade de versões de si e do outro, delineadas por marcas de subjetividade e que sustentam o edifício da identidade.

E como toda narrativa não faz reviver eventos (VEYNE, 1998, p. 18), mas traz em si traços de quem o escreve (CORACINI, 2010), a obra PMI é um objeto privilegiado para se compreender melhor a constituição identitária dos sujeitos indígenas, bem como a (re)produção de suas identidades. Considerada por mim como uma escrita de si, no sentido foucaultiano, a obra assume a estruturação de “verdade”, como se esta estivesse sobre ela mesma, sobretudo pela posição do sujeito que enuncia. Para Foucault (2006a, p. 151),

A escrita como exercício pessoal feito por si e para si é uma arte a verdade díspar; ou, mais precisamente, uma maneira racional de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que nela se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam o seu uso.

Ainda na esteira do pensamento de Foucault (2006a, p. 151), podemos dizer que a “verdade” de uma escrita de si não é construída como um romance. A história de si, quando enunciada, faz do sujeito um inspetor de si mesmo, já que ele seleciona e simplifica memórias a fim de organizar a experiência vivida, dando a ideia (ilusória) de inteireza dos fatos e de que não há defasagem em relação à produção da verdade. Ou seja,

mais do que um conjunto de palavras, a escrita de narrativas (trans)formam (e subjetivam) a nossa maneira de ver o “mundo” do sujeito que enuncia.

Tendo em mente que o sujeito e as identidades são construtos históricos, a escrita de si combina o já dito, a “individualidade do eu” e a circunstância de enunciação, o que nos faz examinar que a exterioridade já é constituição da interioridade (CORACINI, 2007). Por isso, esse exercício do eu, esse compartilhamento de si com o outro, se dá a partir da mobilização dos discursos, ou seja, um já-dito fragmentário e escolhido que é desalojado para uma ação “racional”.

E é nesse espaço que a escrita de si, em uma obra como a PMI, torna-se uma estratégia “proposital” que contribui não só para a edificação identitária do sujeito que enuncia, como também para estabilizar a ideia de conjunto étnico ao qual ele pertence. Isto é, cria a identidade da mulher indígena por meio da coleta de coisas ditas (FOUCAULT, 2006a; CORACINI, 2007, p. 21).

No próximo item, trago o gesto desconstrutor de Jacques Derrida e as noções teóricas por ele abordadas que vêm ao encontro das discursividades que emergem nas materialidades da LMP e da obra PMI.

4.2 Jacques Derrida: a recusa da literalidade na lei e na obra

A linguagem parece sempre povoada pelo outro, pelo ausente, pelo distante, pelo longínquo; ela é atormentada pela ausência.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, 1987, p. 128.

Ouso associar que o olhar de Foucault, na epígrafe acima, parece bem delinear uma aproximação com um dos pontos daquilo que Jacques Derrida propõe em sua “*escola do pensamento*” (WOLFREYS, 2009, p. 41, grifo do autor): a importância de se analisar a presença/ausência⁷⁶ dos significados, dos sentidos na língua(gem).

Mas, muito além desse gesto de interpretação que a rubrica acima pode apontar, a relação de (des)encontro (sempre tensa) entre Derrida e esta tese ocorre justamente pelo fato de tal autor transpor o pensamento logocêntrico-cartesiano (NASCIMENTO, 2006, p.

⁷⁶ Identifico aqui a presença como a essência formal do significado.

32), sobretudo no campo de estudos da língua(gem), recusando as evidências dos significados, o caráter assertivo, seguro, autoritário e determinista que regem e revestem os sentidos das palavras.

O benefício da crítica derrideana, segundo Siscar (2012, p. 20, grifos do autor), estende-se a diversos campos, com diferentes abordagens. E, no caso do campo linguístico, o seu instrumento analítico permite um redimensionamento de ideias, uma releitura na escrita da LMP e da OPMI, denunciando na própria escrita dessas materialidades que ela “[...] é sempre suplementada por algo mais, algo menos ou coisa diferente do que *quer dizer*”.

Antes de irmos mais adiante, vamos, remontar, então, as consequências da relação (t)(d)ensa de Derrida com esta tese. Com a AD chegamos a entender que materialidade da linguagem em dois espaços enunciativos diferentes, a LMP e a obra PMI, podem trazer, no bojo de suas constituições, múltiplos (percursos ou efeitos de) sentidos. Com Foucault, o quanto que a inscrição dos discursos e das práticas discursivas contribuem para o estabelecimento das verdades, do saber, do poder, do controle e do *ludibrium* das subjetividades.

E agora, com Derrida, busco abarcar a linguagem e a subversão de sentidos de uma escrit(ur)a, da leitura e do próprio texto, deslocando e questionado a fonte de seu sentido (CORACINI, 2010, p. 144). Portanto, às palavras da LMP e da obra PMI deve ser realizado um gesto antimetafísico, um abandono das certezas, das presenças fixas e imutáveis dos sentidos que podem repousar nelas, ou seja, a centralidade do seu dizer.

Situemos melhor o olhar analítico do autor-filósofo e as duas razões mais específicas pelas quais ele é evocado aqui.

Vejamos o primeiro ponto. Nascido em 1930 e sepultado em 2004, com uma descendência violentamente imprecisa (franco-argelino), isto é, nem lá nem cá, e um pouco dos dois, Derrida ajuda a questionar o impensado que outras perspectivas teóricas que trabalham com a interpretação dos discursos podem acabar “esquecendo”: alforriar a escrita, as palavras do ilusório pressuposto metafísico (da presença, da não-contradição, da decisão) que encampam o pensamento ocidental – de que a linguagem pertence a um (con)texto finito, que não traz deformidades, que é constante na produção de significados, una e, portanto, passível de se ater a conceitos centrais que comportam o acesso à “verdade”.

Com uma resistência que nega esse pressuposto, Derrida toma posição como um verdadeiro inimigo do fechamento, do “*fin* de definição” (WOLFREYS, 2009, p. 43, grifo do autor). E é precisamente a partir dessa disposição, rebatendo essa visão mítica da linguagem, que o autor articula a ideia de que as palavras são forradas de vestimentas e, por isso, um texto também o é.

Ele afirma que:

Um texto só é um texto se ele oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo. Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível. A lei e a regra não se abrigam no inacessível de um segredo, simplesmente elas nunca se entregam, no *presente*, a nada que se possa nomear rigorosamente uma percepção. (DERRIDA, 2005, p. 7, grifo do autor)

Essa citação informa e autentica a preocupação do autor: a impossibilidade de considerar a noção clássica de literalidade (nas palavras, nas expressões) mantida pelo enclausurado pensamento ocidental. Esse olhar derrideano “desconfia” da possibilidade de existir, em enunciados tipograficamente reproduzidos, significados transcendentais que foram depositados em palavras e que estão completamente imunes a um gesto interpretativo (ARROJO, 2003, p. 17).

Segundo ponto: como preso por um gesto transdisciplinar, trago Derrida para o interior da leitura/gestos analíticos realizados nesta tese pelos diálogos que pode estabelecer com AD, com Michel Foucault, com Edgar César Nolasco, com Boaventura de Souza Santos. E isso é perfeitamente possível, tanto é que se temos a perspectiva discursiva *com* Foucault, realizada por Gregolin (2007, 2008), e a perspectiva discursivo-desconstrutiva, defendida por Coracini (2007, 2010), que trabalha com a fusão teórica entre AD, Foucault, Derrida e Lacan, as apropriações das leituras derrideanas podem sim ser evocadas aqui numa esfera inter-relacional pela emergência do gesto de interpretação em relação ao *corpus* da LMP e da obra PMI. E é nessa questão que há o “imbricamento” de suas vertentes (ROSA; RUBBO; PEIXOTO, 2015, p. 254), que há os gestos de “suplementação” (RODRIGUES, 2016, p. 201).

Essa integração teórica me faz lembrar também da análise crítica de Roudinesco (2007, p. 12). A autora, ao prestar uma homenagem a seis filósofos franceses, incluindo nesse ponto Derrida, faz algumas reflexões sobre o quanto as suas aproximações com outros teóricos merecem destaque. Para a autora, evocá-los é permitir colocar em cena a possível “[...] crítica de uma herança [que] permite pensar com independência e inventar

um pensamento para o porvir, um pensamento para tempos melhores, um pensamento da insubmissão, necessariamente infiel. ”

Eu apenas acrescento a essa citação, atrevidamente, os pontos de encontro de cada um. Derrida e AD: a junção pode fazer parte dessa empreitada uma vez que campo de estudos discursivos acaba entrando em concordância com o filósofo. Conforme nos explica Orlandi (2007, p. 21), para AD não existe sentido sem interpretação, independente da forma, do lugar, da natureza e do funcionamento do discurso; “[...] uma palavra, uma proposição não tem um sentido que lhes é próprio, preso à sua literalidade e nem sentidos deriváveis dessa literalidade”.

Observo também, a partir dos pontos de vista de Roudinesco (2007, p. 12) e de Orlandi (2007, p. 21), que existe sim um diálogo possível entre AD e Derrida, pois ambos vão *de encontro* a um pensamento essencialista em relação às palavras, sobretudo no que tange a restrição rigorosa de sentidos que podem deslizar de um vocábulo.

Mas vale lembrar que a junção das suas leituras críticas a respeito da desliteralização dos vocábulos, as suas inter-relações, suas provocações, não podem ser confundidas aqui com um *donneur de leçon*⁷⁷ (LE BLANC, 2014); porém, como um gesto antidogmático, no qual cada um traz conhecimentos singulares para (r)(d)enunciar o dito e as suas impropriedades, com trabalhos que se inscrevem no vestígio de um diálogo aberto, respeitando os seus limites de seus respectivos campos do saber.

Quero dizer com isso, como já dito anteriormente, que não vou apenas empregar Derrida à AD, e vice-versa. Eles *têm lugar próprio*, ou melhor, o seu lugar particular nos redesenhos dos gestos interpretativos do capítulo V e VI. Vou apenas utilizar algumas noções teóricas que dialoguem, que me permitam ler a LMP e a OPMI e pensar, em seu processo (inter)discursivo, a produção de sentidos, a sua relação com os processos de subjetivação e como os discursos nessas materialidade produzem verdades a respeito da constituição e da representação do sujeito mulher indígena.

Já com a “esgrima intelectual” de Foucault (VEYNE, 2009, p. 10) e sua relação *com* Derrida posso examinar e questionar a problemática dos discursos no trajeto da história do pensamento ocidental, seja por meio da (des)construção das palavras, das

⁷⁷ “Dador de lição”, o que seria uma pessoa que outorga uma lição. Essa expressão levantada por Le Blanc (2012) aponta para a ideia de um intelectual que não se posiciona de maneira a indicar o que tem que ser feito e como deve ser feito, o bom ou ruim, muito menos o certo e o correto.

verdades, da dissimulação da escrit(ur)a⁷⁸, seja por meio da de-sedimentação dos binarismos, do desmascaramento e o abandono da “racionalidade” em relação à significação do logos (DERRIDA, 2013, p. 13) que pode emergir no campo discursivo da LMP e da obra PMI.

De qualquer maneira, não é duvidoso que haja discursos no âmbito acadêmico que pensem o contrário ou até mesmo que achem um absurdo trazer teóricos com olhares tão díspares; ou, ainda, pelo fato de essa construção teórico-metodológica-analítica esquivar dos discursos acadêmicos disciplinares procedidos dos grandes centros do Brasil e do exterior (NOLASCO, 2013, 2016).

Pensando nisso, mantenho o cuidado em destacar que embora Derrida pondere suas reflexões de um lugar e de uma forma diferente das de Foucault, da AD e de Nolasco, o franco-argelino faz referência aos mecanismos linguísticos. E esse ponto muito me interessa, pois esta tese é trabalhada dentro do campo da língua(gem) e considera a língua, os textos como uma espessura material relevante para se chegar ao discurso e a produção dos efeitos de sentidos.

Logo, a herança analítica derrideana não pode ser descartada, tornando-se relevante para a construção de um arcabouço teórico que presa pelos estudos do discurso, auxiliando a conceber a ideia de que há outros caminhos interpretativos que devem ser levados em consideração em um texto, como no caso de uma lei e de uma obra.

E ao indeferir os limites impostos por epistemologias ocidentais metafísicas, os enunciados que compõem as materialidades da LMP e da obra PMI são portadores de múltiplos gestos de significação e, conseqüentemente, de interpretação, os quais devem ser des-alojados da quase-evidência dos termos a que estão relacionados (logocentrismo).

Com a perspectiva derrideana, os enunciados da lei e da obra, bem como os direcionamentos de sentidos saem debaixo dos guarda-chuvas conceituais *nos quais abrigam as suas verdades (empíricas) incondicionais e que são articuladas em escala global*.

E essa reflexão, torna-se um subsídio para uma leitura mais aprofundada do *corpus*, uma leitura feita *fora de um lugar comum*. Isso significa que não devemos limitar nossa compreensão a uma interpretação, por exemplo, correta e única a respeito das

⁷⁸ Para Derrida (2013, p. 8-9), o conceito de escritura vai além de uma extensão da linguagem. Para o autor, a escritura compreende a própria linguagem.

espessuras materiais do *corpus* elencado, pois há falhas, faltas, abusos, discrepâncias na teia de representações e sentidos que fora tecida sobre os indígenas.

E ao des-viar (sair da rota, tomar outra direção) para pensar aquilo que não foi articulado (DERRIDA, 2013, p. 6), precisamos situar a (im)possível leitura de Derrida nesta tese, atravessando algumas noções teóricas basilares de seu pensamento e que são mobilizadas no percurso analítico: a desconstrução, a *la brisure* das palavras⁷⁹ (ALMEIDA; GUERRA, 2016; WOLFREYS, 2009), a emergência da *Differánce*, e o mal de arquivo ou pulsão arquiviolítica. Tais noções são as que delineiam o recorte discursivo de análise.

Da primeira noção operatória apontada, a desconstrução, ela é instrumentalizada aqui como um dos neologismos utilizados por Derrida. Neologismo pelo fato de ter sido um termo instituído por Derrida, como um processo de criação proposital pela necessidade de designar uma nova noção teórica ligada ao campo filosófico da linguagem.

Tanto é que se verificarmos no dicionário, a palavra desconstrução não é encontrada no rol dos verbetes. Apenas é notada a palavra “construção” que, segundo Ferreira (2010, p. 193), seria “*sf.* 1. Ato, arte ou efeito de construir. 2. V. Edifício.”. E como neologismos são criados a partir de uma palavra já existente num vocabulário, o termo “desconstrução”, utilizado por Derrida, seria um processo de derivação prefixal operacionalizado pela junção do prefixo “des-” (de origem latina, quer dizer ação contrária, negação) com a palavra “construção”. Portanto, seria o contrário de construir, ou seja, teria o significado de destruir.

Mas, ao ser instrumentalizado em algumas das obras derrideanas, o termo desconstrução – adotado da arquitetura – está muito distante de significar “destruição”. Para o próprio autor (DERRIDA, 2013, p. 30, grifos do autor) em uma explicação um tanto alongada, a desconstrução seria um movimento, isto é:

Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas. Se as habitam *de uma certa maneira*, pois sempre se habita, e principalmente quando se nem suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento de desconstrução é sempre, de certo modo, arrebatado pelo próprio trabalho.

⁷⁹ “A brisura marca a impossibilidade para um signo, para a unidade de um significante e de um significado, de produzir-se na plenitude de um presente e de uma presença absoluta” (DERRIDA, 2013, p. 85).

Desse excerto, o que Derrida procura (a)(e)nunciar é que a desconstrução busca decompor, desfazer a estrutura de um sistema de pensamento hegemônico, mas sem a intenção de destruí-lo, de dizimá-lo (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 9). Santiago (1976, p. 17) explica que esse termo retoma uma operação que busca denunciar num texto aquilo que é valorizado, mas, também, o que foi estruturalmente velado. É o descentramento, é uma crítica e não uma rejeição; é a abolição da ideia de que há um significado único, absoluto e transcendental, que é observado como o centro do texto – sistema da metafísica ocidental.

Portanto, a desconstrução é uma forma de denunciar e, ao mesmo tempo, desviar das arapucas da metafísica. No dizer de Coracini (2003), Rajagopalan (2003) e Nascimento (2005), o artifício da desconstrução decorre do desmascaramento de supostas verdades, tidas como absolutas e inatacáveis, que, por motivos ideológicos, constituem as crenças e integram o organismo de determinada sociedade.

Todavia, a utilização desse termo pode torna-se um problema. Rajagopalan (2000, p. 117) e Machado (2000, p. 20) nos chamam a atenção para a sua utilização num gesto analítico. O primeiro nos alerta que o uso apropriado que deve envolver a desconstrução em nossa decisão analítica, para não correremos o risco de utilizá-la em prol dos modismos que têm pipocado no âmbito acadêmico. A segunda, semelhante ao primeiro, nos aponta que “Alguns chegam a citá-lo, mas sempre de maneira muito rápida, sem dar-lhe demasiada atenção [...]”

Os autores nos instruem a não apontar os estudos e conceitos do filósofo franco-argelino sem objetividade, de maneira clichê ou banal. O uso de sua crítica traz a continuidade de um percurso de deslocamentos a respeito da escrita, justamente pelo fato de o autor eliminar a legitimidade dos termos.

No caso desta tese, a desconstrução derrideana é convidada a testemunhar pelo fato de fugir da tradicional representação que temos da escrita. A leitura da desconstrução nos imprime uma exigência: a de escapar da literalidade. E como dito anteriormente, se no percurso de uma análise discursiva há de se ter na base dos ditos pré-construídos, memórias, formações discursivas e outras proposições, obviamente que o dizer não está mais inserido naquela leitura clássica.

Com a desconstrução derrideana (2013) há o rompimento do processo representacional do signo, já que não existe um dado fixo a ser atribuído ao significado.

Os vocábulos não esgotam mais nas determinações, pois ele é portador de múltiplas dimensões. Não há totalidade de sentidos, muito menos esgotamento. Há uma construção estrutural na constituição das palavras, mas na própria estrutura “[...] não há apenas a forma, a relação e a configuração” (DERRIDA, 1995, p. 15). Há, para além da estrutura, uma ausência de tudo em que se (d)enuncia toda a presença.

E ao cair por terra aquela crença metafísica (da presença) a respeito da evidência “tranquilizante” de um significado numa determinada palavra (DERRIDA, 2013, p. 13), os enunciados arrolados na LMP e na OPMI, bem como os seus significados, não são transparentes e muito menos devem ser tratados de maneira *ipsis litteris*, plenos. Deve-se acentuar também o seu *lado ausente*, o que está oculto, mas jamais eliminado, que acaba por sustentar o (efeito de) sentido numa determinada palavra num determinado enunciado.

Nesse sentido, se as palavras não podem ser consideradas em sua plenitude, Derrida (1991, p.33) vem demonstrar que uma letra, inclusive, pode fazer toda a diferença na direção do sentido de um dizer. Nisso ele denuncia no cenário filosófico da linguagem um neografismo denominado *différance*, conceito no qual o autor se abriga para relatar que as palavras estão eivadas de “adiamentos” de sentidos.

O autor utiliza-se desse termo para nos apontar que as palavras são dotadas de múltiplos sentidos, mas que estes acabam sendo deixados de lado pela metáfora da literalidade que acompanha a sua própria estrutura. Isto é, como viemos de um percurso um tanto estruturalista a nossa visão se inclina para uma leitura um tanto “horizontal”, deixando as “verticalidades” de lado.

Essa *différance* é colocada pelo autor “como uma nova ortografia [que] coloca em jogo *o que* já está em funcionamento, não meramente na linguagem e naquilo que a linguagem obtém, mas em como ela faz isso” (WOLFREYS, 2009, p. 76, grifos do autor). É um alerta para um problema de que os “significantes” nem sempre levam em conta a subjetividade, o aspecto pluralístico inerente à própria linguagem, focando somente na ilusão da objetividade do dizer encobertos pela ilusão de totalidade.

Percebendo isso, o franco-argelino nota a necessidade de se atentar para o que está “fora” de determinadas palavras, mas que simultaneamente está presente. Ele nota isso através alguns termos, sobretudo no francês, que em razão de notar que a sua estrutura escrita não estabelecia uma relação com aspecto fônico em algumas letras ou conjunto de sílabas.

E um desses termos seria o termo *différence* – tendo, etimologicamente falando, o verbo latino *différre* –, que do francês pode-se traduzir como “diferença”. Atentando-se para o aspecto fônico, Derrida (1991, p. 34-35) nota que no momento da pronúncia da palavra *différence* que se faz uma mudança, uma intervenção gráfica que influi na ideia de que se escreve de uma maneira, mas se fala e lê-se de outra. Ele sinaliza que tanto no momento da pronúncia quanto no momento da leitura faz-se uma troca entre duas vogais, substituindo o “a” no lugar do “e”.

Essa substituição gráfica passa a significar que há algo que não se ouve, que não se alcança, que não foi abrangido, permanecendo silencioso, discreto e secreto na palavra. Segundo Nascimento (2006, p. 38), a diferença de substituição entre o fonema “e” e o fonema “a” não é colocada em questão pelos falantes franceses que não conhecem Derrida, e apenas será caso, na escrita, ela apareça como um desacerto ortográfico, infringindo o código da língua e nada mais. Assim, essa diferença permanece inaudível.

Para o Derrida (1991, p. 42), mesmo essa diferença não sendo notado por muitos “[...] este princípio da diferença como condição da significação afeta a totalidade do signo, isto é, simultaneamente a face do significado e a face do significante”. Logo, se essa troca “inaparente” afeta a condição de significação de um signo, ela também afetará a sua produção de sentidos.

Se uma maneira simplificada, Almeida (2015, p. 61) nos explica que esse “a” notado e transportado pelo olhar derrideano para o neografismo *différance* torna-se um desacerto proposital, “[...] que visa ressaltar o fato de a diferença gráfica do “e” de *différence* não ser escutada, já que são palavras que se pronunciam do mesmo modo apesar de terem grafias diferentes”. E essa “não escuta”, acaba denunciando a ilusória sensação de completude que durante anos nos revestimos sob o manto da metafísica da presença.

Nesse plano, o labirinto da *différance* vem marcar que existe – a não ser pela metáfora ilusória da literalidade – uma relação inaparente que escapa à nossa inteligibilidade. De acordo com Santiago (1976, p.24), esse “esquive” é apontado por Derrida para significar que “o conceito significado nunca está presente de forma plena, [...] mas constitui-se a partir do traço nele dos outros elementos da cadeia ou do sistema [...]”.

Portanto, ninguém pode enunciar um termo pensando somente no seu *sensu stricto*, uma vez que tanto o significado quanto o sentido atribuído a determinada palavra jamais são intrínsecos a ela. Logo, as materialidades da LMP e da obra PMI têm a sua estrutura de significados sempre em jogo. Pensá-las na *différance*, “significa aquilo que torna

possível o enozar e desenojar, o dobrar e o desdobrar, das linhas de significado ou força em qualquer estrutura dada “WOLFREYS, 2009, p. 84).

E essa abertura conceitual nos leva a pensar que se existem termos que nos aludem à literalidade, ligando esta às palavras utilizadas na lei (proteção e segurança à todas as mulheres) e às palavras utilizadas na obra (verdade transcendental a respeito das mulheres indígenas via os signos da narrativa), eles podem também acomodar outros significados, outros sentidos, outras manifestações de saberes, de verdades, de poderes mesmo que o próprio silêncio tumular da escrita busque conter.

E como as palavras são eternas devedoras de sentidos, o olhar de Derrida vem dar continuidade às desconfianças das palavras, por sua traição ao legado logocêntrico e pela sua forma de considerar a linguagem “[...] como se a palavra carregasse a marca de um historicismo suspeito.” (ROUDINESCO, 2007, p. 226).

Machado (2000, p. 25) menciona que Derrida se consagra e tem sido utilizado por diversas vertentes teóricas como suporte crítico em razão de seu legado, num primeiro momento, reivindicar um novo olhar a respeito da teoria da escrita e, num segundo, “(...) atribuir à escrita a função de guardiã de uma resistência contra a devoradora tendência logocentrista da cultura ocidental”, isto é, a guardiã, o contraveneno, das emboscadas da metafísica.

Pensando na desconstrução, o filósofo traz outro conceito que subjaz à sua perspicácia analítica: o Mal de arquivo (pulsão arquiviolítica). Pondo em cena a acepção de arquivo, Derrida (2001) relata que este termo advém do vocábulo grego *arkheion* (casa protegida, lugar onde sujeitos desempenham uma função), de magistrados superiores que o autor denomina *arcontes* (ALMEIDA, 2015, p. 59).

Os *arcontes* eram os que governavam os cidadãos e que tinham autoridade de instituir e de representar a lei. Em seu(s) domicílio(s) guardavam os documentos oficiais. Mas não eram somente os responsáveis pela segurança física dos suportes: eles tinham o poder de interpretar e de selecionar o que fica e o que não deve ficar dentro do arquivo (DERRIDA, 2001, p. 12-13).

Pensando no âmbito da lei e da obra, com Derrida (2001) tanto os arquivos quanto o processo de arquivamento dessas duas materialidades elegem e direcionam as memórias, instituindo as positivities que permeiam a materialidade linguística e social dos próprios documentos. O arquivo da LMP e da obra PMI seriam uma interpretação,

uma impressão, não somente um lugar de armazenamento e conservação de um conteúdo passado.

Por isso o arquivo não será jamais a memória em sua experiência espontânea, pois se ele constitui como o lugar da ausência originária e estrutural da memória. E essa questão nos alerta para olhar o arquivo como um penhor, que se co-determina pela composição arquivante e se principia no imprimente. Retrata sobre a pulsão, que poderíamos chamar também pulsão arquiviolítica, pulsão de morte ou “mal de arquivo”, demonstrando que não há desejo de arquivo sem a finitude radical, sem a possibilidade de um esquecimento.

Analisa que já não podemos mais observar o arquivo, como elemento que constituem um campo neutro. Não existem garantias em relação aos sentidos, embora haja toda uma herança fechada, uma garantia de memória de remete ao passado de maneira legítima.

A segunda tese implica observar o arquivo pela pulsão de morte, de destruição, uma vez que “destruição” não implica eliminar o arquivo, mas se refere ao apagamento (an)arquivante; que é necessário, pois sem esse “mal de arquivo” o processo de arquivamento não poderia se renovar e inscrever novos conceitos *ad infinitum*.

Portanto, se ocorre a pulsão de morte, o autor vem questionar que a unicidade das informações em um arquivo não resiste ao próprio processo de arquivamento. Há apenas a possibilidade de um traço, uma marca arquivante, que pode ser trazido à tona, mas jamais na medida de sua interabilidade.

No caso da LMP e da obra PMI, não há como resgatar em seus arquivos uma memória “fiel”; um arquivo só pode ser desarquivado se for pelo seu espectro, já que todo processo arquivante sofre do mal de arquivo.

Seguramente, a manobra desconstrutiva derrideana de-sedimenta o pensamento crítico ingênua ao estabelecermos normas de leitura que contassem com a possibilidade do resgate total dos significados ‘originais’ de um arquivo. Um arquivo não pode ser considerado neutro, com uma origem fixa, conforme teorias essencialistas. Pelo contrário. (Des)Arquivar significa des-fazer, sem nunca destruir, a memória (arquivo) que esteia e (re)alimenta aspectos ideológicos e culturais de uma sociedade.

Entendidas as três noções basilares derrideanas, vamos agora à teorização fronteiriça.

4.3 Nolasco, por uma epistemologia crítica *fronteriza*

A tarefa de uma teoria crítica da sociedade é, então, tornar *visíveis* os novos mecanismos de produção das diferenças em tempos de globalização.

Santiago Castro-Gómez. *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”*. 2005, p. 187.

Motivado pela discussão de Foucault e Derrida, este capítulo busca estimular a abertura de um espaço, um convite, nada inaugural, à (re)visitarmos o papel e a importância de outras perspectivas teóricas, sobretudo dos olhares teóricos do além-mar, para a problematização das materialidades LMP e obra PMI, tendo em vista as epistemologias que trazem as vozes e as experiências dos colonizados.

Nessa esteira, busco não considerar somente a proposta limítrofe de “suplementar” (DERRIDA, 2013, p. 174) a “mesmice” teórica com que tenho flagrado diversos trabalhos de âmbito discursivo: a perspectiva eurocêntrica, ou do Norte, como o centro das discussões. O emprego de uma teoria *fora do eixo* (NOLASCO, 2013, p. 41) implica pensar que há um percurso de transposição de perspectivas, mas não para ponderar uma esquematização de encaixes frívolos, muito menos em rótulos academicistas preestabelecidos.

Para explicar melhor essa mobilidade teórica, o *corpus* é que realiza esse convite – ou convocação – à heterogeneidade teórica. A teoria emerge pela (im)posição do material analisado. As contribuições de epistemologias “fora-do-eixo” (NOLASCO, 2013, p. 43) cobram “as experiências e as memórias de modos de agir e realidades do passado que estiveram sujeitas à exclusão abissal por parte do pensamento abissal” (SOUZA-SANTOS, 2019, p. 37).

Escamoteadas, excluídas e sendo reconhecidas como sujeitos de uma história marginal, as discursividades das mulheres indígenas, por exemplo, necessitam da presença incontornável dessa teorização para que se possa melhor apreender a produção social de sentidos e a edificação identitária desses sujeitos.

Muitos podem desconsiderar a possibilidade de articulação teórica entre autores pós-modernos, a teorização “pós-colonial” e a fronteira por acreditarem que eu estarei repetindo a mesmice das críticas internas da “interioridade” (NOLASCO, 2016, p. 58).

Divergindo dessa concepção, julgo necessário explicar mediante dois argumentos a razão da interlocução da teorização pós-colonial e a fronteira com os teóricos já citados da pós-modernidade. Após, deter-me-ei mais expressivamente em quais pontos (noções) da teorização pós-colonial e fronteira esta tese vai se assentar.

Primeiro ponto: os apontamentos teóricos em relação ao *corpus*. Pensar um contexto somente considerando a teorização “deste lado da linha” ou apenas a “do outro lado da linha, seria **reforçar a dualidade** existente entre os dois espaços epistemológicos, sendo que a principal característica de um pensamento abissal e polarizador é justamente “a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha” (SOUZA SANTOS, 2007, p. 71).

Portanto, seria discrepante da minha parte ponderar somente *a partir de* uma perspectiva, pois se assim o fizesse eu estaria reforçando a concepção de totalidade. Como disse Mignolo (2003, p. 101), “[...] não estou tentando encontrar um conceito único e correto que capte “a coisa”, o (matricial) significante vazio que abrigará toda a diversidade de particulares. Isso contradiria minha própria concepção de pensamento liminar [...]”.

Inclusive temos que trazer a concepção pós-moderna para denunciar aquilo **que ela mesma deixou de lado** pela cegueira (proposital) epistemológica a qual ela se reveste.

Lógico que sei que a intenção do pensamento pós-colonial e fronteiro não é o de colonizar o pensamento ocidental, muito menos dizer que ele é desnecessário. As suas teorizações emergem para enunciar que existem outras epistemologias, outros locais, pensamentos limiares (MIGNOLO, 2003, p. 30), experiências e realidades cujas enunciações foram abafadas, invisibilizadas e massacradas pelos saberes hegemônicos e, por isso, **devem** ser consideradas pela remanência da memória de nossa sociedade. São epistemologias específicas do seu próprio *locus* geoistóico. Os sujeitos considerados como subalternos pelos grandes centros hegemônicos pensam por si mesmos e que, por isso, o seu *locus* de enunciação também é crítico e necessário para a nossa compreensão da produção social de sentidos.

Esse primeiro argumento pareceu-me necessário para dizer que não utilizo aqui as teorias pós-modernas, as teorizações pós-coloniais e suas aproximações com as

fronteiriças por “estarem na moda”, por ser parte de uma “tendência” ou pelo fanatismo epistemológico (um tanto polarizador) que muitos analistas do discurso têm exercido. Utilizo-as, especialmente as últimas, por se tratarem de “um método de pensar que não pretende dominar nem humilhar” (NOLASCO, 2016, p. 55). Este objetivo de teorização nos faz entrever pensamentos outros, reinscrever históricas, verdades que foram aniquiladas pelas discursividades erigidas pela razão hegemônica.

Aliás, seria impensável não trabalhar com teorias pós-modernas (lei) e teorizações pós-coloniais e/ou fronteiriças (discurso das mulheres indígenas) se o próprio *corpus* “grita” a presença de ambas. Com Souza Santos (2007, p. 72), entendo que se nos territórios coloniais há teorizações específicas que devem ser levadas em conta, nos territórios metropolitanos e hegemônicos também.

Desse modo, “sobrepor” o olhar foucaultiano, derrideano e agambeniano nas realidades periféricas coloniais seria impraticável, assim como “aplicar” os olhares fronteiriços de Anzaldúa (2005) e Nolasco (2009, 2013) para falarem *a partir dos grandes centros hegemônicos* seria contraditório.

Utilizando – como empréstimo – do olhar crítico de Nolasco (2016, p. 54), “quando essa prática acontece, o que temos em contrapartida é uma teoria *sobre*, tomando o outro (o corpo do outro) sempre como objeto inerte na cultura e nunca como um corpo vivo capaz de produzir conhecimento, saberes e seu próprio discurso”.

Segundo ponto: o atravessamento discursivo. Com Souza Santos (2008, p. 24-25) e Coracini (2017)⁸⁰, passei a entender que se já são mais de 500 anos de imposição ocidental, é extremamente complicado conceber uma perspectiva ou uma alteridade que esteja completamente divorciada e não tenha atravessamentos das discursividades do pensamento hegemônico. Isso seria uma mera ilusão.

Mesmo tendo ciência de que eles ocupam posições epistemológicas diferentes, muitos dos autores que prezam pela epistemologia advinda dos lugares fronteiriços e marginais exercem os seus gestos de interpretações desarticulando as raízes eurocêntricas. Portanto, elas estão ali, como um discurso sem palavras, e não há como negar sua presença.

Dito isso, ao considerar os vários *loci* existentes na própria América Latina, seria contraproducente deixar de lado essa interlocução entre as epistemologias, uma vez que

⁸⁰ Comunicação pessoal por ocasião da reunião coordenada pela Professora Doutora Maria José Coracini, no grupo de estudos “Vozes (in)fames”, no IEL, Unicamp, em 17 de maio de 2017.

o entrecruzamento de suas especificidades contribui para a força analítica das materialidades da LMP e da obra PMI nesta tese, desde que seja respeitada as suas peculiaridades, isto é, sem buscar imperar uma sobre a outra.

Como busco problematizar duas materialidades à luz dos estudos do discurso e realmente (trans)formar estimular metamorfoses na análise dos recortes elencados, a desconstrução das barreiras teóricas unívocas deve ser priorizada. Só assim é possível evitar “aplicações” pouco críticas, ingênuas, conteudistas e mal-entendidas.

Para isso, mesmo não sendo uma tarefa nada confortável, procuro manter o cuidado em dois pontos: de não (re)forçar essas dicotomias já tão cristalizadas; de não gerar (novas) banalizações, como muitos o fazem. E esquivar-se desses “lugares-comuns”, inquietar-se, afastar-se daquela apropriação teórica sem reflexão.

Se para Gregolin (2004, p. 7) foi chegada hora de “partir os espelhos, todos os caminhos se bifurcam”, em relação a Michel Pêcheux e Michel Foucault, no qual a autora coloca em cena os diálogos e os duelos entre os autores, aqui coloco que não só os autores-filósofos franceses merecem essa discussão; mas, também, os do hemisfério Sul. Isto é, os teóricos Sul-Americanos têm tanta autoridade (se não for ousadia minha dizer mais...) quanto “outros” para falar a respeito do (re)conhecimento latino.

Apesar do preconceito que ainda existe do uso de epistemologias do Sul (SOUZA SANTOS, 2019, p. 17) ⁸¹, quero salientar: não estou defendendo que os teóricos do “exterior” devam ser deixados de lado para se explicar o “interior” e vice-versa, até mesmo pelo fato de que dentro de uma sociedade, como a brasileira, existe a questão de valorizar as perspectivas “centrais” em detrimento das “des-centradas” (foras do centro) (NOLASCO, 2013).

O que busco aqui é trazer à baila teóricos que ajudem a pensar o diálogo sempre tenso entre as semelhanças, as polêmicas e as (in)diferenças em relação aos sujeitos considerados periféricos como as mulheres indígenas; erguem o véu que tem tampado a existência da colonialidade, demonstrando que esta ainda existe e que estamos no processo de descolonização.

Querendo ou não realizo e constituo o meu pensamento, a minha reflexão e a minha escrita de um país Sul-Americano e, como dito em capítulos anteriores, diversos são os

⁸¹ Digo isso pelo de fato de na academia ainda se negar a importância dos teóricos Sul-Americanos e de suas vozes para compreender o interior de uma sociedade, como a brasileira.

teóricos que colaboram para a problematização dos efeitos de sentidos em diversas materialidades provenientes deste continente.

Por vezes, “esquecemo-nos” de encarar uma realidade: quem (con)vive em um país Sul-Americano, considerado colonizado, está inevitavelmente “afetado” pela cultura do colonizador, mas que este, por sua vez, não seria o único a deter saberes e poderes para problematizar determinados aspectos discursivos.

E ao entrecruzar a perspectiva epistemológica “linear” com a perspectiva descolonial, pauto-me em especificamente num estudioso: Edgar César Nolasco (2009, 2013, 2016). *A partir desse autor-filósofo*, muitas são as noções teóricas que o próprio utiliza para desenvolver a sua epistemologia crítica. Das diversas – realmente no plural – trago para a esteira desta tese três que subjazem ao gesto analítico das materialidades da LMP e da obra PMI: o *a partir de* e o sujeito da exterioridade que, de maneira prática, me levam a outra concepção de como o *locus* geohistórico das mulheres indígenas pode ser enunciado.

Mas antes de adentrarmos especificamente nessas três noções críticas, e necessário dizer que o autor traz no alicerce de suas discussões teóricas as vozes de outras teorizações críticas. Assim como Foucault (2005, p. 70-71) enunciou que não poderia empreender suas pesquisas se não tivesse se valido de modelos e apoios, Nolasco (2009, 2013, 2016) tem associadas às suas intenção e proposições teóricas *com diversos autores interrogadores da epistemologia ocidental*, justamente para denunciar o “outro lado da moeda”.

Mas, a meu ver, os teóricos que mais exerceram influência na gestão de sua teorização com o desenvolvimento das noções teóricas que busco abranger nessa tese foram Walter Dignolo (2003, 2008) e Gloria Anzaldúa (2005, 2009). Em relação ao primeiro, penso que o olhar nolasquiano fez um exercício de análise que preza por uma opção descolonial⁸² para, depois, realizar uma reflexão crítica a respeito das questões (de)coloniais e epistêmicas do subalterno até chega a uma teorização *fronteriza*.

⁸² “A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geo- e apolítica de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e apolítica de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada)” (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Com Mignolo (2003, p. 79; 2008, p. 306), o autor faz uma desobediência epistêmica (opção descolonial), uma reflexão teórica que considera a procura de uma outra lógica para sua teorização, colocando as suas reflexões fundamentadas pela “diferença colonial” (a partir de outro conceito: a colonialidade do poder⁸³) e pelo pensamento “liminar” (gnose liminar ou epistemologia liminar), pois uma noção complementa a outra.

A diferença colonial seria pensar naquilo que foi descartado do pensamento hegemônico moderno ou, “[...] em outras palavras, funciona em duas direções: rearticulando as fronteiras internas ligadas aos conflitos imperiais e rearticulando as fronteiras externas atribuindo novos significados à diferença colonial” (MIGNOLO, 2003, p. 80).

Já o pensamento liminar seria uma forma de pensar a partir das localidades consideradas marginalizadas, considerando as relações locais, como “uma máquina para a descolonização intelectual, e, portanto, para a descolonização política e econômica” (MIGNOLO, 2003, p. 76). Trazer o pensamento liminar é considerar a existência (intelectual e biológica) dos sujeitos que tiveram a sua existência anulada pelo agenciamento epistemológico hegemônico, negando-as o acesso ao político, ao econômico, categorizando-os como inferiores em razão de sua cor, de seu *locus*, de seu fenótipo como no caso das próprias mulheres indígenas.

Tais noções fizeram o autor tecer um olhar sobre as sensibilidades locais e, por conseguinte, ir de encontro à universalização epistemológica, que tem a tendência de deixar de lado o *locus* geohistórico cultural (lugares específicos), os periféricos, como lugar de enunciação das mulheres indígenas.

Além disso, Mignolo (2008, p. 289) me ajuda a perceber que a noção de identidade não pode ser aquela baseada em rigores fechados alicerçados em posições fundamentalistas, matriciais, raciais, polarizadoras, advindas dos discursos etnocêntricos e imperiais. O autor propõe pensarmos na identidade *em* política, seria uma forma de pensar descolonialmente, fora dos ditames e das imposições imperialistas advindas do Norte, a fim de relevar “[...] a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais” (MIGNOLO, 2008, p. 297), para que não caiamos no erro de coligar as

⁸³ “A “colonialidade” é um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Anibal Quijano, no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990, que eu elaborei em Histórias locais/projetos globais e em outras publicações posteriores. Desde então, a colonialidade foi concebida e explorada por mim como o lado mais escuro da modernidade.” (MIGNOLO, 2017, p. 2)

representações excludentes ocidentais com as realidades vivenciadas pelos sujeitos considerados periféricos.

Penso que a partir de reflexões como esta, Nolasco (2009, 2013) avança nos gestos analíticos com uma postura madura, especialmente no que tange à possibilidade de olhar para uma epistemologia *outra*: a que englobe o *locus* periférico.

Nolasco (2009, p. 41; 2016, p. 54) nota a necessidade de ir além do pensamento pós-colonial, pelo fato de verificar a existência de muitos teóricos que considerados descoloniais que estavam ainda muito coligados à tradição analítica moderna, pois mesmo pensando das margens não articulavam suas teorizações a partir da própria marem.

Outra inquietação que podemos encontrar em suas reflexões é que diversos teóricos pós-coloniais erigiam o seu discurso pensando na América Latina e não especificamente do *locus* discursivo brasileiro. Nesse momento, as influências teóricas da epistemologia *fronteriza* de Anzaldúa (2005, 2009) também foram importantes, uma vez que Nolasco (2016, p. 54-55) passa a vislumbrar uma saída crítica para esse impasse: pensar descolonialmente é considerar as fronteiras epistêmicas brasileiras, isto é, a partir de uma crítica biográfica fronteira que considerava tanto o seu *bios* quanto o seu *locus* (enunciativo e geostórico), agenciando a emergência do termo (por justaposição) *biolocus* e a edificação de uma crítica biográfica fronteira.

Anzaldúa (2005) propõe o olhar crítico a partir de uma consciência que a autora denomina como *mestiza*. Este operador linguístico trabalhado pela autora subjaz à ideia de que os sujeitos considerados periféricos devem ter as suas vozes escutadas, mas não uma voz integrada aos centros hegemônicos, mas, sim, a partir da própria diferença colonial em que os discursos modernos os colocaram.

Termo muito ligado ao pensamento liminar de Mignolo (2003, p. 146), o olhar da filósofa-escritora-chicana vai muito além das “[...] teorias pós-coloniais como uma mercadoria acadêmica (da mesma forma quer as teorias pós-modernas foram e estão sendo mercantilizadas)” [...]. Ela se distingue destas porque constitui-se como uma teorização pós-colonial por excelência, uma vez que suas críticas estão submersas no campo da razão subalterna: sujeitos que vivem ou viveram pelos desmandes da dominação colonial e que estão na busca da liberdade, da autonomia educacional, linguageira, religiosa e epistemológica.

Para a autor (2005, p. 706, grifos da autora),

La mestiza tem que se mover constantemente para fora das formações cristalizadas – do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modo ocidental), para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos estabelecidos, rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui em vez de excluir.

Em razão de sua condição de *mestiza* (afirmação do lado indígena, espanhol, chicano, *raza* e *tejano*)⁸⁴, a autora faz uma crítica à condição subalterna que os sujeitos vivem sob a ótica *fronteriza*, pois uma identidade *mestiza* se edifica na fronteira e não em outro lugar. Essa noção é trabalhada por ela não pensando somente nos limites territoriais como também nos aspectos discursivos, ideológicos, nos embates das relações de dominação (colonizador e colonizado) e, portanto, um “lugar” onde se edificam as culturas “esquecidas” pelos centros hegemônicos como pobre e marginal; é lugar onde faz morada a diferença colonial.

A fronteira é então lugar de instabilidades, com identidades híbridas que surgiram a partir das relações plurais entre os sujeitos. Faz toda diferença de onde o sujeito subalterno enuncia o seu discurso, já que esta jamais será consorciado com os mesmos pressupostos fronteiriços do Nortecêntricos. Pensar a exclusão a partir da própria exclusão não é para se colocar no lugar do outro; é deixar o outro ser o outro, com suas experiências únicas e que só podem ser narradas pela sua própria perspectiva.

A frase de Anzaldúa (2009, p. 316), “Eu internalizei tão bem o conflito da fronteira que às vezes sinto como se anulássemos o outro e fôssemos um zero, nada, ninguém. *A veces no soy nada ni nadie. Pero hasta cuando no lo soy, lo soy*”, delimita muito bem a importância de se “escutar” as vozes rechaçadas pelo pensamento moderno a partir da própria diferença colonial. É através dessa diferença que as verdades deixam de ser romantizadas e passam a ter seus *status* de valorização, colocando os na condição de protagonistas de sua própria história.

O sociólogo Boaventura de Souza Santos (2007, p. 71-72; 2019, p. 27) – intelectual de retaguarda – se aproxima de Anzaldúa (2005, 2009) e de Mignolo (2003)

⁸⁴ A respeito desse aspecto *mestizo*, Anzaldúa (2009, p. 306, grifos da autora) relata: “Quando não nos intimidamos, quando sabemos que somos mais que nada, nós nos chamamos mexicanos, referindo-nos à raça e à ancestralidade; *mestizo* quando afirmamos tanto o nosso lado indígena quanto o espanhol (mas quase nunca reconhecemos nossa ancestralidade negra); chicano quando nos referimos à pessoa politicamente consciente nascida e/ou criada nos EUA; *raza* quando nos referimos a chicanos; *tejanos* quando somos chicanos do Texas.”

ao trazer em pauta a sua “Ecologia do Saberes” (em que o conhecimento deve ser visto como um interconhecimento), as “Epistemologias do Sul” (revelando diferentes modos de ser, de viver dos povos oprimidos que foram excluídos dos percursos dominantes do conhecimento) e a crítica ao pensamento abissal (divisões visíveis e invisíveis que dicotomizam a nossa realidade social, sendo um lado considerado dominante e outro subalterno ou inexistente).

O sociólogo propõe pensar que esse arquivo social outrora silenciado deve ser aberto no presente, a fim de transformar a diversidade epistemológica, fazendo emergir o que outrora foi escamoteado e validar a ideia que os teóricos devem se ocupar dessas epistemologias para se referirem “[...] à produção e à validação de conhecimento ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e a destruição saudadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado” (SOUZA SANTOS, 2019, p. 17).

Embora sejam enunciadores de *locus* epistemológicos distintos, algumas de suas ideias de entrecruzam ao evocarem uma preocupação com histórias que ficaram por fora das escrituras hegemônicas, dos conhecimentos outorgados pelo pensamento ocidental e racionalizados como verdade únicas.

No caso de Nolasco (2016, p. 54), o autor se vê como *fronterizo* pelo seu *biolocus* (parte do seu *bios* e do lugar que ele habita) e por entender que jamais será capaz de desprender do seu do local em que habita o seu olhar crítico-biográfico. Só se pode enunciar legitimamente uma opção descolonial a partir da fronteira que o próprio sujeito tenha se constituído.

De Mignolo (2003, 2008) e Anzaldúa (2005), autor problematiza que para “acabar” com esse discurso “sobre” seria necessário pensar em uma epistemologia crítica que considerasse a crítica periférica, de maneira dialógica, como uma ruptura (que rompe mais ao mesmo tempo sutura), como um processo de des-colonização da crítica tradicional.

E é exatamente no seio dessas interlocuções que o autor sinaliza importância de se pensar criticamente *a partir das* margens quando se trabalha com sujeitos periféricos como as mulheres indígenas, sem ficar retomando os conceitos modernos e pós-modernos castradores. É pensar a partir de um esteio teórico-metodológico fronteiriço.

Segundo Nolasco (2016, p. 53), “A expressão “a partir de” é importante para uma discussão envolta ao discurso crítico fronteiriço por privilegiar tanto o *locus* enunciativo

quanto o lócus geoistórico, como já assinala a condição de fronteiridade com sua natureza específica”.

É pensar a produção social de sentidos e a constituição de determinadas materialidade não *sobre* essas regiões históricas, mas *a partir delas*, para que a manifestação discursiva seja visualizada e se assente numa experiência epistemológica mais concreta, “a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais” (MIGNOLO, 2008, p. 305).

E ao pensar *a partir* das margens, o autor também articula um conceito muito caro para esta tese: a exterioridade. Com Nolasco (2013, 2016) vemos a necessidade de o sujeito periférico considerar o seu próprio *bios* para problematizar como a colonização de memórias advindas de centros hegemônicos acaba(ra)m por esvanecer o processo (histórico) de memórias locais e os traços epistemológicos. Pensar a partir da exterioridade é pensar a parte da própria diferença colonial.

Portanto, devemos nos afastar da “repetibilidade” acrítica, a qual contribuiu para o fortalecimento de perspectivas que não levassem em conta a própria memória local e, sim, a memória homogeneizadora que busca apagar traços que não correspondam com a identidade das mulheres indígenas, por exemplo.

A tarefa intelectual-crítica nolasquiana torna possível a “descolonização” das discursividades que emanam da LMP e da obra PMI, para desestabilizar movimentos hegemônicos que teimam em prevalecer como modelos cristalizados em seus regimes de enunciabilidade. O emprego de sua teorização (NOLASCO, 2013, p. 41) implica pensar que há um percurso de transposição de perspectivas, mas não para discorrer em uma esquematização de encaixes frívolos, muito menos em rótulos academicistas.

A influência dos seus estudos para as análises desta tese contribui para a construção do nosso artefato teórico-metodológico a fim de ser tecido outros saberes a respeito das representações bem como das identidades das mulheres indígenas. Afinal, o a sua teorização me permite realizar uma (re)leitura epistemológica que discute e “balança” os alicerces das epistemologias dominantes, valorizando o que outrora era “descartado”: as discussões a partir dos olhares e dos paradigmas dos sujeitos cuja a perspectiva discursiva se construiu não na base daquela visão histórica “desbocada” e imposta pelo colonizador, mas, sim, pelo olhar do colonizado.

Vamos agora para o âmbito analítico desta tese, a fim de flagrarmos as possíveis representações da mulher indígena as materialidades da LMP e da obra PMI.

PARTE III
O PROCESSO ANALÍTICO: A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE
FRONTERIZA

CAPÍTULO V

A LÍNGUA(GEM) JURÍDICA COMO PROCESSO DE (EX)(IN)CLUSÃO DO “OUTRO”

Onde há perseguição das minorias, há projeção de sombras. Onde há violência e guerra, há repressão da sombra.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza, 2005

A epígrafe da autora vai ao encontro que será tratado aqui nesse capítulo: um processo analítico que traz para a cenas recortes discursivos da LMP e da obra PMI, com o objetivo de flagrar as nuances discursivas que estão na base dos seus enunciados.

Para tanto, quero assinalar que esse capítulo vai ao encontro dos objetivos, das justificativas, das regiões enunciadas pelas CP (Parte I) e pelas teorizações (Parte II) elencadas anteriormente, a fim de comprovar ou não a hipótese abarcada na Introdução.

Para isso, considerando a constituição do *corpus* e o recorte discursivo, busco trazer as análises em “eixos” específicos, considerando que estes foram articulados em razão das emergências de sentidos que resvalaram das materialidades.

5.1 O (d)enunciar da diferença e a segregação do “outro”

O fio condutor desse tópico é analisar como emergem dos enunciados os movimentos discursivos que contribuem para a produção de sentidos de segregação da mulher indígena, no fio intradiscursivo da LMP e na obra PMI.

LMP (R 1)

Art. 2º: **Toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social.**

Como a análise discursiva preza pela produção dos efeitos de sentidos, ela não pode estar divorciada da inscrição vocabular que constrói os enunciados. Digo isso pelo fato de re-lembrar⁸⁵ que os gestos de interpretação não são órfãos e não surgem pelo mero acaso. Eles são direcionados pela materialidade da linguagem.

Só há análise discursiva se há, também, uma análise dos elementos estruturantes do enunciado. E isso não é somente um “detalhismo” qualquer. Implica analisar as marcas dos operadores linguísticos nos/dos enunciados, pois é por meio desse exame que eu posso apreender o processo discursivo.

Diante disso, em R1, é possível considerar que há uma *tendência* à generalização na lei pela relação dos termos: pronome indefinido “toda”, do substantivo feminino “mulher”, do advérbio de modo “independente”.

O destaque para o funcionamento dessa inscrição vocabular na LMP já foi enunciado nos gestos interpretativos de Almeida (2015, p. 98-99) e de Almeida e Guerra (2016, p. 149). Tais autores enunciaram essa possibilidade e trouxeram à tona a ideia de que essa relação pode levar à produção de um efeito de sentido de “massificação” dos sujeitos (um e todos simultaneamente) e de estereotipação, como se houvesse aí “(...) uma tentativa do Estado de abafar as diferenças e particularidades dos indivíduos (...) (LAGAZZI, 1988, p. 21).

Apesar desse olhar atento para as discursividades, ao deslocar a orientação de estudos em suas análises busco aqui denunciar que há outros fatores que determinam o gesto do que é enunciável e do que não é enunciável na LMP. E essa questão me leva a apontar que as filiações (inter)discursivas da lei podem deslizar outros sentidos conforme as condições de produção articuladas nesta tese (Parte I).

Ora, como bem lembra Zoppi-Fontana (2005) a mobilização do arquivo jurídico se sustenta por meio do silenciamento de enunciados externos ao próprio arquivo. Escamoteados, esses enunciados funcionam como presença ausente, quer dizer, pela falta. E é nessa falta que busco adentrar. Há elementos, sujeitos que aparecem de maneira “ausente” dentro da esfera discursiva da lei. Isto é, estão, mas não estão.

E essa presença-ausência de sentidos me faz retomar Derrida (2001, p. 15), quando o autor vem falar que todo termo é dotado de *différance*, indicando que se as

⁸⁵ Vide Introdução, especificamente nos objetivos específicos, e na escritura que sustenta o Capítulo II.

palavras são constituídas por uma eterna “ausência de algo”, itens lexicais “toda”, “mulher” e “independente” também são.

Nesse caso, pensando nessa *différance*, apesar de a lei trazer um efeito de objetividade atrelado ao discurso jurídico-científico, quero dizer que a linguagem da lei não tem em si uma objetividade. A lei, em razão da escolha lexical, cria um efeito de objetividade, de presença através, por exemplo, do pronome indefinido “toda”. E esse léxico ao mesmo tempo em que produz uma direção de sentido (para as mulheres), ele designa um enfraquecimento de referência, pelo próprio gesto de indefinição, a determinados sujeitos que ocupam o nosso espaço social e os quais poderia

Ao criar esse efeito o funcionamento da inter-relação do pronome “toda” com o substantivo feminino “mulher” e o advérbio “independente” pode apresentar propriedades distintas, isto é, efeitos de sentidos diversos dos abordados por Almeida (2015, p. 98-99).

Explico. As representações massificantes que circulavam (e muitas ainda circulam) no social via materialidade relacionavam e encerrava a LMP em um determinado campo circunscrito: a área urbana. Mas, quando o regime de enunciabilidade da lei desloca-se para o quadro de identidades “outras”, como o que constitui a mulher de etnia indígena, a lei pode trazer efeitos de sentidos distintos da massificação e de estereotipação, pois a sua manifestação alterou a possibilidade de alcance dos sujeitos que ela abarcava.

Isto é: há uma mudança de sua mobilidade discursiva, certo desvio da temível configuração da sua própria positividade que me permite dizer: resvala-se discursivamente determinado efeito de sentido em relação à mulher indígena, fazendo com que ela não seja percebida, enunciada e (re)conhecida do mesmo modo como antes era, há uma relação nova entre as discursividades.

Com o seu modo de enunciabilidade, da LMP inscreve-se em outro ponto discursivo diferente da “massificação”: o processo de universalização. Tomo como ponto de análise o processo discursivo de universalização proposto por Zoppi-Fontana (2003, p. 253)⁸⁶: “O processo de universalização que analisamos trabalha para apagar essa divisão constitutiva, simulando um processo de inclusão omni-abrangente, sem resíduos.”

⁸⁶ Cf. A autora também articula suas reflexões tendo o processo de universalização como base de análise em outras discussões. (ZOPPI-FONTANA, 2003, 2005)

Para essa autora (2005, p. 99), esse gesto de generalização funciona como um processo de universalização que muito tem sido mobilizado na configuração dos textos jurídicos, uma vez que o próprio gesto de enunciabilidade do teor das normas pautado na universalização intervém na própria estrutura lógica de seu alcance (todos os sujeitos). É como se houvesse uma pseudo-simplificação de seu alcance.

E esse gesto de interpretação que nos aponta a autora que permite interpretar em R1 que a universalização se estabelece mediante a filiação da LMP com a responsabilidade do Estado na produção desta. Esse gesto universalizante torna-se diferente do gesto de “massificação”, já que este último faz emergir o efeito de sentido de multitudinário, o que não ocorre com o gesto de universalização. Este, por sua vez, reporta-se a um conjunto específico de sujeitos que constituem uma parcela da população num determinado território, que tenha uma correspondência direta com aquilo que a lei apregoa. Isto é, não são todos os que adentram, mas os que estão/são considerados como iguais em diversos âmbitos.

Apesar de haver o deslizamento desse efeito de sentido de universalização, a lei traz como ponto focal certa parcela da população que está “em risco”, em “perigo”, o que implica dizer que por mais abrangente que o enunciado seja, ao mesmo tempo em que ele traz a inclusão da mulher ele agencia a exclusão de outros.

R1 traz, portanto, um olhar “homogeneizante” a respeito dos sujeitos, especialmente das mulheres, subsidiado pela retórica do efeito de universalização, não só como uma maneira de “simplificar” a LMP ou de “abranger” a todos, mas também como parte integrante de um princípio organizador da esfera social, como uma forma de retirar determinados “empecilhos”, sujeitos que não se sentem incluídos na construção enunciativa da lei justamente por estarem atrelados a outros efeitos jurídicos.

Do movimento parafrástico de R1 – visto que se encontra em outros documentos do campo jurídico – é interessante problematizar que suas definições universalizantes foram colocadas justamente pela impossibilidade de precisão da LMP, pois se é necessário generalizar é porque há um não-dito de que existem sujeitos que não são, ou não “podem” ser submetidos à possibilidade de se legislar. Mas,

[...] por um lado, os cidadãos (identificados ainda como NÓS na continuidade universal-individual que funda o direito positivo) e recorta-se, ao mesmo tempo, como resíduo dessa operação, um lugar de exclusão que abrange os que ficam fora do NÓS CIDADÃOS, aqueles

interpretados como uma ameaça, como marginalidade [...]. (ZOPPI-FONTANA, 2003, p. 260)

Não quero afirmar com isso que a LMP não cumpra o seu papel no quesito proteção. Não, não é isso. Analiticamente, o mecanismo discursivo de seu enunciado tenta abranger as diferenças dentro de um discurso uniforme, unificado e que, ao realizar esse gesto, ao tirar a necessidade de melhor delinear as particularidades dos sujeitos, a lei acaba por trazer enormes implicações para as fronteiras jurídicas, políticas e culturais de um Estado numa determinada população.

Pensando ainda com Zoppi-Fontana (2011, p. 185):

[...] trata-se da filiação dos enunciados do projeto atual a um discurso neoliberal no qual ao mesmo tempo que se afirma a universalidade dos direitos de cidadania, se isenta o Estado das suas responsabilidades em relação a garantir as condições de satisfação desses mesmos direitos à população.

Utilizando-se do bisturi desconstrutor derrideano, esse gesto de universalização pode ser apontamento como das estratégias necessárias do Direito – não na justiça em si – que repousa a sua autoridade e o alcance de seus pressupostos no seu fundamento místico da autoridade. Para o autor-filósofo, o Direito não é a justiça. Podem-se apontar direitos de maneira calculável a determinados povos, mas o alcance de justiça desse direito torna-se incalculável, pois no momento de decisão “[...] entre o justo e o injusto nunca é garantido por uma regra.” (DERRIDA, 2010, p. 30)

Esse lado místico da autoridade é o que me faz mobilizar a interpretação de que a lei utiliza desse gesto de universalização (ilusória) como possibilidade de abrangência, na busca de tentar conciliar o ato de sua promulgação com o seu “endereçamento” (continuamente singular) a determinados “destinatários”.

Mas como conciliar esse endereçamento do Direito e seu ato (impossível) de justiça em uma sociedade tão heterogênea quanto à brasileira? Temos uma população de 207.660.929 milhões de sujeitos, em cinco regiões diferentes (IBGE, 2017). O que me parece, nesse sentido, é que mesmo sabendo que existem formas peculiares de inscrição dos sujeitos nos domínios de “[...] classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião [...]”, tais aspectos são postos de lado.

De acordo com Urquiza (2016, p. 40-41), se entre os grupos e as comunidades que permeiam a nossa sociedade há diferenças, seja na questão de casa, religião, orientação

sexual, etnia, etc., estas “distinções, fazem com que seja difícil a tarefa de encontrar uma definição [única para essa “nossa sociedade”. Por outro lado, podemos perceber que a inclusão de tantos modos de vida diferentes no interior de uma única designação só faz sentido a partir do esforço comparativo que aqui fazemos, com um conjunto de sociedades ainda mais diferentes, às quais chamamos – de modo genérico e ambíguo – de “sociedades indígenas”.”

Isso nos faz adentrar num ponto muito delicado das discursividades, pois o elencamento de direitos em vários setores da vida sendo tratados de maneira universal em sociedade, deixa resvalar uma formação discursiva etnocêntrica, na qual são colocadas todas as necessidades das mulheres sob o mesmo rótulo, descartando as assimetrias sociais que temos.

E esse etnocentrismo, proveniente de uma visão ocidentalocêntrica, está umbilicalmente relacionado com o contexto de valorização do modo de vida dos sujeitos “civilizados” e não dos sujeitos que um dia foram submersos nas discursividades exploratórias do homem branco.

Essa designação nos leva a entrever discursivamente que a LMP foi projetada pelo branco para ser exercida no controle social do branco, não se atentando, por exemplo, para o relativismo sócio-cultural que impera nos trópicos.

R1 desemboca no gesto discursivo universalizante considerando apenas a diferença da mulher em relação ao homem e desconsiderando não só diferenças, mas as *différences* (DERRIDA, 2005) existentes entre as próprias mulheres. Logo, projetar que as mulheres são todas iguais, como se fizessem parte do mesmo contexto e esferas sociais e econômicas, torna-se uma ilusão.

Tanto é que o enunciado “[...] sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência [...]” nos permite deslizar esse aspecto místico da autoridade da LMP, pois a lei aponta para uma experiência do impossível: como pode assegurar, de maneira justa, que não haverá mais violência após a sua promulgação?

A utilização da preposição “sem” – colocada no texto como uma preposição que se relaciona por subordinação ao resto da frase – indica que haverá ausência e ou privação da violência.

Quando a lei faz esse elencamento, pode-se analisar que traz para a cena da enunciação apenas circunstâncias relacionadas com fatos ocorridos e que foram “reclamados” pelas mulheres no percurso histórico; fatos que estão submersos nos

campos das denúncias realizadas em delegacias, em blogs e tudo mais; fatos que estão relacionados a eventos histórico que vieram à tona e foram (a)(e)nunciados pelas próprias mulheres. Só estão ali porque foram eles os mais marcantes dentro das denúncias e dos processos históricos, omitindo outros pontos que podem e devem ser também considerados.

Atrevo-me a dizer que essas “escolhas” de eventos na lei foram norteadas pelo jogo discursivo do momento em que vivemos e em relação ao espaço urbano, que é diferente da organização de outros espaços, como o de uma aldeia indígena.

E como não há enunciado sem uma rota, um percurso discursivo, uma vez que todo dizer é o meio e nunca o fim, interpreto que estamos diante de uma engrenagem complexa que faz múltiplos espaço, processos, mas que se esquece de fazer trabalhar a multiplicidade dos sentidos e dos sujeitos, o que significa a negação dos modos de existência de outros sujeitos. Os sentidos não-ditos que produzem exclusão

A incompletude que perfaz o dizer da lei, no que tange o a abrangência de sua proteção, atravessa o dizer da mulher indígena, aspecto este que aponta para o quanto a discursividade de uma lei pode ser segregadora.

E essa discursivização da presença da lei para as mulheres, mas da ausência da lei para as mulheres indígenas, pode ser observada na voz destas últimas, conforme excerto abaixo:

PMI (R2) Nós, mulheres indígenas, não participamos da elaboração da Lei Maria da Penha e, por isso, não há um olhar específico para a nossa cultura. No entanto, estamos protegidas por esta Lei contra a violência doméstica. Em muitas comunidades, existem leis internas, para se resolver estes tipos de situações que precisam ser respeitadas pela sociedade não indígena, já que a Constituição Federal de 1988 garante nossa organização interna. (ONG THYDÊWÁ, 2015, p. 39)

Em R2 é possível notar o quanto o processo de designação da LMP foi discursivizado pensando na função enunciativa de denúncia da mulher que se encontra nos centros urbanos, colocando que a própria elaboração da lei – um protótipo ideal de proteção para “todas as mulheres” – desvela e legitima a tão difundida visão: os povos indígenas foram taxativamente ignorados durante séculos e ainda continuam, “com definitivo prejuízo para a manutenção de suas culturas, línguas e territórios” (URQUIZA, 2016, p. 42).

A enunciadora, como uma espécie de desabafo ou reclamação, ao relatar “Nós, mulheres indígenas, não participamos da elaboração da Lei Maria da Penha e, por isso, não há um olhar específico para a nossa cultura”, vem apontar o quanto os direitos em relação aos sujeitos indígenas são negativados naturalmente, o que contribui para autenticar que a negação discursiva da diferença, por parte da norma, se dá por meio da sua própria exclusão.

A mulher indígena estaria, então, exposta aos gestos de violência simbólica da exclusão social não por ser despojada de direitos, mas pelo fato de essa própria exclusão ser resultado de um ato de direito que a recusou.

Através do uso do advérbio de negação “não” somado ao verbo na primeira pessoa do plural “nós”, e da predicação do aposto explicativo “mulheres indígenas”, pode-se atentar para a insistência de R2 em afirmar que as mulheres indígenas ficaram de fora do gesto de elaboração da LMP. Ou seja, não estavam abarcadas na “universalização” de sentidos que ecoava do conjunto enunciado em R1 (todas as mulheres), trazendo um efeito de sentido de afirmação que aponta para designação de uma inclusão-exclusiva.

Esse enunciado faz referência, portanto, a uma memória discursiva que remete à negação de cidadania dos sujeitos indígenas em nossa sociedade. Parece-me que há uma suspensão da condição de pessoa participante como membro brasileiro, pois os itens lexicais utilizados pela enunciadora tornam-se um recurso argumentativo para dizer: embora, nos últimos tempos, fossem colocadas leis que incluem os indígenas no cenário social brasileiro, estes parecem ainda permanecer no imaginário coletivo como um sujeito que, pela determinação de um Estado democrático, está incluído, mas não integrado ao sistema político-jurídico brasileiro.

Esse aspecto é reforçado quando R2 enuncia, de maneira argumentativa, após o conector explicativo “por isso”, que “não há um olhar específico para a nossa cultura”. O item lexical “nossa” – um pronome possessivo que, na realidade, funciona aqui mais como um pronome pessoal – acompanhado do termo “cultura” vem denunciar o emblemático afastamento dos sujeitos indígenas em relação à cultura do branco e o quanto em seu imaginário as fronteiras entre culturas são fortes.

Podemos entrever que esse gesto de enunciação de R2 a respeito do afastamento cultural, não vem para demarcar uma “diversidade cultural”, mas, sim, uma “diferença cultural” entre a esfera enunciativa da mulher indígena e do branco.

Para Bhabha (2013, p. 69, grifos do autor), essa

[...] a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade.

Com Bhabha (2013) podemos observar que R2 não fala da diversidade, mas da diferença cultural, deixando deslizar o sentido de que essa insígnia da própria diferença foi um dos fatores que contribuiu significativamente para a não participação da mulher indígena na elaboração da LMP, pelo fato daquela, ao enunciar, trazer consigo a enunciação de sua cultura, isto é, dos sujeitos da exterioridade (NOLASCO, 2016, p. 52).

Mas como se poderia escutar as vozes daqueles que na maioria dos séculos foram falados pelos brancos, mas jamais falantes de sua própria realidade?⁸⁷ Como instaurar a participação daqueles que foram e são “tomado[s] como o outro (o corpo do outro) sempre como objeto inerte na cultura e nunca como um corpo vivo e capaz de produzir conhecimento, saberes e seu próprio discurso” (NOLASCO, 2016, p. 54)?

Fora-do-eixo hegemônico, as vozes das mulheres indígenas não poderiam ser trazidas para a cena de enunciação da LMP, uma vez que a própria lei é produzida sob a vigilância dos responsáveis das instituições dos centros hegemônicos, destinados sem dúvida a desconsiderar as vidas infames, pois estas são, pelos efeitos discursivos, um “mal minúsculo”, “sem importância” que nem precisariam ser pensados, quanto mais terem o direito de enunciar (FOUCAULT, 2012, p. 212).

Sem camuflagem alguma, R2 nos faz retomar a ideia de que os discursos do direito oficial ainda carregam em si a marca da colonialidade e estas se fazem presentes no dia a dia das mulheres indígenas, demarcando bem aquilo que Souza Santos (2014, p. 186) nos explica a respeito dos direitos daqueles que sofrem opressão social: “a ficção jurídica fundamental permite que coexistam, sem interferência, duas ideias mutuamente contraditórias de legalidade, desde que as respectivas jurisdições se mantenham separadas”.

R2 funciona como um demarcador de lugar jurídico entre os indígenas e os brancos, especialmente para confirmar a instauração de sentidos de segregação entre os sujeitos que compõem e os que não compõem (ou não devem compor) a ordem discursiva

⁸⁷ CF. as CP, Parte I desta tese.

do espaço jurídico brasileiro. Logo, ao simbolizar a exclusão da mulher indígena na LMP, R2 também simboliza e salvaguarda a relação de discriminação e de preconceito em relação à identidade do sujeito indígena.

Com as contribuições de Lagazzi (1988, p. 21), por um lado é possível constatar o escamoteamento das diferenças, por outro lado, é possível denunciar que há uma hierarquia de autoridade do Estado e, porque não, uma hierarquia de autoridade entre as próprias pessoas (indígenas e brancos).

Há, aqui, o entrelaçamento de sentidos com aquilo que Agamben (2004, p.12) aborda como “estado de exceção”, pelo fato de R2 deixar entrever o sentido de que no cenário discursivo jurídico, pela não inclusão da mulher indígena, configura-se através da forma legal aquilo que não poderia ter a forma legal (a exclusão). É a “condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito”.

Agamben (2004, p. 18) explica que esse estado de exceção não pode ser observado somente como uma técnica de governo, nem uma medida excepcional. Ele deve ser entendido aqui como uma natureza do paradigma constitutivo da ordem jurídica, no qual a mulher indígena está pertence a um conjunto (mulher) sem estar automaticamente incluído nele.

Esse aspecto, muito recorrente nas discursividades que permeiam o nosso processo histórico colonial, acaba sendo retomado parafrasticamente por R2, indicando que o seu enunciado emerge não para enunciar uma exceção em si (fora da “norma”), mas para indicar um exemplo no qual se manifesta o estado de exceção.

Nessa concepção, aquele que foi excetuado da norma (mulher indígena) não está simplesmente “fora” da lei. Está, por assim dizer, abandonado por ela, ou seja, “[...] exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem” (AGAMBEN, 2010, p. 35). Logo, é através da enunciação excludente da LMP que a mulher indígena realiza a sua inclusão na exclusão, mantendo viva a representação de que ela não está incluída na “totalidade” pelo fato de estar integrada, desde sempre, à margem da comunidade hegemônica.

Com Nolasco (2009, p. 40), vemos que a LMP coopera para a manutenção de uma “[...] prática de exclusão efetuada por uma narrativa discursiva belamente construída de forma a deixar de fora, sem dó nem piedade, todos aqueles sujeitos que já tinham sido, por antecipação, condenados a não fazer parte da história ocidental[...]”.

Embora já tenha sido possível analisar o quanto a representação simbólica da mulher indígena pode ser observada tanto na LMP quanto na obra PMI, o funcionamento de determinados sintagmas nominais na própria lei aponta para a ideia de indeterminação, de abstração e de generalidade, como um pressuposto para escamotear a sua inclinação para determinados grupos específicos, determinados sujeitos.

E essa escamoteação é o que sustenta o engodo teórico da LMP, levando-nos a crer que ela é imparcial, que todos são iguais e possuem os mesmo direitos e deveres, enunciando que não há desvantagens e nem vantagens para nenhum dos lados, mas sim o fim delas.

Apesar disso, mergulhados nessa ilusão enunciativa que o mesmo direito para todos e todas pode exercer discursivamente um efeito contrário ao proposto, pois “[...] ao lutarmos por direitos e deveres iguais, não estamos lutando pelo fim dos privilégios de uns em detrimento de outros, mas por uma igualdade que nos conduz, através do não reconhecimento das singularidades do sujeito” (LAGAZZI, 1988, p. 42).

É como se as singularidades pudessem ser consideradas universais e as particularidades idênticas entre si.

No próximo recorte conseguimos observar essa tentativa de escamoteação, esse apelo à igualdade universal que, simultaneamente, coloca como se todas as mulheres estivessem “integradas” em relação às suas vivências.

LMP (R3) Art. 5º: Para os efeitos desta Lei, configura violência **doméstica e familiar** contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial: (Vide Lei complementar nº 150, de 2015)

I - **no âmbito da unidade doméstica**, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo **familiar**, inclusive as esporadicamente agregadas;

Art. 6º **A violência doméstica e familiar** contra a mulher constitui uma das formas de violação dos direitos humanos.

Problematizamos em R3, as formas do dizer – sob a modalização designativa de caráter jurídico – que indicam também uma generalização da lei por meio da (in)definição dos termos “doméstica” e “familiar”.

É importante analisarmos o funcionamento discursivo dessas regularidades universalizantes no texto da LMP. De acordo com o dicionário (FERREIRA, 2010, p.

264; p. 339), o item lexical “doméstica” traz uma construção nominal que faz referência ao lar, delimitando que o evento da violência ocorre na fronteira de um lugar específico. Já o termo “familiar” – forma nominal que assume a função de adjetivo – remete ao grupo social particular, no qual a violência está atrelada na sociedade: a família.

Na ordem do funcionamento da escrita, com Neves (2000, p. 73) vemos que o substantivo feminino “doméstica” assume a função qualificadora própria de um adjetivo e o vocábulo “familiar” a função de adjetivo de dois gêneros. E se ao qualificar está nomeando, caracterizando a violência, o enunciador aponta, a partir dessas disposições sintático-semânticas, um direcionamento de sentido do seu dizer legitimando que a discursividade da lei aponta para lugares específicos de sua abrangência. Logo, discursivamente pela categorização desses adjetivos a lei passa a não fazer referência para qualquer lugar e, muito menos, para qualquer sujeito.

O que isso nos leva a entrever? Num gesto interpretativo, a utilização desses adjetivos num mesmo enunciado não possuem só a função de estruturar a direção argumentativa do dizer da lei; eles denunciam o quanto a lei é afetada pela própria subjetividade do enunciador, uma vez que os adjetivos apresentam em si marcas dos processos de subjetivação, pois são utilizados inclusive para restringirem os sentidos.

Como uma estratégia para indicar a abrangência da lei, esses operadores linguísticos são atravessados pela escolha do enunciador, e este pelas práticas discursivas, flagrando que todo dizer está consorciado com a subjetividade, com a teia entre discurso, história e memória (PÊCHEUX, 2012).

Dessa maneira, os termos “doméstica” e “familiar”, de valor integrativo e generalizante enunciados por R3 são termos subjetivos que deixam emergir “[...] a exterioridade que o[s] constitui e que remete a fragmentos que falam antes, em outro lugar, em contextos históricos anteriores e que perpassam seu dizer por meio da formação discursiva da legislação [...]” (GUERRA, 2015. p. 112).

E essa exterioridade exhibe que a materialidade da lei está afetada pelo simbólico, deslizando sentidos atrelados à memória discursiva de família que se apresenta no imaginário coletivo: instituição social, base da criação dos cidadãos, fundamento para a criação de outras instituições sociais, etc.

Logo, esse olhar nos remete à concepção de família tradicional na qual está assentada a representação imaginária da nossa identidade nacional, pois a própria lei faz referência à violência cometida **por um homem** (sexo masculino) em relação a **uma**

mulher (sexo feminino) num determinado **contexto familiar** (homem, mulher heterossexuais e filhos convivendo num mesmo local...). Com essa direção de sentido, R3 evoca na materialidade do recorte, por meio de uma memória discursiva, o lugar, o grupo, a representação dos papéis sociais que os sujeitos se revestem e as “funções” que eles acabam assumindo na discursividade da lei.

Ancorados na cultural ocidental dominante, a família articulada na/pela lei seria a tradicional, uma criação simbólica atravessada pelo “[...] resultado de transplantação e adaptação da família portuguesa ao nosso ambiente colonial, tendo gerado um modelo com características patriarcais e tendências conservadoras em sua essência” (SAMARA, 1983, p. 7-8).

Penso que não seja possível falar de família na LMP sem aludir a esse arquétipo familiar hegemônico e colonial proposto por Samara (1983), uma vez que ele serviu (e tem servido ainda) como base para a construção discursiva que edifica a caracterização da família brasileira. Embora saibamos que existem na contemporaneidade diversas constituições familiares, esse modelo familiar imperou (e ainda impera) em diversas materialidades e é difundida pelos dispositivos e instituições, incidindo nas práticas discursivas sociais.

Tanto é que Foucault (2015) nos esclarece que a família é concebida como um elemento importante no interior da nossa população, pois é um dos instrumentos fundantes das discursividades. Para o autor, “[...] a arte de governar só podia ser pensada com base no modelo da família, com base na economia entendida como gestão da família” (FOUCAULT, 2015, p. 424).

Tomando essa concepção familiar como parâmetro e como instrumento referenciador, a LMP assenta seu discurso nas tradições sociais “predominantes”, fazendo emergir, retomar e reforçar estereótipos que já perpetravam o imaginário do brasileiro: a família tem uma estrutura específica: homem (dono da casa, “chefe” da família), mulher (submissa), filhos (descendentes) e demais parentes, o que definiria esse “familismo”.

É preciso dizer então que o “familismo” exemplificado na LMP não foge muito desses preceitos discursivos, encampando-se inclusive numa concepção familiar de formação patriarcal conexas aos centros urbanos, uma vez que o discurso da LMP se constituiu mediante um *locus* de enunciação que parte dos movimentos eurocêntricos (Direito Romano) e é enunciada pelos grandes centros metropolitanos (passa pelas comissões do Senado Federal, passando pelo Congresso Nacional e pela Casa Revisora).

De acordo com as CP, o próprio título metafórico da LMP nos alude a significar o direcionamento de sua constituição: a lei foi estabelecida em razão da denúncia feita pela advogada de MPMF à Comissão Internacional de Direitos Humanos que, após realizar advertência ao Brasil pelas omissões a respeito da violência contra mulheres, teve como resultado a promulgação da Lei 11.340/2006.

Logo, há um deslizamento de sentido muito significativo na lei, onde a exclusão em relação à mulher indígena se instala. O cenário enunciativo da LMP está relacionado e se estabelece com uma memória discursiva de tradição secular intrínseca às epistemologias nortecêntricas, onde não há espaço para outros saberes, acarretando a invisibilidades de outros contextos familiares e de outros papéis e funções sociais assumidas pelos sujeitos em uma comunidade como a indígena (valores simbólicos, culturais, tradições, composição familiar).

Posto isso, o efeito de sentido de censura em relação à mulher indígena é trazido para a cena da enunciação de R3, instaurando a ideia de que o dizer da LMP não foi “calculado” em relação à realidade das mulheres indígenas. Aliás, Castilho (2008, p. 25, grifos nossos)⁸⁸ adverte, com muita propriedade, que a lei desconsiderou a constituição heterogênea de nossa sociedade, sobretudo em relação à mulher indígena. A autora relata:

Como uma das integrantes do grupo de entidades e de pessoas que, nos idos de 2002, tomou a iniciativa de elaborar um anteprojeto de lei para estabelecer mecanismos de combate à violência doméstica contra a mulher – que foi encaminhado ao Executivo, tendo servido de base ao projeto de lei depois convertido na Lei n.º 11.340, de 7/8/2006 –, posso afirmar que **não pensamos na situação da violência contra as mulheres indígenas**, praticada no contexto de uma aldeia indígena ou fora dela por homens do mesmo grupo étnico.

Ao enunciar que “todas” as mulheres terão proteção no âmbito “doméstico” e “familiar” ocorrer esse efeito metafórico universalizante (ZOPPI-FONTANA, 2005), a LMP força-se a direção da completude do dizer, afirmando que todos os sujeitos gozam das mesmas concepções, gerando uma ruptura, uma brecha, no próprio discurso da lei. Isso porque é impraticável atribuir características subjetivas e cristalizá-las ao perfil da convivência social de todas as famílias brasileiras. Aqui a igualdade é desejada apenas na ordem significante da escrita da lei, mas que põe em cena as diferenças aos valores atribuídos pelos sujeitos quando analisadas na esfera discursiva.

⁸⁸ Ela Wiecko V. de Castilho é Subprocuradora da República, do Ministério Público Federal.

Essa imaginária participação da mulher indígena nas discursividades da LMP faz-nos ilusoriamente acreditar que todas as mulheres estavam sendo vistas da mesma forma e, portanto, emancipadas mediante os mesmos mecanismos institucionais (lei). Na tensão entre “regulação” e “emancipação” rumo à igualdade, há o escamoteamento daquilo que Souza Santos (2019, p. 41) exclui abissais, como se com emergência da lei a ascendência machista e patriarcal, e as diferenças entre as mulheres tivessem chegado ao fim.

Mas ao deixar de relacionar as discursividades da mulher indígena, a LMP acaba reforçando as linhas abissais entre brancos e indígenas. Entrelaçada com o colonialismo, a lei parece ser herdeira da ideia “[...] de que existem grupos sociais cuja existência social não pode ser regida pela tensão entre regulação e emancipação, simplesmente porque não são completamente humanos” (SOUZA SANTOS, 2019, p. 42).

Em R3 podemos entrever a manifestação de subalternidade, a maneira como o sujeito indígena, que faz morada no terceiro mundo, é representado. Não só na lei, pois se esta é atravessada pelo discurso hegemônico ocidental, ela acaba representando a maneira como o próprio sujeito subalterno é significado no/pelo discurso ocidental (SPIVAK, 2010, p. 24): como o condenado da fronteira que pensa e age a partir do *fora*, aspecto este que foi epistemicamente dizimado de saberes como o da LMP. (NOLASCO, 2009, p. 41)

Apesar disso, há ainda sujeitos que *a partir da* exterioridade (NOLASCO, 2016, p. 62) veem-se como participantes da interioridade, compartes das paisagens hegemônicas que ilusoriamente (o) (in)corporam em sua realidade apesar de contrastarem com o seu *bios*, com as suas sensibilidades locais, conforme declara R4:

PMI (R4) A violência contra **nós, mulheres**, ocorre dentro e fora da família e não é praticada somente por meio de **agressão física, como tapas, socos, pontapés, chutes** e etc. Existem também outras formas de violência, como a **violência psicológica, moral, patrimonial e sexual**.

[...]

Muitas **mulheres** não denunciam seus agressores pois se sentem envergonhadas, humilhadas e até culpadas pela violência que sofrem. Isto é uma grande mentira pois as vítimas somos **nós, mulheres**, que estamos sofrendo nas mãos de agressores.

Muitas mulheres aceitam as agressões por temerem por sua segurança pessoal e pela segurança de seus filhos e filhas, ou outros familiares.

Não podemos nos calar, precisamos procurar ajuda. Se você já fez uma denúncia e não obteve um bom resultado, **não desista de lutar por sua vida! Denuncie cada agressão!** (ONG THYDÊWÁ, 2015, p. 16).

Ao problematizarmos esse excerto, reiteramos que ele é um exemplo flagrante para se denunciar a emergência das identificações *a partir da* mulher indígena.

Esse recorte do discurso da obra PMI traz um dizer que estabelece interlocução com a LMP (art. 7, inciso II) através de uma heterogeneidade enunciativa não marcada, fazendo emergir a ideia de que o seu gesto de enunciação é produto de uma relação social preexistente ao próprio sujeito (interdiscurso), uma vez que todo enunciado indica uma materialidade que pode ser considerada como um lugar da memória (PÊCHEUX, 1999).

Ora, do interdiscurso manifestado em R4 – embora o enunciador erija o seu dizer *a partir da* exterioridade, trazendo um conhecimento que outrora seria apontado como “desqualificado” – é possível problematizar que esse saber de *fora* (fronteira) está eivado das intenções salvíficas estabelecidas pelos discursos de *dentro* (centro).

E esse atravessamento do discurso do branco pode ser delatado no fragmento “A violência contra nós, mulheres, ocorre dentro e fora da família”, nas sequências linguísticas “agressão física, como tapas, socos, pontapés, chutes” e “violência psicológica, moral, patrimonial e sexual”.

Iniciando com a sequência discursiva ““A violência contra nós, mulheres, ocorre dentro e fora da família”, é possível dizer que a manutenção das diferenças entre o branco e o indígena, bem com a representação de cada um é construída. E essa representação pode ser problematizada mediante a fusão de interdiscursos que estão na base do dizer de R4.

Da articulação desse enunciado, o uso do pronome pessoal do caso reto, “nós”, embora tenha o um valor restritivo, acaba fazendo o contrário; especialmente por trazer uma configuração pluralística: delineia um caráter coletivo, que contribui para a (re)produção de uma identidade em que o individual fala pelo todo, produzindo um efeito de sentido universalizante, de “evidencialidade” da identidade, como se o enunciador tivesse o poder de exercer ou controlar a sua representação.

Na ordem do significante, de acordo com Neves (2000, p. 338), quando um pronome pessoal do caso reto é utilizado e, em seguida, um aposto (mulheres), este assume função explicativa que se junta para ilustrar ou especificar o valor atribuído ao pronome. Mas como nosso gesto de interpretação se dá pelas lentes do discurso

(FOUCAULT, 2008), esse aposto vai além de um pequeno esclarecimento. Dizemos isso pelo fato de analisar não somente a função significativa, mas a função enunciativa desse recorte: “o fato de ele ser produzido por um sujeito em um lugar institucional, determinado por regras sócio-históricas”. (GREGOLIN, 2004, p. 89).

Portanto, como apoiamo-nos em artifícios teóricos que destituem o sujeito do domínio do seu dizer (PÊCHEUX, 1988, p. 160; AUTHIER-RÉVUZ, 1998, p. 17), podemos articular que R4 se vê como um enunciador que se constitui mediante uma narrativa que passa por uma dupla determinação: a do inconsciente, que escapa à intencionalidade, e a do interdiscurso. E essa dupla determinação contribui para que o dito possa tornar-se dizível e fazer sentido.

Assim, problematizamos que ao enunciar apenas o vocábulo “mulheres”, um aposto explicativo, R4 silencia o conjunto vocabular “mulher indígena”, mesmo sendo essa a sua etnia. Aqui parece que o tempo passou, mas a dor tornou-se uma memória que resvala pela linguagem. Dizemos isso porque a regularidade do enunciado “mulheres indígenas” aparece no decorrer da obra – a começar pelo próprio título – 36 vezes, em 63 páginas, perpassando a voz dos sujeitos enunciadores.

Ora, se no dizer de diversos sujeitos esse desejo de marcar a identidade por meio de um substantivo (“mulher”), seguido de um adjetivo qualificador (“indígenas”), é demonstrado de forma aberta, em R4 vemos esse desejo silenciado.

Orlandi (2007, p. 29) explica que o silêncio é um significante por excelência, e que não devemos pensar nele só como falta, mas como um processo de significação, uma manifestação discursiva. Logo, esse não-dito torna-se necessário para que ocorra a manifestação do dito, ou seja, o enunciador de R4 não busca calar-se; ele busca enunciar-se como mulher, mas não como mulher indígena, apontando que ser mulher vem muito antes do quer ser mulher indígena.

Esse silêncio interpreto aqui como uma não-coincidência do dizer (AUTHIER-RÉVUZ, 1990), que deixa resvalar fragmentos do seu inconsciente o qual denuncia um desejo a ser realizado: querer ser considerada como um sujeito “igual aos outros”, como se quisesse pertencer a uma “matriz identitária” que dialoga com o espaço da vida social do branco.

Com Authier-Révuz (1998), o silenciamento do item lexical “indígena” deixa escapar sentidos pela porosidade das palavras, levando-nos a interpretar que esse “não-dizer” pode ser visto como um ato falho que trafega pelo (in)consciente e faz emergir

através da linguagem fagulhas da discriminação, de angústia e de (de)negação social sofrida pelos indígenas.

R4 silencia “mulher indígena”, pois parece trazer o desejo de não querer ser entendida, encarada (a si mesma), interpretada como sujeito pertencente à etnia sua etnia. Ou ainda: a identidade que a constitui como sujeito, ela renuncia pelo fato de os outros não a aceitarem. “Mergulhada em tal situação, a única solução que seu inconsciente pôde encontrar foi a de construir uma outra identidade [...]” (CORACINI, 2007, p. 126), e a única forma de se enunciar assim seria pela própria linguagem.

E como é impossível que falemos algo fora da história, livre de uma sucessão de acontecimentos discursivos (FOUCAULT, 2012, p. 249), essa “escolha” *versus* silenciamento deixa resvalar o processo de discriminação que parece encampar a subjetividade do próprio enunciador. R4 mesmo conhecendo que essa possibilidade de identidade “mulher” (identificação, sempre metafórica) seja resultado de uma fantasia de si pelo olhar do outro (branco) (CORACINI, 2007, p. 82), ao menos em seu dizer poderia não ser considerado “diferente”, mas, sim, como as outros (Brasileiras? Cidadãs?).

Discurso do desejo velado, R4 ao deixar de se identificar como indígena no fundo relata a própria condição do sujeito subalterno que ainda vigora em relação na sociedade atual, pois se o seu dizer foi enunciado de dentro da exterioridade (NOLASCO, 2009, p. 45) e mesmo assim nega a qual grupo étnico pertence, o enunciado faz emergir sentidos de que não foi/é fácil habitar na própria exterioridade.

Sentimento de nacionalidade diferente do que a memória histórico-social, advinda do discurso colonial, mobiliza, sobretudo pelo medo/desejo de miscigenação. Medo de não ser visto para além da sua mistura étnica; desejo de estar ancorada a um porto seguro de identificação (ser mulher), mas sem ser observada com a marca da diferença encenada pelos discursos coloniais. Parece afastar-se de si próprio para se identificar e pertencer à positividade – conjunto de sistemas (FOUCAULT, 1971, p. 39) – da “brancura”.

E esse quadro de afastamento é parece ser justificado mediante os sofrimentos vividos por esses povos. Anzaldúa (2005, p. 713), com a perspectiva *fronteriza* de uma *mestiza*, nos ajuda a entender como a existência dos sujeitos periféricos é complexa, ao explicar:

A cultura branca dominante está nos matando devagar com sua ignorância. Ao nos destituir de qualquer autodeterminação, deixou-nos fracas/os e vazias/os. Como um povo temos resistido e ocupado

posições cômodas, mas nunca nos foi permitido desenvolver-nos sem restrições – nunca nos foi permitido sermos nós mesmas/os completamente.

Com o dizer de Anzaldúa (2005), que fala *a partir de* uma epistemologia fronteira, vemos que o espectro que assombra R4 não foge à regra, pois a autora-filósofa-chicana igualmente apreende esse lado sombrio vivenciado pelos sujeitos indígenas. Talvez por isso R4 renuncia alegar a sua posição identitária, pois, angustiado e atormentado pelo atravessamento dos interdiscursos de exclusão, de discriminação, de violência simbólica, prefere não relatar a sua “mistura” – ou “estigma?” – para que os discursos da tradição hegemônica não o exonerem da sua humanidade, do seu direito de dizer(-se) como foi feito outrora.

Humanidade? Sim, aquela que a sociedade hegemônica fez questão de desconsiderar ao dizimar⁸⁹ vidas, ao desprezar o seus direitos à terra, à sua língua, ao tutelá-los e ao colocá-los, de “donos das terras”, como hóspedes “hospitalizados” (DERRIDA, 2003, p. 41).

E essa desumanidade vivenciada por diversos povos é evocada ainda nos dias atuais, como um passado que se faz presente e é reavivado pelas memórias discursivas de discriminação e de segregação social (CORACINI, 2010, p. 95), fazendo com que o perfil étnico do indígena esteja atrelado à sub-humanidade, ou seja, não seja considerado nem sequer como um sujeito candidato à (metafórica) inclusão social (SOUSA SANTOS, 2010, p. 30-31).

E esse desejo de inclusão também pode ser analisado com outros operadores linguísticos, tais como “agressão física, como tapas, socos, pontapés, chutes”, “violência psicológica, moral, patrimonial e sexual”, “Não podemos nos calar”, “não desista de lutar por sua vida! Denuncie cada agressão!”.

Os dois primeiros, ancorados em uma formação discursiva jurídica, vem apontar o quanto “as palavras são, sempre e inevitavelmente, as palavras dos outros” e, portanto, jamais será “[...] neutra, mas inevitavelmente “carregada”, “ocupada”, “habitada”, “atravessada” pelos discursos nos quais viveu sua existência socialmente sustentada” (AUTHIER-RÉVUZ, 1990, p. 26-27).

⁸⁹ Segundo Urquiza (2016, p. 40), a estimativa da sociedade indígena, no ano de 1500, era ao redor de 5 a 6 milhões de pessoas e mais de mil línguas.

Ao enunciar “agressão física, como tapas, socos, pontapés, chutes”, “violência psicológica, moral, patrimonial e sexual”, R4 estabelece uma interlocução com o discurso relatado pela LMP como indício do quanto essa lei perfaz não só o seu dizer, mas também como o seu inconsciente está afetado por esse outro registro discursivo.

Por esse dialogismo constitutivo, temos a representação do quanto esse enunciador se apropria do discurso jurídico (ou é assaltado por ele...) como uma estratégia discursiva para indicar que reconhece quais são os tipos de agressões físicas (práticas não-discursivas) e quais os tipos de violência que uma mulher pode sofrer.

E se são enunciadas tais ações é porque ocorre um processo de identificação do sujeito enunciador com o relatado na LMP. Esse apontamento coloca em destaque uma condição que parece ser bastante vivenciada ainda pelas mulheres indígenas, mas que elas já sabem se defender, se posicionar e reconhecem os seus direitos e como pode alcançá-los.

Por outro lado, ao enunciar pelo fio intradiscursivo que é um sujeito que sabe dos seus direitos, bem como dos tipos de agressões e violências que pode sofrer, o gesto de enunciação de R4 mobiliza outros sentidos: que ele vive numa posição-sujeito na qual esses tipos de conflitos ainda estão presentes em sua vida.

Ademais, ao enunciar gestos de violência corporal, psicológica e moral R4 apenas legitima que ainda há dois pontos.

Primeiro: um uso de violência indiscriminada que se institucionalizou contra as mulheres indígenas e, por isso, R4 interdiscursiviza que entende da formalidade de seus direitos e da LMP para que a subcidadania a qual foram permanentemente relegadas possa ser rescindida.

Segundo: A busca da igualdade e a inclusão na LMP seriam então alguns dos dispositivos (FOUCAULT, 2015, p. 365) que funcionariam como um controle, um filtro das classes dominantes que vem demonstrar o quanto o *locus* geográfico dos indígenas são ainda colonizados pelo saber dos discursos dominantes. É a continuidade de um processo de “civilização” (do dentro para o fora, da interioridade para a exterioridade) o qual podemos denominar também como uma colonialidade do saber.

De acordo com Castro-Gómez (2005, p. 83),

O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontinência são marcas identitárias do colonizado,

enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador. Ambas as identidades se encontram em relação de exterioridade e se excluem mutuamente. [...]

Uma política “justa” ser aquela que, mediante a implementação de mecanismos jurídicos e disciplinares, tente civilizar o colonizado através de sua completa ocidentalização.

Nessa ótica, quando R4 enuncia o atravessamento do outro (do branco) pelo dialogismo estabelecido com a LMP em seu dizer, ele também remete não só à sua alteridade (pensamento liminar), mas também à alteridade das potências hegemônicas que o constitui e que, de uma maneira insidiosa, acaba dando continuidade à lógica da colonialidade, “sob sua retórica triunfante de salvação e boa vida para todos” (MIGNOLO, 2008, p. 293)

Percebe-se que o enunciador se deixa invadir pela completude da lei e, seduzido pela “inclusão” que ela pode exercer, “esquece” que conhecer direitos não é o mesmo que poder exercê-los com segurança e liberdade. Aliás, para a cultura ocidental hegemônica, quanto mais o sujeito de classes marginalizadas busca discursivizar os princípios de igualdade legal, mais esse sujeito põe em evidência o processo de hierarquização que encampa a nossa sociedade, potencializando e classificando “[...] as pessoas como mais ou menos, como dignas de nosso apreço ou de nosso desprezo” (SOUZA, 2018, p. 47).

Em R4, a continuidade dessa “invasão” da alteridade do branco também pode ser atestada com quando o enunciador relata “Não podemos nos calar”, “não desista de lutar por sua vida! Denuncie cada agressão!”.

Fundamentados em uma formação discursiva feminista (“Não podemos nos calar”) e governamental com apelo à denúncia (“não desista de lutar por sua vida! Denuncie cada agressão!”), o enunciador deixa emergir através de sua resistência (FOUCAULT, 1988, p. 91) também dois pontos.

Primeiro: o efeito de sentido de discriminação que tem atravessado o cotidiano das mulheres indígenas, apontando – através do tom conselho – que se a mulher precisa lutar e não pode desistir é porque em algum momento esses sentimentos fizeram parte de seus pensamentos, quer dizer: ela já se calou, ela já desistiu e ela também deixou de denunciar os crimes cometidos contra a sua própria vida, levando-nos a interpretar que ela foi ou ainda tem sido tratada com um grau deprimente de inferioridade.

Segundo: nessa “aventura de contar-se”, na qual vemos a escrita de si e a “invenção” da subjetividade (RAGO, 2013), R4 também traz a presença marcante do

discurso feminista, confirmando a dialética inclusão/exclusão social que a mulher vive nos trópicos e o quanto a voz de uma mulher indígena pode ser “escutada” mudanças têm ocorrido em relação à própria no espaço de direitos, mas ainda não muito distante da casa patriarcal. (LAURETIS, 1994, p. 206-207)

Em R4, no fio intradiscursivo, a narrativa de informações de si (FOUCAULT, 2004) sustentadas por uma a formação discursiva feminista, traz palavras que acompanham a angústia dos debates feministas da violência contra a mulher: mulheres que têm o poder da voz, que tem espaço para falar de si, de seus direitos (RAGO, 2013).

R4 se posiciona mediante a “ordem do discurso” feminista (FOUCAULT, 2005), o que vem sinalizar um desejo — mesmo longe de ser adiado —, de reforçar o poder da voz da mulher indígena, na atualidade, em detrimento de um possível apagamento de uma memória discursiva patriarcalista. O que significa, de um lado, que o “discurso sexista e as atitudes das mulheres das primeiras décadas do século XX ainda assombram nossos dias[...] como vozes que cruzam e se confundem com os desejos e os esforços de independência” (CORACINI, 2007, p. 88).

Por outro lado, a presença dessa formação discursiva feminista vem marcar rastros dos discursos que nos remetem à outra fonte, a já-ditos ancorados em regimes discursivos ocidentais articulados nos centros hegemônicos para que o seu dizer seja acolhido.

Essa manifestação discursiva figura a forma como um saber articulado *a partir dos grandes centros*, um tanto sutil, ratifica como o enunciador está submerso ainda na sujeição das discursividades advindas do “polo dominante”, de tal maneira que atravessa a constituição da sua subjetividade, influenciando inclusive na sua alteridade.

Não estamos falando aqui do feminismo indígena subalternista e periférico, mas aquele feminismo das mulheres brancas interdiscursivizado pela LMP que faz parte do universo de “cimento”, de “ramificações elétricas” dos centros urbanos (CLÉZIO, 1989, p. 13). Como uma “dublagem”, R4 parece querer entrar na ordem do discurso feminista hegemônico e na ordem do discurso jurídico pelo fato de esses saberes já serem constatados como valorizados (FOUCAULT, 2005, p. 17).

Além disso, com Butler (2015, p. 36), seria uma forma de não colocar em risco a possibilidade de “reconhecimento por parte dos outros”, de ser reconhecido como sujeito, uma vez que para adentrar na ordem do discurso jurídico, a indígena precisa se enquadrar e se ver enquadrada no próprio funcionamento social da norma, não pela sua existência

infame (FOPUCAULT, 2012, p. 204), mas pela dimensão social de uma norma que a reconhece em sua feminilidade.

É nesse horizonte de abertura da lei que o branco pode passar a reconhecer e ver a mulher indígena, passar a escutá-la. E, para isso, torna-se necessário que ela esteja atrelada (e se veja...) ao perfil de subjetividade articulado pela LMP, que considera as mulheres não pelas suas diferenças étnicas, mas como se “todas” fossem “farinha do mesmo saco”.

E essa questão se torna um tanto complexa, pois, nos termos sociais em que as indígenas ainda estão disponíveis, elas acabam realizando mudanças de paradigmas “[...] que lhes permita ajustar-se às exigências sistêmicas do capital global” CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 85).

E, para isso, para entrar nessa ordem discursiva feminista global “É preciso uma enorme energia e coragem para não aquiescer, para não se render a uma definição de feminismo que ainda torna a maioria de nós invisíveis” (ANZALDÚA, 2000, p. 231).

Uma vez mais o discurso indígena carrega em si as angústias, a afirmação daquilo que lhe foi e ainda é negado, o quanto ainda precisam se encaixar nos moldes da ordem do discurso hegemônico alicerçado em representações ocidentalistas.

Com Boaventura de Sousa Santos (2010), vemos que o enunciador por mais que tente se esquivar dos discursos hegemônicos (leis, direitos, feminismo) ainda se vê regulados por eles, afetando as suas condutas, as suas subjetividades, a sua alteridade. Talvez seja uma estratégia de sobrevivência para que consigam ser reconhecidos como sujeitos de direitos e se afastem daquele longo processo sacrificial que os seus povos sofreram e têm sofrido.

Nessa esteira, o pensamento hegemônico, a colonização continua a operar, mas por outros mecanismos, estratégias, micropoderes, enfatizando a separação de uma maneira tão real quanto no próprio período colonial, pois na medida em que os sujeitos periféricos (sub-humanos) são negados e são geridos pelos saberes da interioridade (NOLASCO, 2016, p. 58), a outra parte da humanidade, a hegemônica, confirma a existência daqueles para que ela possa ser assegurada como a universal, a que está no comando.

Logo, essa montagem, essa manutenção da diferença e esse reforço da interioridade não pode ser visto fora das relações de poder, do processo de governamentalidade e a preocupação com o governo dos vivos.

Como diria Foucault (2005, p. 10), por mais que os discursos que afetam o dizer da LMP e da obra PMI não só para apontar a manutenção da segregação, nem simplesmente aquilo que é objeto de desejo da mulher indígena e que ela busca se apoderar. Os mecanismos discursivos podem nos chamar atenção também para as relações de poder, ponto este que veremos no eixo seguir.

5.2 Relações de poder: dos efeitos de governamentalidade

Por “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bem específica, bem complexa, de poder, que tem como alvo principal a população [...].

Michel Foucault. **Ditos e escritos, vol. IV:** estratégia, poder-saber, 2012, p. 296)

Para que possamos desenvolver uma posição analítica mais vertical (aprofundada) a respeito das representações identitárias das mulheres indígenas nas materialidades da LMP e da obra PMI, uma discussão acerca das relações de poder que atravessam o dizer deve ser trazida em pauta, uma vez que as precondições sociais que acabam naturalizando as diferenças entre os sujeitos, as discriminações e as desigualdades sociais estão vinculadas ao poder.

Poder este que não se aloja hierarquicamente de cima para baixo, certo ou errado, superior e inferior, dentro ou fora de um comando específico e muito menos em um ponto fixo (Estado ou mulheres indígenas). A potência veiculante do poder se manifesta de forma difusa, por meio de práticas, saberes, instituições e em procedimentos técnicos que vusam regular a ação dos/entre os sujeitos.

E essas relações de poderes, na atualidade, se manifestam também através daquilo que Foucault (2015, p. 407) chama de governamentalidade que, no caso desta tese, está relacionada com os mecanismos discursivos que incidem na população, com as técnicas de dominação, com a politização das relações pessoais e com o biopolítico.

A governamentalidade foca não só na gestão de uma população, “[...] mas também um controle das estratégias que os indivíduos, e sua liberdade, podem ter em relação a si mesmos e uns em relação aos outros” (REVEL, 2011, p. 75).

Atentos a esse ponto, trazemos alguns recortes que sinalizam o atravessamento dessas relações de poder e os gestos de governamentalidade atuantes na discursividade tanto da LMP quanto da obra PMI.

LMP (R5)

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o **Congresso Nacional** decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 8º

IV - a implementação de atendimento policial especializado para as mulheres, em particular nas **Delegacias de Atendimento à Mulher;**

V - a promoção e a realização de campanhas educativas de prevenção da violência doméstica e familiar contra a mulher, voltadas ao público escolar e à sociedade em geral, e a difusão desta Lei e dos instrumentos de proteção aos direitos humanos das mulheres. (BRASIL, 2006, Art. 8º)

Em R5 problematizamos que a LMP se encontra em uma posição de administração dos sujeitos na esfera social, o que implica dizer que se há alguém que administra existe(m) sujeito(s) administrado(s). Logo, o Estado, por meio da lei torna-se o representante da “ordem” de um grupo: os brasileiros.

Mediante a análise desse recorte, é perceptível apontar como o atravessamento do Estado adentra no interior de uma sociedade na qual ele precisa intervir para que os “problemas” sociais, os índices de proteção e de desenvolvimento dos sujeitos não ecoem como aspectos gritantes de desigualdade.

No âmbito da resolução dos “problemas”, podemos analisar que a LMP foi criada e começou a ter a sua vigência no território brasileiro para que, de um lado, prestasse contas à Comissão Interamericana de Direitos Humanos⁹⁰ e, por outro, evitasse o que a indeterminação do destino de um “problema” pudesse gerar: um conflito maior ainda em relação às exigências da população.

Para tanto, as noções jurídicas de poder passam a constituir-se desses “problemas” sociais a fim de orquestrá-los de tal forma que pudessem melhorar a sorte da população, com o objetivo de eliminar a ambivalência que o discurso da desigualdade e da violência

⁹⁰ Vide Parte I, nas CP.

podem gerar. Portanto, as leis aparecem não como o fim, mas sim como o instrumento do próprio governo. É uma prática de governamentalidade, um governo voltado para o cuidado da vida e dos corpos dos sujeitos (FOUCAULT, 2015, p. 425).

Mas seria muito limitado de nossa parte achar que a LMP pode ser analisada apenas como uma simples forma de governamentalidade, isto é, forma de os indivíduos sujeitarem-se aos desmandos do governo. Essa noção, segundo o próprio Foucault (2015, p. 424-425), vem para explicar que mediante diversos aparatos governamentais é que se acaba realizando a gestão das condutas dos sujeitos, moldando as suas subjetividades e as suas práticas sociais com o objetivo de “manipular” as probabilidades de eventos não desejados.

Com operadores linguísticos como “presidente da república”, “congresso nacional”, “atendimento policial”, “delegacias” e “campanhas”, a LMP denuncia o caráter de uma heterogeneidade mostrada em sua composição e quais as instâncias jurídicas que atravessam o seu gesto de enunciação. E relação do enunciado da lei com esses outros lugares enunciativos funciona como um recurso argumentativo (CORACINI, 1991, p. 147) que busca instituir, por meio do auxílio de outras vozes institucionais, a ordem social através de uma “força-tarefa”.

O atravessamento do discurso presidencial presidente, a autorização do congresso, a autoridade do policiamento, a instituição delegacia e o dispositivo campanha são exemplos de manifestação do poder. Só pode existir a interferência desses *lugares* de houver relações de poder, de dominação de subserviência. A LMP é um dos instrumentos do poder estatal, pelo qual outras relações de poder atuam para completar o seu ciclo, manter a sua unidade; ela é como uma peça que se ajusta a outras peças para formar o quadro do exercício do poder (FOUCAULT, 2002, p. 38).

Apesar de nos passar a impressão de que é instituída por um poder vertical (como dos reis), ela está longe de ser um exercício de soberania pleno. Ela enuncia o atravessamento de outras formações discursivas e de relações de poder que a constituem. Isso significa, em outras palavras, que ela incrementa ao seu discurso jurídico-governamental mecanismos e instituições de autoridade que atinjam os padrões de comportamento dos sujeitos ao mesmo tempo em que os restringe para que não haja condutas “fora” do estabelecido pela lei.

E como as leis em sua maioria apresentam essa regularidade de enunciados (FOUCAULT, 2008, p. 164), a função enunciativa da LMP desliza o efeito de sentido

que faz parte de “[...] um regime disciplinar, cuja função é inventar indivíduos produtivos e uma “biopolítica” que tem como objetivo se encarregar da própria vida dos indivíduos por meio de um conjunto de mecanismos e de saberes reguladores e corretivos” (BERT, 2013, p. 115).

Efeito das discursividades, essa norma foi instituída para responder as preocupações e os anseios da população brasileira urbanizada⁹¹. Considerada como uma “bíblia” feita para os sujeitos, ela fundiu na construção discursiva de sua materialidade uma condição conjunta: a re-ação contra a violência vivida pelas mulheres e o direcionamento dos modos de vidas; isto é, a relação e os vínculos que devem ser estabelecidos entre os viventes, em particular a relação entre homens e mulheres. O sujeito homem não pode mais agir de forma “X”; ele precisa agir de forma “Y”. Caso não o faça, a mulher (que se tornou outro artifício de controle e de vigilância) o denuncia para que ele entre na ordem do discurso apregoada pela LMP.

Daí promove-se o processo de governmentação com novas técnicas de controle e com adequação de novos gestos de subjetivação. A mulher e o homem abraçam discursivamente a LMP que passa a ser adotada como uma prática discursiva, e o Estado passa a não ser apenas uma instituição; ele é “uma forma de pensamento estratégico que estabelece práticas dirigindo-se, simultaneamente, a todos e a cada um” (BERT, 2013, p. 130).

E esse regime de “administração” não pode ser desenvolvido de qualquer forma em qualquer tipo de sociedade. Ele vai se refinando e se adequando diante das novas preocupações, dos novos “problemas” que vão se instalando na coletividade. E através desse refinamento, uma lei – “objetiva”, “neutra”, “portadora da verdade” e dos bons costumes – constrói em nosso imaginário um saber que gera o que somos e a maneira como as nossas relações sociais devem ser governadas.

Mas, consciente de que só o sistema abstrato de uma lei não conseguiria abarcar a “normalização” dos indivíduos e seus estágios de socialização, a LMP faz questão de trazer para a cena de sua enunciação dispositivos que podem auxiliar na produção da coesão social, no direcionamento dos processos de subjetivação, como: “a implementação de atendimento policial especializado” em “Delegacias de Atendimento à Mulher” e a “a promoção e a realização de campanhas educativas de prevenção”.

⁹¹ Conforme já explicitado na Parte I desta tese, nas CP, e nas análises empreendidas no item 5.1.

Ao problematizarmos os deslizamentos de sentidos desses enunciados, vemos que se o governo tem necessidade de implementar algo é porque precisa colocar em prática o que não foi considerado antes (FERREIRA, 2010, p. 412), tal como um atendimento voltado para as especificidades das mulheres, o ensino da igualdade entre homens e mulheres pautado na não hierarquização dos gêneros.

Aliás, esses enunciados resvalam em sua materialidade específica o sentido de que o policiamento antes da lei não era voltado para casos que atendiam as mulheres e, por isso, a lei precisa instaurar inclusive nas próprias delegacias da mulher (que já existiam desde 1985...) sujeitos e técnicas especializadas para a manutenção da ordem. Portanto, não é um problema novo, mas a gestão governamental age como se fosse, como uma estratégia de reconhecimento da falha, da marginalização da mulher, ressignificando a condição atual do próprio Estado (atencioso e zeloso).

Parece-nos que toda essa “preocupação”, toda essa reestruturação do Estado acusa que na base de uma negligência e ausência de políticas públicas existe uma certa preocupação com a própria imagem do governo, para que a governamentalidade jurídica possa ser compreendida fora das engrenagens do preconceito, da discriminação em relação às mulheres – aspecto este que era discursivizado dentro das próprias esferas institucionais.

E na busca do reconhecimento da *différance* (DERRIDA, 1971), o enunciado “a promoção e a realização de campanhas educativas de prevenção da violência doméstica e familiar contra a mulher” realizadas por essa instituição simbólica denominada “Estado”, via LMP, busca disseminar conhecimentos atinentes à lei, como se as pessoas não soubessem que é censurável matar, machucar, agredir física, sexual e psicologicamente uma pessoa; como se as pessoas não soubessem que a mulher faz parte e é peça fundamental do nosso protagonismo social.

Mas será que os indivíduos sabem ou será que antes da LMP a existência da mulher ainda era considerada como uma “vida nua, isto é, uma vida matável e *insacrificável* do *homo sacer*” (AGAMBEN, 2010, p. 16)? A meu ver, ao inquirir a necessidade de programas que visam a educação dos sujeitos em relação à mulher, R5 reafirma a posição que o sujeito mulher tinha na sociedade e os movimentos discursivos a respeito dela. Num momento, a mulher estava situada no espaço da vida nua (por isso as denúncias mal surtiam efeitos), à margem do ordenamento, e agora ela passa a ser incluída pela sua própria exclusão.

O apelo desses enunciados deixa escorregar sentidos não só de como a LMP é um efeito discursivo, do gesto de governamentalidade em relação aos sujeitos (condução de suas condutas), como também o quanto a marginalização da mulher já foi discursivizada como natural em outros momentos, a tal ponto que as próprias instituições que deveriam lograr positivities a favor do sexo feminino acabavam contribuindo para a sujeição das mulheres; seja por não enunciar as suas especificidade, seja pelo domínio das formações discursivas machistas e patriarcalistas que não a deixavam adentrar na ordem do discurso.

É o que Butler (2015, p. 19-20) explica em relação aos sujeitos submetidos às noções jurídicas: “Com efeito, a lei produz e depois oculta a noção de “sujeito perante a lei”, de modo a invocar essa formação discursiva como premissa básica natural que legitima, subsequentemente, a própria hegemonia reguladora da lei”. Antes da LMP, escamoteavam-se especificações em relação às mulheres, mesmo o Estado sabendo de sua vulnerabilidade e, em consequência disso, contribuía para a legitimação hegemônica que reprimia a mulher das instâncias da visibilidade e participação sociais.

Logo, tanto a LMP quanto o seu exercício de governamentalidade – através de mecanismos institucionais difusos – acusam a ideia de como a mulher foi construída discursivamente: última a ser representada nos domínios jurídicos.

No fio intradiscursivo da lei, ao mesmo tempo que o Estado alicerça o seu dizer em uma formação discursiva jurídica, representando e protegendo a mulher nas esferas sociais, ele acaba reproduzindo inevitavelmente uma subjetividade em relação à própria mulher. Ao atribuir visibilidade para esse sujeito, a LMP faz prevalecer interdiscursivamente, junto à sociedade de controle e às técnicas “pastorais” (FOUCAULT, 2015, p. 431), um *a priori* histórico no qual deixa resvalar o funcionamento de um poder sobre os sujeitos.

A mulher precisa ser atendida, ter visibilidade através da lei, de campanhas e atendimentos especializados para que o seu direito possa ser reconhecido. No entanto, essa representação aparece opacificada no enunciado e, para entendê-la, é necessário pensar nas CP as quais ela está atrelada.

Mas se essa atenção ocorre em relação à mulher, pensando em termos pós-coloniais e fronteiriças, quando R5 enuncia que houve um decreto, que foi sancionada uma lei, que se busca fazer um atendimento diferenciado e campanhas para “barrar” a violência contra as mulheres, por outro lado vejo nesse gesto uma violência segregadora, pois, de acordo com as CP, a LMP foi enunciada para os centros urbanos, fator este que

a sua discursividade negar e extirpar a alteridade de mulheres que não fazem parte do contexto metropolitano, como a mulher indígena.

Ao analisar a LMP e essa construção discursiva neutralizadora, indaguei-me: como esse problema de violência contra a mulher urbana que se transformou em lei poderia abarcar a mulher indígena? Afinal de contas, como pensar a representação discursiva de um sujeito que vive sendo excluído da aplicação dos dispositivos constitucionais “[...] através do artifício da negação da “*identidade indígena*” que, ao fim, acabam resultando na “*negação*” da existência do índio” (BARRETO, 2011, p. 15, grifos do autor).

Se nós formos buscar em Lander (2005, p. 9), não é difícil notar que a construção da realidade da nossa sociedade foi estabelecida por meio de separações e das relações coloniais/imperiais. No que diz respeito às separações, podemos dizer que elas ocorreram no âmbito religioso, ontológico e de racionalização social e que, pelas sucessivas reproduções, estabeleceu-se a conformação colonial tal qual conhecemos hoje: o ocidental (eurocêntrico) e o resto do mundo (povos e culturas).

No que se refere à segunda, como uma continuidade da primeira, consolidou-se a dimensão colonial de conquista, na qual tinham os sujeitos que faziam parte das estruturas dominantes (hegemonia) e os sujeitos submissos a essas estruturas (advindas das potências europeias). E esse processo de colonização foi agenciando os modos de vidas dos sujeitos, bem como a imposição dos regimes de trabalho e a construção dos aparatos políticos, econômicos, mercados, sociais e jurídicos, ambos produzidos pensando nos assuntos que faziam parte da vida hegemônica.

Logo, aqueles sujeitos e culturas que não se adequavam ao padrão ocidentocêntrico de desenvolvimento moderno estariam “fora” dessa realidade, inclusive os seus conhecimentos, uma vez que os únicos que eram tidos como válidos seriam o que emergissem dos grandes centros. “As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas [...]” (LANDER, 2005, p. 13), fazendo com que em nosso imaginário sua inferioridade fosse realçada.

Assim, segundo Castro-Gómez (2005, p. 81-82, grifo nosso), direitos só teriam:

[...] aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Os indivíduos que não cumpram com estes requisitos (mulheres, empregados, loucos, analfabetos, negros, hereges escravos, **índios**, homossexuais, dissidentes) ficarão de fora da “cidade letrada”, reclusos no âmbito da ilegalidade, submetidos ao castigo e à terapia por parte da mesma lei que os exclui.

Dessa maneira, se R5 busca se empenhar para desenvolver a aplicabilidade da mulher em relação à mulher, é porque esta tem sido discursivizada como um sujeito de direito no processo de institucionalização do Estado (LAGAZZI, 1988). Já a mulher indígena parece ter o seu “estado de exceção” tendo se transformado em uma regra (AGAMBEN, 2010, p. 16).

Apesar desses dois pontos, com Butler (2015, p. 7) podemos refletir que esses “problemas”, tais como o da violência contra a mulher, podem assumir um valor não tão negativo assim, pois através de sua emergência pode-se gerar uma artimanha sutil: o poder dominante.

E essa exclusão da mulher indígena em relação ao “esquecimento” do Estado se manifesta no excerto a seguir:

PMI (R6) Vemos atualmente o governo querendo continuar a massacrar os indígenas. Parece que **os homens ambiciosos** por dinheiro quer fazer o fogo voltar contra nós.

[...]

A gente quer que o **governo tenha compromisso**, que **entregue nosso território de volta**. Só assim todos que vivemos na região teremos paz. (ONG THYDÊWÁ, 2015, p. 16)

Em R6, podemos observar o quanto a materialidade da escrita pode trazer a descrição de acontecimentos pretéritos que parecem emergir como uma possibilidade de resistência às mudanças globalizantes que têm ocorrido no hemisfério Sul.

Como os gestos de interpretação da história indígena no Brasil foi/é (re)vivido e (re)construído por meio de diversas manifestações linguísticas, com a materialidade da obra PMI isso não seria diferente. Ela está umbilicalmente ligada aos atravessamentos discursivos e funciona como um instrumento de escrita capaz de trazer à tona formações discursivas e interdiscursos que sustentam o seu dizer e alimentam as representações que temos, por exemplo, de que as mulheres indígenas e o seu povo ainda são ignorados ou legitimados como minoria pelos movimentos governamentais.

E é nesse contexto que R6 traz para a cena da enunciação os desafios pelos quais os indígenas têm passado e a necessidade resistir (FOUCAULT, 1988, p. 91) como forma de resposta à sua própria sobrevivência. Além disso, R6 discursiviza o quanto o gesto de governamentalidade – as instituições, os procedimentos, os gestos analíticos, táticos e reflexivos do governo (FOUCAULT, 2012, p. 296) – tem atuado em suas vidas.

Notemos. Quando um verbo como o “vemos” é utilizado no modo indicativo (certeza, convicção), o enunciador traz para a cena da enunciação uma ideia de que o sujeito não mobiliza o seu dizer apenas como um sujeito qualquer, pois o verbo identifica que ele fala *a partir do* interior de um grupo. O item lexical “vemos” (eu e os outros indígenas) faz entrever não só a possível instância espacial enunciativa dos acontecimentos (fora da zona urbana), como também identificar o processo temporal por meio do advérbio de tempo “atualmente”.

A materialidade discursiva dessa expressão “coletiva” torna-se absolutamente particular (PÊCHEUX, 2012, p. 21), pois ao enunciar “atualmente o governo querendo continuar”, R6 deixa resvalar efeitos de sentido de relações de poder entre os que dominam (centros hegemônicos) e os que são dominados (e “assistem” a invasão do branco).

Essa relação de dominação é reavivada pela memória discursiva colonial denunciado através do advérbio “atualmente” e dos operadores linguísticos “querendo” (gerúndio, continuidade) e “continuar” (forma nominal do verbo) que esses eventos permanecem ocorrendo nos dias atuais e que não foram superados, demarcando inclusive a próprio “sujeito paciente”: “os indígenas”.

R6 resgata sentidos. Existem aí dois “antagonistas”: o governo e os “homens ambiciosos” (sinônimo para branco). De acordo com Portiguara (2000, p. 222), é fácil notar que as causas de muitos conflitos para com os indígenas vêm desde o processo de colonização. Violência, racismo e intolerância fazem morada nas aldeias nas indígenas quando se referem ao contato com o governo e com o branco. Para a autora indígena (2000, p. 222), esse “paternalismo oficial” advindo dos órgãos públicos sempre foi e ainda é uma forma de violência e de racismo institucional, nos quais as mulheres e as crianças passam a ser os mais alcançados.

Em relação aos “homens ambiciosos”, quando R6 enuncia esses termos para interpretar de forma eufemística os brancos gananciosos deixa escorregar efeitos de sentidos de que esses sujeitos estão dispostos a qualquer atitude para que possam alcançar

o aspecto financeiro almejado. Ancorado numa formação discursiva financeira, o enunciador projeta que a ideia de invasão capitalista no território indígena tem sido grande e voraz em razão da questão financeira.

Argumento um tanto convincente (para não dizer uma desculpa esfarrapada) da cultura ocidental que serve como pretexto para o desrespeito da *différance* (1991, p. 47), para a continuidade da primazia hegemônica com base na discriminação e na manutenção de uma memória colonial arraigada de sucessivos (e massivos) artifícios de exclusão.

De acordo com Vitorelli (2015, p. 437), “As comunidades indígenas atuais refletem o histórico de exploração que perpassou seu contato com o colonizador. [...] as terras garantidas aos índios são usualmente insuficientes para a manutenção de seu modo de produção, que não é o de exploração capitalista”.

A questão aqui não é só pensar na exclusão do indígena; é analisar que as próprias discursividades que estabelecem interlocuções com as relações de poder entre o governo e a população indígena é que têm consolidado esse gesto de exclusão.

Ao enunciar de forma declarada os algozes, interpretamos que o enunciador faz um gesto de “resistência às captações do poder” hegemônico (FOUCAULT, 1988, p. 147), atentando para a impossibilidade de continuar esse jogo que remete à da retórica colonial, na qual determinadas práticas bárbaras de colonização eram realizadas contra eles. E esse gesto de resistência é observado também por Guajajara (2018, p. 32), ao enunciar que “A invisibilidade desses processos de violência, exclusão associados à ganância pela tomada de terras e à vontade de extermínio de povos e culturas não se sustenta mais.”

E esse gesto de indignação também pode ser analisado na rogativa “governo tenha compromisso” e “entregue nosso território de volta”. R6 busca reivindicar um direito que é próprio dos indígenas: a seu espaço, seu território., pois, segundo Amado (2009, p. 70), “ A terra é um bem primordial para os povos indígenas, sendo a luta pelo território prioridade na busca pelo bem viver”.

Ao problematizar os itens lexicais “governo tenha compromisso”, o enunciador utiliza um tom de denúncia a fim de que haja uma subversão em relação às atitudes governamentais para com os povos indígenas. Essa afirmação traz, pensando no lado *Phármakon* (DERRIDA, 2005, p. 2005), a declaração de que o governo não tem compromisso para com esses povos. Quando isso ocorre, para Vitorelli (2015, p. 438), “Há uma verdadeira perversidade em se utilizar da degradação dos costumes indígenas,

provocada pela sociedade envolvente, para negar aos índios sua própria condição e os direitos que dela seriam decorrentes”,

Com Souza Santos (2014, p. 11) é possível dizer: “[...] a promessa de igualdade nunca passou de uma fantasia jurídica”, pois infelizmente, ainda, os povos que têm referências não ocidentais acabam sofrendo com o domínio hegemônico, pois pelo enunciado de R6 o próprio Estado parece se utilizar de artifícios vigorosos para demonstrar que ainda vigora um processo de controle “administrativo” baseado na presença de uma hierarquia que já não se manifesta pelo quadro das opressões declaradas, deixando claro: o deste lado da linha e o do outro lado da linha (indígena) (SOUZA SANTOS, 2007, p. 71) que desaparece perante a sua realidade de fronteira (ANZALDÚA, 2005, p. 704; NOLASCO, 2009, p. 44).

E esse gesto de controle não para por aí. Por mais que estejam em movimento na nossa sociedade discursos de inclusão como os das leis para com os sujeitos marginalizados, podemos ponderar que a discursividade de seus enunciados pode retratar inclusive outros deslizamentos de sentidos que remetem não só há retórica colonial, mas a continuidade de discursos patriarcalistas.

Vejamos no recorte a seguir como essa técnica de intervenção do governo (FOUCAULT, 2015, p. 429) pode (inter)ferir na nossa realidade:

LMP (R7) Art. 16. Nas ações penais públicas condicionadas à representação da ofendida de que trata esta Lei, só será admitida a renúncia à representação perante **o juiz**, em audiência especialmente designada com tal finalidade, antes do recebimento da denúncia e ouvido o Ministério Público.

Art. 9. § 1º **O juiz** determinará, por prazo certo, a inclusão da mulher em situação de violência doméstica e familiar no cadastro de programas assistenciais do governo federal, estadual e municipal.

§ 2º **O juiz** assegurará à mulher em situação de violência doméstica e familiar, para preservar sua integridade física e psicológica:

8º Serão sigilosos os dados da ofendida e de seus dependentes matriculados ou transferidos conforme o disposto no § 7º deste artigo, e o acesso às informações será reservado **ao juiz**, ao Ministério Público e aos órgãos competentes do poder público.

Art. 19. As medidas protetivas de urgência poderão ser concedidas **pelo juiz**, a requerimento do Ministério Público ou a pedido da ofendida. (BRASIL, 2006, n.p.)

Em R7 problematizamos a regularidade discursiva “o juiz” que aparece vinte e oito (28) vezes no texto da LMP, como uma forma de enunciar uma das autoridades que

perfazem o discurso da lei e como o enunciador opera o seu dizer a partir de duas formações discursivas: jurídico-governamental e patriarcalista.

Pode-se constatar que o item lexical “juiz”, de acordo com Ferreira (2010, p. 448) é um substantivo masculino utilizado para indicar o exercício funcional daquele que trabalha na esfera do Direito, e que possui o encargo de julgar segundo provas ou ainda ser considerado membro do poder judiciário.

Todavia, na dimensão discursiva, enquanto membro-representante do Estado, o juiz adentra para a ordem do discurso jurídica como um representante da legalidade e que, na LMP, assume a função de representante da instituição governamental. Portanto, ele torna-se responsável tanto pela inclusão quanto pela exclusão dos sujeitos, isto é, toma o lugar da própria instituição jurídica no âmbito de decisões.

Nesse regime de poder, ele transforma-se em um dos instrumentos particulares contemporâneos da arte de governar, podendo ser compreendido como um dos esteios que estão na base das táticas da governamentalidade (FOUCAULT, 2015, p. 430). Logo, como representante das leis que circulam no ambiente urbano ele se torna um dos representantes da legalidade cosmopolita e um dos instrumentos hegemônicos do poder governamental.

Mas, além disso, essa regularidade pode nos denunciar a presença não apenas da representação de um dos instrumentos da lei, mas, sim, a representação de uma ferida aberta que nos remete à demonstração da casa patriarcal hegemônica. Hegemônico por estar na interioridade (NOLASCO, 2013), patriarcal por utilizar da nominalização específica no singular e no masculino.

Como não conseguimos depreender a esfera discursiva se não for pela estrutura gramatical, o uso do artigo definido no gênero masculino e singular “o”, funcionando como sintagma nominal que faz referência ao núcleo do substantivo também masculino “juiz”, busca determinar de forma particular, objetiva e precisa que a LMP, uma lei voltada para mulheres, tem o seu regime de discursividades sendo pautado por uma autoridade pública masculina.

Num gesto de interpretação discursivo, esse aspecto aqui passa a ser fundamental. Esse artifício de nomeação contribui para enxergarmos que a LMP não registra apenas os enunciados, como também apreende as discursividades. Dessa maneira, o arquivo da lei nos faz remeter a Derrida (2001, p. 12-13) quando o autor nos diz que todo arquivo se constitui a partir de uma consignação.

Através de *arcontes*, sujeitos responsáveis pelo processo de arquivamento de informações, o arquivo da LMP passa a não ser considerado somente como um conjunto de artigos e incisos. Se ele traz uma consignação, esta passa pela competência hermenêutica daqueles que tinham o poder de interpretar os arquivos (DERRIDA, 2001, p. 13).

Logo, se a LMP passa pela força arcôntica de domiciliação ela deixa resvalar sentidos de que a sua constituição linguístico-discursiva está pautada em discursos homogeneizantes patriarcalistas evocados pelo Direito canônico, uma vez que diante dos seus 46 artigos em nenhum momento faz referência a uma mulher estando a frente da gestão da lei. Aliás, a mulher aparece apenas como o sujeito vitimado, inferiorizado e vulnerável (ALMEIDA, 2015, p. 110-111).

Isso vem nos mostrar que mesmo a mulher sendo a protagonista da LMP ela aparece, mesmo que sutilmente, invisibilizada. Esse aspecto me faz lembrar de Mignolo (2008, p. 289) por entender que a lei, produzida por um centro hegemônico e sexista, traz a identidade masculina como o representante da lei, o que nos leva ideia de que a lei constrói a representação identitária do homem e da mulher pautada numa política de identidade.

O autor explica que:

[...] a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas. No entanto, a política identitária dominante não se manifesta como tal, mas através de conceitos universais abstratos como ciência, filosofia, Cristianismo, liberalismo, Marxismo e assim por diante. (MIGNOLO, 2008, p. 289)

A LMP, travestida num discurso de inclusão, mas baseada numa política de identidade, por se pautar nos discursos nortecêntricos projeta sua argumentação muito distante do pensamento liminar vindo das margens externas do ocidente. R7 passa a ser então um lugar discursivo onde é celebrado o imaginário dominante do mundo colonial (MIGNOLO, 2003, p. 10).

Temos que concordar com Souza Santos (2014b, p. 31) quando o sociólogo comenta que “Na actualidade, a expansão dos sistema judiciário e o primado do direito foram também incorporados no vocabulário do consenso hegemônico colonial. ” Portanto, se a LMP traz essa

nódoa ocidental, como ela pode garantir a certeza das inclusões jurídicas em relação à mulher indígena?

É necessário entender que a estratégia governamental buscava a condução da vida dos sujeitos dos centros urbanos. E esse “esquecimento” uma vez mais das mulheres indígenas pode estar ligado à própria lógica da colonização que ainda não foi superada.

Da leitura de R7, dois aspectos podem ser considerados: a lei ainda está eivada pelo sexismo; a lei não busca ainda atingir os sujeitos e submersos no campo da diferença colonial (MIGNOLO, 2003, p. 10).

Ampliando um pouco mais a discussão, isso implica pensar no caráter metafórico da LMP, pois ela mesma coloca a nudez de sua violência em relação aos sujeitos *fronterizos* e as suas sensibilidades locais (NOLASCO, 2016, p. 58) na própria ordem jurídica, retirando-os do *interior* da juridicidade brasileira.

Mas essa relação de governamentalidade pode aparecer também por outros regimes enunciativos que atravessam a vivência dos sujeitos, especificamente os sujeitos indígenas. Analisemos mais um recorte para verificar a presença da governamentalidade.

PMI (R8) Neste título se encontram dois tipos de conteúdos: nas páginas brancas com fotos coloridas, estão relatos e histórias de vida inspiradoras; nas páginas rosas com desenho, está a **Cartilha contra Violência**, que tem a finalidade de alertar para o problema da violência conjugal e fornecer informações para apoiar mulheres que estão em situação de violência. (ONG THYDÊWA, 2015, p. 5)

Em R8 podemos analisar o atravessamento constitutivo do processo de governamentalidade, como já mencionou Foucault (2015). Esse processo pode ser apontado por meio do léxico “Cartilha”, que, de acordo com o Ferreira (2010, p. 145), trata-se de um substantivo feminino que traz o significado de “compêndio elementar”. Mas a aparente inserção do vocábulo “Cartilha” no recorte funciona como uma insígnia que remete a um atravessamento, a uma inscrição na materialidade da obra pode fazer emergir efeitos de sentidos significativos.

Vejamos. Esse quadro de elementaridade pode ser também confirmado pela utilização do termo com a inicial em maiúsculo (“C”), aspecto este que na Língua Portuguesa pode afetar a estrutura semântica da própria palavra, pois a modifica de substantivo comum para substantivo próprio, caracterizando uma alteração que vai do geral para o particular. Isto é, ocorre uma especificação, o que denota não só a derivação

do termo como também a valorização do uso da própria “Cartilha”, bem como sua inscrição na organização da obra.

No trajeto da historicidade, o termo “cartilha”, desde sua inserção em nosso país, no início do século XIX, tem sido utilizado como instrumento de ensino, de caráter pedagógico, que serve para orientar o aprendizado a respeito de algum assunto. Ora, uma cartilha não entra em um cenário de repassasse de conhecimentos por acaso. Sabemos que se envolve aprendizado, o uso dela subentende a ideia de que há algo que precisa ser ensinado, nos levando a pensar: se há quem precisa aprender, há também quem pode ensinar.

Isso me leva a analisar discursivamente uma questão dicotômica: há, de um lado, alguém (professor, orientador, direcionador, Estado...) que pode ser apontado como um sujeito de um saber mais avançado e que busca mediante o seu conhecimento instruir; de outro, há alguém que normalmente acaba sendo visto como um sujeito do não conhecimento, provinciano. Daí a designação “Cartilha” pode implicar não só a ideia de aprendizado, mas pode funcionar como o ornamento sutil de uma autoridade que busca colonizar o desenvolvimento intelectual do outro a respeito de um assunto.

E essa insígnia pode trazer a manifestação de uma autoridade, imbuída de um desejo de disciplinarização dos sujeitos. É como se uma sociedade que possuísse um desenvolvimento intelectual superior e que, como um gesto de atestar a sua superioridade, buscasse auxiliar os “desfavorecidos”, os primitivos.

Ao deslocar os estudos de Bhabha (2013, p. 163) a respeito da cultura para os gestos de interpretação de R8, o registro do vocábulo “Cartilha” nos faz deparar com a ideia de que há uma “civilidade dissimulada”, indicando a presença de um discurso colonial que emerge dentro da narrativa de “progresso” civilizatório, como uma das possíveis táticas de inscrição para o controle, a vigilância e a sujeição das mulheres indígenas.

Digo isso pelo fato de entender a instrução também como gesto de colonização. Mignolo (2017) relata que o lado mais obscuro da modernidade é justamente a colonialidade que envolve as práticas do saber.

Logo, esse alguém desprovido de ideias consideradas relevantes, que precisa ser ensinado, não pode ser considerado um sujeito que se encaixa nos ditames sociais ditos como civilizados. Isso pode assinalar, como diria Lander (2005, p. 3), a ideia de que há um legado epistemológico que traz ainda a marca da presença ocidental numa sociedade

de sujeitos “dependentes” que precisam ser ensinados a respeito de algo para que se tornem civilizados. É como se não pudessem compreender e gerir o seu próprio mundo com conhecimentos que lhe são próprios.

E essa obediência epistêmica de que o Estado sabe nos ensinar tornar-se um meio muito eficaz de instaurar, em nossas subjetividades, práticas discursivas para determinado sentido que, ao invés de propiciar a ideia de inclusão dos sujeitos, tenciona mais ainda a o gesto de controle, vigilância e, por conseguinte, exclusão social. No âmbito do controle há uma aproximação com as grades da modernidade; no gesto de exclusão social há o enlaçamento com a memória discursiva colonial.

Souza Santos e Chauí (2013, p. 53) relatam que esse tipo de movimento em relação a uma comunidade e a sua organização social seria uma “[...] versão hegemônica ou convencional dos direitos humanos”.

As separações sucessivas entre povos civilizados e não civilizados, que dialoga com a formação discursiva colonial parecem emergir na materialidade de R8. Essa manifestação linguística contrapõe a concepção de transformação emancipatória, reforçando, ainda, a ideia de que os valores contemporâneos a respeito da igualdade e da liberdade podem até existir, mas não comportam os grupos sociais como o dos indígenas.

Souza Santos (2008, p. 17) nos ajuda a pensar que ainda há um exclusivismo epistemológico a respeito da manifestação do saber que acarreta a redução das possibilidades emancipatórias dos sujeitos. Considera-se, por um lado, que existem diferentes sujeitos, lugares, povos e culturas, isto é, celebra-se as diferenças; por outro lado, nos conduz a ver que a cartilha deve ser adotada para ensinar sujeitos que não tem um lugar ativo na construção do conhecimento. É como se existisse um lado ativo e um lado passivo. Este corresponderia ao sujeito enunciador de R8, sujeito indígena, que tem o seu conhecimento subalternizado.

Porém, na esteira de Lander (2008, p. 3-5), não quer dizer que o subalternizado seja menor. “Ao contrário, [R8] assinala que há uma ordem geopolítica mundial que é conformada por uma clivagem estruturante moderno-colonial e que só pode ser compreendida a partir dessa tensão que a habita.”

Logo, trazer a questão da violência contra a mulher indígena para a esteira da obra PMI e utilizar de uma “Cartilha contra a Violência” dentro do próprio livro, não significa que a mulher indígena conseguiu a emancipação para estar adequada aos moldes

de proteção brasileira como as consideradas brancas. Contribui para que as comunidades consideradas etnicamente diferenciadas continuem sendo vistas dessa mesma maneira.

Por essa via de um instrumento de ensino, a materialidade da obra traz o atravessamento constitutivo dos discursos sociais que de acordo com a escrita pode incutir elementos discursivos que imperam como direcionadores das subjetividades dos sujeitos. É uma espécie de colonização do saber: o outro acaba “aprendendo” aquilo que o próprio Estado acredita ser o mais relevante para o seu processo “de ensino”, pautado naquilo que possibilitará um certo controle no direcionamento das subjetividades dos sujeitos e, conseqüentemente, das práticas sociais e da edificação de suas identidades.

Essa questão pode ser corroborada com o olhar de Nolasco (2016, p. 54), uma vez mais parece prevalecer as epistemologias da interioridade, como um gesto de colonização que busca habitar o *locus* geográfico da cultura nativa.

Nesse eixo pudemos analisar que as relações de poder instituídas pela Lei como um gesto de governamentalidade acabou atravessando a subjetividade dos sujeitos indígenas e interferindo uma vez mais para que o mundo da exterioridade ainda estivesse mantido sob os olhos do pensamento crítico hegemônico ocidental.

No próximo eixo serão verificadas as possíveis representações das mulheres indígenas especificamente em relação as discursividades da LMP que encampam a obra pelas mulheres indígenas.

5.3: A (in)visibilidade do sujeito *fronterizo*: memória discursiva e resistência.

Se a fronteira-sul é a morada da diferença colonial, logo ela é a *exterioridade* por excelência.

Edgar Nolasco. *O método discursivo fronteiriço*: por uma aproximação do sujeito da exterioridade, 2016, p.63.

Início esse eixo com o recorte discursivo de um autor-pesquisador-filósofo chicana a fim de interligar o que já se foi ressaltado nos eixos e nos recortes anteriores: o quanto as mulheres oprimidas, como as indígenas, assumiram os protagonismos de sua própria história, mas também o quanto elas ainda se veem e estão ancoradas, amordaçadas às lentes da discriminação, da exclusão social, de linhas abissais (SANTOS, 2008, 2019)

concebidas pelo império cognitivo epistemológico (hegemônico), pela colonialidade (saber e poder), pelo colonialismo histórico e por sua condição étnico-cultural.

Tanto a discriminação quanto a exclusão social toleradas por elas quanto as suas “resiliências”, podem ser detectadas e traduzidas pelos deslizamentos de sentidos em seus enunciados articulados na obra PMI e nas filigranas da LMP. São (Foram já) examinados diversos processos discursivos e efeitos de sentidos emergidos nos recortes, das formações discursivas, os já-ditos (interdiscursos), da manifestação das memórias discursivas, da modulagem dos estereótipos e da formação do sujeito de direito no momento atual.

Parece-me, então, necessário analisar mais alguns recortes para melhor denunciar a meu pressuposto, a minha hipótese e os meus objetivos nesta tese, relacionados a um ponto: de que a materialidade dos enunciados da lei e da obra podem funcionar como um *ferrete* que atesta a diferença, legitimando a *cicatriz* da invisibilidade nas mulheres indígenas e, conseqüentemente, a consignação e o endereçamento (DERRIDA, 2001) de um rótulo identitário específico, afetando a representação, a constituição e a subjetividade do sujeito *fronterizo*.

Além disso, noto que as enunciatórias da obra PMI expõem, através da escrita de si, as suas narrativas (auto)biográficas como uma forma de se identificarem com as demais indígenas de outras etnias, mas, também, como uma forma de se identificarem com o espaço simbólico da mulher brasileira atuante no cenário atual; afinal, sobretudo em seu imaginário (campo das identificações), elas são brasileiras.

E diante da busca desse pertencimento, dessa assimetria, desse re-conhecimento como sujeitos participantes da esfera social brasileira, a obra PMI traz enunciados de mulheres indígenas que permitem problematizar, ao discorrerem sobre si por meio do contemplação de suas intimidades (SIBILIA, 2008), a manifestação de processos (inter)discursivos que resvalam vestígios das diferenças do seu e do espaço simbólico do branco (conjunto de posições e de lugares). Ou seja, dos embates em relação à cultura dominante e das (con)tradições históricas configuradas pelas memórias discursivas.

E, em ato contínuo, não é surpreendente constatar que muitos movimentos enunciativos articulados na obra PMI acabam, então, por garantir a manutenção identitária desses sujeitos na (*in*)*diferença*. Assenta as mulheres indígenas ainda como oprimidas, inábeis (em relação a algumas capacidades ligadas às tradições hegemônicas), que têm dificuldades para se relacionar com o mundo do branco (dominante) ou, mesmo,

que possuem essa necessidade de ter uma boa (inter)relação com a hostilidade hegemônica ocidentocêntrica (se “curvarem”) (SANTOS, 2019, p. 17), para que possam sobreviver (diante dos conflitos fronteiriços, territoriais, políticos, ideológicos, simbólicos, econômicos, culturais).

E isso pode ser observado nos recortes a seguir. Vejamos:

PMI (R9):

O Fogo de 51

Foi uma **coisa** muito horrível para as mulheres indígenas... **Houve** muito estupro, até de índias grávidas e de mulheres em resguardo. Os policiais **usaram** elas. **Judiarão** delas. As nossas *mulher foram* muito humilhadas. **Amarraram** seus maridos perto delas enquanto **eram** usadas. Tem mulher que **ainda hoje** se sente envergonhada. **Nós**, mulheres, somos muito sofridas. **Ainda hoje** passa muito essa coisa de estupro. **Foi** lá que começou essa violência que ainda existe contra **nós**, *mulher indígena*. Quando a polícia chega nas nossas áreas é com muita agressão, agressão contra as mulheres e contra as crianças também. Agressão verbal e física. Na nossa comunidade, mulheres e crianças também **lutam** para defender nosso território. **Nós**, *mulher*, *bota* o maracá e a borduna na mão e *enfrenta* o que for. (ONG THYDÊWÁ, 2015, p. 13)

Em R9, na esteira da perspectiva gramatical de Neves (2000, p. 791), é possível analisar que o sujeito enuncia os verbos no pretérito perfeito – **foi, houve, usaram, judiarão, foram, amarraram, eram** – a fim de apontar para os eventos percebidos como pontuais e simultâneos. O uso desses verbos remete a fatos passados e favorece o nosso gesto de interpretação para compreender que há uma memória discursiva, cujo trabalho produz, como um domínio associado, a ligação da singularidade do acontecimento discursivo “Fogo de 51” com a atualidade.

Isto é, do intradiscurso (enunciado) emergem efeitos de sentidos de sofrimento, de luta, de submissão, de dominação em decorrência da sua relação com o interdiscurso (pré-construído, já-la) (PÊCHEUX, 1988), buscado nos resquícios da memória discursiva.

Assim, é plausível questionar: será que esse registro que o enunciador quer repassar, mediante o uso desses verbos, que indicam acontecimentos passados, tem apenas o objetivo de (re)produzir meramente uma memória? Atrevo-me a dizer que não. Explico.

Com Davallon (1999, p.25), “[...] para que haja memória, é preciso que o acontecimento ou o saber registrado saia da indiferença, que ele deixe o domínio da insignificância”. Ora, essa retomada, essa saída da indiferença do passado só é possível

caso haja uma memória coletiva (viva) que remeta às circunstâncias anteriores e que possibilite “lembrar” esses acontecimentos e relacioná-los ao momento histórico atual. Caso contrário, não haveria como (re)lembrar, e muito menos instituir efeitos de sentidos em relação ao acontecimento “Fogo de 51”.

Ainda com Davallon (1990, p. 26-27), interpreto que embora as várias circunstâncias do acontecimento apontado por R9 se deem em um momento singular, a sua representação se encontra cristalizada na própria estrutura da obra PMI, objeto que o representa. A obra passa a ser, por um lado, um dos “documentos” históricos, e, por outro, um monumento de estabilização, de uma recordação, paradoxo que contribui para o processo de subjetivação do/sobre o indígena.

E como toda memória traz tensionada em seu âmago FD’s, emerge aqui a formação discursiva colonial que nos faz apontar para as cicatrizes, as feridas e as consequências (sequelas) dos confrontos coloniais.

No âmbito dos estudos fronteiriços, com Anzaldúa (2005, p. 706) interpreto a possibilidade de ressaltar dois aspectos: que essa narratividade funciona como uma prova à intolerância do ambíguo, do diferente vivenciado (e ainda vivido...) pelos sujeitos periféricos; mas, por outro lado, traz à tona cenas, via memória discursiva, de um momento histórico – “Fogo 51” – em que ainda não era desconstruída a dualidade sujeito-objeto, que matinha a mulher, o sujeito indígena, como uma vida matável.

Portanto, os usos dos verbos no passado denunciam aspectos para além de um registro histórico ingênuo e simplista. Se a obra representa a realidade, a narratividade do passado, R9 aponta para a relação das forças sociais existentes entre o branco *versus* o indígena, o colonizador *versus* o colonizado, o forte *versus* o “fraco”.

Vale dizer que não é apenas essa imagem de rivalidade amigo-inimigo que é trazida e reforçada nesse excerto do discurso da obra; mas, também, a imagem de *zôe-bíos*, de *vida nua-existência política*, de exclusão-inclusão, articuladas por Agamben (2004, p. 16). Isto é, a vida da mulher indígena (vida humana) é incluída na ordem do discurso social unicamente sob forma de sua exclusão. Trazendo para a especificidade desse excerto e com um olhar transdisciplinar, compreendo essa vida matável com Agamben (2004), que traz o termo *homo sacer*, remetendo a um poder soberano jurídico que (trans)forma, pela ordem de sua força, um sujeito excluído da ordem discursiva social como um sujeito possível de ser aniquilado, indigna de ser vivida.

No enunciado, os efeitos de sentido de *homo sacer* contribuem para a produção de sentidos e nos faz denunciar que “[...] existem vidas humanas que perdem a tal ponto a qualidade de bem jurídico, que a sua continuidade, tanto para o portador da vida como para a sociedade, perdeu permanentemente todo o valor” (AGAMBEN, 2007, p. 133).

E como os sujeitos são efeitos dos discursos que circulam na trama social, atrevo-me a dizer que os próprios discursos é que elencam quem é (ou será) seu *homo sacer*, ou um grupo de sujeito, uma comunidade. E é por essa constante ameaça em relação a sua vida ser matável, o *homo sacer*, que, em R9, o enunciador necessita trazer essa relação do passado, tensionada pela memória discursiva, como uma introdução para falar de si.

Isso porque R9 enuncia, desde o início do excerto, por meio de termos que acarretam um caráter de afastamento do enunciador em relação ao fato enunciado. Apesar disso, há mudança em sua fala, uma aproximação de sua ipseidade (DERRIDA, 2003), no momento em que traz para o seu gesto de enunciação o pronome pessoal do caso reto, “nós”, primeira do plural - cuja função é a de substituir os nomes para assumir a posto de sujeito da ação – e o “ainda” – advérbio de tempo que traz a função conjuntiva (NEVES, 2000, p.273) como um artifício de que, ao falar do outro, também fala si; que ao fazer emergir o passado demonstra que esse fato ainda está recorrente em seu presente.

O acontecimento narrado possibilita um processo de identificação do enunciador pelo fato de também ser indígena ou, como diria Coracini (2010, p. 95), permite “pontos de identificação com o outro: traços no sujeito que se identificam com traços do/no outro”.

Esse gesto também aponta para a ideia de pertencimento (CORACINI, 2007), não no *ius sanguinis* ou *ius solis*, mas ao identificar que, por meio do fato de enunciar o acontecimento relacionado ao outro, ela também fala de si, mesmo que imaginariamente, uma vez que o “Fogo de 51” traz de forma indelével uma marca na vida daqueles de etnia indígena que vivem na região bahiana.

Na esteira de Anzaldúa (2005, p. 707), pode-se dizer que R9 seria um apelo, uma maneira de denunciar a necessidade de mudança para essa realidade e de cicatrizar a divisão existente, esse mal-estar entre culturas que, embora saibamos que nunca vai desaparecer, em razão dos próprios fundamentos de nossas vidas, nossa cultura, nossas línguas, nossos pensamentos, pode gerar movimentos sociais. Esses movimentos, aos poucos, podem transformar essa forma massiva de pensamento dualista no sujeito e na consciência coletiva. Esse excerto representa o início de uma longa luta e ainda teima em

prevalecer no nosso seio social, mas que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência e da guerra.

Utilizando-me do mesmo recorte, afinal de contas um mesmo recorte pode apreender diversos mecanismos discursivos, quero salientar para a “evidência” que fornecem em relação aos erros ortográficos das enunciadoras. Esses erros, por sua vez, podem sinalizar um gesto de subjetivação a respeito das identidades fronteiriças.

Vejamos:

PMI (R10)

O Fogo de 51

Foi uma coisa muito horrível para as mulheres indígenas.... Houve muito **estupro**, até de índias grávidas e de mulheres em resguardo. Os policiais **usaram** elas. **Judiaram** delas. As nossas **mulher** foram muito **humilhadas**. **Amarraram** seus maridos perto delas enquanto eram **usadas**. Tem mulher que ainda hoje se sente **envergonhada**. Nós, mulheres, somos muito **sofridas**. Ainda hoje passa muito essa coisa de estupro. Foi lá que começou essa violência que ainda existe contra nós, **mulher indígena**. Quando a polícia chega nas nossas áreas é com **muita agressão, agressão contra as mulheres e contra as crianças também. Agressão verbal e física**. Na nossa comunidade, **mulheres e crianças também lutam para defender nosso território**. Nós, **mulher, bota** o maracá e a borduna na mão e **enfrenta** o que for. (ONG THYDÊWÁ, 2015, p. 13)

Em R10 é possível analisar que a narrativa enunciada pela mulher indígena no recorte da obra funciona como um espaço de produção de sentidos atravessado pelo simbólico, permitindo deslizar processos de significação: de um lado, são produtoras de saberes, enunciadoras de uma epistemologia que já não tem sido mais silenciada da “história oficial”, de sujeitos que têm gozado de uma democracia participativa; de outro, ao contrário do que possa parecer, são sujeitos que ainda estão submetidos à ordem discursiva (FOUCAULT, 2005) da subcidadania brasileira (SOUZA, 2018).

Em relação ao primeiro processo discursivo de significação (produtoras de saberes), se o ser humano se constitui como sujeito (social e discursivo) na/pela linguagem (ORLANDI, 1999; CORACINI, 2007), é possível dizer que não são todos os sujeitos que podem falar a respeito de determinadas verdades, sendo que muitos não são

nem convidados para serem representantes de determinados assuntos em circulação na esfera da nossa sociedade atual.

No caso de R10, pelo fato de ser indígena e mulher, a enunciativa parece ter o poder arcôntico (DERRIDA, 2001, p. 11-12) para relatar e interpretar determinadas informações, pois o seu dizer é um meio, um veículo de informação que assume e faz emergir, em sua espessura material, efeitos de sentidos de verdade, de evidencialidade de um episódio claro.

E justamente por seu poder de arquivamento (conservação e memorização) das informações, R10 passa a ocupar o lugar de representante e “artesã” das realidades indígenas, demonstrando que existe um outro lado da histórica oficial, do real histórico (ORLANDI, 1999). E este, por sua vez, só passa a ser retratado como uma verdade e se torna compreensível aos olhos do leitor pelo fato de ser enunciado por uma mulher indígena.

A essa mobilidade do dizer de R10 acaba irrompendo com uma memória discursiva de dominação cognitiva articulada pelas epistemologias hegemônicas, deixando resvalar efeitos de sentidos que embora o branco (colonizador, explorador, indesejável) possa ter sido durante muito tempo o “ditador” (que dita e comanda o dito), ela, mulher indígena, assume a faculdade e o poder de falar de si (e automaticamente falar das outras indígenas), dos seus anseios, das suas indignações, dos ressentimentos relacionados às suas reminiscências e às do seu povo.

E pelo fato de ter sido escrito por um sujeito-enunciador que ocupa o lugar dos oprimidos, é impossível não verificarmos o tom de crítica negativa adotada em relação às atitudes de dominação e de exploração em relação aos povos indígenas, demonstrando dois pontos analíticos: as suas lutas não podem ser vistas (ou ao menos não deveriam...) de maneira separada das lutas sócio-políticas articuladas pelas ocorrências sociais do branco – embora já tivessem sido tendenciosamente caladas; as mulheres indígenas são produtoras de um saber e, portanto, a sua função enunciativa realça não só a força e a presença dos oprimidos em nossa sociedade como também dá ênfase a uma nova orientação epistemológica de manifestação consistente: uma crítica *fronteriza* (NOLASCO, 2009, 2013), pois se esquivava quase completamente de ser um produto imperial-hegemônico.

Souza Santos (2019, p. 17) contribui para pensar sobre esse gesto de trazer o conhecimento de “determinadas verdades” à tona. Com o autor, vejo que essa estratégia

de considerar a voz dos sujeitos já oprimidos durante muitos anos, permitindo que eles falem de si, da representação do seu próprio mundo utilizando dos seus próprios termos, subjaz às mudanças que a nossa sociedade tem presenciado: de que as mulheres, sobretudo as indígenas, não são pobres de experiências (ANZALDÚA, 2000, p. 235), tendo o poder de falar e o respeito de serem ouvidas; e que, por isso, elas produzem conhecimentos, epistemologias outrora renegadas pela ignorância hegemônica e colonialista assentada pela modernidade ocidental.

Portanto, o resgate desse conhecimento além de irromper com uma memória discursiva de subordinação, acaba por desfamiliarizar aquele lugar de exclusão ocupado pelo indígena, como uma marca já bem registrada pelas artimanhas da modernidade. Parece-me que esse deslocamento abre uma pequena fenda epistemológica pela qual a mulher indígena entre e a faz ocupar uma função enunciativa outrora assumida somente pelo branco nortecêntrico: a de criar conhecimentos.

É uma forma de abrir um espaço enunciativo diferente do imaginário histórico-colonial, para “[...] identificar e valorizar aquilo que muitas vezes nem sequer figura como conhecimento à luz das epistemologias dominantes, a dimensão cognitiva das lutas de resistência contra a opressão e contra o conhecimento que legitima essa mesma opressão” (SANTOS, 2019, p. 18). Assim, a ideia de epistemicídio massivo pelo qual passava os indígenas é mexida.

E ao estabelecer a compreensão e a inscrição de um acontecimento num lugar específico do momento histórico (PÊCHEUX, 2012, p. 50-53), colocando a si mesma como parte, a enunciativa coopera para a retomada, em nosso imaginário, de uma memória discursiva a respeito dos massacres e dos gestos de discriminação e exclusão ocorridos.

Mas é preciso lembrar: mesmo projetando os seus dizeres para não ser significada mais como excluída, a enunciativa deixa resvalar através da reprodução de sua fala subjetiva efeitos de sentidos que levam a interpretar o quanto as mulheres indígenas estão ligadas à sociedade brasileira, porém ainda por vias minimalistas de inclusão.

Por essa razão, parecer dominar, ainda, em R10 as mesmas construções já analisadas e compartilhadas nos recortes dos eixos anteriores: a instalação de certo tom de inconformismo em relação às discrepâncias sociais que os indígenas viveram e ainda têm vivido. A verdade é que tudo o que esses cidadãos viram, veem, vivenciaram e vivenciam todos os dias parece girar em torno da exclusão social, seja pela maneira

precária como R10 demonstra com que ainda são tratados, seja pelo “[...] colapso das expectativas causado pela insegurança jurídica que caracteriza os “seus direitos”, [pel]a violência que lhes entra pela porta ou os surpreende na rua, nos bares os nas escolas” (SANTOS, 2014, p. 35, grifos do autor).

Da sua fala são apreendidos mecanismos discursivos que ao serem enunciados acabam funcionando como estratégias para a constituição de sua própria subjetividade, apoiando, em nosso imaginário, qual o lugar que as indígenas ainda ocupam em nosso espaço discursivo e social: o periférico, o marginalizado, o excluído.

Com Santos (2006, p. 260) podemos pensar que essa discriminação vem há muito tempo sendo mantida pela desigualdade, mas, sobretudo, pela exclusão social. Para sociólogo a desigualdade social está ligada ao fator de integração social, dinamizando a ideia de que quem está “abaixo” no sistema hierárquico de uma sociedade ainda está dentro desse próprio sistema, pois a sua presença é indispensável para uma integração subordinada.

Penso que esse não seja o caso enunciado por R10. Nesse recorte, o enunciador parece descrever, pela maneira como foram empregadas as designações “usaram”, “judiaram”, “amarraram”, “usadas”, “envergonhada”, “sofridas”, “Agressão verbal e física”, os indígenas como “dispensáveis” em nosso sistema de hierarquização social, o que denuncia um processo de segregação social.

Essa segregação, a partir da leitura de Santos (2006, p. 260-261), faz-nos perceber a maneira como os sujeitos indígenas acabam sendo considerados “descartáveis” em nossa sociedade, pela forma como são excluídos e por estarem determinados no essencialismo da diferença que, por exemplo, o próprio determinismo biológico os assenta (ser mulher e indígena). Portanto, na esteira crítica desse pensador, R10 parece estar incluído em um sistema hierárquico, mas contido pelo princípio de segregação, no qual quem está abaixo está automaticamente fora.

Desses apontamentos, R10 traz em seu dizer o efeito de sentido de que a indígena ao mesmo tempo que tem a sua voz, a sua história, a sua realidade “ouvida” através da sua inscrição na produção de uma obra – o que a qualifica como produtora de uma epistemologia, de um saber até outrora marginalizado –, ela aparece relacionada a uma desqualificação social que funciona como um processo de subjetivação de inferiorização, consolidando e estabilizando o gesto de exclusão social.

Denunciando esse gesto de exclusão camuflado pela inclusão de sua escrita e de sua história na produção de uma obra, R10 assinala inclusive erros ortográficos que evidenciados visam reforçar a sua baixa escolarização (pela expropriação de competências linguísticas).

As seis incidências que remetem ao erro ortográfico. E essa questão das incorreções gramaticais (a falta de concordâncias nominais e verbais, de desinências e da terminação das pessoas nos verbos) que estão em destaque (itálico) aparecem no corpo de quase toda a obra (total de 49), fazendo surgir faíscas de deslizamentos de sentidos que configuram as possíveis representações dos enunciadores e dos seus aspectos culturais.

E isso se dá não só por enunciar o sofrimento vivenciado por ela e pelas demais, mas também em referência ao próprio mecanismo da escrita que contém erros (terceiro aspecto). As “impropriedades” linguísticas são facilmente detectadas por determinadas (ir)regularidades lexicais (com problemas de ordem ortográfica e morfossintática) enunciadas no corpo do texto da obra PMI.

Elas estão inclusive, como já mencionado, em destaque (itálico), demarcando “equivocos” gramaticais cuja incidência vem delimitar mais do que a “originalidade” de suas narrativas: é o reforço da dimensão simbólica já compartilhada de que os incluídos são separados dos excluídos não só pela raça, cor, fenótipo ou classe social, mas também pelo tão velho e conhecido uso da linguagem culta.

Parece-me, por um lado, que tais palavras foram sim “permitidas” como uma maneira de vincular a originalidade do texto a um determinado saber (ninguém o alterou), a fim de atribuir uma vontade de verdade dos fatos enunciados (FOUCAULT, 2015); contudo, por outro lado, essas apropriações acabam modificando o estatuto do texto e, pela linguagem, a própria representação da mulher indígena, favorecendo a emergência de outros efeitos de sentidos advindos dessa materialidade.

Esses efeitos podem nos levar a pontuar que se a linguagem é uma forma de relacionar o sujeito com a sua realidade, ou melhor, que a linguagem é que constrói a nossa realidade, a escrita de si dessas mulheres invoca um mecanismo epistemológico que visa organizar, hierarquizar e controlar uma determinada ancoragem identitária.

Essa estratégia resvala uma forma de identificar a mulher indígena como não portadora do conhecimento linguístico da língua portuguesa, pois utiliza elementos

lexicais que estão fora da ordem discursiva vigente nas práticas discursivas de obras publicadas no âmbito social da produção de conhecimentos, de saberes.

Portanto, se há erros gramaticais eles estão relacionados com o contexto e com os sujeitos que os enunciaram. São formas de identificação em relação às mulheres indígenas que permitem localizá-las, nos saberes epistemológicos, como sujeitos que se encontram fora da comunidade culturalizada.

Assim, por mais que essas mulheres busquem resistir a esse processo de identificação, a evidência e o realce dados às designações “As nossas *mulher*”, “*mulher indígena*”, “*mulher, bota*” e “*enfrenta*” articuladas no próprio corpo do texto promovem um processo de identificação e “[...] a maneira pela qual a própria subjetividade constrói sua própria relação com o si” (REVEL, 2011, p. 89).

Essas incorreções nos levam a um outro exercício analítico crítico em relação ao destaque dos erros ortográficos das mulheres indígenas: se há de um lado os sujeitos que iletrados, há, do outro lado, os sujeitos que compõem a classe dos letrados.

Estes erros, então, acionam os sujeitos iletrados a um saber que designa o sujeito do conhecimento, os que organizam os saberes de uma determinada população, em uma determinada época. São os sujeitos que estão no interior da sociedade hegemônica....

Nesse eixo busquei caracterizar através dos operadores linguísticos como ainda são mantidas determinadas memórias de subalternidade em relação às indígenas. Mesmo com um discurso de inclusão ela ainda são discursivizadas como a subjetividade *fronteriza* (ANZALDÚA, 2005) marginalizada...

CONSIDERAÇÕES

Levando em consideração os pressupostos e a hipótese desta tese, bem como os objetivos, as mobilizações teóricas, os gestos analíticos e os resultados destes, pode-se verificar que a determinação dos sentidos nas materialidades da LMP e da obra PMI, com foco nas representações das mulheres indígenas, estão submersas por relações interdiscursivas.

Desse assentamento de ideias, depreende-se então que se essas materialidades estão envolvidas por diversos discursos, estes acabam intervindo e atravessando a constituição de determinadas práticas sociais, “concretizando”, via linguagem e pela circulação de enunciados, o estabelecimento de verdades e de saberes.

Por isso, a lei e a obra acabam se tornando um instrumento exemplar da função dos discursos na produção social dos sentidos e, por conseguinte, da edificação das identidades, em particular, no caso desta tese, das mulheres indígenas.

Tendo isso em vista, a LMP e a obra PMI nada possuem de transparentes e muito menos buscam enunciar o simples “controle”, a “coesão” social de uma população, no caso da primeira, ou apenas retratar histórias de sujeitos que encampam determinadas comunidades, no caso da segunda.

Essas duas materialidades guardam, por trás de sua pretensa referência social de inclusão, o agenciamento de trajetos de sentidos que, em nosso entender, pela determinação de seus enunciados, sinalizam para o papel que as mulheres indígenas (discursivamente) ainda assumem em nossa sociedade: a de marginalizadas.

Um fator determinante para a mobilização desse olhar crítico, cumpre ressaltar, foi o encaminhamento das etapas do percurso analítico empreendido, pois permitiu que abarcássemos o funcionamento de determinados discursos no *corpus* pesquisado.

Em razão de conceber as discursividades como um meio pelo qual os sujeitos constituem a sua subjetividade, levamos em consideração que para compreender esses mecanismos tivemos que partir da materialidade linguística para apreender o mecanismo discursivo e detectar a representação das mulheres indígenas.

Foi-nos necessário, então, realizar um movimento que passou pelos trajetos das condições de produção, dos aspectos teóricos e dos percursos analíticos, passos estes que permitiram a edificação segura do gesto de interpretação discursivo e transdisciplinar.

Em relação ao primeiro ponto mobilizado nesta tese, isto é, a especificidade das condições de produção, esta colaborou para identificarmos o quanto a questão identitária das mulheres indígenas nas materialidades analisadas é um efeito das manifestações discursivas solidamente arraigadas no imaginário social, que vieram se (re)produzindo e se (re)configurando na e pela linguagem desde o período colonial.

Além disso, o reconhecimento e a necessidade de compreender a singularidade das condições de produção (sentido amplo e o (r)estrito), permitiu-nos detectar que apesar de a LMP e da obra PMI trazerem diferentes gestos de enunciação, ambas apresentam, no bojo de suas discursividades, a coexistência de discursos endereçados historicamente por efeitos de sentidos de (in)(ex)clusão, camuflados por ideais revolucionários e progressistas, de emancipação social, de cidadania e de igualdade, conforme, por exemplo, as análises empreendidas na Parte III, Capítulo V, itens 5.1 e 5.2.

Isso foi possível de ser rastreado mediante a análise da continuidade histórica, mas, sobretudo, da descontinuidade, autorizando-nos entrever a permanência da exclusão para com a mulher indígena, mesmo que a lei e a obra versem a favor da valorização e da visibilidade do “gênero feminino”.

Portanto, a LMP e a obra PMI funcionam como um outro tipo de instrumento, ou seja, como novas materialidades que buscam valorizar o sujeito mulher, mas deixam escapar que estão escamoteadas as relações de (in)submissão, de autoridade e da (in)diferença, apontando que as mulheres indígenas ficaram, junto com seus povos, durante muito tempo como um sujeito que não fazia parte da história ocidentocêntrica narrada.

Nesta tese, esse percurso nos possibilitou averiguar também que a noção de condição de produção, muito cara aos analistas do discurso, precisa sempre estar em constante “re-avaliação”, uma vez que ela passa a ser uma das ferramentas estruturadoras que lança luzes e contribui para os caminhos interpretativos, possibilitando ao analista que o enfoque nos gestos de interpretação sejam menos “lacônicos”, tanto no que se refere às filiações sociohistóricas mediatas quanto à circunstância da enunciação e o contexto imediato no qual as materialidades emergiram.

Como decorrência dessa implicação analítica, evidenciou-se que devemos tomar um certo cuidado na escolha das perspectivas teóricas, uma vez que as próprias condições de produção podem estar demarcadas pelo atravessamento de uma “realidade social dominante”, já que elas se articulam a partir de uma continuidade histórica.

Isso nos fez ressaltar a necessidade de reavaliarmos os “modismos” teóricos pelo qual muitas pesquisas estão alicerçadas, para não incorrerem na reprodução de análises discursivas que recaem na rubrica da obediência epistêmica, ou seja, teorizações “aplicadas” a condições de produção mobilizadas por teorias e métodos que tiveram uma participação analítica distante da própria condição identitária dos sujeitos discursivos aqui considerados.

Pensando nisso, e diante dos avanços nas pesquisas que envolvem a língua(gem) no Brasil, esta tese buscou estar em sintonia com os mais atuais contornos de investigações e pesquisas para que a realização da análise fosse realmente profícua.

Para isso, procedi à escolha de um gesto transdisciplinar, pois como os efeitos de sentidos que emergem a partir de uma materialidade linguística se inscrevem e são inscritos pelos movimentos discursivos, parecia-me viável pensar nos avanços do discurso acadêmico analítico-metodológico que estivessem um tanto distantes da mera aplicabilidade teórica.

Em meu entender, ao realizar uma leitura mais crítica sobre o processo e seleção teórica que contribuiria para a interpretação do *corpus*, lançar um olhar diferencial sobre a análise discursiva tornou-se um imperativo, uma vez que seria inviável utilizar de uma mera aplicação em materialidades com enunciadores e enunciações tão díspares, conforme enunciado na Parte II, Capítulos III e IV.

E na busca de perseguir caminhos teóricos-metodológicos que apontassem para a possibilidade de (trans)formar o gesto de problematização, com o fito em abrir possíveis deslocamentos, possíveis rupturas que me levassem à esquivar da tendência à homogeneização de uma análise assentada em postulados acadêmicos já estabelecidos, a perspectiva transdisciplinar demonstrou-se muito favorável, pois com ela pude alicerçar o meu gesto analítico e realizar um artifício de interpretação discursivo que interrogou – de forma crítica – a importância da utilização de epistemologias outras.

Embora ainda exista certa dificuldade de aceitação em relação ao gesto transdisciplinar, essa perspectiva só nos demonstra o quanto essa visão “diferenciada”

pode trazer possibilidades de diálogos profícuos a respeito das discursividades em relação às representações identitárias a respeito das mulheres indígenas.

Com essas lentes de orientação, o percurso analítico dos enunciados da LMP e da obra PMI passou a valorizar significados outros, outras descontinuidades, saindo da “zona de conforto” dominada ainda pelo pensamento acadêmico colonial. Portanto, outros pensadores, outros saberes, outras lógicas (não desiguais), outras relações de poder, outras vozes (ou vozes outras...) foram “ouvidas”, permitindo escutar as epistemologias advindas da perspectiva dos próprios sujeitos da exterioridade, outrora subalternizados pelas reproduções dominantes: brasileiras, mulheres, indígenas, autores e autoras de *fora* (fronteira), ou seja, saberes há muito subjugados.

Esse filtro ótico gerou uma abertura providencial para a valorização de outras de áreas do conhecimento, todas as vezes que as materialidades da LMP e da obra PMI exigissem. Com isso, pode-se ressaltar a presença de autores-filósofos com base em outras orientações (pós-colonialistas) necessárias e que ajudaram a flagrar, com mais atenção, instâncias discursivas que desvelaram o quanto a lei e a obra fazem emergir efeitos de sentidos que operam na manutenção de uma memória discursiva enviesada pelo pensamento colonial moderno, segundo identificado nas análises mobilizadas na Parte III, Capítulo V.

Diante disso, é possível arrematar que os postulados teóricos, numa vertente transdisciplinar, conseguiram auxiliar no exercício analítico das materialidades, apontando que gesto transdisciplinar se torna uma estratégia teórico-metodológica que pode contribuir para as a apreensão dos enunciados na produção social de sentidos.

Em relação à terceira parte, que traz o empreendimento do percurso analítico, o resultados apontaram que lei e a obra funcionam como um dispositivo, ferramentas institucionais veiculadas em nosso seio social que (de)marcam rastros dos processos de identificação sobre as indígenas.

Ao se defrontar com essas materialidades e confrontá-las com a realidade atual, verificamos que há, de um lado, a presença de um discurso revestido de positivities, mas que, de outro lado, há a permanência de discursos de exclusão, de discriminação, de apelo à aceitação da diferença.

Esses discursos emergem através da superfície linguística e são veiculados e significados por enunciados mediante as noções de sujeito, de democracia, de cidadania, de aplicabilidade das leis, de colonização, de luta, do direito à vida, à liberdade, à

igualdade, à segurança e à propriedade, deixando resvalar dois pontos: a dura realidade vivenciada pelas próprias mulheres indígenas e, por sua vez, a construção discursiva de uma identidade ainda marginalizada.

Do resultado da análise dos excertos e dos enunciados, pode-se verificar:

- Há arcos linguísticos que, interdiscursivamente, remetem as mulheres indígenas aos trajetos de inclusão e de exclusão social, por meio de um discurso de autoridade e de relações de força;

- Há marcas linguísticas que fazem referência e sustentam as dicotomias, as diferenças fronteiriças, os aspectos (pós-)coloniais;

- Foram detectados em todos os recortes possíveis efeitos de sentidos de marginalização e de estereotipação que emergem em relação à mulher indígena;

- Foram observadas há relações (estratégicas) de poder-saber e de resistência no dizer-fazer da LMP e da obra PMI;

- E, por fim, a mulher indígena passa a ser representada discursivamente nas materialidades como uma subjetividade *fronteriza* que está fora das engrenagens da inclusão social.

Nesse sentido, parece-nos possível flagrar que em relação às mulheres indígenas as duas materialidades não alteraram de forma significativa a rede simbólica de exclusão em que esses sujeitos se encontram. Tanto a lei quanto a obra trazem, por um lado, um discurso de “progresso”, mas, por outro, denunciam na trama de suas escritas a ideia de que os sujeitos indígenas contemporâneos ainda lutam e (sobre)vivem em meio a uma relação conflituosa no que tange às relações de “dominação” e aspectos políticos, jurídicos, econômicos e sociais, apontando o quanto conservar-se a “construção racial”, isto é, o saber já institucionalizado e atravessado pelos discursos europeus modernos.

É possível concluir, então, que tanto a LMP quanto a obra PMI operam como um mecanismo subjetivador que conduz a representação identitária de sujeitos que, mesmo sendo enunciados por um lei ou que assumam a posição de enunciadores (falando de si), ainda estão submetidos às engrenagens da (in)(ex)clusão da sociedade hegemônica.

Essa tese tem seu peso acadêmico, seja pela relevância do assunto a tratado, seja pela sua complexidade, pois trata de discutir uma temática que perpassa o “senso-comum” as produções na área do discurso, sobretudo pelo fato de trazer uma multiplicidade de teóricos.

Do *corpus* elencado, podemos chegar à conclusão que, discursivamente, as emergências dos efeitos de sentido denunciam dois aspectos a considerar. Primeiro: a LMP e a obra PMI podem funcionar como um agenciamento de discursividades e conseqüentemente, de subjetividades no bojo da nossa sociedade, identificando pontos de segregação social que denunciam marcas de gestos de discriminação e de exclusão.

Segundo: a lei jamais pode ser considerada num âmbito da literalidade uma vez que o direito brasileiro pareceu incluir somente as mulheres que faziam parte das discursividade metropolitanas, deixando de lado outros viventes que deveriam ser considerados nas discursividade jurídicas, como as mulheres indígenas. E a obra não poderia ser visualizada como uma abertura “dócil” e ingênua.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad.: de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad.: de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ALFERES, Eduardo Henrique. *Lei Maria da Penha explicada : Lei n 11.340, de 7 de agosto de 2006; doutrina e prática*. São Paulo : EDIPRO, 2016.

ALMEIDA, Willian D. de. *Nas filigranas do discurso jurídico, a (des)construção de sentidos na Lei Maria da Penha*. Campo Grande: UFMS, 2015.

ANZALDÚA, Gloria. *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 8, n. 1, pp. 229-236, 2000.

_____. *Como domar uma língua selvagem. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa, nº 39, p. 297-309, 2009.*

_____. *La conciencia de la mestiza / rumo a uma nova consciência*. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005, p. 704-719.

ARROJO, Rosemary. *Tradução, desconstrução e psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

_____. *O signo desconstruído: implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2003.

AUTHIER-RÉVUZ, Jacqueline. *Palavras incertas: as não coincidências do dizer*. Trad. Cláudia C. Pfeiffer et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

BARONAS, Roberto. L. *Ensaio sobre análise do discurso: questões analítico-teóricas*. São Carlos: Editora da UFSCAR, 2011.

BARRETO, Helder Girão. *Direitos indígenas: vetores constitucionais*. Curitiba: Juruá, 2011.

BEAUVOIR, SIMONE DE. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Trad.: Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro ; Nova Fronteira, 2016.

BENTES, Ana. C. Linguística textual. In: MUSSALIN, Fernanda; BENTES, Ana C. *Introdução à linguística*. Domínios e fronteiras. v. 2. São Paulo: Cortez, 2001, p. 245-288.

BERT, JEAN-FRANCOIS. *Pensar com Michel Foucault*. Trad.: Marcos Marcionilo. – São Paulo, SP; Parábola, 2013.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. et. al. *Fronteira nativas em Mato Grosso do Sul*. – (Brasil/Paraguai/Bolívia). – Biogeografias na arte, crítica biográfica fronteira, discurso indígena e literaturas de fronteira; Campinas; Pontes Editores, 2017.

BETHEL, Leslie. Notas sobre as populações americanas às vésperas das invasões europeias. In: _____. (Org.). *História da América Latina: América Latina colonial*. vol. 1. 2. ed. Trad. Maria Cescato. São Paulo: USP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.

BHABHA, Homi K., 1949. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BRANDÃO, Helena H. N. *Subjetividade, argumentação, polifonia*. A propaganda da Petrobrás. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

_____. *Introdução à análise do discurso*. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

BRASIL. Lei nº 11.340, de 07 de agosto de 2006. Coíbe a violência doméstica e familiar contra a mulher. Brasília: Presidência da República, 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm>. Acesso em: 20 dez. 2016.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*; Trad. Renato Aguiar. 9 ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPS, VICTORIA. *O século das mulheres*. Trad; Regina Louro. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

CARDOSO, SILVIA HELENA BARBI. *A questão da referência: das teorias clássicas à dispersão de discursos*.- Campinas, SP: Autores Associados, 2003.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. vol. 2. 6 ed. Trad. Klaus B. Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CHARAUDEAU, OATRICK. *Dicionário de análise do discurso*; Trad. Fabiana Komesu, 3 ed., 1 reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2014.

CORACINI, Maria J. A análise do discurso na lingüística aplicada. In: CASTRO, Solange T. R. de. (Org.). *Pesquisas em lingüística aplicada: novas contribuições*. Taubaté: Cabral, 2003, p. 17-33.

_____. *Interpretação, autoria e legitimação do livro didático: língua materna e língua estrangeira*. 2º edição – Campinas, SP : Pontes Editores, 2011.

_____. *A celebração do outro* : arquivo, memória e identidade: língua (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução. – Campinas, SP : Mercado de Letras, 2007.

_____. *Identidades Silenciadas e (In)visíveis*: entre a inclusão e exclusão. – Campinas, SP : Pontes Editores, 2011. – Capes.

_____. *A celebração do outro*: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira). Plurilinguismo e tradução. Campinas: Mercado de Letras, 2007.

_____. Transdisciplinaridade e análise de discurso: migrantes em situação de rua. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 11 (1), 2010, 91-112.

COURTINE, Jean-Jacques. O tecido da memória: algumas perspectivas de trabalho histórico nas ciências da linguagem. *Revista Polifonia*. Cuiabá: Editora da UFMT, v. 12, n. 2, p. 1-13, 2006.

DEL PRIORE, MARY, 1952 – Conversas e histórias de mulher. – 1. Ed. – São Paulo: Planeta, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman; Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

_____. *A farmácia de plantão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *A escritura e diferença*. 2.ed. Trad. Maria B. M N. da Silva. São Paulo: Perspectiva S.A., 1995.

_____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Tradução: Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla P. Moisés São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Mal de arquivo*. Trad. De Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *O Monolinguismo do Outro*. Ou a prótese de origem. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001a.

_____; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã*: Diálogos de Jacques Derrida e Elisabeth Roudinesco. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio século XXI*: o minidicionário da língua portuguesa. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*; Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto de Léa Porto de Abreu Novaes... et al. J. – Rio de Janeiro : NAU Editora, 2002.

_____. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981 – 1982); edição estabelecida sob a direção de François Ewald Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. – 3º ed.. – São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Microfísica do poder*; organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. – 2 ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. *O governo de si e dos outros*: curso no Collège de France(1982-1983); Trad. Eduardo Brandão. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Ditos e escritos*, volume IV: estratégia, poder-saber; organização, seleção de textos e revisão Maniel Barros da Motta; Trad. Lucia Avella Ribeiro. – 3. Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France(1975-1976); tradução Maria Ermantina Galvão. – 2º ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France(1970-1982)*; Trad. Andréa Daher; consultoria, Roberto Machado. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1997.

_____. A “Governamentalidade”. In _____. *Estratégia, poder-saber: ditos e escritos*, vol. IV. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Trad. Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 281-305.

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto C. de M. Machado; Eduardo J. Morais Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. *Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. *Ditos & escritos III: estética - literatura e pintura, música e cinema*. Trad. e Org.: Manoel B. Motta. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a, p. 264-298

_____. *Ditos e escritos, volume V: ética, sexualidade, política*. Trad.: Elisa Monteiro; Manoel Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. *Do governo dos vivos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2015.

_____. *Os anormais: curso do Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Quem somos nós?* Michel Foucault. 12 set. 2016. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=5XcxVHo4ozc>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

GONÇALVES, CARLOS ROBERTO. *Direito civil: parte geral, volume 1*. – 11. Ed. de acordo com o novo Código Civil (Lei n. 10.406, de 10-1-2002). – São Paulo : Saraiva , 2003.

GONÇALVES, MARLI. *Feminismo no cotidiano: bom para as mulheres. E para homens também...* – São Paulo : Contexto, 2019.

GREGOLIN, Maria do Rosário. Sentido, sujeito e memória: com o que sonha nossa vã autoria? In: GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise; BARONAS, Roberto. (Orgs.). *Análise do Discurso: as materialidades dos sentidos*. 2. ed. São Carlos: Claraluz, 2003, p. 60-68.

_____. *Discursos e imagens do corpo: heterotopias da (in)visibilidade na WEB*. In: FLORES, G.G.; NECKEL, N.R.F.; GALLO, S.M.L. (org). *Análise de discurso em rede: cultura e mídia*. Campinas: Pontes, 2015, p. 191-213.

_____. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos & duelos*. – São Carlos : Editora Claraluz, 2006. 2 edição.

_____. AD: descrever – interpretar acontecimentos cuja materialidade funde linguagem e história. In: NAVARRO, Pedro. *Estudos do texto e do discurso: mapeando conceitos e métodos*. São Carlos: Claraluz, 2006, p. 19-34.

_____. Análise do discurso e mídia: a (re)produção de identidades. *Revista Comunicação, Mídia e Consumo*, São Paulo, v. 4, n. 11, p. 11-25, 2007.

_____. *Foucault e Pêcheux: na análise do discurso – diálogos & duelos*. São Carlos: Claraluz, 2004.

_____. Identidade: objeto não identificado? *Revista Estudos da Língua(gem)*. Vitória da Conquista v. 6, n. 1 p. 81-97 junho de 2008.

_____. Michel Pêcheux e a história epistemológica da Linguística. *Estudos da Língua(gem)*, n. 1, p. 99-111, Vitória da Conquista, junho de 2005.

GUERRA, Vânia M. L. *Práticas discursivas: crenças, estratégias e estilos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2008.

_____. *Povos indígenas: identidade e exclusão social*. Campo Grande: Editora da UFMS, 2015.

_____; ALMEIDA, Willian D. Um olhar foucaultiano sobre a Lei Maria da Penha: discurso e desconstrução. In: _____; NOLASCO, Edgar C. (Orgs.). *Michel Foucault: entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos*. Campinas: Pontes, 2015, p. 185 - 206.

_____; NOLASCO, Edgar César. *Culturas do contemporâneo: projetos locais/leituras globais*. Campo Grande: Editora da UFMS, 2010.

GUILHAUMOU, Jacques. *Discurso e arquivo: experimentações em análise do discurso*; tradução: Carolina P. Fedatto, Paula Chiaretti. – Campinas, SP : Editora da Unicamp, 2016.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*; organização Liv Sovik, tradução Adelaine La Guardia Resende ... et al. – 2. Ed. – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2013.

HALL, Stuart. *Identidade e pós-modernidade*. Trad. Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

HAROCHE, Claudine. *Fazer dizer, querer dizer*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. São Paulo: Editora Hucitec, 1992.

HENRY, Paul. Os fundamentos teóricos da "análise automática do discurso" de Michel Pêcheux. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Tradução: Bethânia Mariana et. al. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, p. 13-38.

HIRIGOYEN, Marie-France. *A violência no casal: da coação psicológica à agressão física*; tradução de Maria Helena Kuhner. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

JEVTIC, Chris Horrocks Zoran. *Foucault: um guia ilustrado*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Leya, 2013.

JOHNSON, H. B. A colonização portuguesa do Brasil, 1500-1580. In: BETHEL, Leslie. (Org.). *História da América Latina: América Latina colonial*. vol. 1. 2. ed. Trad. Maria Cescato. São Paulo: USP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.

LACAN, Jacques. *O seminário - livro 11 - os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. (1963-1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAGAZZI, Suzy. *O desafio de dizer não*. – Campinas, SP: Pontes, 1988.

LANGACKER, Ronaldo W. À guisa de introdução. In: _____ *A linguagem e sua estrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972. p. 11-19.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA. Heloísa Buarque de. (Org). *Tendência e Impasses*. O feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 207-242.

MACHADO, Ana Maria Netto. *Presença e implicações da noção de escrita na obra de Jacques Lacan*. 2. Ed. – Ijuí : Ed. UNIJUÍ, 2000.

MALDIDIER, Denise. *A inquietação do discurso*. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*: comentado por Napoleão Bonaparte. Tradução: Pietro Nasseti. 8.ed. São Paulo: Martin Claret, 2009.

MARTON, Scarlett. *Foucault, Deleuze e Derrida frente à crise*. 14 out. 2014. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=mPBN2vYsOLI>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

MASCIA, Márcia Aparecida Amador. *Investigações discursivas na pós-modernidade: uma análise das relações de poder-sabe do discurso político educacional de língua estrangeira*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MUSSALIN, Fernanda.; BENTES, Ana C. Introdução à linguística. *Domínios e fronteiras*. v. 2. São Paulo: Cortez, 2001, p.245-288.

NAVARRO, Pedro. *Estudos do texto e do discurso: mapeando conceitos e métodos*. São Carlos: Claraluz, 2006.

_____. (Org). *Estudos do texto e do discurso: mapeando conceitos e métodos*. – São Carlos : Claraluz, 2006.

NEVES, Maria Helena de Moura. *Gramática de usos do português*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

NOLASCO, Edgar, C. Os condenados da fronteira. In: GUERRA, Vânia M. L; NOLASCO, Edgar C. (Orgs.). *Michel Foucault: entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos*. Campinas: Pontes, 2015, p. 173-184.

_____. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso, imaginário social e conhecimento. *Revista Em aberto*: Brasília, ano 14, n. 61, jan/mar. 1994.

_____. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

_____. *As formas do silêncio no movimento dos sentidos*. 6. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007b.

_____. *Discurso e leitura*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

_____. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. 3. ed. Campinas: Pontes, 2008.

ORLANDI. *Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. 5.ed. Campinas: Pontes, 2007a.

_____. Exterioridade e Ideologia. *Cadernos Estudos. Linguísticos*. Campinas, (30), p. 27-33, Jan./Jun. 1996.

_____. Michel Pêcheux e a análise do Discurso. *Estudos da Língua(gem)*. Vitória da Conquista, n. 1, p. 9-13, 2005.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni Orlandi et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

_____. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. 6.ed. Campinas: Pontes, 2012.

_____; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Trad. Bethânia Mariana et. al. Campinas: Editora da Unicamp, 1997, 163-252.

_____. Delimitações, inversões, deslocamentos. Tradução: José Nunes. *Cadernos Estudos Linguísticos.*, Campinas, (19): 7-24, jul./dez. 1990.

_____. Sobre a (des)construção das teorias lingüísticas. *DRLAV*, 27, dezembro de 1982. Trad. bras. in *Línguas e Instrumentos Lingüísticos*, n. 2, Pontes eds, Campinas, 1999.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros; seleção de textos e introdução* Maria Stella Martins Bresciani; Trad. Denise Bottmann. – 7º ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2017.

PIOVEZANI, Carlo; CURCINO, Luz Mara; SARGENTINE, Vanice. (Org.). *Presença de Foucault na análise do discurso*. São Carlos: EdUFSCAR, 2014.

POSSENTI, Sírio. Observações sobre interdiscurso. *Revista Letras*, Curitiba: Editora UFPR, n. 61, especial, p. 253-269, 2003.

_____. Análise do discurso e acontecimento: breve análise de um caso. In: NAVARRO, Pedro. *Estudos do texto e do discurso: mapeando conceitos e métodos*. São Carlos: Claraluz, 2006, p. 93-108.

_____. Questões para analistas do discurso. – São Paulo : Parábola Editorial, 2009.

RAGO, Margareth. *Descobrendo historicamente o gênero*. Cadernos Pagu (11), 1998, p.89-98.

_____. *Os feminismos no Brasil: dos “anos de chumbo” à era global*. Disponível em: <<http://www.tanianavarroswwain.com.br/labrys/labrys3/web/bras/marga.htm>>. Acesso em: 29 de jun. 2013.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. O significado e sua gênese: algumas anotações avulsas. In: ARROJO, Rosemary. *O signo desconstruído: implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2003, p. 41-46.

_____. O conceito de interpretação na linguística: seus alicerces e seus desafios. In: ARROJO, Rosemary. *O signo desconstruído: implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2003b, p. 63-66.

_____; ARROJO, Rosemary. A noção da literalidade: metáfora primordial. In: ARROJO, Rosemary. *O signo desconstruído: implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2003, p. 47-56.

_____. A trama do signo: Derrida e a desconstrução de um projeto saussuriano. In: ARROJO, Rosemary. *O signo desconstruído: implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2003a, p. 25-30.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do R. Gregolin; Nilton Milanez; Carlos Piovesani. São Paulo: Claraluz, 2005.

_____. Dicionário Foucault; tradução de Anderson Alexandre da Silva; revisão técnica Michel Jean Maurice Vincent. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RIAL, Carmen; PEDRO, Juana Maria; AREND, Silvia Maria Fevero. (Org.). *Diversidades: dimensões de gênero e sexualidade*. Ilha de Santa Catarina: Mulheres, 2010.

RICOUER, Paul. *Outramente: Leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Trad. do original francês por Pergentino Stefano Pivatto. – Petrópolis, RJ, 1999.

ROCHA, Décio; DEUSDARÁ, Bruno. Análise de Conteúdo e Análise do Discurso: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória. *Revista ALEA* vol. 7 N.2 JUL/DEZ 2005, p. 305-322.

ROCHA, Patrícia. *Mulheres sob todas as luzes: a emancipação feminina e os últimos dias do patriarcado*. – Belo Horizonte: Editora Leitura, 2009.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *A família em desordem*; Trad. André Telles. – Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida*; Trad. André Telles. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza. *O direito dos oprimidos: sociologia crítica do direito*, parte 1. – São Paulo : Cortez, 2014.

_____. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. – 1º ed. – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2019.

_____. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós modernidade*. – 14º ed. – São Paulo: Cortez, 2013.

_____. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SOUSA-SANTOS, Boaventura de S; MENEZES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do sul*. 2. ed. Coimbra: Almedina, 2010. p. 23-72.

SOUZA, JESSÉ. *Subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro : LeYa, 2018.

SARGENTINI, Vanice Maria Oliveira. *A noção de Formação Discursiva: uma relação estreita com o corpus na Análise do Discurso*. In: BARONAS, Roberto L. (org.) *Análise do Discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de Formação Discursiva*. 2. ed. São Carlos: Pedro & João, 2011.

SATHLER, Conrado N. *Formações subjetivas: o sujeito à luz da teoria dos discursos*. Dourados: Editora da UFGD, 2015.

SCHOPKE, Regina. *Dicionário filosófico: conceitos fundamentais*. – São Paulo : Martins Fontes – selo Martins, 2010.

SIBILIA, Paula. *O show do eu. A intimidade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SILVIA, LUIZ FERNANDO VILLARES E. (Org.). *Coletânea de legislação indigenista brasileira*. – Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

SILVIA, Maria Cristina Figueiredo. *Para conhecer morfologia*; coordenador Renato Miguel Basso e Izete Lehmkuhl Coelho. – São Paulo: Contexto, 2016.

SISCAR, Marcos. *Jacques Derrida: literatura, política e tradução*, - Campinas, SP : Autores Associados, 2012.

SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault: o trajeto da voz na ordem do discurso*. Campinas: Editora RG, 2009.

SOUZA, Sérgio R. de. *Comentários à lei de combate à violência contra a mulher: Lei Maria da Penha 11.340/06*. 3. ed. Curitiba: Juruá Editora, 2009.

TIBURI, Marcia. *Feminismo em comum: pata todas, todes e todos*. – 1º ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

VILLARES, Luiz Fernando. *Direito e povos indígenas*. Curitiba: Juruá, 2009.

WALTY, IVETE LARA CAMARGOS. *Corpus rasurado: exclusão e cânone na narrativa urbana*. – Belo Horizonte: Editora PUC Minas: Autêntica, 2005.

WEIL, Pierre. *O fim da guerra dos sexos*. Brasília: Letrativa, 2002.

WEIZENMANN, Mateus. *Foucault: sujeito, poder e saber*. Pelotas: NEPFIL online, 2013.

WOLFREYS, Julian. *Compreender Derrida*; Trad. de Cesar Souza – Petrópolis, RJ : Vozes, 2009.

ZACARIAS, Andre Eduardo de Carvalho ; FERNANDES, Débora Fernanda C. Z. Alarco; OLIVEIRA; Etienne A. D. Farro; MORAES, Patricia Rangel de. *Maria da Penha: Comentários a Lei n 11.340/06*. – 1 edição – 2 tiragem, Anhanguera Editora – Leme/SP – Edição 2015.

ZOPPI-FONTANA, Mónica Graciela. *Disciplina: autoria, efeito-leitor e gêneros de discurso*. REDEFOR: Rede de São Paulo de Formação Docente. Secretaria de Educação, 2011.

ANEXOS

Anexo A MEMORIAL DESCRITIVO

UM RASTRO DE SI, A CONSTITUIÇÃO (DE)FORMADA DO O(O)UTRO...

[Meu] *Eu* é, desse modo, [...] a *différance* que “me” torna diferente não somente de você ou dela, mas também de mim mesmo.

WOLFREYS, Julian. *Compreender Derrida*. 2009, p. 95. (grifos do autor)

A partir desta epígrafe, atesto que não existe um ponto de partida estritamente justificável pelo qual inicio esta escrit(ur)a. A não ser, como diria Foucault em *Ditos e Escritos*, v. III: “escrever para não morrer”.

A temática é tão ousada que a considero como um “abrir à força”, uma escrita de si, um *hypomnênata*: seja pelo gesto inaugural, seja por (des)arquivar registros; ou, ainda, pelo retorno sobre si, que me “obriga” a interpretar na memória (já-ditos, pré-construídos) as continuidades e as discontinuidades; traçando a re-invenção da minha própria trajetória.

Tanto é que fico na encruzilhada entre abraçar um estilo literário ou técnico-científico. Mas, diante da função-autor, função enunciativa que exerço, opto pelo estilo “técnico-científico”. Os jargões fortalecem a metáfora primordial em que repousa minha escrita: a ilusão da literalidade, para que não me lembre da minha finitude, da inserção da minha subjetividade.

Do ponto de vista de organização, farei um recorte discursivo, na perspectiva foucaultiana, da minha trajetória acadêmico-social. E como a escrita de si não pode retratar fielmente fatos, pois já é interpretação da memória, não tenho a pretensão de começar com o que deu início. É impossível. Digo isso por dois aspectos.

Primeiro: não posso emoldurar um percurso de forma “canônica”, analítica ou metodológica. Segundo: pela economia das palavras, pela restrição de páginas e pelo emaranhado de autores-filósofos que (d)enunciam a herança do meu dizer.

Assim, começo de um convencional ponto de partida: o mestrado. No segundo semestre do ano de 2011, realizei minha inscrição no programa de pós-graduação *stricto sensu* em Letras, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, *Campus* de Três

Lagoas. Passei pelas etapas de seleção. Foi um percurso de ansiedades, mas o resultado havia sido favorável: aprovado, sob a (des)orientação da professora doutora Vânia Guerra.

Entrei no programa, no ano de 2012, dotado de leituras “imaturas”. Diversas reuniões de orientação foram realizadas já no início. A (des)orientadora doutora Vânia Guerra e eu entendemos ser relevante analisar a Lei Maria da Penha e o modo como esta se instala institucionalmente; entrando em um discurso para problematizar-lhe a ordem.

Mas, para não naufragar nesse empreendimento, necessitava de realizar leituras e cursar disciplinas. (Re)Conheci autores-filósofos. Dos nacionais, cito Orlandi, Coracini, Gregolin e Guerra. Dos internacionais, cito Pêcheux, Foucault, Authier-Révuz e Derrida. Tais autores contribuíram para mobilizar olhares oblíquos em relação aos possíveis efeitos de sentidos e os exercícios do poder incorporados no discurso.

Após árduas leituras, como uma das primeiras respostas a esse percurso, fui transformado por um turbilhão de deslocamentos, tais como: 1) a minha identidade refere-se a um sujeito fragmentado. E o(O)utro se manifesta em mim e eu no outro mediante o efeito dos discursos que se materializam em uma escrita; 2) como os esquecimentos pecheutianos mostram que não somos donos do nosso dizer e sim reféns da enunciação que o torna singular; 3) como a nossa memória (discursiva) é dialeticamente pautada na verdade/ficção e, por isso, torna-se interpretação da interpretação, via práticas discursivas; 4) como o silêncio pode ser mais significativo nos acontecimentos discursivos do que o próprio dizer.

A partir de tais deslocamentos, atentei-me também para a questão de que é possível edificar um dispositivo transdisciplinar de interpretação sobre a materialidade linguística de diversos *corpora*. E esse dispositivo pode ser chamado de discursivo-desconstrutivista, mas que, no meu caso, teimo em articulá-lo com um possível outro deslocamento: um gesto *indisciplinar*.

E esse curioso dispositivo transdisciplinar permitiu-me, como analista do discurso, me afastar do método crítico racional, que busca descobrir uma verdade e adotá-la. Ora, não estou dizendo eu estaria “alforriado” da racionalidade científica da academia. Mas que esta não pode ser “neutralizada [...] por um gesto que consiste em dar-lhe um centro” (DERRIDA, 1995, p. 230), vinculada à homogeneização do *logos*.

E como toda leitura se faz “corpo no corpo do sujeito” (CORACINI, 2007, p. 9) e está inevitavelmente afetada pela memória (interdiscurso), as participações em estágio

Docência, Seminários, Encontros, Congressos, Colóquios, nacionais e internacionais, e as publicações, foram decisivas para fortalecer a abertura na formação intelectual.

E ao sacudir os alicerces das convicções, entrevimos o título da dissertação de mestrado: *Nas filigranas do discurso jurídico, a (des)construção de sentidos presentes na lei Maria da Penha*. Texto este que foi defendido no dia 25 de março de 2014. Uma análise acadêmica que problematizou a alegórica verdade que determina as condições de existência da representação da mulher na Lei Maria da Penha. Emergindo silenciamentos, estereotipações, artimanhas do poder, exclusão e inclusão.

A partir da defesa, tive a oportunidade de me candidatar e passar em primeiro lugar no processo seletivo de professor substituto da UFMS, no qual tive a oportunidade de ministrar no decorrer de um período de quatro meses as disciplinas de metodologia em pesquisa, metodologia de ensino em língua portuguesa e português forense. Nesse mesmo período ainda participava do grupo de estudos da professora Vânia Guerra (UFMS) e da professora Maria José Coracini, no Instituto de Estudos da Linguagem (UNICAMP), grupos estes que me fortaleceram ainda mais a vontade de dar continuidade no percurso dos meus estudos.

Uma angústia habitava em meu ser e, ao mesmo tempo, funcionava como uma mola propulsora que apontava para a direção do Doutorado. Dessa maneira, fui amadurecendo ainda mais o olhar teórico a respeito dos estudos discursivos e ampliando a visada teórica a respeito dos estudos culturais, sobretudo os pós-colonialistas.

Após rescisão do contrato de professor substituto na UFMS, prestei a prova para professor universitário na Universidade Dracense de Educação e Cultura, sendo aprovado em primeiro lugar no processo seletivo. Ministrei disciplinas nos cursos de Artes, Letras, Serviço Social, Sistemas de Computação e Enfermagem. Foi um aprendizado memorável, uma vez que ministrar aulas em uma Universidade Federal e em uma Universidade Privada possibilitou-me aprender e compartilhar conhecimentos com sujeitos que tinham níveis diferenciados de ideias.

Ainda no ano de 2014, tive a oportunidade de participar de um projeto da Universidade Federal intitulado “UMI: universidade na Melhor Idade”, coordenado pela professora Vanessa Cassoti, o qual trabalhava com o aprendizado dos sujeitos idosos ponderando na determinação destes enquanto sujeitos que ainda participam da esfera social. A participação nesse projeto de pesquisa propiciou a publicação de um livro

organizado pela coordenadora, por um acadêmico e por mim: “UMI: universidade na Melhor Idade – 3”.

Como professor que busca estar “ativo” na tessitura de seu conhecimento, publiquei um artigo nessa obra em coautoria com um possível orientando do curso do Direito: “O idoso e a (in)visibilidade social: uma breve exposição...”.

Além disso, houve a publicação do artigo “Lei Maria da Penha e Mulher Indígena: a dor que o discurso jurídico silenciou”, nos Anais do III Colóquio NECC: entrelugares pós-coloniais, UGMS/NECC, o qual demonstrava o amadurecimento das discussões realizadas na mesa redonda do encontro realizado nesse ano.

Vamos adiante. E um estudo do domínio da perspectiva discursiva atrelada as experiências universitárias que eu estava tendo não podia ser colocado como definitivo. Foi quando, precedido por vozes “anônimas” e heterogêneas, resolvi dar continuidade aos estudos no âmbito acadêmico, a fim de ampliar bibliograficamente os meus conhecimentos e de poder abrir portas possíveis para a continuidade no processo de ensino superior.

Foi quando em uma visita à capital do Mato Grosso do Sul, Campo Grande, em um almoço casual, encontrei-me, com o professor Edgar Nolasco e Marcos Bessa, os quais, acrescentando às vozes heterogêneas que me precediam, disseram-me: “Não perca tempo! Faça o Doutorado!”. Esses dois enunciados, embora tivessem sido pronunciados por interlocutores diferentes, o que já propiciava funções enunciativas diferentes, parece que me direcionou há um ponto em comum: a inscrição para a prova do Doutorado.

Trabalho, participação em eventos, estudos (sozinho ou em grupo), passaram a ser os três aspectos que faziam parte do meu cotidiano. E considerado o resultado desses (des)encontros, dessa (con) fusão de acontecimentos, resolvi fazer um esboço do que seria o possível projeto a desenvolver no Doutorado: a Lei Maria da Penha em relação à mulher indígena. O que, por dupla razão, carência de espaço no texto acadêmico e da abrangência de outras leituras, não consegui que fosse celebrado no texto da dissertação.

Essa inquietação promoveu, na primavera de 2014, a submissão do pré-projeto de Doutorado. E após diversas etapas, estava eu novamente nas tramas da expectativa do resultado do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Letras, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas. Resultado: aprovado entre os primeiros colocados.

No ano de 2015, entrei no programa e fiz diversas disciplinas, merecendo destaque: Tópicos de Semântica e Pragmática, Tópicos Especiais: Transdisciplinaridade em Linguística Aplicada: Aspectos teóricos e metodológicos, Tópicos Especiais: Processos Constitutivos da referenciação, Seminários Avançados em Estudos de Linguagem, Tópicos Especiais: Projetos em Análise do Discurso.

Além disso, nesse mesmo ano consegui a aquisição da bolsa de Doutorado, CAPES, fato este que me possibilitou também realizar publicações: 1) em revistas científicas: “Manoel de Barros: ethos e oralidade no chão do Pantanal” (Resenha crítica), para a Revista Raído; “O discurso jurídico como *la brisure*: uma análise discursivo-desconstrutivista da Lei Maria da Penha”, em coautoria com a professora Vania, na Revista Internacional *Romanica Olomucensia*. 2) Um livro intitulado “Nas filigranas do discurso jurídico, a (des)construção de de sentidos na lei Maria da Penha” pela editora da própria universidade que me concedeu oportunidade de estudos: a UFMS. 3) capítulos de livros: um em coautoria com a professora Vânia intitulado “Um olhar foucaultiano sobre a Lei Maria da Penha: discurso e (des)construção”, no livro organizado por ela e pelo professor doutor Edgar Nolasco, o qual ambos trazem um mosaico de autores em âmbito nacional para homenagear a perspectiva foucaultiana no Brasil. Trata-se da renomada obra “Michel Foucault: entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos”, da editora Pontes.

Outros capítulos foram com o professor Marçal Rizzo, intitulados “A culpa é de São Pedro?” e “Inclusão: direito ou alternativa?”, ambos da obra “Versões e Ponderações: reflexões acadêmicas atuais”, pela editora Boreal. A proposta dessas últimas publicações se dá justamente pela participação transdisciplinar no âmbito acadêmico. E ainda o capítulo “Uma análise discursiva da Lei Maria da Penha: a estereotipação (d)enunciada”, da obra organizada por Jaqueline Kuramoto e Jeisson Casimiro intitulada “Nos domínios do conhecimento: educação e transdisciplinaridade”, pela editora Impress na cidade de Dracena-SP.

Além dessas, houve a produção de outro texto, o artigo completo “Mulher indígena e Lei Maria da Penha: a estatização da subjetividade *fronteriza*, para os Anais do 3ª JIED - Jornada Internacional de Estudos do Discurso e o 2º Encontro Internacional da Imagem em Discurso, coordenado pelo professor Doutor Pedro Navarro, da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

E, sem esquecer, os resumos em Anais dos eventos: 1) “A (des)valorização da

différance: A Lei Maria da Penha e a representação da mulher indígena, no *Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso*, em Buenos Aires; 2) “A mulher indígena na Lei Maria da Penha: uma fora-da-lei”, com a professora Vânia Guerra, para o SEPIDIS - VI Seminário de Pesquisa "Identidade e Discurso", na Unicamp (IEL); 3) “A obra ‘Pelos Mulheres Indígenas’ e o discurso de in/exclusão do sujeito indígena” para o VI Encontro Científico da Alta Paulista (ECAP), em Dracena; 4) “Discurso jurídico e obra 'Pelos Mulheres Indígenas': a discriminação do sujeito periférico”, nos Anais impressos do II Encontro do NECC: Arte, Cultura e Literatura, em Campo Grande UFMS); 5) “Mulher indígena e Lei maria da penha: a estatização da subjetividade fronteriza”, no 3ª JIED – Jornada Internacional de Estudos do Discurso e 2º EIID – Encontro Internacional da Imagem em Discurso, caderno de resumos, Outras arqueologias: arte, política e sociedade, em Maringá (UEM); 6) “Sujeitos periféricos: mal de arquivo ou arquivo do mal? Para o CIAD: Colóquio Internacional de Análise do Discurso, em São Carlos (UFSCar).

No ano de 2016, realizei o Estágio de Docência I e demais disciplinas, tais como: Seminários Avançados em Linguística Aplicada, Tópicos Especiais: Metodologia do Texto Acadêmico, Tópicos Especiais: Análise do Discurso sob a perspectiva bakhtiniana, Estudos do Léxico, Seminários Avançados de Teorias Funcionalistas e Elaboração de Tese.

Além das disciplinas, mais produção. Artigos: um e coautoria com a minha (des)orientadora e com a mestra Gláucia Ferreira sob o título “Mulheres indígenas em foco: discursos e identidades, para a Revista Interletras (UNIGRAN); outro, também em coautoria com a professora Vânia Guerra, “O jogo da diferença e as estratégias de exclusão: um olhar discursivo sobre o texto da Lei Maria da Penha”, para a Revista da ABRALIN.

E mais livros: um em organização com a (des)orientadora Vânia Guerra, “Povos indígenas em cena: das margens ao centro da história”, convite realizado pela OMEP/BR, pela notoriedade que estava tendo a parceria de nossas pesquisas no estado de MS. A obra conta com diversos pesquisadores de relevância acadêmica na área e traz um capítulo nosso “Mulher(es) indígena(s) e escrita(s) de si: a (re)produção das identidades periféricas”.

Com a preocupação de manter a transdisciplinaridade presente no meu trajeto acadêmico, mais um livro em coautoria com a professora mestre Vanessa Cassoti e o

grupo de professores do curso de Direito da UFMS, Três Lagoas: “UMI, universidade na melhor idade 4: educação, conhecimento e transdisciplinaridade”. Esta obra traz um capítulo meu, inclusive, para discutir a questão da ex/inclusão dos sujeitos em projetos educacionais. Obviamente que as leituras do Doutorado fortaleceram sobremaneira a discussão das páginas do texto “Idoso: pela valorização da singularidade em projetos educacionais”.

Outro fato: fui chamado para ministrar uma palestra para o SESC, Três Lagoas, “Um olhar discursivo-desconstrutivista sobre a Lei Maria da Penha”, em homenagem ao reconhecimento das mulheres no cenário cidadão. Foi instigante!

Embora o ano estivesse se encerrando com muitas produções e também com muitos aprendizados, no final do ano de 2016, dois acontecimentos ainda ocorreriam: o início do estágio docência II; a busca pela oportunidade de um Doutorado-Sanduíche. Esta, conforme edital aberto no próprio Programa, ocorreria a partir da seleção de candidatos mais aptos ao desenvolvimento da internacionalização do Programa, indicando à CAPES quais os sujeitos que poderiam homologar as documentações referentes ao edital nacional.

Após dois meses de dedicação – entre documentações e preparação do Plano de Pesquisa – fiquei ciente do resultado da colocação/indicação dos bolsistas para o trabalho no exterior: aprovado, em primeiro lugar para representar a área de concentração em Estudos Linguísticos do PPG em Letras, Doutorado de Três Lagoas.

Da elaboração do projeto à indicação do orientador no exterior, minha (des)orientadora e eu tivemos o “braço” amigo do professor Marcos Lúcio Góis UFGD). Um final de ano que trazia uma mistura de felicidade e tensão, sobretudo pelo adiantamento de muitos trabalhos, produções, documentações para que pudéssemos deixar tudo organizado para essa oportunidade.

O ano de 2017 começa turbulento com a continuidade de realização do último período de estágio docência e o término de disciplinas, bem como a produção desta tese para o trajeto de qualificação e a preparação dos requisitos necessários solicitados pela CAPES para o início do processo Doutorado-Sanduíche (final de abril de 2017).

Tendo a Europa como preferência de escolha, o estágio foi aprovado para exercício na Universidade de Coimbra (UC), no Centro de Estudos Sociais (CES), localizado em Coimbra, Portugal. Por lá desenvolvi o Plano de Trabalho intitulado “Conflitualidade social e (re)produção identitária da mulher na Lei Maria da Penha”, sob

a supervisão do professor Doutor Elísio Estanque. A escolha se deu pelo fato de a UC, do CES e de meu supervisor apresentarem experiências na investigação avançada nas áreas das ciências sociais e humanas, sobretudo nas pós-coloniais, que vão ao encontro da minha pesquisa, que gira em torno do fenômeno da língua(gem) na vertente discursiva e que se utiliza de epistemologias “outras” que sejam voltadas para compreender um locus (fronteiriço e subjetivo) de enunciação como brasileiro.

Mesmo após o (in)tenso processo de candidatura e de deferimento, que me possibilitaram ter um “norte” do percurso do doutorado sanduíche, ao chegar à cidade de Coimbra, Portugal, muitas coisas ocorreram.

A entrada à UC foi, para mim, digna de honra; mas, ao mesmo tempo, apreensiva, uma vez que as representações “clandestinas” que perfaziam a minha subjetividade estavam lajeadas por adjetivos como “estrangeiro”, “terceiro-mundista”, como muitos por aí afora fazem questão de (se/nos) colocar nessa ordem discursiva. Era como uma herança que não se fazia questão de receber, mas que parecia difícil de se distanciar. Ao chegar à UC, fui direcionado para o CES a fim de procurar a

Assessora do Conselho Científico e Coordenadora de Eventos, Comunicação e Imagem para a acolhida. Após a recepção, fiquei chocado com tamanha presteza e educação com que fui tratado. Senti-me valorizado, não só por representar o meu país e a UFMS, mas pelo gesto de atenção que denunciou a ocorrência de mudanças, as quais iam além das proximidades entre Brasil e Portugal, uma “vizinhança” anunciada como uma ficção em livros de história colonizadora.

Houve comprometimento, ética e envolvimento comigo, com a minha pesquisa e isso significou a quebra de muitas fronteiras, de maneira especial a queda da discriminação. O acolhimento foi tão positivo, que logo fui direcionado para registro no Welcome Centre for Visiting Researchers (WCVR) da UC, onde tive um encontro oportuno com uma das colaboradoras da Divisão de Relações Internacionais, a qual complementou a atenção, o cuidado e as informações já oferecidas pelo atendimento que tive no CES: a importância da minha estadia por lá, da mobilidade e do acesso às dependências da UC.

Após todo esse processo, houve ainda outra recepção com o meu supervisor de estágio doutoral no exterior. O seu acompanhamento em minhas produções transformou meses, dias, horas e minutos de orientação, de pesquisas e de (re)leituras em momentos de muito aprendizado. Além disso, participei de eventos mundiais, internacionais,

regionais e locais, como comunicador, palestrante e ouvinte. Essa recepção da UC e do CES representou para mim não só estímulo às minhas produções e práticas enquanto participante, como também contribuiu para o meu próprio gesto de emancipação educacional.

Todos esses momentos possibilitaram, para mim, um exercício descolonizante em minha subjetividade. Digo isso porque eu ponderava que a recepção, que a fala e o tratamento do outro (universidade e professor) seriam um tanto colonizadores; porém, a surpresa (positiva) me fez desconstruir essa ideia e afastar fantasmas de outrora. Foi um período de grandiosa desconstrução interior da relação eu-outro. Isso interferiu não só para o progresso da tese de doutoramento, mas para apontar que não devemos temer as exigências de um projeto global: a união de duas instâncias de conhecimento, com vistas à internacionalização de nossas instituições no Brasil, levando em consideração a transdisciplinaridade com outros “solos” epistemológicos. Diante dessa síntese a respeito da recepção, cabe ressaltar que o PDSE pode exercer grande importância no meio acadêmico que busca uma leitura/ postura crítica. Digo isso pelo fato de a UC, especialmente o CES, não reduzir o estágio doutoral ao delimitável.

Após esse período, busquei foco nas leituras e, em razão de questões de saúde, precisei me ausentar de muitas questões. Mas esse momento foi deveras importante afinal conseguir amadurecer outros pontos até chegar aqui, na defesa da tese.

Portanto, a constituição deste percurso de pesquisa, embora tenha já adquirido um “norte”, chegou ao fim. E, diante desta síntese de um percurso acadêmico, declaro não só as razões pelas quais me direcionei ao programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Letras, nível Doutorado e pela sugestão de pesquisa a ser realizada, mas, também, justifico o uso do aposto *constituição (de)formada do o(O)utro*, para (d)enunciar: os resíduos, os rastros que in/conscientemente constituíram o recorte deste percurso. Rastros de si que já são automaticamente do outro e que emergem pela memória como produção de sentido, manifestando-se como efeito dos discursos fundadores da minha ipseidade.

Por ser pós-graduando de uma instituição federal e saber do compromisso que a Universidade tem com as questões que permeiam a realidade social, espero que o percurso de doutoramento suscite movimentos e promova possibilidades da realização de um pós-doutorado; que demarque paralelos com as problematizações discursivas, bem como com as tensões próprias que a linguagem tem.

Enquanto sujeito-professor-pesquisador-autor, que busca se libertar das “cavernas” da ignorância, em razão deste percurso, tenho chegado à seguinte (in)conclusão: o que chega ao êxito não é o mais forte ou o mais inteligente; muito menos o mais belo ou o mais sorridente. É aquele que acredita em si: o seu querer só surge pela possibilidade de realização; que se apoia na fé, na perseverança, na paciência, na humildade e se desvia de determinadas “tentações”.

E, no final de tudo, descobre que já não se dedica a algo apenas por convencionalidades, por aspectos financeiros ou por momentos passageiros de sucesso, mas, sim, que viver é uma conquista... e que amar o que se faz, em um mundo de superficialidades, passa a ser um artigo de luxo, de proveito, de honra e não mais um dever a cumprir. Se você não está disposto a se dedicar, não sabe o que é dar sentido à sua vida, muito menos a dos outros. E, a meu ver, todo sujeito que preza pela área do conhecimento precisa tocar o o(O)utro, como um testemunho de que vale a pena não ser só “mais um” profissional, mas, sim, um educador que não coloca sua luz jamais debaixo do alqueire.