

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CAMPUS DE PEDREIRAS
CURSO DE LICENCIATURA EM LETRAS – HABILITAÇÃO EM LÍNGUA
PORTUGUESA E LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

MATEUS LIMA NASCIMENTO

CONCEPÇÕES DO SER MULHER: análise discursiva nas falas de mulheres
indígenas e quebradeiras de coco babaçu

Pedreiras
2024

MATEUS LIMA NASCIMENTO

CONCEPÇÕES DO SER MULHER: análise discursiva nas falas de mulheres
indígenas e quebradeiras de coco babaçu

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao
Curso de Letras da Universidade Estadual do
Maranhão, Campus de Pedreiras, como
requisito parcial para obtenção de grau de
Licenciada em Letras.

Orientadora: Profa. Ma. Deymika de Carvalho
Florêncio.

Pedreiras

2024

Nascimento, Mateus Lima.

Concepções do ser mulher: uma análise discursiva nas falas de mulheres indígenas e quebradeiras de coco babaçu / Mateus Lima Nascimento. – Pedreiras, MA, 2024.

57 f

Monografia (Curso de Letras Licenciatura em Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa) - Universidade Estadual do Maranhão, Campus Pedreiras, MA, 2024.

Orientadora: Profa. Ma. Deymika de Carvalho Florêncio

1. Análise do discurso. 2. Formação discursiva. 3. Mulheres indígenas. 4. Quebradeiras de coco babaçu I.Título.

CDU: 634.616-055.2

Elaborado por Luciana de Araújo - CRB 13/445

MATEUS LIMA NASCIMENTO

CONCEPÇÕES DO SER MULHER: análise discursiva nas falas de mulheres
indígenas e quebradeiras de coco babaçu

Trabalho de conclusão de curso
apresentado ao Curso de Letras da
Universidade Estadual do Maranhão,
Campus de Pedreiras, como requisito
parcial para obtenção de grau de
Licenciada em Letras.

Aprovado em: 13 /08 /2024

BANCA EXAMINADORA



Documento assinado digitalmente
DEYMIKA DE CARVALHO FLORENCIO
Data: 23/10/2024 09:35:13-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Ma. Deymika de Carvalho Florêncio (orientadora)

Mestra em Letras - UFMA

Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)



Documento assinado digitalmente
JACKELINE CARNEIRO DE ARAUJO
Data: 24/10/2024 16:45:19-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Esp. Jackeline Carneiro de Araújo

Especialista em Informática da Educação - IFMA

Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)



Documento assinado digitalmente
ANNY GABRIELLY ARAUJO DOS SANTOS
Data: 24/10/2024 21:03:54-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Esp. Anny Gabrielly Araújo dos Santos

Especialista em Docência do Ensino Superior - FEMAF

Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Dedico este trabalho aos meus pais que, por meio da quebra de coco e trabalho na roça, conseguiram criar 11 filhos, não nos deixando faltar o alimento de cada dia e a educação. Que mesmo não tendo acesso aos estudos, sempre deixaram claro que seus filhos não ficariam fora da escola. Que me ensinaram desde cedo o caminho que eu deveria seguir. É por eles que estou aqui.

AGRADECIMENTOS

A Deus, meu guia e minha base, que me deu saúde, força e determinação para chegar até aqui.

Aos meus familiares em especial à minha mãe Maria Helena Vieira Lima e ao meu pai Manoel Francisco do Nascimento, quebradeira de coco e trabalhador rural, por terem feito o que estava ao seu alcance possibilitando e facilitando a minha caminhada durante esses anos. E aos meus irmão e sobrinhos que também fazem parte dessa jornada.

Aos meus amigos e colegas de turma, que de forma direta e indireta fizeram parte da escrita desta pesquisa, em especial aos que me acompanharam de perto ao longo do curso, Maiara Cristina, Ilene Maria, Silvio Luís, Damaris Gabrielle e Gabriel Victor, a nossa jornada não encerra aqui, esse é só o início de um longo caminho marcado por alegria e superação.

À minha orientadora, professora Deymika de Carvalho Florêncio, que com muita maestria soube me guiar nesta pesquisa, iluminando minhas ideias e contribuindo para o meu desenvolvimento.

À professora Mariana Lima da Silva pelo incentivo e contribuições para a realização deste trabalho.

Aos professores que acompanharam e contribuíram diretamente para o meu desenvolvimento durante a graduação.

Por fim, agradeço a todos que, direta e indiretamente, adentram esta pesquisa.

“É isso, afinal, o principal para quem trabalha com linguagem: não atravessá-la sem se dar conta da sua presença material, da sua espessura, da sua opacidade, da sua resistência”

Eni Puccinelli Orlandi (1990)

RESUMO

Nesta pesquisa, nos propomos por meio das ferramentas disponibilizadas pela Análise do discurso de linha francesa, identificar as formações discursivas e imaginárias que atravessam os discursos de mulheres indígena e quebradeiras de coco babaçu, materializados nas falas delas próprias ao abordarem sobre suas concepções do ser mulher a partir de seus modos de vida e subjetividades. A interpretação e o sentido são conceitos tomados pela análise do discurso, isso nos importa dizer que, como o sentido não é exato a análise do discurso também não o é, portanto, considera o real como o real interpretativo. Consideramos nesta pesquisa que os discursos são capazes de revelar questões de ordem social, histórica e ideológica. Os discursos que fazem parte do corpus da pesquisa envolvem depoimentos de diversas mulheres de várias regiões do país, que ocupam diferentes espaços na sociedade e contribuem de maneira singulares para o fortalecimento de suas lutas. Para a concretização desta pesquisa, nos apoiamos nos estudos de Orlandi (2012), Foucault (2004), Pêcheux (2019) e outros. Como resultados desta pesquisa podemos destacar que essas mulheres constroem suas concepções sobre si buscando distanciar-se daquilo que é colocado a elas pelo outro. Por meio dos seus discursos, podemos perceber que elas estão sempre se afirmando enquanto mulher em uma sociedade patriarcal e racista. Para essa afirmação e reafirmação de sua identidade, elas buscam se envolver nas lutas por seus direitos e pelos direitos do seu povo sem esquecer de suas raízes, como pudemos observar pelas formações discursivas que subjazem seus discursos – formação discursiva bélica e militante, por exemplo. Acreditamos que a investigação que nos propomos a fazer aqui contribui para a reflexão acerca dos grupos em estudo, especialmente no que tange à representação da figura feminina, identificando como estas se constituem subjetivamente em seus discursos.

Palavras-chave: análise do discurso; formação discursiva; mulheres indígenas; quebradeiras de coco babaçu.

ABSTRACT

In this research, we propose, through the tools made available by French Discourse Analysis, to identify the discursive and imaginary formations that cross the discourses of indigenous women and babassu coconut breakers, materialized in their own speeches when they approach their conceptions of being a woman from their ways of life and subjectivities. Interpretation and meaning are concepts taken by discourse analysis, this is important to say that, as meaning is not exact, discourse analysis is not exact either, therefore, it considers the real as the interpretative real. In this research, we consider that discourses are capable of revealing social, historical and ideological issues. The discourses that are part of the corpus of the research involve testimonies of several women from various regions of the country, who occupy different spaces in society and contribute in a unique way to the strengthening of their struggles. To carry out this research, we relied on the studies of Orlandi (2012), Foucault (2004), Pêcheux (2019) and others. As a result of this research, we can highlight that these women build their conceptions about themselves seeking to distance themselves from what is placed on them by the other. Through their discourses, we can see that they are always asserting themselves as women in a patriarchal society and as indigenous women in a racist society. For this affirmation and reaffirmation of their identity, they seek to get involved in the struggles for their rights and for the rights of their people without forgetting their roots, as we could observe in the discursive formations that underlie their discourses – warlike and militant discursive formation, for example. We believe that the investigation we propose to do here contributes to the reflection on the groups under study, especially with regard to the representation of the female figure, identifying how they are subjectively constituted in their discourses.

Keywords: discourse analysis; discursive formation; indigenous women; babassu coconut breakers.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. INDÍGENAS E QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: o lugar da mulher na história	13
2.1. Mulheres indígenas	14
2.2. Mulheres quebradeiras de coco babaçu	18
3. ENTRELAÇAMENTOS TEÓRICOS	22
3.1. Análise do discurso: breve histórico.....	22
3.2. Noção de texto e discurso.....	24
3.3. Formação discursiva.....	26
3.4. Formações imaginárias	29
3.5. Noção de sujeito	31
4. METODOLOGIA.....	33
5. SER MULHER	35
5.1. Mulheres, território, pertencimento e luta	35
5.2. Mulheres na luta: resistência e protagonismo.....	43
5.3. Entrelaçando os dizeres	51
6. CONCLUSÃO.....	53
REFERÊNCIAS.....	55

1. INTRODUÇÃO

Pretendemos neste trabalho analisar o discurso de mulheres pertencentes a comunidades tradicionais brasileiras, especificamente mulheres indígenas e quebradeiras de coco babaçu, a fim de evidenciar nas falas dessas mulheres as formações discursiva e imaginária sobre o que é *ser* mulher, a partir do modo de vida, das crenças e ideologias de cada uma. Descrevendo os efeitos de sentidos que são construídos nos discursos produzidos por esses sujeitos.

Para que seja possível essa realização é importante que objetivos sejam traçados, dessa forma, o objetivo geral deste trabalho é investigar como se dá discursivamente a construção do *ser mulher* indígena, e quebradeira de coco babaçu nas falas dessas mulheres. E os objetivos específicos estão divididos em: a) reconhecer marcas linguísticas sobre a construção discursiva de mulheres indígenas e quebradeiras de coco babaçu no *corpus* selecionado; b) identificar as formações discursivas e imaginárias que integram as falas de mulheres indígenas e quebradeiras de coco babaçu em *sites*, revistas e outros ambientes virtuais; c) analisar como as formações discursivas e imaginárias contribuem para a constituição da noção de sujeito no *corpus* analisado; e d) descrever os efeitos de sentidos construídos nos discursos circundantes produzidos por esses sujeitos na sociedade.

À medida que os objetivos aqui propostos foram sendo alcançados conseguiremos então responder ao seguinte questionamento: *De que forma se dá a construção discursiva de mulheres indígenas e quebradeiras de coco e como essa construção contribui para a formação imaginária dessas mulheres?*

Nos propomos a realizar esta pesquisa por diversos motivos o primeiro deles é por que sou filho de uma mulher quebradeira de coco babaçu e o contato com as lutas e com os movimentos sociais, dessa comunidade, pela conquista de seus direitos sempre me rodearam, assim, cheguei à conclusão de que seria interessante uma pesquisa em que se analisa o discurso dessas mulheres, e a forma como elas se veem no espaço que elas ocupam, quais as formações imaginárias delas acerca de si mesmas e de outras mulheres.

Para tornar a pesquisa ainda mais interessante e abrangente, chegamos à ideia de acrescentar o discurso de mulheres que pertencem a comunidades distintas, realizando assim, um comparativo entre esses discursos. Chegamos então ao tema

final deste trabalho que é a análise dos discursos de mulheres indígenas e quebradeiras de coco babaçu.

Além disso, por meio de uma revisão de literatura realizada para levantamento de trabalhos já feitos acerca dessa temática, constatou-se que nos últimos anos muito tem se debatido na academia acerca dos povos e comunidades tradicionais brasileiras, o que é positivo. Porém, fazendo uma pesquisa ainda mais específica percebemos que poucos são os trabalhos que abordam sobre o discurso de mulheres pertencentes a essas comunidades, dito isto, podemos afirmar que esta pesquisa tem o seu diferencial no momento em que traz para o centro das discussões a fala de mulheres de comunidades tradicionais e suas formações discursivas e imaginárias acerca da figura feminina, a partir dos diferentes espaços em que elas estão inseridas.

Existe, atualmente, no Brasil cerca de vinte e oito comunidades tradicionais distribuídas pelo extenso território do país, sendo elas¹: Andirobeiras, Apanhadores de Sempre-vivas, Caatingueiros, Caiçaras, Castanheiras, Catadores de Mangaba, Ciganos, Cipozeiros, Extrativistas, Faxinalenses, Fundo e Fecho de Pasto, Geraizeiros, Ilhéus, Indígenas, Isqueiros, Morroquianos, Pantaneiros, Pescadores Artesanais, Piaçaveiros, Pomeranos, Povos de Terreiro, Quebradeiras de Coco Babaçu, Quilombolas, Retireiros, Ribeirinhos, Seringueiros, Vazanteiros e Veredeiros.

Durante muito tempo essa multiplicidade foi ignorada pelo Estado. A constituição de 88, também chamada de Constituição Cidadã, resgatou e afirmou os direitos universais dos brasileiros mostrando avanços ao reconhecer direitos específicos para os povos quilombolas e indígenas, grupos que são a gênese do “ser brasileiro”, avanços que foram conquistados através de muita luta por parte desses povos. Lutas essas que continuam até os dias atuais.

De acordo com o Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estes são entendidos como grupos culturalmente diferenciados e que possuem formas próprias de organização social, usam territórios e recursos naturais como condição para suas produções culturais, religiosas, ancestrais e econômicas,

¹ Portal Geledés. **Gente do campo: descubra quais são os 28 povos e comunidades tradicionais do Brasil**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/gente-do-campo-descubra-quais-sao-os-28-povos-e-comunidades-tradicionais-do-brasil/>, último acesso em 22/04/2024.

que se utilizam de conhecimentos, inovações e práticas gerados e perpassados pela tradição (Decreto 6.040, art. 3º, § 1º).

Esse reconhecimento por Lei foi de grande ajuda para a estabilização desses grupos, para que eles pudessem se fortalecerem e conquistarem ainda mais direitos, saindo da cultura do silenciamento na qual, por muito tempo, foram mantidos. A participação das mulheres nessas lutas foi fundamental, pois ao longo da história “elas têm lutado por seus direitos civis e políticos, bem como pelo acesso à educação”².

Todos esses fatores interferem na produção discursiva desses sujeitos que estão inseridos em ambientes diferentes, desempenhando funções diferentes, possuem crenças particulares e coletivas, segundo Michel Pêcheux (1969 p. 77), “um discurso é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas”. E são as condições de produção de um discurso que determina o que pode e deve ser dito.

Para a realização dos objetivos aqui delimitados, apoiamo-nos nos seguintes estudiosos e seus respectivos trabalhos: Michel Pêcheux (1997; 1995) com suas abordagens acerca do discurso, formações discursivas, imaginárias e suas relações com os aspectos ideológicos; Eni Pucinelli Orlandi (1984; 1992; 2003; 2005) e suas contribuições para os estudos do discurso seguindo a mesma perspectiva de Pêcheux; Helena H. Nagamine Brandão (2004) e Dominique Maingueneau (2015) com suas contribuições para os estudos históricos do discurso; e outros.

Começaremos o desenvolvimento do nosso trabalho abordando sobre a condição da mulher na sociedade tendo como foco principal as mulheres indígenas e quebradeiras de coco, essa abordagem é feita no capítulo intitulado *INDÍGENAS E QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU: o lugar da mulher na história*; seguidamente temos um capítulo para a discussão teórica apresentando os principais conceitos que fundamentam esta pesquisa, o capítulo está nomeado da seguinte maneira: *Entrelaçamento teórico*; após a discussão teórica temos então o capítulo destinado à análise dos recortes que compõem esta pesquisa, recebendo o seguinte título: *Ser mulher*.

²A história das mulheres brasileiras que foram à luta por seus direitos. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2017/03/historia-mulheres-brasileiras-luta-direitos.html>, último acesso em 23/04/2024.

2. INDÍGENAS E QUEBRadeiras DE COCO BABAÇU: o lugar da mulher na história

Neste capítulo trataremos acerca das figuras femininas indígenas e quebradeiras de coco e suas contribuições na luta para a conquista do direito à vida e a preservação dos seus modos de vida, tradições, costumes, histórias e vivências, aspectos que contribuem para a formação identitária desses sujeitos. De acordo com Hall (2006), a identidade não é algo pronto e acabado e sim uma construção que vai sendo complementada ao longo do tempo pelas vivências individuais e coletivas, nesse caso, as vivências coletivas dessas mulheres e de suas comunidades foram ao longo do tempo desconstruindo e reconstruindo suas identidades, mas sem deixar morrer aspectos que são essenciais para seu reconhecimento enquanto sujeito pertencente a determinado grupo.

Complementando essa ideia de construção identitária de maneira coletiva Brayner (2007), pontua que

As pessoas fazem parte de diferentes grupos sociais, cujo alcance pode ou não ser local: o grupo da igreja, o grupo de fundadores da cidade, o grupo dos comerciantes, o grupo das mulheres, o grupo dos seringueiros, entre outros. Assim, durante sua vida, as pessoas constroem suas identidades ao se relacionarem umas com as outras em diferentes contextos e situações. A identidade de uma pessoa é formada com base em muitos fatores: sua história de vida, a história de sua família, o lugar de onde veio e onde mora, o jeito como cria seus filhos, fala e se expressa, enfim, tudo aquilo que a torna única e diferente das demais. (Brayner, 2007, p.6)

Temos no centro da realização desse trabalho um corpus de análise formado por falas de mulheres que pertencem a dois grupos diferentes, mulheres indígenas e mulheres quebradeiras de coco, mas que, por outro lado, pertencem a um grupo em comum, o de mulheres, e mais especificamente, grupo de mulheres pertencentes a comunidades tradicionais, enquanto mulheres que pertencem a grupos diferentes elas compartilham memórias, histórias e vivências que são coletivas e ao mesmo tempo particulares de cada grupo. Mas também cada grupo compartilha de memórias, histórias e vivências que são universais e, portanto, fazem parte da identidade nacional, essa identidade nacional é o que une o todo.

Segundo Hall (2006, p. 59), a identidade nacional busca unificar, independente das diferenças entre raça, gênero ou classe, um povo em uma única identidade cultural “para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional”. Embora esse conceito tenha sido abalado pelo advento da

globalização que fragmentou as identidades e quebrou fronteiras dando espaço para homogeneização cultural, para Stuart Hall (2006), as identidades nacionais são formadas e transformadas no interior pelas representações de uma dada cultura nacional. A nação é uma comunidade simbólica e produz um sistema de representação àquele local, criando um sentimento de identidade e lealdade.

Aqui, como já mencionado, trataremos de dois grupos, mas vale ressaltar, que ainda que existam mulheres que sejam indígenas e quebradeiras de coco, nesta pesquisa elas serão identificadas como pertencente a um ou outro grupo, uma vez que cada fala que será analisada tem em sua estrutura elementos que pertencem a identidade indígena ou elementos que mostrem que essas mulheres são quebradeiras de coco. Portanto, o que levamos em consideração na seleção do corpus foram os elementos que identificam esses sujeitos em um grupo ou outro. A seguir trataremos de maneira mais detalhada sobre cada grupo aqui mencionado, por meio de aspectos históricos, culturais etc.

2.1. Mulheres indígenas

Além das pinturas rupestres feitas nos paredões de rochas espalhadas pelo país, especialmente no Nordeste, por meio das quais os indígenas compartilharam suas realidades, são raras as informações que se tem acerca desses indivíduos antes da colonização do país em 1500. Contudo, podemos afirmar que quando os invasores chegaram aqui os indígenas já estavam em seu estágio mais avançado de desenvolvimento, uma vez que se organizavam em grupos e dividiam moradias multifamiliares para até 50 indivíduos, em aldeias.

No mais, a maioria das informações que se tem acerca dos povos indígenas no Brasil começaram a serem produzidas a partir de 1500, no entanto são informações vazias, carregadas de preconceitos e estereótipos por parte do colonizador europeu. O processo de colonização se desencadeou de maneiras particulares para os homens e mulheres indígenas, os primeiros eram os responsáveis pela realização dos trabalhos mais árduos como remeiros, caçadores, construtores, chefes de povoações e outros. Já as mulheres, ficaram responsáveis pelo aumento populacional, o cuidado com as crianças, o manejo da agricultura e a tecelagem.

Esse processo de colonização, como bem sabemos, não ocorreu de maneira pacífica, muito pelo contrário, esses povos foram submetidos as mais

diferentes formas de violências físicas e psicológicas. Os invasores, eram “impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação” (Said, 2011, p. 43). Na visão desse outro, os indígenas eram selvagens, impuros, sem alma, sem fé e, portanto, sem dignidade, dessa forma, eles precisavam de alguém para civiliza-los, de acordo com Maria Lugones (2014, p. 938):

A “missão civilizatória” colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas).

Esse trecho mostra com crueza uma pequena parte do todo que acontecia, pessoas foram sendo transformadas em coisas que poderiam ser descartadas a qualquer momento e de qualquer maneira, mas tudo isso é descrito como uma tentativa de civilizar essas pessoas.

Como mencionado, dentre as atividades destinadas às mulheres estava o aumento populacional, para isso várias dessas mulheres foram submetidas a diversas formas de violência sexual, essas mulheres passaram a viver conforme a concepção que era pregada da figura feminina. De acordo com Delumeau (2009, p. 462), a função do feminino no mundo ocidental foi pautada pela ideia de as mulheres serem autênticas “agentes de satã”, foi essa percepção que foi levada pelos colonizadores a todos os domínios para os quais se deslocavam. Dessa forma, uma verdadeira campanha foi sendo realizada pelo mundo contra as mulheres, ganhando espaço especial na literatura escrita pelo clérigo por séculos.

As mulheres foram sendo colocadas em uma posição de inferioridade pelos homens ao longo da história, sendo limitadas ao papel de cuidadoras do lar, dos filhos e do marido. A maternidade e o ciclo menstrual das mulheres foram utilizados contra elas, a gravidez era vista como um mistério e a menstruação era sinônimo de impureza. Além disso, a sua forma física foi condenada por atrair o sexo oposto e levá-los ao pecado, reitera Delumeau (2009).

Ligadas às forças naturais, as mulheres deveriam ser contidas, silenciadas e mesmo abatidas pelos homens a quem deveriam servir; o equilíbrio social adviria disso. Entre os séculos XIV e XVIII uma gama discursiva, especialmente cristã, difundia o antifeminismo agressivo. Sedução, debilidade mental, inconstância, ardisidade, vaidade, entre outros atributos, impeliavam as mulheres muito mais ao diabo do que a deus. No século XVI a

ciência médica uniu-se à Igreja para referendar a incapacidade estrutural feminina, o “sexo enfermo”.

Com isso, no Brasil Colônia, o imaginário em torno do papel da mulher como diabólico se reproduziu. O controle de seus corpos, da maternidade e sexualidade, passou por um ordenamento elaborado em todas as instâncias de poder. Conta Mary Del Priore (2009) que a maternidade se constituía como o ponto central do controle desses corpos. Para fora da chave “honra, recato e honestidade”, o corpo feminino poderia ser um disseminador de doenças contagiosas e dado à histeria. A reprodução de uma sociedade baseada no poder masculino pautou por séculos os papéis femininos. Além de toda estratificação social, baseada na honra, que marca o mundo colonial, o sexo feminino passava por um ordenamento próprio, pelo qual a maternidade constituía-se como a única alternativa ao controle daquelas que, naturalmente aliadas ao mal, poderiam arruinar o equilíbrio social.

Essas mulheres viviam sob regras rígidas determinadas pelos europeus, “essas determinações tinham a intenção de controlar os males que as mulheres disseminariam por todas as partes” (Silva e Castilho, 2015, p. 258). A forma que encontraram de impedir isso foi o controle social dessas mulheres por meio do discurso ideológico que era proferido pela Igreja Católica da época tendo o apoio da medicina, tudo isso era feito para que esses sujeitos fossem enquadrados nos moldes europeus de civilização.

Com a construção e manutenção dessa visão acerca da figura feminina, cria-se uma *verdade* sobre o ser mulher em uma sociedade, para Mascia (2002, p. 70), uma *verdade* é construída a partir de “discursos veiculados e aceitos em um determinado momento sócio-histórico a partir dos quais construímos nossa consciência de mundo”. Nesse espaço permeado por práticas e discursos hegemônicos de poder e submissão, a figura feminina foi mantida por muito tempo em uma posição em que não conseguia acessar outros espaços senão o seu lar e os cuidados para com ele.

De acordo com Julio (s.d, p. 4), “ser uma mulher indígena numa sociedade colonial e patriarcal amiúde significava uma frágil situação social. Porém, a constatação do status subalterno atribuído às índias não esgota a análise sobre sua experiência histórica”, ou seja, olhar a história das mulheres indígenas e vê-las apenas por uma perspectiva de inferiorização e subalternidade é continuar colocando elas nessa posição.

Sabemos que as histórias escritas mais antigas que existem foram feitas sobre os indígenas e não pelos indígenas, isso dificulta bastante o processo de conhecimento desse povo, quando se trata de relatos que falam sobre as mulheres é ainda mais complicado, pois elas apareciam nesses relatos bem menos que os outros sujeitos sendo elas “atingidas tanto pela invisibilização dos povos indígenas quanto pela construção do esquecimento do gênero feminino na historiografia tradicional – o que resultou em informações escassas e estereotipadas”(Julio, s.d, p. 4).

Com o passar do tempo, mudanças foram acontecendo e novas configurações sociais foram sendo construídas, através de muita resistência e luta para conseguirem existir, passando a ocupar espaços que antes não eram ocupados por esses sujeitos. Políticas públicas destinadas a esses povos, ainda que escassas, ajudaram na conquista de seus lugares de direito.

Hoje, essas mulheres conseguem adentrar a política, o mercado de trabalho, as universidades e etc., contribuindo fundamentalmente na luta pelos direitos e preservação de seu povo, “construindo uma nova história, sendo protagonistas de muitas conquistas em diversos espaços dentro e fora de seu território” (Souza, Santos e Oliveira, 2020, p. 95). A conquista desses espaços é fundamental para o fortalecimento da luta indígena, ocupar lugares de fala, dar visibilidade ao movimento e não silenciar diante das opressões, violências e preconceitos.

A mulher indígena tem ocupado espaços de grande importância dentro dos territórios indígenas, não só pelo papel de mãe, dona de casa, cuidadora do marido.... Temos mulheres pajés, cacicas e lideranças, e elas fazem parte da maior porcentagem de pessoas empregadas em áreas da saúde, educação. [...] Na luta, a mulher coloca o seu corpo na linha de frente, protegendo, assim, os seus guerreiros, porque em momentos de luta não há essa diferenciação de mulher, homem, criança, velhos, mas sim um povo, uma só voz e uma só luta para ir em busca da garantia de todos os direitos e em defesa da mãe terra. Usa-se a coletividade e a resistência, e a maioria das retomadas territoriais os corpos femininos sempre estiveram presentes (Souza, Santos e Oliveira, 2020, p. 95).

Dessa forma, podemos perceber o quão importante é que cada vez mais as mulheres indígenas ocupem seus espaços de direito, falem por si próprias, defendam seus povos, e sejam reconhecidas por isso, pois tudo isso elas sempre fizeram, porém, as tentativas de apagamento e silenciamento impediam que elas fossem vistas e ouvidas pela sociedade, mudanças são necessárias e a reconfiguração do sistema social é preciso.

2.2. Mulheres quebradeiras de coco babaçu

As quebradeiras de coco babaçu são um grupo de mulheres que vivem da extração e quebra do coco babaçu, além dessas atividades elas também são as responsáveis pela produção de subprodutos como o sabão, o azeite, o mesocarpo, o carvão etc. Esse grupo conta com mais de 300 mil mulheres espalhadas pelos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Pará, em regiões de transição entre Amazônia, Cerrado e Caatinga³.

Esse grupo é formado por mulheres mães de famílias, em sua grande maioria, com pouca ou nenhuma renda, o ofício da quebra do coco é passado de geração para geração. Para a realização dessa atividade as mulheres se utilizam de ferramentas como o machado ou cunha e o macete, elas apoiam o coco sobre a lamina e desferem pancadas sobre o coco até parti-los para assim tirarem as amêndoas, estas serão vendidas ou trocadas por mercadorias, com a casca do coco é feito o carvão.

De acordo com Barbosa (2013) a quebra do babaçu é uma atividade que vem sendo realizada há bastante tempo, com registros desde o século XIX. Porém em cada região que se realiza a quebra do babaçu existe uma finalidade, no Médio Mearim maranhense, houve uma época em que a coleta e quebra do babaçu era apenas para fins domésticos, a amêndoa era utilizada para a extração de azeite, que era utilizado tanto na alimentação quanto na produção do sabão, da casca era feito o carvão que era utilizado na cozinha das casas das quebradeiras. Esse tipo de exploração do babaçu é descrito por Silva (2023, p. 58), como “valor de uso”, ou seja, o valor do babaçu se encontrava expressivamente no que poderia ser utilizado dele para a manutenção das famílias, esse tipo de extração vai durar até a década de 1960, o autor complementa que:

Daí por diante, na medida em que adquiria um expressivo valor de mercado, passou também a ser tratado como valor (moeda) de troca. Enquanto valor de uso, com suas palhas e talos, cobria-se casas, levantavam-se paredes, assim como se confeccionavam artesanatos e utensílios domésticos, tais como, abanos, esteiras, que serviam como portas, janelas, algumas vezes de mesa, e os chamados pacarás ou cofos, paneiros, recipientes onde se transportavam e armazenavam uma série de produtos, inclusive alimentos. (Silva, 2023, p. 58)

³ Actionaid - Conheça as Quebradeiras de Coco Babaçu e seu papel na defesa do meio ambiente, 2020, <https://actionaid.org.br/noticia/conheca-as-quebradeiras-de-coco-babacu> , último acesso em 22 de junho de 2024.

A partir dos meados da década de 50 o babaçu passa a ser valorizado no comércio, assim, haviam comércios que recebiam as amêndoas que eram extraídas do coco e as quebradeiras poderiam receber o dinheiro ou mercadorias em troca, tais como o “sal, querosene, sabão, açúcar e outros que fossem necessários. A atrativa quebra do babaçu para além do uso doméstico tornou o extrativismo tão essencial para a manutenção das famílias quanto a agricultura” (Silva, 2023, p. 59).

Apesar de ser uma prática antiga, a quebra do babaçu, bem como as responsáveis por essa atividade, não era reconhecida como parte da economia do babaçu, esse reconhecimento aconteceu recentemente por conta:

Da ocupação de espaços e contextos públicos, sobretudo aqueles tradicionalmente relacionados ao universo da política institucional ou para-institucional, dominado pelos homens e por seus repertórios sociais. Sua presença através de referências textuais e imagéticas que apresentam o seu ofício começou a ser destacada a partir dos anos de 1980, principalmente em matérias veiculadas por periódicos ou em outros de órgãos e entidades com um histórico de atuação junto aos camponeses maranhenses (Barbosa, 2013, p. 34-35).

A história das quebradeiras de coco é marcada por muitas lutas, pela violência e pelas tentativas de silenciamento e invisibilidade, pois as palmeiras de babaçu, encontravam-se em territórios privados e os donos não permitiam que as mulheres fizessem a coleta dos frutos, por isso houve muitos embates, inclusive físicos, entre mulheres e os grileiros, que praticavam a derrubada da floresta de babaçu para o plantio de capim, dessa forma,

O babaçu e terra viraram elementos de disputa. De um lado, as comunidades extrativistas que sobreviviam dos plantios baseados na agricultura familiar, do outro o fazendeiro, que explorava a mão de obra desses trabalhadores e privatizava os meios de sobrevivência no campo. As mulheres foram as primeiras a se articularem coletivamente para garantir o livre acesso e a preservação dos babaçuais. Passaram a coletar e extrair os frutos do babaçu em regime de mutirão, enfrentavam os derrubadores de palmeiras por meio da ocupação, ainda que fossem vítimas das mais diversas formas de violência causadas tanto pelo fazendeiro quanto por seus vaqueiros (Silva, 2023, p. 62-63).

Esses embates resultaram em várias fatalidades, muitas mulheres, mães de família, foram mortas nesse período “esses acontecimentos culminaram na criação de associações e movimentos femininos criados pelas quebradeiras de coco de modo a conseguirem o livre acesso aos babaçuais até em terras privadas” (Silva, 2021, p. 29).

Dentre as associações criadas, temos o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB, que atua na articulação do movimento das quebradeiras nos estados do Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará. A ASSEMA, Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão, com sede em Pedreiras – Ma, esta é uma organização sem fins lucrativos criada em 1989 e liderada por agricultores e extrativistas do babaçu. Além disso, houve a criação da Lei do Babaçu Livre, que regulamenta e protege a atividade das mulheres extrativistas do babaçu, a cidade de Lago do Junco no estado do Maranhão foi a primeira a contar com a Lei, em 1997, tendo assim livre acesso às terras para a coleta e a quebra do coco babaçu (Silva, 2021).

Mais recentemente, para somar na luta das quebradeiras de coco e dar visibilidade e voz para essas mulheres, foi criado, em 2014, o grupo musical *As Encantadeiras*, composto por oito mulheres quebradeiras de coco babaçu, que levam ao mundo os cantos, que contam a história, as vivências e a importância da prática extrativista para a vida dessas mulheres e de seu povo, que era/são entoados durante a quebra do babaçu.

Para além de uma prática econômica a quebra do coco babaçu é tradição e identidade de um povo, que vem sendo repassada de geração a geração, não só a atividade em si, mas todo o contexto histórico e social que envolve essa prática. Se hoje temos acesso aos relatos do que aconteceu em tempos remotos é porque as pessoas mais antigas compartilharam e mantiveram vivas a sua cultura, suas histórias e vivências.

Hoje, as mulheres quebradeiras de coco babaçu são consideradas identidades tradicionais, pois tem seus modos próprios de vida e organização social, conectados à natureza e ao seu território, preservando o conhecimento sobre o manejo e o uso do babaçu.

Os saberes tradicionais das quebradeiras, integrado com questões da seara da economia que perpassa pelos próprios usos dados ao coco babaçu por elas, tornam-se marcadores fundamentais para uma emancipação da vida destas, por se tratarem de uma base primordial que auxilia, apoia e impulsiona a consciência coletiva e a respectiva luta (Pires e Omena, 2015, p. 9).

Portanto, entendemos que as quebradeiras de coco babaçu são mulheres que vem resistindo, lutando e enfrentando todo um paradigma econômico, social e político, além de ser uma prática tradicional, que faz parte da identidade, da cultura,

da organização social é também uma forma de subsistência e manutenção não só dos modos de vidas das mulheres, mas de todos que fazem parte dessa comunidade.

Fizemos neste tópico uma abordagem sobre a história de luta e resistência das mulheres indígenas e quebradeiras de coco babaçu, tratamos dos costumes, da cultura, e dos aspectos sociais que atravessam esses povos, e todos esses aspectos, sem dúvidas, perpassam as práticas discursivas dessas mulheres. As mulheres indígenas trazem em seus discursos a sua maneira própria de ver o mundo a partir de suas tradições culturais, sociais, da conexão que elas estabelecem com a natureza, com as práticas religiosas, com suas vestimentas etc. bem como as quebradeiras de coco que tem seus discursos permeados pela atividade da quebra do babaçu, pois tudo isso faz parte de sua identidade, história e modo de vida. Isso nos importa pelo fato de nesta pesquisa buscarmos essas especificidades de cada grupo de mulheres acerca da concepção do ser mulher, a partir de suas vivências. Explanadas essas considerações, passemos ao capítulo seguinte com os conceitos discursivos que fundamentam nossa pesquisa.

3. ENTRELAÇAMENTOS TEÓRICOS

Neste tópico faremos uma abordagem teórica dos principais conceitos da Análise do Discurso de Linha Francesa que serão utilizados para a realização das análises apresentadas no final do trabalho. As ferramentas teóricas da Análise do Discurso possibilitam a problematização do discurso de mulheres indígenas e quebradeiras de coco que perpassam uma visão meramente textual, colocando em destaque as relações que envolvem as dimensões sociais, históricas, políticas e ideológicas que atravessam uma produção discursiva.

3.1. Análise do discurso: breve histórico

De acordo com Dominique Maingueneau (2015) não é possível afirmar com exatidão os pensamentos fundadores que delimitam o campo de pesquisa da Análise do Discurso (AD), uma vez que a AD se constitui como “um espaço de pesquisa fervilhante e que não pode ser remetido a um lugar de emergência exato”, no entanto, geralmente é atribuído aos estudiosos “E. Goffman, L. Wittgenstein, M. Foucault ou M. Bakhtin” (Maingueneau, 2015, p. 15) o papel de fundadores deste campo do saber, porém mesmo com suas contribuições para a consolidação dessa área de pesquisa, seus estudos não são suficientes para abarcar o que hoje é denominado Análise do Discurso.

Nagamine Brandão (2004), afirma que foram os formalistas russos que abriram caminho dentro dos estudos linguísticos para o que futuramente seria chamado de *discurso*. Entretanto, esses mesmos estudiosos, que se encontravam frente aos estudos dessa nova área de estudo, apresentavam como objetivo de seus estudos apenas a estrutura do texto nele e por ele mesmo, permanecendo com uma abordagem dentro dos limites do texto, sem tomar como parte destas pesquisas a exterioridade do texto. Na década de 50 surge o primeiro registro do termo *Análise do Discurso* nos trabalhos de Harry, é a partir desse momento que se abre a “possibilidade de ultrapassar as análises confinadas à frase, ao estender procedimentos da linguística distribucional americana aos enunciados (chamados discursos)” (Brandão, 2004, p. 14).

Desde o início, a AD tem diferentes abordagens e as que atualmente são utilizadas, surgiram na década de 60, principalmente nos Estados Unidos, na França

e na Inglaterra, mostrando que o projeto de uma análise do discurso não era algo homogêneo (Maingueneau, 2015). De acordo com Orlandi (2003, p.19) “nos anos 60, a análise de discurso se constitui no espaço de questões criadas por três domínios que são ao mesmo tempo uma ruptura com o século XIX: a Linguística, o Marxismo e a Psicanálise”. Da linguística a AD se utiliza da noção de não-transparência da linguagem procurando “mostrar que a relação linguagem/pensamento/mundo não é unívoca”; do materialismo histórico, toma para si o legado segundo o qual “há um real da história de tal forma que o homem faz história, mas esta também não lhe é transparente [...] conjugando a língua com a história na produção de sentidos” (Orlandi, 2003, p. 19); e da psicanálise, a noção de sujeito afetado pela história.

Embora a AD se utilize de teorias herdadas da Linguística, Psicanálise e do Marxismo, ela utiliza métodos próprios de estudos trabalhando a noção de discurso, distanciando-se do reducionismo do objeto da linguística, também não se deixa absorver pela teoria marxista e muito menos corresponde ao que teoriza a psicanálise (Orlandi, 2003).

Durante a década de 1960 surge a linguística textual, que fornece instrumento de análise aos analistas do discurso, e as obras de Michel Pêcheux (*Análise Automática do Discurso*) e Michel Foucault (*Arqueologia do Saber*). Bem como o número especial da revista *Langages*, em 1969, sob responsabilidade de Dubois, dedicado à análise do discurso.

Para Maingueneau (2015), a análise do discurso de linha francesa é constituída sob influência de Dubois, M. Pêcheux e M. Foucault, os quais tem visões variadas sobre a disciplina. Para Dubois a AD estuda textos de todos os gêneros tomando de empréstimo ferramentas utilizadas pela linguística, objetivando a melhoria da compreensão das relações que se estabelece entre os textos e as situações sócio-históricas em que são produzidos (Maingueneau, 2015).

Como visto, a AD é composta por uma ampla variedade de estudos tendo contribuições importantes de outras áreas como as ciências sociais, ciências política, história, antropologia, psicanálise e outros. Segundo Orlandi (2005), por meio da Análise do Discurso é possível compreender como as relações de poder são significadas e simbolizadas. A AD visa “ensinar a ler o real sob a superfície opaca, ambígua e plural do texto” (Orlandi, 2005, p. 10). Maingueneau (1997, p. 10-11), nesse sentido, sustenta que “o analista do discurso [...] supõe que um sentido oculto deve

ser captado [...]”. Para essa captação, faz-se necessário, então, que o mesmo analista se muna de técnicas apropriadas à construção de interpretações.

3.2. Noção de texto e discurso

Para Eni Orlandi (2003), é a partir do texto que o analista do discurso inicia o seu trabalho, é o texto o corpus da análise, esse texto é remetido a um discurso formado a partir de uma formação discursiva que dá sentido ao discurso definido pela formação ideológica dominante em uma determinada conjuntura.

Para a produção ou compreensão de um texto, tendo este como uma forma de concretização do discurso, é necessário que não se perca de vista as suas condições de produção, esta envolve aspectos imediatos como “quem fala, a quem o texto é dirigido, quando e onde se produz ou foi produzido” e aspectos mais amplos como os “sociais, históricos, políticos e que relações de poder determinam essa produção” (Brandão, s/d, p. 10).

Podemos dizer que o texto é a parte superficial enquanto que o discurso é algo mais profundo, um é a materialização e o outro é a subjetividade desta. Orlandi (2007, p. 52), diz que “o texto é uma “peça” de linguagem, uma peça que representa uma unidade significativa”. Em muitos casos um texto não apresenta o seu sentido todo explícito, é necessário, muitas vezes, que se deixe nas entrelinhas significados que não são claros ou porque a situação não permite que assim seja, ou ainda para que não caia sobre o sujeito a responsabilidade do texto, “deixando por conta do interlocutor o trabalho de construir, buscar os sentidos implícitos, subentendidos” (Brandão, s/d, p. 03).

O texto só é considerado texto quando possui significado, ele pode se apresentar de forma oral ou escrita, como já dito, e sua extensão não importa, pois, um texto que possui um grande número de palavras e um que é formado por apenas uma letra pode apresentar significados, e isso depende das suas condições de produção. Orlandi (2003, p. 69), nos afirma isso quando diz que um texto “pode ter desde uma só letra até muitas frases, enunciados, páginas etc. uma letra “O”, escrita em uma porta, ao lado de outra com a letra “A”, indicando-nos os banheiros masculino e feminino, é um texto, pois é uma unidade de sentido naquela situação”. Ambas as letras possuem uma historicidade na sociedade em que estamos inseridos, e é assim que lhes atribuímos um sentido, dessa forma quando uma palavra significa, ela não

carrega seu sentido em si mesma a sua interpretação deriva de um discurso que a sustenta, dando-lhe uma realidade significativa (Orlandi, 2007).

Na análise do discurso não é sobre o texto que o analista se debruçará, mas sobre o discurso, é o que pontua Eni Orlandi:

A Análise de Discurso, como seu próprio nome indica, não trata da língua, não trata da gramática, embora todas essas coisas lhe interessem. Ela trata do discurso. E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando (Orlandi, 2003, p. 71).

Dominique Maingueneau (2015, p. 25 - 28) ao tratar sobre texto e discurso apresenta algumas características fundamentais para a definição de *discurso* dentro das ciências da linguagem sendo elas: 1- “o discurso é uma organização além da frase”, é por isso que o enunciado “não fumar” mesmo sendo um texto curto é considerado como discurso, porque possui unidade completa, possui sentido; 2- “o discurso é uma forma de ação” falar é agir sobre o outro; 3- “o discurso é interativo”, pois presume a presença de um outro para o qual é dirigido o enunciado e com o qual constrói o próprio discurso; 4- “o discurso é contextualizado”; 5- “o discurso é assumido por um sujeito”; 6- “o discurso é regido por normas”; 7- “o discurso é assumido no bojo de um interdiscurso”; 8- “o discurso constrói socialmente o sentido”.

Para o autor citado, a noção de texto está interligada à de enunciado, este é definido como “a marca verbal do acontecimento que é a enunciação” (MAINGUENEAU, 2001, p. 56). Assim, de acordo com o teórico, emprega-se o termo texto, ao se tratar de apreender a coerência do enunciado na sua totalidade, sendo essa, objeto de estudo da linguística textual.

O discurso, por sua vez, é um objeto histórico-ideológico e é produzido socialmente por meio da língua como base material, “é no discurso que se observa a determinação histórica dos sentidos, uma vez que não se trata de cronologia e sim da maneira como os sentidos são inscritos na história, como são formulados, constituídos e o modo de sua circulação” (Brasil, 2011, p. 178).

Como já dito, na AD o discurso está materializado no texto, e este é o lugar em que o discurso é estabelecido, o texto é escrito a partir de uma formação discursiva e ideológica do autor, dessa forma, o discurso é ideológico, não sendo de maneira nenhuma neutro, pois o homem é em sua essência um ser ideológico e é por meio dos seus discursos que ele revela as formações ideológicas das quais faz parte.

A interação estabelecida entre os sujeitos na formação discursiva e ideológica constrói a noção de enunciação, para esse campo de estudo, a enunciação é entendida como construções discursivas com seus efeitos de caráter ideológico (Orlandi, 1988). A enunciação é definida por Ducrot (apud Honório, 2000, p. 86) “como a realização de um acontecimento histórico, irrepetível: aparição momentânea” e Foucault (apud Honório 2000, p. 86) acrescenta que a enunciação é vista “como um acontecimento que não se repete, formula ainda que, pelo irrepetível, manifesta-se o repetível”.

Assim, um enunciado pode ser repetido em várias situações, em diferentes momentos históricos, mas a enunciação, é o irrepetível, pois envolve outros fatores, nas palavras de Orlandi (1994, p. 115), “discurso é enunciado, formulado em certas condições de produção determinando um certo processo de significação”, essas condições de produção é a enunciação, o irrepetível, a aparição momentânea, Silva (2017, p. 36), acrescenta que “o discurso produz a significação que é dada ao enunciado, na materialidade do uso da linguagem, nela o sentido é constituído. E os tipos de discursos estabelecem as diferenças e a desigualdade entre os sujeitos. ”

Podemos então finalizar este tópico com as palavras de Gallo (1995, p. 27), sobre a diferenciação entre texto e discurso:

Discurso, então, se define como prática linguística de um sujeito em determinadas condições de produção (sociais, políticas, históricas etc). O texto é, então, considerado como o produto de um discurso, é material *ahistórico*, mas que, no entanto, conserva em si as pistas que remontam à materialidade histórica que está na origem de sua produção, e que são atualizadas pelo sujeito em um movimento de reprodução/transformação.

Neste trabalho a noção de discurso adotada está relacionada aos conceitos formulados por Pêcheux (1988), onde o discurso é entendido como efeito de sentido entre locutores, dessa forma, o processo discursivo transcende a transmissão de informações, pois é no discurso que a ideologia se materializa e que o sujeito se constrói.

3.3. Formação discursiva

O conceito de formação discursiva foi primeiramente formulado por Michel Foucault (1969), este autor elabora a sua concepção de formação discursiva a partir de algo que poderia ser considerado como uma unidade na formulação dos discursos.

Ele aborda sobre a regularidade do objeto, dos modos enunciativos, da regularidade dos conceitos e regularidades das estratégias e chega à conclusão de que não é possível se estabelecer uma continuidade a partir desses elementos para se ter uma unidade para os discursos. O autor conclui que o discurso não é uma unidade, mas uma dispersão, segundo ele o sistema de dispersão carrega consigo uma formação discursiva:

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

Para Foucault, o importante é que se compreenda o sistema de dispersão que os objetos, modos de enunciação, escolhas estratégicas ou conceito podem formar, ao invés de procurar uma uniformidade nesses elementos. Em uma mesma formação discursiva pode haver, e sempre há, o contraditório, há oposições, que são controlados pelo mesmo grupo de regras que definem a regularidade de sua distribuição em seu próprio espaço. Em Foucault (2008) o sujeito é entendido como um espaço a ser preenchido por indivíduos constituídos pelas relações geradas em uma formação discursiva, relacionando-se com outros sujeitos por meio das inúmeras possibilidades da construção de enunciados. Dessa forma, é possível a construção de enunciados divergentes sobre um mesmo tema.

Posteriormente, Michel Pêcheux formula seu próprio conceito para a noção de Formação Discursiva. Nessa nova perspectiva de FD tem-se o acréscimo da Formação Ideológica (FI). Para o autor as formações discursivas estão diretamente ligadas às formações ideológicas. Vejamos então o que o autor define como uma formação ideológica: em Pêcheux a ideologia atua como interpelação do indivíduo em sujeito, sendo considerado, assim, como um conceito determinante na formação dos discursos e do sujeito.

As formações ideológicas são um conjunto complexo de atividades e de representações que não são nem “individuais” e nem “universais”, mas que se relacionam aos conflitos entre as posições de classe. Em uma formação social é possível identificar comportamentos que a dominam e um estado de classe que a compõe.

Para ou segundo Pêcheux (1975, p. 160), o discurso presume uma formação discursiva, pois uma palavra não possui sentido em si mesma, mas sim pelas posições ideológicas que a afetam, assim, “as palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas proposições, isto é, em referência às formações ideológicas”. A AD busca os efeitos de sentido realizando um trabalho que desvende o modo como as palavras significam através dos gestos de interpretações. Na citação acima, Pêcheux diz que as palavras significam em referência a formação ideológica nas quais as posições dos sujeitos se inscrevem. Orlandi (2003, p. 42), afirma esse mesmo ponto de vista quando diz que “o sentido não existe em si, mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas”.

É por meio da formação discursiva que se torna possível entender como ocorre o processo de construção de sentidos, evidenciando a sua ligação com a ideologia e dando ao analista a possibilidade de estabelecer certas regularidades ao funcionamento do discurso. Portanto, a noção de formação discursiva, aqui adotada, é definida “como aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito”.

O sentido que é atribuído a um discurso dentro de uma determinada formação discursiva só é possível que se tenha nela e não em outra. Ressalta-se, assim, que as palavras não falam por si só, ou seja, elas não possuem sentido nelas mesmas, é o meio em que ela é tomada que define o que ela vai significar naquele momento, falado por determinado sujeito que é moldado por construções ideológicas também determinadas. Entra, aqui, também, um outro conceito que se faz necessário dentro desse estudo que é o de interdiscurso, o interdiscurso acontece quando um discurso é permeado por outros discursos, sabe-se que todo discurso tem necessariamente a presença do outro, de acordo com Orlandi (2003, p. 43) “as palavras falam com outras palavras”, é essa ligação do dito com o “já dito” que também permite a atribuição de sentidos a um determinado discurso.

Ressalta-se então, que uma formação discursiva não pode ser tomada como algo homogêneo, muito pelo contrário, “elas são constituídas pela contradição, são heterogêneas nelas mesmas e suas fronteiras são fluidas, configurando-se e reconfigurando-se continuamente em suas relações”. Dentro de uma formação

discursiva há o contraditório, há oposições e cabe ao analista mostrar as regularidades que existem entre esses discursos.

Formação discursiva é, enfim, o lugar de constituição do sentido e da identificação do sujeito, “é nela que todo sujeito se reconhece [...] e, ao se identificar, o sujeito adquire identidade” (Orlandi, 1988). Dito isto, acrescentamos que nesta pesquisa nos ateremos aos conceitos formulados por Pêcheux e que foram desenvolvidos posteriormente por outros autores como Eni Orlandi, optamos por esses conceitos pelo fato de que eles trazem a concepção de ideologia para o centro das discussões.

3.4. Formações imaginárias

Todas as vezes que o sujeito de um discurso toma a palavra, ele mobiliza um funcionamento discursivo que remete a formações imaginárias. Dessa forma, os sentidos, são produzidos por um certo imaginário, que é social e é, por sua vez, resultado das relações entre poder e sentidos. Sendo a ideologia a responsável por produzir o desconhecimento dos sentidos através de processos discursivos observáveis na materialidade linguística. Toda prática discursiva trabalha, então, para que o efeito de sentido constituído produza a ilusão de um sentido único.

Nas palavras de Pêcheux (1997), “um discurso é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas”, entende-se assim que o contexto que abarca um discurso transforma ele. Na AD o conceito de lugar em uma formação social e condições de produção são tomados como equivalentes, o autor, apresenta a ideia de que, no processo discursivo, materializa-se as representações desses lugares na língua. Assim, as condições de produção elegem imagens atribuídas por A e B a si próprios, entre si e sobre o que falam nos processos discursivos.

[...] o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si ao outro, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro. Se assim ocorre, existem nos mecanismos de qualquer formação social regras de projeção, que estabelecem as relações entre as situações (objetivamente definíveis) e as posições (representações dessas situações) (Pêcheux, 1997, p. .81-82).

Nesse processo de formação imaginária o sujeito tem a falsa impressão de ser ele a fonte do sentido (esquecimento nº 1) e de que tem domínio do que diz (esquecimento nº 2). Para Indursky (1994), essas duas ilusões apontam para a

questão da constituição ideológica e psíquica do sujeito do discurso. Desse modo sua interpelação como sujeito relaciona-se ao imaginário e sua estruturação como sujeito se dá pela relação com o simbólico, por isso, nos processos discursivos, vemos funcionar as formações imaginárias designadas na citação anterior.

O conceito de formação imaginária é concebido ao lado do conceito de condições de produção e diz respeito às imagens ou representações que os elementos A e B fazem de si e do objeto do discurso nos processos discursivos, “representações estas que estão atreladas a lugares sociais/ideológicos” (VOSS, 2011, p. 1).

Segundo Pêcheux (1997, p. 83), todo processo discursivo supõe a existência das seguintes formações imaginárias:

- IA (A): imagem do lugar A para o sujeito colocado em A – Quem sou eu para lhe falar assim?
- IA (A): imagem do lugar de B para o sujeito colocado em A – Quem é ele para que eu lhe fale assim?
- IA (A): imagem do lugar de B para o sujeito colocado em B – Quem sou eu para que ele me fale assim?
- IA (A): imagem do lugar de A para o sujeito colocado em B – Quem é ele para que me fale assim?

Ao criar essas representações os locutores estão antecipando o que os seus interlocutores podem entender a partir de suas palavras que ganham sentido por meio da imagem que o interlocutor cria do seu locutor e vice-versa. De acordo com Orlandi (2003, p. 39) a partir do mecanismo de antecipação “todo sujeito tem a capacidade de experimentar, ou melhor, de colocar-se no lugar em que seu interlocutor “ouve” suas palavras”.

A autora continua dizendo que:

Esse mecanismo (de antecipação) regula a argumentação, de tal forma que o sujeito dirá de um modo, ou de outro, segundo o efeito que pensa produzir em seu ouvinte. Este espectro varia amplamente desde a previsão de um interlocutor que é seu cúmplice até aquele que, no outro extremo, ele prevê como adversário absoluto (Orlandi, 2003, p. 39).

Assim, a antecipação regula o processo de argumentação mirando os efeitos que irão ser gerados sobre o interlocutor. Todo esse procedimento contribui para o processo de significação de um discurso. As formações imaginárias juntamente com as condições de produção do discurso determinam a linguagem que será utilizada, as ideias que serão apresentadas, a intensidade do discurso. A formação imaginária, pode-se dizer, que é dialógica uma vez que ocorre de ambos os lados, de

forma simultânea, o locutor formula uma imagem sobre o interlocutor e este formula uma representação daquele, essas imagens formuladas devem ser consideradas na análise do discurso, pois o imaginário faz parte do funcionamento da linguagem.

3.5. Noção de sujeito

A noção de FD elaborada por Pêcheux está ligada diretamente à noção de formação ideológica, sendo esta o elemento controlador do que pode e deve ser dito por um sujeito dentro dessa formação discursiva determinada, em um momento sócio-histórico também determinado. Com base nesses conceitos adentramos à noção de sujeito. Lucena (2017, p. 137), tendo como base os estudos de Pêcheux (1995), afirma que o lugar que é ocupado pelo sujeito não é um lugar vazio, uma vez que é “afetado pelo inconsciente e interpelado pela ideologia, sendo preenchido por aquilo que designa de forma-sujeito, ou sujeito do saber de uma determinada Formação Discursiva (FD) ”.

Em Pêcheux a noção de sujeito aparece tendo como base os estudos de Althusser que toma a ideia de um sujeito assujeitado, ou seja, um sujeito que não é a fonte da produção de sentido, um sujeito que é transpassado por diversas formações discursivas, que se posiciona em uma determinada formação ideológica, um sujeito que não controla o que diz e pensa, mesmo que pense o contrário, na verdade o sujeito é interpelado pela ideologia para que se produza um dizer (Orlandi, 2003).

Entendemos assim que o sujeito é heterogêneo e para se manter no fio condutor do discurso ele se alimenta de duas ilusões, são elas que lhes permitem experiências que fazem com que o ele se veja como sendo o senhor do que diz, essas ilusões são denominadas como esquecimento 1 e 2.

De acordo com Brandão (2004, p. 82), o esquecimento número 1 está ligado à ideia que o sujeito tem de ser ele próprio a fonte de sentido do seu dizer. Ou seja, o sentido que é atribuído à um determinado discurso em uma formação discursiva dada, é extraído do próprio sujeito. “Por esse esquecimento o sujeito rejeita, apaga, inconscientemente, qualquer elemento que remeta ao exterior da sua formação discursiva; por ele é que o sujeito “recusa” essa e não outra sequência para que obtenha esse e não outro sentido”. Nesse esquecimento o sujeito é mantido pela ilusão de que o que ele diz em um determinado momento, ou seja, em uma FD, só poderia ser dita daquela forma e não de outra.

O esquecimento número 2, por sua vez, está relacionado com a ação de retomada do discurso feita pelo sujeito para reformular algo que ele próprio disse, é uma forma de adequação do seu dizer, de aprofundamento do que pensa, dessa forma:

[...] para antecipar o efeito do que diz, o *sujeito* utiliza-se de "estratégias discursivas" tais como a "interrogação retórica, a reformulação tendenciosa e o uso manipulatório da ambiguidade". E a operação de seleção linguística que todo falante faz entre o que é dito e o que deixa de ser dito; em que, no interior da formação discursiva que o domina, elege algumas formas e sequências que se encontram em relação de paráfrase e "esquece", oculta as outras (Brandão, 2004, p. 82). (Grifo nosso)

De acordo com Orlandi (2009, 48), o discurso não existe sem o sujeito, de modo que o sujeito não existe sem a ideologia. Para a autora "a interpelação do indivíduo em sujeito traz necessariamente o apagamento da língua na história para que ela signifique produzindo o efeito de evidência do sentido e a impressão do sujeito ser a origem do que diz".

Entende-se assim que o sujeito não é um, mas sim apresenta posições-sujeito, variando de acordo com as formações discursivas e ideológicas em que o sujeito se inscreve. Como afirma Orlandi (2003, p. 49), o sujeito discursivo é pensado como "posição" que pode e deve ser ocupada por todo indivíduo para que este seja o sujeito do que diz, são essas posições que definem o que pode e deve ser dito.

Segundo Lucena (2017, p. 138) "O lugar de onde fala o sujeito é constitutivo do que ele diz, uma vez que a sociedade é construída por relações hierarquizadas que se sustentam no poder desses diferentes lugares". Assim, um professor no exercício de seu trabalho pode falar aos seus alunos assumindo a posição de professor, mas em casa ele não fala com seu filho nessa mesma posição, nesse caso ele assume o lugar de pai, e ao falar com a sua esposa ele assume o papel de esposo e assim por diante.

Retomamos aqui o conceito já apresentado de formação imaginária, pois os discursos funcionam a partir dessas imagens que são construídas na relação discursiva entre sujeitos, a imagem que cada atribui a si mesmo e ao outro, essa formação, segundo Pêcheux (1995), contribui para a constituição do discurso assim como interfere na construção dos sentidos, pois o imaginário é parte do funcionamento da linguagem.

4. METODOLOGIA

Esta pesquisa é caracterizada como bibliográfica de caráter descritivo que segundo Gil (2002, p. 42), por meio da pesquisa descritiva objetiva-se “descrever as características de determinadas populações ou fenômenos”. E de caráter exploratório também, que de acordo com o mesmo autor, esse tipo de pesquisa busca “proporcionar maior familiaridade com o problema. Pode envolver levantamento bibliográfico, entrevistas com pessoas experientes no problema pesquisado. Geralmente, assume a forma de pesquisa bibliográfica e estudo de caso” (Gil, 2002, p. 41). Consideramos este trabalho como uma pesquisa de natureza qualitativa.

Assim, o método adotado para a realização deste trabalho é o da análise do discurso, com o qual visa-se analisar o discurso sobre o ser mulher indígena, quilombola e quebradeira de coco babaçu, objetivando, por meio das falas dessas próprias mulheres, identificar o que elas apresentam sobre si mesmas ao se definirem enquanto mulheres que fazem parte de uma comunidade tradicional. O *corpus* para análise desta pesquisa foi retirado de ambientes digitais como blogs, sites e e-books que apresentam a reprodução de falas dessas mulheres referindo-se a elas mesmas, expondo as construções que elas fazem do que é ser uma mulher a partir das condições de vidas de cada uma.

Para a construção deste trabalho foram utilizados os estudos de Orlandi (1984) sobre noção de recorte e enunciado a partir dos estudos de Foucault (2008). De acordo com Orlandi (1984, p. 14) recorte enquanto unidade discursiva se, se dá como fragmento do discurso e não como uma simples sequência linguística, para a autora “um recorte é um fragmento da situação discursiva”. Dessa forma os recortes selecionados para a pesquisa dizem respeito aos discursos sobre o ser mulher em falas de mulheres de comunidades tradicionais.

Desses recortes foram extraídos os enunciados para a análise, entendemos enunciado tendo como base a concepção de Foucault (2008) quando diz que enunciado é um elemento que pode ser isolado entrando em jogo e mantendo relações com outros enunciados similares. A análise dos enunciados, dessa forma, tem como ponto de partida a observação das suas condições de existência, de aparição, sua produção na história e sua relação com outros enunciados para a produção dos efeitos de sentido (Foucault, 2008).

Dessa forma, realizamos nossa análise, a partir das seguintes dimensões: *Mulheres, território, pertencimento e luta*, analisando-se 7 (sete) recortes com falas de mulheres quebradeiras de coco babaçu retirados de sites como: Repórter Brasil⁴, Comissão Pastoral da Terra⁵, ActionAid⁶ e MiqCB⁷; *Mulheres na luta: resistência e protagonismo*, analisando-se 6 (seis) recortes de falas de mulheres indígenas retirados de sites e blogs como: As Catarinas⁸ e Àwúre⁹ e do e-book *Ser mulher indígena é: narrativas de mulheres indígenas brasileiras*¹⁰.

Explanado os procedimentos metodológicos da pesquisa, passemos para nossa análise.

⁴ Revista fundada em 2001 com objetivo de fomentar reflexões e ação sobre a violação dos direitos fundamentais dos povos e trabalhadores rurais (acesso em: <https://reporterbrasil.org.br>).

⁵ A Comissão Pastoral da Terra (CPT) nasceu em junho de 1975, fundada em plena ditadura militar como resposta à grave situação vivida pelos trabalhadores rurais, passoeiros e peões, sobretudo na Amazônia, foi criada para ser um serviço à causa desses trabalhadores e trabalhadoras do campo e ser um suporte para a sua organização. (acesso em: <https://cptnacional.org.br>).

⁶ A actionAid é uma ong que atua em 45 países, com o objetivo de alcançar a justiça social, igualdade de gênero e a erradicação da pobreza por meio do trabalho com pessoas que vivem em situação de pobreza e de exclusão, suas comunidades, bem como suas organizações e apoiadores. (acesso em: <https://actionaid.org.br/>).

⁷ O MIQCB tem como missão organizar as quebradeiras de coco babaçu para que conheçam seus direitos, a fim de promover a autonomia política e econômica em defesa das palmeiras de babaçu, dos territórios, do meio ambiente e da luta pela melhoria de suas condições de vida e de suas famílias, com base no bem viver. (acesso em: <https://www.miqcb.org/>).

⁸ O *blog* Catarinas foi lançado em 28 de julho de 2016, este surgiu por iniciativa de duas jornalistas, Paula Guimarães e Clarissa Peixoto, que compartilhavam da mesma vontade de construir uma plataforma ligada às temáticas de gênero, em que pudessem publicar vídeos e textos das manifestações feministas que estavam sendo realizadas e trazer para outros assuntos relacionados. (Acesso em: <https://catarinas.info/>).

⁹ O *blog* ÀWÚRE é uma iniciativa conjunta do Ministério Público do Trabalho (MPT) com a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e com o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), foi lançado em novembro de 2019 e possui por propósito a promoção do respeito à identidade, diversidade e pluralismo de comunidades tradicionais. (Acesso em: <https://www.awure.com.br/>).

¹⁰ O E-book intitulado *Ser mulher indígena é ... narrativas de mulheres indígenas brasileiras*, organizado por Jônia Rodrigues de Lima, o e-book publicado no ao de 2018, surgiu a partir dos resultados de uma iniciativa do Comim que durante o mês de março de 2018 publicou em cada dia do mês a foto de uma mulher indígena juntamente com uma frase que refletia o pensamento dessas mulheres sobre o que é ser mulher indígena. (acesso em: <https://www.bing.com/>).

5. SER MULHER

Neste capítulo apresentaremos as análises feitas das falas das mulheres indígenas e quebradeiras de coco evidenciando as formações discursivas e imaginárias que atravessam os enunciados analisados e discutindo os principais efeitos de sentidos que são apresentados nos recortes que compõem o eixo de análise desta pesquisa: como essas mulheres se reconhecem em seus discursos enquanto sujeitos que pertencem a estas comunidades.

5.1. Mulheres, território, pertencimento e luta

Nos excertos apresentados a seguir buscamos identificar as formações discursivas e imaginárias presentes, bem como descrever como essas formações contribuem para a noção de sujeito formulada por esses indivíduos, primeiramente faremos a análise das falas das mulheres quebradeiras de coco e em seguida das mulheres indígenas. Vejamos:

R1: Se nós não lutarmos para manter o meio ambiente em pé nós não temos vida, porque nós sobrevivemos é por causa da natureza, da floresta, nós somos guardiãs dela. Se acabar as palmeiras nós não temos produto, nem trabalho e nem renda (Fonte: MiqCB).

Esse primeiro recorte é uma fala de uma mulher quebradeira de coco babaçu, esse discurso é atravessado por diferentes formações discursivas, tais como a de luta e resistência, desenvolvimento sustentável, práticas de subsistência, ecofeminismo etc. as formações discursivas estão ligadas à noção de condições de produção do discurso, em uma determinada situação as formações discursivas determinam o que pode e deve ser dito, e elas são sempre determinadas pelas posições ideológicas do sujeito (Orlandi, 2015).

Dito isso, podemos então perceber que esse enunciado é permeado por uma formação discursiva ligada à ecologia, à resistência e manutenção da vida, como podemos observar na sentença se “**nós não lutarmos para manter o meio ambiente em pé não temos vida**”, com uma posição ideológica de proteção ambiental como uma condição essencial para a sobrevivência humana. A enunciativa transmite por meio de seu discurso a necessidade urgente de uma luta para a preservação do meio ambiente, sugerindo que ele é fundamental para a vida, tentando criar uma consciência de interdependência entre humanidade e natureza.

As mulheres quebradeiras de coco são uma comunidade tradicional, os povos de comunidades tradicionais “são grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente”¹¹, podemos então perceber que o discurso dessa enunciativa é condicionado pelo seu lugar de produção e pelas ideologias que o atravessam.

Essa outra sentença “**nós sobrevivemos é por causa da natureza, nós somos guardiãs dela**” reafirma o que foi colocado na primeira e acrescenta mais algumas formações, já vemos aqui um discurso ligado ao ecofeminismo, que consiste em uma linha de pensamento que conecta a natureza à mulher, sendo ambas vistas pela sociedade patriarcal, dessa forma: “a dominação das mulheres e a exploração da natureza são dois lados da mesma moeda da utilização de “recursos naturais” sem custos” (Siliprandi, 2000, p. 63), o ecofeminismo é, dessa forma, uma maneira de se contrapor a esse pensamento hegemônico. No discurso em análise podemos ver a presença dessa corrente de pensamento quando as mulheres são colocadas como as **guardiãs** da natureza.

Nesse outro trecho “**se acabar as palmeiras nós não temos produto, nem trabalho e nem renda**”, vemos um discurso ligado ao desenvolvimento sustentável e economia verde, as quebradeiras de coco possuem modos de vida e geração de renda que dependem diretamente do uso sustentável dos bens naturais, a atuação dessa comunidade é alicerçada em atividades econômicas baseadas na conservação da biodiversidade, uma vez que a sua identidade social e cultural está diretamente vinculada ao ecossistema e às espécies nativas da região.

Em seu discurso a enunciativa conecta a sustentabilidade ambiental diretamente à economia e sobrevivência das comunidades, destacando a importância das palmeiras do coco babaçu, que em muitos discursos é apresentada como a “mãe palmeira”, sendo denominada assim pela sua importância na vida das pessoas que retiram dela seu sustento, a palmeira é a mãe que provê o alimento, a morada e é um meio de renda, constituindo-se assim como parte essencial na vida dessas comunidades. Por isso, há nesse discurso um forte apego das mulheres, colocadas

¹¹ Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS). **Direitos dos povos e comunidades tradicionais.** Disponível em: https://www.academia.edu/10937452/Cartilha_de_Direitos_dos_Povos_e_Comunidades_Tradicionais, último acesso em 22 de junho de 2024.

como **guardiãs**, às palmeiras de coco babaçu, pois se não existe a palmeira da qual essa comunidade tira seu sustento, logo não existirá mais a comunidade.

Observemos o seguinte enunciado:

R2: As mulheres resolveram entrar na luta, né, pra que barrasse a devastação das palmeiras e, dentro dessa luta, **a gente** conseguiu muitos assentamentos, né, e **estamos lutando até hoje** pra sair as reservas extrativistas, para que as terras sejam da gente, porque se a terra não for da gente, não terminam os conflitos (**Fonte:** MiqCB).

Podemos identificar nesse enunciado a materialização de um discurso ligado à luta e resistência das mulheres quebradeiras de coco babaçu, os trechos “**as mulheres resolveram entrar na luta**” e “**estamos lutando até hoje**” indicam uma formação discursiva ligada a resistência e à luta contínua dessas mulheres que se contrapõem as ações que divergem dos seus modos de vida e organização social, uma vez que essas comunidades são baseadas no princípio da sustentabilidade, buscando a sobrevivência das gerações presentes e futuras sob os aspectos físicos, culturais e econômicos.

Ao se colocarem como mulheres que resistem e lutam pela sobrevivência da comunidade e da palmeira do babaçu, essa enunciadora evidencia em sua fala o contexto em que vive e que são constantemente ameaçadas, seja pelos fazendeiros que tentam impedir o acesso às terras e aos babaçuais, pela expansão do agronegócio, pela dificuldade de comercialização dos produtos oriundos do babaçu ou pela dificuldade de acesso à terra e aos babaçuais, o que garante à elas a continuidade do seu modo de vida, e, para garantir isso elas travam uma luta contínua. O termo, “**a gente**”, é repetido várias vezes no enunciado enfatizando que essa luta é algo coletivo, que busca um bem comum para quem faz parte da comunidade.

R3: A implantação de grandes projetos está matando as nossas águas e a nossa terra, e assim a gente morre junto, mata a nossa cultura e a nossa história. Nós somos comunidades tradicionais, sim. Não é só um trabalho ser quebradeira, temos um jeito de nos relacionar com os babaçuais (**Fonte:** Repórter Brasil).

O recorte apresentado traz em sua formação um contexto de resistência e denúncia diante dos impactos negativos gerados pelos grandes projetos de desenvolvimento que trazem graves consequências para o meio ambiente e para as comunidades. No recorte “**a implantação de grandes projetos está matando as nossas águas e a nossa terra**” a enunciadora faz uma denúncia de como as comunidades tradicionais, que tem a sua fonte de sobrevivência principalmente na

natureza e no extrativismo, são impactadas negativamente pela forma de produção do agronegócio que não respeita as particularidades dessas comunidades. A expressão **“e assim a gente morre junto”** reforça os impactos desses projetos sobre o modo de vida das quebradeiras de coco, que são colocadas em uma posição de vulnerabilidade.

No trecho **“mata a nossa cultura e a nossa história”** é estabelecida uma formação discursiva que conecta a preservação do meio ambiente à preservação cultural e histórica. Aqui, a perda ambiental, especialmente da palmeira do babaçu, significa também uma perda cultural e identitária. Há nesse discurso um imaginário de que a comunidade e o território estão intrinsecamente ligados, indicando que os aspectos sociais, históricos e culturais são dependentes do ambiente em que vivem, a degradação ambiental é, portanto, também uma degradação cultural e histórica onde a resistência se torna imprescindível para a sobrevivência da comunidade.

Castells (1999, p. 22), entende a identidade social como a “fonte de significação e experiência de um povo”, dessa forma, a base para a estruturação dos grupos sociais são o significado e a experiência, esses grupos constroem uma forte ligação com o seu lugar de origem e estabelece uma verdadeira identidade com o território. O pensamento de Saquet (2007), nos ajuda a compreender melhor essa relação entre identidade e território, para o autor a identidade é territorial e significa, além de pertencimento a um certo lugar, o resultado do processo de territorialização, com elementos de continuidade e estabilidade, unidade e diferencialidade. O território é produto e condição social, influenciando na constituição de identidade local em virtude de ações coletivas.

A identidade territorial é o resultado do enraizamento de um grupo social nas relações cotidianas balizadas por tradições e mudanças no tempo e no espaço. Isso reforça a identidade dos povos de comunidades tradicionais e a sua ligação ao território, “como povo tradicional, a territorialidade é um fator essencial para a sobrevivência e a construção da identidade coletiva das quebradeiras de coco. Elas precisam ter terra e territórios garantidos e reservas legalizadas” (ActionAid, 2015, p. 7). As quebradeiras de coco, assim como todas as outras comunidades, têm uma ligação muito forte com a terra e com o território pois é dela que retiram seu sustento e é nesse território que eles constroem suas histórias e suas identidades.

R4: Nós somos comunidades tradicionais, sim. Não é só um trabalho ser quebradeira, temos um jeito de nos relacionar com os babaçuais
(Fonte: Repórter Brasil).

Percebemos nesse enunciado uma reafirmação de uma identidade coletiva, nos trechos **“nós somos comunidades tradicionais”** e **“temos um jeito de nos relacionar com os babaçuais”**, a enunciadora enfatiza que as mulheres quebradeiras de coco babaçu se constituem enquanto uma comunidade tradicional, pois a prática que elas exercem é também seus modos de vida, como é enfatizado no seguinte trecho **“não é só um trabalho ser quebradeira”**, nesse recorte fica evidente que ser uma mulher quebradeira de coco babaçu está além de um trabalho, é uma prática cultural, um modo de vida que envolve relações sociais, culturais e ambientais que são únicas dessas mulheres, ser quebradeira é, portanto, parte constitutiva de suas identidades.

Identidade essa que é tida como um “recurso indispensável ao nosso sistema de representações. Indispensável porque é a partir da descoberta, reafirmação ou criação cultural de suas semelhanças que um grupo social qualquer terá condições de reivindicar para si um espaço social e político de atuação em uma situação de confronto” (Gomes, 1995, p. 39).

As pessoas fazem parte de grupos sociais que compartilham histórias e memórias coletivas, estando, dessa forma, unidas por um passado comum, com a mesma língua, costumes, saberes etc. e tudo isto faz com que tais pessoas se identifiquem umas com as outras, formando, assim, esses grupos (Bayner, 2007).

Na sentença **“somos comunidades tradicionais, sim”** reflete uma valorização e orgulho dessas mulheres em se apresentarem dessa forma, isso faz parte de um imaginário que busca se contrapor aos discursos outros que tentam subestimar e invisibilizar a prática dessas mulheres, elas se contrapõem aos discursos que de forma direta ou indireta tentam ditar e limitar até onde elas podem ir.

Dessa forma, esse enunciado representa uma afirmação de identidade e resistência por parte das quebradeiras de coco babaçu, a enunciadora afirma uma identidade coletiva de comunidade tradicional e destaca que a prática de quebrar coco é muito mais que um trabalho é uma forma de expressão cultural onde existe uma relação profunda entre elas e os babaçuais.

R5: Os babaçuais cresceram e se mantiveram sem ninguém precisar aguar, como um presente de Deus para aquelas mulheres que hodiernamente retiram dessas palmeiras seu sustento, sua fonte de vida. Desse modo é

visto **que proibir que haja uma retirada desses babaçus pelas quebradeiras é impedir que elas possam se auto prover** (Fonte: Repórter Brasil).

A enunciadora no início de sua fala descreve o crescimento dos babaçuais sem necessidade de irrigação como **“presente de Deus”**, enaltecendo, assim, a natureza como um bem provido pela divindade, para dá às mulheres o sustento, a palmeira do babaçu é colocada pela enunciadora em um patamar ligado ao sagrado como algo autossustentável e que oferece recursos essenciais para quem dela precisa. Aqui a relação entre natureza e divindade reforça a ligação cultural e espiritual dessas mulheres com a terra.

No trecho **“àquelas mulheres que hodiernamente retiram dessas palmeiras seu sustento, sua fonte de vida”** remete a organização social e econômica dessas mulheres entrelaçando a economia de subsistência à dignidade humana, a expressão **“sustento”** e **“fonte de vida”** evidencia a dependência direta dessas mulheres em relação aos babaçuais, mostrando que a extração do babaçu é, além de uma atividade econômica, uma necessidade vital dessa comunidade, acentuando assim a importância da palmeira do babaçu para a sobrevivência e autonomia socioeconômica das quebradeiras de coco.

Quando a enunciadora diz que **“proibir que haja uma retirada desses babaçus pelas quebradeiras é impedir que elas possam se auto prover”**, podemos observar que seu discurso está centrado no direito das quebradeiras de coco, apoiando-se na noção de que tal proibição viola os direitos básicos dessas mulheres, que dependem dessa atividade para sua sobrevivência, o termo **“auto prover”** retoma o discurso de sustentabilidade e autonomia, dessa forma, a enunciadora se coloca em contraposição a toda e qualquer interferência que possa prejudicar essa dinâmica.

No discurso temos a presença do *outro* que proíbe ou tenta proibir a extração do coco babaçu, e é a esse outro que essas mulheres tentam se impor, aqui não é especificado qual o sujeito que ocupa esse lugar, mas, implicitamente, sabemos quem é, pois há uma historicidade que perpassa esse termo dando-lhe um significado, de acordo com Orlandi (2003), é a historicidade que nos permite atribuir sentido a uma palavra, um texto, etc.

Quando um sujeito produz um discurso ele o relaciona sempre com o interdiscurso ou memória discursiva, segundo Pêcheux (1999, p. 52), a memória

discursiva está relacionada com a repetição de enunciados, formando uma regularidade discursiva, invocando significados através dos pré-construídos, ou seja, o sujeito retoma enunciados que foram proferidos e ficaram em sua memória discursiva e os reproduz, essa memória não precisa ser necessariamente a memória individual de um indivíduo, ela pode ser vista como uma memória social. É o que acontece no enunciado em análise, quando a enunciadora menciona em seu discurso esse *outro* não identificável no dito, ela retoma uma memória discursiva que faz parte do discurso que não é palavra. O não-dito é parte constituinte do discurso “[...] é subsidiário ao dito. De alguma forma, o complementa, acrescenta-se” (Orlandi, 2015, p. 82). Assim, mesmo que não seja mencionado de maneira explícita esse outro pode ser identificado por meio da memória discursiva.

Para reforçar o que temos dito, temos nesse discurso a representação do babaçu como um *presente de Deus*, isso faz parte de uma representação simbólica que remete a algo puro e divino, e a interferência de outros nesse contexto é uma afronta a algo que foi dado naturalmente.

R6: Quem passa a vida inteira no cocal **conversa com a palmeira e ela responde. Do jeito que a gente está, ela está. Do jeito que a gente sofre, ela sofre também. A importância do babaçu para nós é a mesma importância da vida.** Pois sem o babaçu, não temos vida! O babaçu é o meu orgulho de vida. Foi ele que me deu o pouco saber que eu tenho. Foi ele que sempre me vestiu, que sempre me calçou, e para mim o maior orgulho do mundo é ser quebradeira de coco e filha de quebradeira de coco (**Fonte:** ActionAid).

Nesse recorte percebemos que a enunciadora reforça a profunda conexão que há entre ela e a palmeira do babaçu, no trecho “**conversa com a palmeira e ela responde**” sugere uma relação de completa harmonia chegando a ser algo místico, onde a palmeira é personificada e adotada como um ser consciente capaz de sentir e responder ao sofrimento das quebradeiras de coco, suas filhas. Quando ela diz “**do jeito que a gente está, ela está. Do jeito que a gente sofre, ela sofre também**” está retomando um contexto de luta pela sobrevivência, pois da mesma forma que a palmeira do babaçu luta para sobreviver em meio ao desmatamento, as mulheres também estão lutando em uma sociedade que insiste em colocá-las em um lugar de invisibilidade e subserviência, por isso uma consegue compreender a outra, pois ambas precisam lutar pela sobrevivência, percebemos aqui novamente a presença do ecofeminismo nesse discurso.

Na sentença **“a importância do babaçu para nós é a mesma importância da vida”** destaca a centralidade desse recurso natural para a vida das pessoas que dele precisa, sendo essencial para a sua sobrevivência. O babaçu ocupa um lugar significativo na vida dessas mulheres pois dele elas conseguem retirar seu sustento. E se não tem o babaçu para que essas mulheres retirem sua fonte de sobrevivência não há vida para elas.

R7: Estamos discutindo território. A quebradeira, antes de ser quebradeira, é negra, é indígena, é branca. Quanto mais eles ameaçarem, mais a gente vai mostrar que tem força (**Fonte:** ActionAid).

Ao iniciar sua fala com a afirmação **“estamos discutindo território”** a enunciadora deixa evidente que a discussão vai além do ponto de vista local ou físico, incorporando em seu discurso questões de pertencimento, identidade e poder. É importante destacarmos aqui que território é um termo que possui um significado diferente de terra, o território é construído a partir das relações específicas que cada grupo estabelece nos locais ocupados tradicionalmente, e os recursos naturais oferecidos pela terra são vistos como algo que perpassa a ideia de bens econômicos, dessa forma, “o território implica dimensões simbólicas. No território estão impressos os acontecimentos ou fatos históricos que mantêm viva a memória do grupo; ele determina o modo de vida e a visão de homem e de mundo; o território é também apreendido e vivenciado a partir dos sistemas de conhecimentos locais, ou seja, não há povo ou comunidade tradicional que não conheça profundamente seu território”. Por isso quando a enunciadora diz que está discutindo território ela traz em sua fala um discurso mais amplo, pois quando se discute sobre território se discute também sobre modos de vida, aspectos sociais, culturais e econômicos, formas de organizações sociais, sobre ancestralidade, pertencimento, identidade, etc.

No trecho **“a quebradeira, antes de ser quebradeira é negra, indígena, branca”**, a enunciadora destaca que o ser quebradeira de coco está relacionado a outras formas de ser de um sujeito, enfatizando assim a complexidade identitária das mulheres que fazem parte dessas comunidades. Em seus estudos Hall (ano) afirma que a identidade é múltipla, dinâmica e construída através de processos históricos e sociais. Ao reconhecer que as quebradeiras possuem múltiplas identidades antes mesmo de serem reconhecidas como tais, cria-se um imaginário de interseccionalidade e inclusão. O autor mencionado enfatiza que as identidades não são fixas, mas sim fluidas e constituídas através das interações sociais e culturais.

Este reconhecimento das múltiplas identidades fortalece o argumento de uma luta comum e unificada.

5.2. Mulheres na luta: resistência e protagonismo

Neste tópico apresentamos as análises feitas a partir das falas de mulheres indígenas. Vejamos:

R1: Ser mulher indígena é **ser guerreira, lutar** por aquilo que sempre sonhamos. É ser a professora, a médica e a conselheira de nossos filhos e nossas filhas. É lutar contra o **patriarcado**, contra a violência desde tempos imemoriais. **Nunca fomos o sexo frágil: somos as colunas de luta e resistência** (Fonte: e-book).

R2: Ser mulher indígena é compreender e respeitar quem eu sou. É aprender cada vez mais para **lutar pelos nossos direitos** como povos indígenas. É buscar sempre fazer, (re)construir e viver a vida sendo mãe, irmã, filha, amiga, educadora com o coração cheio de gratidão a Tupã pela maravilhosa natureza que nos deu, para que todos os dias possamos nos renovar com o sol, a terra, o ar, a chuva, o mar, o rio e todos os seres que há. É também ajudar a minha comunidade no fortalecimento da identidade étnica com as danças, envolvendo as crianças e os jovens (Fonte: e-book).

A partir desse recorte é possível observar que a enunciadora se desloca da posição de subalternidade e de submissão, colocando-se em uma posição de destaque, contrariando o que a sociedade coloca sobre o ser mulher e o ser mulher indígena. Ao se afastar dessa posição construída historicamente e preservada na memória discursiva, remetendo a figura da mulher indígena descrita pelos colonizadores na época da invasão das terras brasileiras, os indígenas eram descritos como indivíduos que “permanecem a maior parte do tempo calados, ouvindo mais do que falando, tendo as suas ações e pensamentos mobilizados pelo discurso autoritário do branco” (LIMBERTI, 2009, p. 36), a enunciadora, através de seu discurso, busca desconstruir esse imaginário criado e propagado pelo colonizador acerca da sua imagem.

Podemos observar que na composição de seu discurso, a enunciadora utiliza palavras que remetem à uma formação discursiva bélica, como: **guerreira, luta e resistência** o que faz com que a percebamos a posição em que esses sujeitos se coloca, não é o de submissão, mas sim o de coragem, se colocam em um lugar que é ocupado majoritariamente por homens, ligado a isso temos uma parte que fala sobre o **patriarcado**, ser mulher é lutar contra o patriarcado, vemos aqui a formação discursiva feminista que se apoia na luta pelo direito das mulheres em uma sociedade

que se ouve, predominantemente, a voz masculina. Curiel (2007) diz que no feminismo indígena incipiente na América Latina, ao mesmo tempo que questiona as relações patriarcais racistas e sexistas das sociedades Latino Americanas, apontam críticas às suas próprias comunidades que mantêm as mulheres subordinadas.

Essa formação discursiva retoma um pensamento pós-moderno que propõe a desconstrução dos sujeitos para a reconstrução a partir de análises reflexivas de questões históricas de grupos socialmente excluídos que veem a necessidade de firmarem e reafirmarem suas origens e se distanciarem dos estereótipos presentes em outros discursos, deixando isso bem claro quando afirma que as mulheres nunca foram e não são o **sexo frágil**, característica que é atribuída pelo patriarcado ao gênero feminino, ela continua dizendo que as mulheres são as **colunas de luta e resistência**, percebemos aqui a utilização da metáfora pela enunciativa para intensificar o seu discurso.

Podemos observar nesse recorte que a enunciativa busca por meio de seu discurso a desconstrução do discurso pré-construído de forma preconceituosa sobre o indígena e sobre a mulher indígena, em sua fala ela se revela como um sujeito que ocupa uma posição ativa indo contra aquilo que a sociedade espera que ela faça.

No segundo recorte podemos observar que o discurso é atravessado por uma formação discursiva militante, que se materializa no trecho **lutar pelos nossos direitos**, aqui temos a construção da imagem de mulheres que lutam pelos seus direitos e pelo direito de seu povo, da sua comunidade, distanciando-se da figura feminina propagada pela memória discursiva que é vista como frágil. Aqui percebemos que a mulher contemporânea já não se realiza apenas em gerar vidas, percebemos nesse discurso que ser mulher é também estar e atuar na sociedade na qual está inserida.

Podemos ver também que em seu discurso a enunciativa procura se manter bem próxima dos costumes de seu povo, tenta se manter ligada à sua ancestralidade, quando evidencia a sua gratidão a Tupã, um dos deuses que fazem parte da mitologia indígena, pode se observar também a relação que é mantida entre o sujeito e a natureza, é uma relação de afeto, de troca entre ambas as partes, os povos indígenas, em sua maioria, possuem um rico acervo de concepções cosmológicas que estão diretamente relacionadas com os elementos da natureza como plantas, animais, rios, lagos, pedreiras, entre outros, que fazem com que eles se sintam parte integrante da natureza. Essa relação de afeto entre os indígenas e a natureza faz com que muitos

mantenham uma relação mais próxima e sagrada, atribuindo à terra características que lhe faz parte integrante da vida em sociedade, destacamos aqui a formação discursiva religiosa (Kopenawa, 2015).

Para a enunciativa, ser mulher é também manter seus costumes vivos, fortalecendo a identidade étnica de sua comunidade por meio das danças envolvendo as novas gerações nesses costumes, assim como as gerações passadas transmitiram seus conhecimentos para as outras gerações.

R3: Sônia Guajajara: “Ser mulher indígena no Brasil é você viver um eterno desafio, de fazer a luta, de ocupar os espaços, de protagonizar a própria história. Historicamente **foi dito para nós que a gente não poderia ocupar determinados espaços.** Por muito tempo as mulheres indígenas ficaram na **invisibilidade**, fazendo somente trabalhos nas aldeias, o que não deixa de ser importante, porque o trabalho que a gente exerce nas aldeias sempre foi esse papel orientador. Só que chega um momento que a gente acredita que pode fazer muito mais do que isso, que a gente pode também estar assumindo a linha de frente de todas as lutas. Para nós é desafiador romper essa barreira do sair da aldeia para ocupar esses espaços. **Imagina ocupar esses espaços aqui fora**, onde há um **preconceito, um racismo impregnado, que nunca se venceu**, e que em algum momento a gente achou que estava conseguindo avançar... E a gente se depara agora com essa nova luta contra o racismo, contra o preconceito que está cada dia mais expresso na sociedade como um todo. Então ser mulher indígena é esse desafio permanente de reafirmar a sua cultura, a sua identidade e principalmente o seu gênero.” (Fonte: Blog Catarinas).

Simone de Beauvoir (2016), em seu livro *O segundo sexo*, traz vários debates acerca da figura feminina na sociedade, para ela o feminino é uma identidade social formulada historicamente e socialmente pelos homens, assim a identidade foi sujeitada à uma série de papéis determinados por eles, como, por exemplo, cuidar do lar e do marido. Beauvoir (ano) denomina o conceito Outro para a relação de submissão e dominação que os homens mantêm sobre as mulheres, compreendendo que a mulher é o Outro do homem, o segundo sexo.

Com o passar dos anos e evolução das discussões sobre gênero e sociedade, várias autoras começaram a complementar os estudos de Simone (ano) com alguns pontos importantes que foram evidenciados, por exemplo o de que a mulher é o outro do homem, porém isso depende da mulher que está se falando e do homem. Dijamila Ribeiro (2019) pontua que as questões que envolvem a inferiorização da mulher na sociedade não devem ser vistas apenas da perspectiva do gênero, mas também a partir da classe social, raça, etnia, etc. ela complementa dizendo que as mulheres brancas são o outro do homem branco, porém as mulheres negras/indígenas estão em contraste tanto com o homem

quanto com a mulher branca, que oscila entre o lugar de o Outro do homem e o lugar de opressão de outras mulheres inseridas em outras classes, raça e etnia, essas mulheres são, dessa forma, o Outro do Outro.

Levando em consideração essa discussão e o recorte em análise, percebemos em **Ser mulher indígena no Brasil é você viver um eterno desafio, de fazer a luta, de ocupar os espaços, de protagonizar a própria história** que a luta dessas mulheres são duplicadas, pois além de lutarem contra o discurso hegemônico que coloca a mulher como inferior, precisam lutar contra o discurso racista que coloca algumas mulheres em posições ainda mais inferiores que outras, levando em consideração o seu status social.

Observamos nesse excerto que a enunciativa alicerça o seu dizer a partir do discurso dominante e androcentrista, quando retoma o discurso de que existe na sociedade o “lugar da mulher” e nesse caso o “lugar da mulher indígena”, em **foi dito para nós que a gente não poderia ocupar determinados espaços**, percebemos que a enunciativa se coloca em uma posição de inferioridade, com base em uma formação imaginária que determina o seu lugar de submissão e o lugar do outro sociedade patriarcal que dita as regras, conforme Pêcheux (2007). Sendo invisibilizadas realizando atividades que lhes são determinadas apenas nas aldeias, por mais que a enunciativa considere que estas atividades sejam importantes, ela defende que não é apenas esses espaços que devem ser ocupados por mulheres. De acordo Ferreira (2015) esse modelo feminino afirma e reafirma as relações de poder legitimadas pela dominação e pela exploração das funções femininas colocando a mulher num lugar de invisibilidade e de desvalorização.

Observamos assim o papel da memória discursiva indicando as funções enunciativo-discursivas, relacionando a memória com a história, de um “já dito” que faz com que seja possível a formulação do “dizer”, isso resulta num jogo que é estabelecido pela língua na história e seus efeitos na língua, provocando assim, as relações de sentido. Assim, ligada à memória discursiva que coloca a figura feminina como ocupante de espaços determinados a interlocutora considera possível e, principalmente, necessário que esse estigma seja quebrado.

Embora a enunciativa seja um destaque nacional e internacional na luta indígena, ela fala dessa possibilidade de ocupação do seu espaço como algo desafiador, pois além de lutar para ocupar tais espaços, é preciso lutar para conseguir permanecer neles, para isso é preciso enfrentar o **preconceito, um racismo impregnado, que nunca se venceu**, ela finaliza falando que ser mulher indígena é estar **constantemente reafirmando a sua cultura, a sua identidade e principalmente o seu gênero**, ao utilizar

essa construção discursiva a enunciadora retoma o discurso de que os povos indígenas tem que estar todo tempo reafirmando a sua posição na sociedade, a sua identidade e com relação às mulheres indígenas além disso, precisam se reafirmar também enquanto mulheres, quebrando os preconceitos e estereótipos que são nutridos na sociedade machista em que vivemos.

R4: Em que momento iniciou a militância?

Sônia Guajajara: “Eu já nasci militando. A minha vida inteira foi lutando contra esse **anonimato**, contra essa **invisibilidade** dos povos indígenas. Todo tempo eu queria encontrar um rumo, um jeito de como trazer essa história e essa vida dos povos indígenas para um conhecimento da sociedade. Porque eu sempre percebi que **a história contada sobre os povos indígenas não é uma história real**, e ainda no ensino fundamental os livros tratavam, e como tratam até hoje, dos povos indígenas como os povos indígenas de 1500, como povos do passado.

Isso sempre me inquietava muito porque os livros não tratavam, ou **não tratam dos povos indígenas hoje, no presente**. Porque não tratam dessa violência que existe contra os povos indígenas, dessa disputa por território, sendo que o Estado brasileiro tem uma Constituição federal que garante o direito territorial dos povos indígenas. Claro que esse direito é originário, é antes da Constituição, mas a Constituição reconheceu, escreveu, e esse Estado não implementa essa demarcação dos territórios indígenas.

Há um distanciamento entre a realidade dos povos indígenas, que é de muita luta, muita resistência, **e o que a sociedade conhece**, ou o que o sistema educacional transmite. Isso gera esse distanciamento, e com isso continuam ainda desconhecendo a sua própria história. Porque quem não conhece a história do Brasil, não conhece a história dos povos indígenas, não conhece a si mesmo.” (Fonte: blog Catarinas).

A enunciadora vivencia desde a infância o seu território sendo invadido, bem como seu povo sendo assassinado pela ganância de empresas ruralistas. Ela traz essa parte de sua vida quando diz **eu já nasci militando** enfatizando essa realidade vivida por ela e seu povo e por várias outras comunidades indígenas espalhadas pelo território brasileiro.

De acordo com Edge e Ramos (2023, p. 299), os colonizadores eram os responsáveis por narrar e escrever a história dos territórios que invadiam essas narrações eram tidas como o começo absoluto, invisibilizando os diversos povos que habitavam esses territórios há milhares de anos. Quando a enunciadora do recorte acima nos diz que estava tentando encontrar um rumo, um jeito de trazer a história de seu povo para a sociedade, ela está se referindo justamente a essa realidade que os povos indígenas viveram durante muito tempo, a de não poderem e não terem oportunidades de contarem a sua história, ela está se referindo ao silenciamento no qual viverem, pois não era dado a eles lugar de fala, desde o início da colonização os povos indígenas são vistos a partir de uma representação criada pelo homem branco, isso contribui para o estabelecimento de uma história única, estabelecendo poder sobre os povos indígenas “o poder é a habilidade

não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva” (CHIMAMANDA, 2018, p. 12). A enunciativa ainda complementa dizendo que essa história que é contada pelo outro **não é uma história real** e é isso que desperta nela ainda mais o desejo de contar essa história, a história verdadeira.

Podemos ainda destacar nesse enunciado a parte em que a interlocutora afirma que as pessoas ainda alimentam muito a ideia de que os povos indígenas permanecem nas mesmas condições em que foram encontrados em 1500, como se essas comunidades, esses povos não tivessem ao longo do tempo acompanhado o desenvolvimento pelo qual as outras formações sociais passaram, preservando em seus imaginários uma imagem primitiva dos povos indígenas, que eram vistos como desprovidos de qualquer possibilidade evolutiva. É possível observar nesse discurso a forma com que o outro representa os povos indígenas, sempre a partir de uma visão reducionista e repetitiva, como se esses povos vivessem sempre da mesma forma.

Quando esse outro opta por representar os indígenas a partir de uma única perspectiva, repetindo um mesmo discurso ao longo do tempo e preservando um imaginário social criado a partir de uma visão vertical e reducionista ele exclui vários outros discursos que poderiam ser feitos. Essa exclusão pode ser tomada também como um silêncio, e de acordo com Orlandi (2013), o silêncio não é transparente, o silêncio também é uma forma de comunicar. A autora entende que o silêncio “é aquilo que é apagado, colocado de lado, excluído”. Assim, retomando o recorte em análise, podemos observar que na fala da enunciativa que ela evidencia essa exclusão que é feita nos discursos que tratam dos povos indígenas, pois de acordo com ela esses discursos **não tratam dos povos indígenas hoje, no presente**, uma vez que não é mostrado a violência que esses povos vêm sofrendo ao longo do tempo com a expropriação de terras e com a tentativa de apagamento de sua cultura e costumes.

Como bem pontua a interlocutora isso faz com que haja um distanciamento entre a realidade desses povos e o que a sociedade conhece sobre eles. Enquanto os povos indígenas vivem em uma luta constante para resistir às diversas formas de violências que os atingem, a sociedade conserva a ideia de que essas comunidades têm a sua vida pacata vivendo em completa harmonia com a natureza e com o seu povo.

Oportunizar que os próprios indígenas contem as suas histórias, mostrem as suas vivências é fazer com que a sociedade tenha acesso a informações verdadeiras, sem distorções nem omissões, é desconstruir o imaginário criado e

pregado pelo pensamento eurocêntrico e construir um novo longe de preconceitos e estereótipos, de maneira horizontal e não vertical, como é de praxe que aconteça.

R5: A mulher indígena não tem crescido só na luta política, mas na luta cultural dentro da arte. O desenvolvimento da arte, da cultura, da música indígena tem trazido ao nosso cotidiano outra relação, que é uma relação **não folclórica**, uma relação **não exótica** do ser indígena, mas se ver por meio dele assim como nós somos, como iguais e semelhantes que compartilham culturas iguais e culturas diferentes por conta da influência europeia. O protagonismo indígena da mulher indígena é fundamental para trazer alternativas sociais, alternativas políticas e alternativas culturais para que a gente possa desenvolver uma forma de vida que seja mais integrada às relações da terra e às relações humanas, que são as principais pautas, entre tantas outras. A principal pauta é a proteção do planeta, que é a fauna e flora, pois de nada adianta haver tantas outras conquistas políticas, se não houver planeta para compartilhar essas lutas (**Fonte:** blog áwuré).

O contato com o colonizador trouxe diversas mudanças para a vida indígena, de modo que além de sofrer como preconceito dentro da própria aldeias as mulheres indígenas têm que lidar com problemáticas fora da aldeia. Assim, o contato do homem não-indígena pode influenciar no comportamento do homem indígena perante à comunidade e, conseqüentemente, interferindo na relação com a mulher indígena (SEGATO, 2012). Podemos encontrar isso materializado nas palavras de Cristiane Julião, que diz que

O Estado trouxe a ideia de cacique homem, pajé homem, polícia indígena homem, deu funções aos nossos indígenas homens para que as mulheres ficassem em casa, vulneráveis. O homem era o guerreiro, forte. Foi se normatizando essa ideia de que o homem tem a resistência física. Só que não é bem assim. Tem muitas mulheres que a história não conta. Mas nós estamos lá. (APIB, 2019, n.p)

Como herança histórica e cultural deixada pelos colonizadores à sociedade, temos o pensamento de que os cargos políticos, devem ser ocupados por homens, isso influenciou diretamente a estrutura social dos povos indígenas, assim quando se fala em mulheres indígenas e representatividade no espaço social, fica evidente que a abordagem se torna mais ampla uma vez que ao ser o Outro do Outro acabam por receber influência não indígena nas políticas de suas comunidades. Dijamila Ribeiro (2019), destaca sobre isso, que a não discussão sobre o forjamento das identidades no seio das sociedades coloniais contribui para que a elite social insista no argumento de que agem pensando na coletividade. Assim, as tomadas de decisões são universalizadas como se vivêssemos em uma sociedade homogênea. Além desses fatores, há ainda outras questões que dificultam o processo de as mulheres indígenas ocuparem cargos de liderança, por exemplo viver em espaço rural

ou urbano, nível de escolaridade etc. evidenciando que as mulheres ainda são excluídas socialmente por questões de gênero.

Quando essas mulheres conseguem quebrar paradigmas e ocupam esses lugares de destaque, com voz em um espaço de poder, elas conseguem abordar com mais profundidade as questões relacionadas aos problemas vivenciados por elas. Muitas mulheres têm conquistado esses espaços é o que destaca em seu discurso a enunciativa do excerto acima, quando diz que as mulheres têm crescido na política e na arte, ocupando espaços que antes não eram ocupados por elas, isso influencia na forma como o outro enxerga esse povo, de maneira **não folclórica, não exótica**, como foi durante muito tempo.

A enunciativa destaca em sua fala ainda, que o protagonismo indígena é fundamental para a criação de novas alternativas, é preciso que as mulheres façam parte das decisões que são tomadas abarcando a visão não só do homem, que é determinado a tomar decisões em nome de todos, mas sim a visão do coletivo atuando em decisões, de forma mais abrangente e inclusiva, para o coletivo.

Continuando com a análise temos o seguinte recorte:

R6: Ser mulher Indígena já é nascer guerreira, antes não conhecíamos essa palavra “ativista”, mas já nascemos ativistas. Somos mulheres que através dos nossos corpos damos vida, passamos nossa cultura e língua para nossos filhos. E, hoje, somos mulheres Indígenas contemporâneas, estamos ocupando espaços antes nunca ocupados por uma mulher indígena. **Hoje, falamos por nós mesmas!** E estamos na luta em defesa dos nossos territórios, florestas, em defesa da vida. **A tecnologia tem sido nossa grande aliada.** Infelizmente, o Brasil nega sua mãe “origem” Indígena. Somos 305 povos, e muito pouco se fala dessa diversidade. **A mulher indígena muitas vezes é vista como objeto sexual**, precisamos lutar contra isso. Desde 1.500 nossos corpos são violentados, “quantas avós foram pegadas no laço” (estupradas)? Essa frase naturaliza o estupro contra nossos corpos. Nossos corpos são sagrados. E nos dias de hoje, em muitos territórios, ainda muitas mulheres indígenas são violentadas. Nossa luta é para que nossos corpos sejam respeitados. Ser mulher Indígena no Brasil, um país que naturalizou a violência contra nossos corpos, é desafiador (**Fonte:** blog Àwùre).

Temos aqui, novamente, um discurso atravessado pelas formações discursivas bélica, quando a enunciativa diz que as mulheres indígenas já nascem **guerreira** passando a ideia de que estão em combate, em luta. Familiar quando ela evidencia em sua fala que é o corpo da mulher quem dá a vida e que são as mulheres a responsável por repassar aos filhos a cultura e a língua de seu povo, fazendo, assim, referência ao papel social destinado à mulher nos cuidados do lar e da família. A formação discursiva feminista também atravessa esse enunciado quando a

enunciadora destaca que as mulheres indígenas são hoje **contemporâneas**, referindo-se à mulher que ocupa espaços de luta, de decisões, posição de liderança nos debates, lugares que antes não eram ocupados por essas mulheres.

Em **hoje falamos por nós mesmas** percebemos uma formação discursiva ligada à opressão, ao silenciamento, durante muito tempo os povos indígenas e principalmente as mulheres indígenas viveram no silêncio, na invisibilidade, oprimidos por uma sociedade que lhes negava oportunidades de fala, hoje, depois de muitas lutas, os povos indígenas já falam por si mesmos, e mulheres indígenas são destaque ocupando importantes cargos na política e em vários outros âmbitos sociais.

Com o avanço tecnológico e a criação das várias redes de comunicação, a luta dessas mulheres tem ganhado mais visibilidade, tais avanços possibilitou o contato e união entre diferentes etnias nessa luta que é constante, construindo assim um processo de resignificação para essas lutas, principalmente no que se refere aos movimentos iniciados nas próprias redes. A enunciadora traz esse ponto em seu discurso quando diz que **a tecnologia tem sido nossa grande aliada**.

Esse discurso também é atravessado por um contexto de violência, quando a enunciadora retoma fatos que ocorreram com seus antepassados e que se repetem ao longo do tempo, como a violência sexual, com a chegada dos portugueses muitas mulheres indígenas passaram a viver aprisionadas e eram constantemente violentadas pelos homens brancos, isso influenciou na construção da imagem dessas mulheres na sociedade sendo vistas muitas vezes como **objeto sexual**, pois discursos estereotipados e preconceituosos sobre o corpo da mulher indígena foram disseminados e normalizados no meio social.

Percebemos nesse enunciado que as lutas dessas mulheres são variadas, pois as dificuldades também são, em todos os âmbitos sociais há a necessidade da presença delas, pois o discurso hegemônico racista e machista durante muito tempo impossibilitou essa ocupação. Hoje, esse cenário tem mudado e alguns avanços já estão acontecendo, a luta agora é para que essas conquistas permaneçam acontecendo e mais mulheres possam ocupar seus lugares de direito na sociedade.

5.3. Entrelaçando os dizeres

Durante as análises pudemos perceber que as falas dessas mulheres são atravessadas por formações discursivas que se ligam principalmente à luta, à

resistência e suas relações com a natureza. Nas falas das quebradeiras de coco babaçu fica nítido que elas buscam sempre colocarem em evidência o contexto de luta pelo direito de acesso aos babaçuais e ao território; a luta pela preservação da palmeira, que é a fonte de subsistência de várias famílias de comunidades rurais, principalmente na região Norte e Nordeste do país. Além disso, é possível evidenciar nesses discursos o protagonismo dessas mulheres na luta, que se contrapõem ao imaginário que foi construído historicamente colocando a figura feminina como o “sexo frágil”.

Da mesma forma ocorre nas falas das mulheres indígenas, que buscam sempre se contrapor aos discursos formulados historicamente que as colocaram em uma posição de subalternidade e silenciamento, elas fazem isso afirmando e reafirmando as suas identidades como mulheres e principalmente como mulheres indígenas, que durante muito tempo ficaram submetidas ao dizer do outro e que agora podem falar por si próprias o que é ser uma mulher indígena.

Dessa forma, é notório que há um entrelaçamento nos dizeres dessas mulheres pois, mesmo que pertençam a comunidades diferentes seus discursos são permeados por formações discursivas e imaginárias que se interligam, isso pode ser explicado pelo fato de essas mulheres terem que se afirmarem em uma sociedade machista, contrapondo-se ao que foi dito durante muito tempo a partir de uma visão estereotipada marcada pelos estereótipos ligados à figura da mulher na sociedade patriarcal e à figura do indígena em uma sociedade racista.

6. CONCLUSÃO

Durante a realização desta pesquisa nos propomos a analisar a questão da representação do ser mulher a partir das falas de mulheres indígenas e quebradeiras de coco babaçu, buscando identificar as formações discursivas e imaginárias presentes nesses discursos, com isso, não seria possível, mesmo que objetivássemos isso, realizar considerações que esgotem tais análises, uma vez que as discussões aqui realizadas partem de aspectos muito amplos, impossibilitando que se encerre esses estudos. Assim, procuramos aqui tecer comentários com base em outros estudos, deixando espaço para que outros pontos de vista venham contribuir com esta pesquisa.

Percebemos durante a realização desse estudo que a representação da mulher, de ambos os grupos analisados, se encontra por muitas vezes ainda ligada a um olhar estereotipado e superficial agarrado às rotulagens produzidas pelo discurso hegemônico, em alguns excertos as enunciadoras buscam desfazer essa compreensão recorrendo a jogos discursivos que incita o enaltecimento da figura feminina, saindo da invisibilidade, do silenciamento, colocando-se em posição de destaque.

Percebemos ainda nesses discursos uma forte relação dessas mulheres com a natureza e com o território, evidenciando assim suas identidades enquanto sujeitos pertencentes a comunidades tradicionais, possuindo modos de vidas próprios, organização social e aspectos culturais que são particulares de cada grupo, tudo isso atravessa o discurso dessas mulheres e moldam as representações que elas fazem de si próprias em seus discursos.

A partir dessas análises, tomando como ponto de partida falas de mulheres indígenas e quebradeiras de coco babaçu e suas concepções sobre si mesmas, concluímos que essas mulheres buscam distanciar-se daquilo que é colocado a elas pelo outro. Por meio dos seus discursos podemos perceber que elas estão sempre se afirmando enquanto mulheres em uma sociedade patriarcal; enquanto mulheres pertencentes a uma comunidade e território tradicional em uma sociedade que não respeita as particularidades desses povos e enquanto mulheres indígenas, em uma sociedade racista, e para essa afirmação e reafirmação de suas identidades elas buscam se envolverem nas lutas por seus direitos e pelos direitos do seu povo sem esquecer de suas raízes.

Portanto, o discurso do ser mulher, ainda que muitas vezes marcado pelo discurso outro, busca formas de mostrar a sua resistência e o seu desejo de sair da invisibilidade, mostrando a si mesmas de acordo com a sua visão enquanto mulher, sem precisar que o outro as representem. Desse modo, com esse estudo, esperamos contribuir para uma maior visibilidade dessas mulheres, de sua cultura e de seus próprios discursos, bem como contribuir com outros estudos que se interessem pela temática.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única** / Chimamanda Ngozi Adichie ; tradução Julia Romeu. — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. **Palavras Incertas**: as não-coincidências do dizer. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.
- BARBOSA, Viviane de Oliveira. **Mulheres do babaçu**: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. 4ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1970.
- BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. **Analisando o discurso**. Museu da Língua Portuguesa. S/D. São Paulo. Disponível em: <https://museudalinguaportuguesa.org.br/wp.content/uploads/2017/09/Analisando-o-discurso.pdf>.
- BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. **Introdução a análise do discurso**/Helena H. Nagamine Brandão. – 2ª ed. rev. - Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.
- BRASIL, Luciana Leão. **Michel Pêcheux e a teoria da análise de discurso**: desdobramentos importantes para a compreensão de uma tipologia discursiva. LING. Est. e Pesq., Catalão-GO, vol. 15, n. 1, p. 171-182 jan./jun. 2011.
- BRAYNER, Natália Guerra. **Patrimônio cultural imaterial**: para saber mais. IPHAN. Brasília, 2007. HALL, Stuart. A identidade cultural da pós-modernidade. São Paulo: DP&A, 2006.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- DA SILVA, Letícia Ferreira; DE CASTILHO, Maria Augusta. **Brasil colonial**: as mulheres e o imaginário social. Cordis: Revista Eletrônica de História Social Da Cidade, n. 12, 2014.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente** (1300–1800): uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado; tradução de notas Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- GALLO, Solange Leda. **Discurso da escrita e ensino**. 2ª ed. Editora da Unicamp. São Paulo, 1995.
- GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**/Antônio Carlos Gil. - 4. ed. - São Paulo: Atlas, 2002.
- JULIO, Suelen Siqueira. **O recorte de gênero na História Indígena**: contribuições e reflexões. Anais do XVII Encontro de História de Anpuh-Rio. Nova Iguaçu, RJ, 2016.

KOPENAWA, Albert; BRUCE, Davi. **A queda do céu : Palavras de um xamã yanomami** / Davi Kopenawa e Bruce Albert ; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

LIMA, Jônia Rodrigues de. **Ser mulher indígena é** —: narrativas de mulheres indígenas brasileiras/Jônia Rodrigues de Lima (texto e organização). — Porto Alegre : Fundação Luterana de Diaconia : Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2018.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo decolonial**. Revista Estudos Feministas, v. 22, nº 3, 2014, p. 935-952.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de texto de comunicação**/Dominique Maingueneau; tradução de Cecília P. de Souza e Silva, Décio rocha. — 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2004.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso**/Dominique Maingueneau; Tradução Sírio Possenti. — 1ª ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. 3ª ed. São Paulo: Pontes, 1997.

MATTOS, Cláudia Neiva de. **Textualidades Indígenas no Brasil**. In: FIGUEREDO, Eurídice (org.). Conceitos de Literatura e Cultura. 2 ed. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010, p 435-464.

ORLANDI, Eni P. **Análise do Discurso**: princípios e procedimentos. 5. edição. São Paulo: Pontes, 2003.

ORLANDI, Eni P. **Michel Pêcheux e a Análise do Discurso**. Estudos da Língua(gem), Vitória da Conquista, n. 1, p. 9-13, 2005.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6ª Ed. Campinas, SP. Editora UNICAMP, 2007.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Segmentar ou recortar?**. Linguística: estudos e controvérsias. Uberaba, Minas Gerais, 1984.

PÊCHEUX, Michel. **Análise Automática do Discurso** (AAD-69) IN GADET, F. HAK, T. (Org.). Por Uma Análise Automática do Discurso: Uma Introdução à Obra de Michel Pêcheux. 3ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio/ Michel Pêcheux; tradução Eni Pulcinelli Orlandi [et al.]- 2ª ed. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. Companhia das letras, 2019.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade**: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico decolonial. E-cadernos ces, n. 18, 2012.

SILIPRANDI, Emma. **Ecofeminismo**: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. Agroecologia e desenvolvimento rural, Porto Alegre, v. 1, n1, 2000.

SILVA, Ariceneide Oliveira. **O sujeito, o discurso, a ideologia e a constituição da identidade indígena**: uma análise discursiva de documentos oficiais e políticas públicas./ Ariceneide Oliveira Silva. – Porto Velho, RO, 2017.

SILVA, Jessé Lima da. **Cadernos de memórias**: histórias e lutas da terra em São Manoel, Lago de Junco, Maranhão. / Jessé Lima da Silva. – Amargosa, BA, 2023.

SILVA, Mariana Lima da. **Conceptualizações metafóricas sobre o extrativismo do babaçu em cânticos**. / Mariana Lima da Silva. – Bacabal, MA, 2021.

SOUZA, Adriana Uassuri; SANTOS, Juvana Evarista dos; OLIVEIRA, Edileia Santiago Oliveira. **A mulher indígena e o protagonismo da sua própria história de luta e resistência**. Emblemas, v. 17, n. 1, 94 - 104, jan. – jun. 2020.

WEDG, Josiane Carine; RAMOS, João Daniel Dorneles. **Resistencia de povos e comunidades tradicionais ante o Estado e a colonialidade**. SER Social, Brasília, v. 27, nº 53, pag. 295-313, julho, 2023. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/view/46324

ACTIONAID. **Acesso à terra e recursos naturais**: a luta das quebradeiras de coco babaçu. 2015.