

“Aukê/Aukeré era Mehin, que virou Cupen”: O olhar do indígena sobre (O outro) o homem branco em diferentes práticas discursivas

“Aukê/Aukeré was Mehim who became Cupen”: The view of indigenous people about (the Other) the white man in different discursive practices

Camille Cardoso Miranda¹

camiranda126@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas

Fátima Cristina da Costa Pessoa²

fpessoa37@gmail.com

Universidade Federal do Pará

RESUMO - O contato entre os indígenas e os não indígenas (“brancos”) configura-se em uma relação não amistosa em quase todas as comunidades indígenas existentes no Brasil, o qual trouxe consequências devastadoras, e a figuração do indígena na história desse país foi/é retratada a partir de um olhar exterior e eurocêntrico, construindo uma imagem estereotipada sobre os povos indígenas que habitam este país. Em muitas mídias, o índio sempre foi/é descrito a partir do olhar do não indígena, porém, pouco se reflete sobre o olhar do indígena acerca deste Outro. O presente artigo tem como proposta fazer uma leitura, em perspectiva discursiva, sobre a visão que os indígenas têm sobre o homem branco, um ser que é totalmente estranho, designado como o Outro, o diferente. Para estabelecer essa reflexão, o trabalho tem por objeto as narrativas que explicam a origem e o contato com o homem branco para dois distintos povos: *Timbira (Aukê/Aukeré)* e *Ikpeng (“Pirínop meu primeiro contato”)*. O estudo apoia-se principalmente no referencial teórico proposto por Michel Foucault e em suas contribuições sobre regularidade, formação discursiva, prática discursiva e relações de saber e de poder, buscando reconhecer e compreender, nas condições de exercício da função enunciativa que sustenta o acontecimento discursivo das narrativas indígenas sobre as relações interétnicas, as regularidades – bem como as singularidades – enunciativas que fundam práticas discursivas sobre as relações de alteridade. Portanto, espera-se que este trabalho possa reafirmar a importância das tradições culturais e das línguas indígenas existentes no Brasil, ao favorecer espaços de circulação de saberes desqualificados pela hierarquia dos saberes, mas cuja força de insurreição deve-se continuamente ampliar, sobretudo em um contexto histórico em que predomina a dominação colonialista sobre negros, indígenas, estrangeiros, etc.

Palavras-chave: prática discursiva, alteridade, Timbira/Ikpeng, não indígenas.

ABSTRACT - The contact between indigenous and non-indigenous people (‘white’) has not been a friendly relationship in almost all Brazilian indigenous community, which has brought devastating consequences. Moreover, the presence of indigenous people in the history of this country has been portrayed from an outsider and Eurocentric perspective prompting a stereotyped image. In mass media, the indigenous people have generally been described from a non-indigenous point of view; however, little reflection is made upon the view of indigenous people about this Other. This work aims at displaying, from a discursive view, the indigenous people’s perspective on white people, a complete strange being, known as the Other, the different. To incite this reflection, the current study has as its object the narratives that explain the origin and contact with white men for two distinct communities: *Timbira (Aukê/Aukeré)* and *Ikpeng (“Pirínop my first contact”)*. The study is based mainly on the theoretical framework proposed by Michel Foucault and his contributions on regularity, discursive formation, discursive practices and hierarchy of knowledge, and power, aiming at recognizing and understanding regularities, in terms of performing enunciative functions, which sustain the discourse event in indigenous narratives in interethnic relations; it also examines the regularities as well as the formulated singularities which underlie the varied practices about the relation of the otherness. Hence, it is expected that this work can reaffirm the importance of preserving existing cultural traditions and indigenous languages in Brazil, as well as promote spaces of circulation of knowledge underestimated by the hierarchy of knowledge, but whose resurrection potential should continuously expand, mainly within a historical context in which the colonialist domination predominates over black people, indigenous people, foreigners, etc.

Keywords: discursive practices, otherness, Timbira/Ikpeng, non indigenous people.

¹ Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem, Departamento de linguística. Rua Sérgio Buarque de Holanda, 571, 130838-859, Campinas, SP, Brasil.

² Universidade Federal do Pará. Instituto de Letras e Comunicação. Rua Augusto Côrrea, 01, Guamá, 66075-110, Belém, PA, Brasil.

Introdução

Schwarz (1992, p. 196) afirma que, na visão rigorosa dos naturalistas do século XIX, na idealização dos românticos ou ainda na percepção, ora irônica ora otimista, de alguns artistas brancos sobre os indígenas, constrói-se e reconstrói-se uma “abstração” simplesmente denominada de “índios”, isto é, uma visão homogeneizada sobre a diversidade das comunidades indígenas, ao mesmo tempo em que recriam, mesmo inconscientemente, novas concepções que contrastivamente definem um mundo dos não índios.

De acordo com Schwarz (1992), a exposição “Índios do Brasil”³ revelava nas mãos dos artistas plásticos a figuração do indígena e pouco remetia a uma realidade observada. Para a autora, a exposição revelava sobretudo um esforço de abstração, já que a caracterização desse Outro, o indígena, implicava também a delimitação do homem cuja ancestralidade indígena é silenciada.

Nas novelas, nos filmes, nos produtos comerciais, nos livros e várias outras mídias, os indígenas são retratados pela ótica eurocêntrica, destituídos de sua história, das singularidades de sua língua, de sua cultura e de seus costumes. A figura do índio fica submersa no imaginário popular como o preguiçoso, o selvagem, o feiticeiro, o sujeito sem produção de saberes etc. Os conhecimentos sobre este Outro é, como explica Schwarz (1992, p. 197), “símbolo de uma nacionalidade sempre fugidia”, ou seja, uma nacionalidade que não traduz a diversidade dos povos indígenas brasileiros existentes nesse país.

Nos livros didáticos, por exemplo, as línguas, as culturas, as narrativas e os rituais indígenas mostram frequentemente um índio como um sujeito genérico, sem uma história, constituído de uma única cultura e uma única língua. Esse estereótipo sobre as comunidades indígenas é um discurso antigo, configurado desde a chegada dos europeus às terras brasileiras. Neves (2009 in Neves et al., 2013, p. 5) afirma que

Desde os primeiros contatos estabelecidos entre os povos que habitavam as Américas antes da colonização e as metrópoles europeias, as cartas e as imagens resultantes das expedições

marinhas, as principais mídias do início do século XVI, deram início ao agenciamento das formas simbólicas sobre estes povos. A nudez e a antropofagia ganharam muito destaque, pois era necessário inventar um indígena selvagem, desprovido de racionalidade, a fim de que toda a sorte de desrespeito aos direitos humanos fosse justificada.

O olhar do não índio sobre os indígenas é apresentado frequentemente pelas mídias, mas interroga-se sobre o olhar indígena sobre aquele que lhe é Outro. O que os indígenas dizem sobre esse sujeito que é também estranho para eles? A narrativa sobre o *Aukê/Aukeré* é o ponto de partida para observar práticas discursivas sobre esse Outro, o homem branco. As considerações sobre essa narrativa, registrada tanto no relato do povo *Ramkokamekrá* Canela (Nimuendajú, 1946) quanto no relato do povo *Krahô* (Melatti, 1972), são confrontadas com as narrativas do povo *Ikpeng*, retiradas do documentário “*Pirínop* meu primeiro contato”⁴, produzido pela organização não governamental Catitu⁵ (Correa e Ikpeng, 2013).

Laraia (1986, p. 176) explica que “o fato do homem ver o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida o mais correto e o mais natural”. Em sociedade, enxergar o Outro, isto é, o diferente de “nós” é algo novo, que soa às vezes estranho ao modo de vida e costumes estabelecidos. O encontro entre europeus e indígenas é um exemplo dessa espécie de choque, que gera narrativas sobre o quão a presença do Outro pode afetar o Mesmo⁶.

Este trabalho propõe uma leitura em perspectiva discursiva das narrativas sobre a origem do homem branco para os povos *Timbira* e sobre os primeiros contatos entre os índios *Ikpeng* e o homem branco. Nas narrativas sobre o *Auke/Aukeré*, relata-se a história de um menino que, ainda no ventre da mãe, leva à desestruturação da sociedade *Timbira*. *Auke/Aukeré* é expulso da sociedade indígena *Timbira*, se transformando no primeiro homem branco, morando em fazendas, convivendo com soldados e criando tecnologias, como a espingarda. Nas narrativas *Ikpeng* encontram-se relatos dos primeiros contatos entre o povo *Ikpeng* e o homem branco na década de 1960, esse contato fez com que os *Ikpeng* saíssem da sua terra de origem (Jatobá) e se instalassem no Parque Indígena Xingu

³ A exposição “Índios do Brasil” ocorreu de 14 de junho a 27 de julho de 1992, no Pavilhão Bienal do Parque Ibirapuera. Este evento tinha como finalidade realizar exposições integradas, mostras de vídeos, oficinas, ciclos de debates, lançamentos de livros sobre diferentes temáticas relacionadas com culturas indígenas. Os curadores foram Luiz Donizete Benzi Grupioni e Isabelle Vidal Giannini. A exposição fez parte de uma atividade cultural, intitulada “500 anos: caminhos da Memória – Trilha do Futuro” (Schwarz, 1992).

⁴ O documentário completo não é de circulação livre, o arquivo disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=3-Gz-PCZXiw> é apenas um trecho de 12 minutos e 52 segundos. Este arquivo disponível no Youtube retrata o primeiro contato dos *Ikpeng* com os brancos, em 1964. Neste trabalho serão utilizadas algumas narrativas que podem se entrelaçar com a narrativa do *Auke/Aukeré*. O documentário foi produzido por Mari Corrêa e Karané *Ikpeng*, em 2013; na íntegra, tem a duração de 88 minutos, legenda em português, espanhol, inglês e francês.

⁵ O Instituto Catitu ou Aldeia em Cena é uma associação sem fins lucrativos qualificada como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip) que propõe aos povos indígenas novas possibilidades de expressão, transmissão e compartilhamento de suas visões de mundo e de seus conhecimentos. Foi criado em junho de 2009 e realiza diferentes projetos, porém o destaque maior é para os projetos audiovisuais com comunidades indígenas brasileiras.

⁶ As relações de alteridade neste artigo são consideradas em conformidade com os postulados teóricos de Maingueneau (2008, p. 38-39), para quem “o Outro do espaço discursivo representa a intervenção de um conjunto textual historicamente definível, que se encontra no mesmo palco do discurso”.

(PIX daqui por diante). Esse primeiro encontro também os destituiu da sua terra sagrada, dos seus costumes e até levou à troca do seu nome de *Ikpeng* para *Txikãõ*. Estas narrativas tratam das relações interétnicas entre indígenas e não indígenas e constituem o imaginário sobre a relação de alteridade que aí se conforma, na perspectiva dos primeiros.

O trabalho apoia-se principalmente no referencial teórico proposto por Michel Foucault (2012, 2010, 1988) e suas contribuições sobre regularidade e dispersão, formação discursiva, prática discursiva e relações de saber e de poder. Esses conceitos orientam a abordagem analítica dos dados, levando ao reconhecimento e à compreensão das regularidades bem como das singularidades enunciativas que fundam práticas discursivas sobre as relações de alteridade entre indígenas e não indígenas. O reconhecimento das convergências e divergências nas condições do exercício da função enunciativa na leitura das materialidades discursivas apontam para a compreensão de como as práticas discursivas se constituem e se consolidam no acontecimento discursivo das narrativas indígenas sobre as relações interétnicas.

O artigo divide-se em três seções, além da introdução e das considerações finais. Na primeira seção apresentam-se informações sobre o povo *Timbira* e o povo *Ikpeng*, com o propósito de dar a conhecer a localização geográfica em que se situam e algumas das características que os constituem enquanto povos indígenas. Na segunda seção apresentam-se informações sobre as narrativas indígenas, especificamente sobre as narrativas selecionadas para esta análise. Na terceira e última seção, propõe-se a análise discursiva das narrativas sobre as relações interétnicas entre indígenas e não indígenas, na perspectiva dos primeiros, com base em conceitos postulados principalmente por Foucault (2010, 2012, 1988). Na segunda e na terceira seções será discutida a pertinência desses conceitos para os propósitos deste artigo.

Entende-se que este trabalho contribui de alguma forma para consolidar espaços de circulação de saberes que Foucault (2010) denominou de sujeitados, sepultados, desqualificados pela hierarquia dos saberes, mas cuja força de insurreição pretende-se continuamente ampliar, principalmente em um contexto histórico em que predomina a dominação colonialista sobre negros, indígenas, estrangeiros etc.

Os povos *Timbira* e *Ikpeng*

De acordo com Melatti (1999), o nome *Timbira* designa um conjunto de povos: *Apinayé*, *Canela* *Apanyekrá*, *Canela Ramkokamekrá*, *Gavião Parkatejê*,

Gavião Pykopjê, *Krahô* e *Krinkatí*. Embora esses grupos sejam distintos, eles podem ser conhecidos também pela mesma denominação. Por exemplo, o termo *Canela* é aplicado aos *Ramkokamekrá*, *Apanyekrá* e *Kenkateyê*. Desses três, o último grupo desapareceu devido à destruição da sua aldeia e aniquilamento dos seus habitantes por fazendeiros em 1913.

Em relação à etimologia do nome *Timbira*, Nimuendaju (1946 in Melatti, 1999, s.p.) admite que, se for de origem *Tupi*, pode significar “os amarrados” (*tin* = amarrar, *pi'ra* = passivo), uma referência às inúmeras fitas de palha ou faixas trançadas em algodão que usam sobre o corpo: na testa, no pescoço, nos braços, nos pulsos, abaixo dos joelhos, nos tornozelos. Ávila (2005) afirma que os povos *Timbira* estão em contato com a sociedade não indígena desde o século XIX, porém o contato com esse Outro não fez com que estes povos deixassem seus costumes, ou seja, as comunidades *Timbira* mantêm muito dos seus rituais, sua cosmologia e sua língua. A narrativa Aukê é como considerou Azanha (1984) a resistência da forma *Timbira*.

Curt Nimuendajú (1946) foi um dos primeiros pesquisadores a ter contato com diferentes povos *Timbira*. O etnólogo postulou que essas comunidades podem ser analisadas conjuntamente, mesmo que existam diferenças entre elas. De acordo com Melatti (1972, p. 5), os *Timbira* orientais abrangem os estados do Pará, Maranhão e Tocantins. São eles: *Parkatejê*, *Pykopjê*, *Krinkatí*, *Ramkokamekrá* (*Canela*), *Apanyekrá* (*Canela*), e os *Krahô*. Já os *Timbira* ocidentais são constituídos por um grupo apenas, os *Apinayé*, que habitam o estado de Tocantins. Resumindo, o autor explica que os *Timbira* ocidentais se situam na margem esquerda do rio Tocantins, enquanto os orientais se localizam em espaços de uma vasta região à margem direita do mesmo rio.

Melatti (1972) afirma que essa divisão não é apenas geográfica: os ocidentais, ou seja, os *Apinayé* distinguem-se dos demais *Timbira* por um maior afastamento linguístico e cultural, o que pode ter assim se configurado devido a um contato linguístico e social com outras comunidades não indígenas ou integrantes de outras comunidades indígenas. Entretanto, como já foi mencionado por Nimuendajú (1946), essas sociedades exibem tradições culturais próximas e línguas que estão classificadas geneticamente em um mesmo tronco ou família, pois são bastante semelhantes, seja na fonologia, seja na morfologia, seja no léxico. Essas línguas pertencem ao tronco linguístico *Macro-Jê*.

De acordo com Ávila (2005), todos os *Timbira* orientais se autodenominam como *mehin*⁷. Os *Apinayé*, por sua vez, se autodenominam como *panin*⁸. Ávila (2005)

⁷ *Mehin* ('me', indicador linguístico de coletividade, e 'hin', carne, substância).

⁸ *Panin* ('pa', indicador linguístico de primeira pessoa, e 'nin', variação dialetal de 'hin').

informa também que todos os *Timbira* utilizam a expressão *mepanin* quando querem falar de todos os *Timbira*, para designar uma determinada coletividade. Para Guerra (2016, p. 48), *mehin* é uma autodenominação pertencente aos grupos *Timbira*, que pode ser traduzida como “os da mesma carne”. Essa denominação é utilizada frente aos não indígenas. O termo *mehin* é frequentemente mais utilizado nos grupos *Canela*, pois, conforme os relatos registrados por Guerra (2016, p. 48), “canela é uma invenção do branco”.

Ávila (2005) explica que além desta autodenominação comum, esses conjuntos de povos compartilham um fundo cultural, isto é, a forma *Timbira* que os aproxima em determinados traços, como os rituais, política, mitologia, cosmologia, o sistema linguístico, etc. Uma das práticas bastante comum entre essas sociedades é a tradicional corrida de Tora. Nimuendaju (2001, p. 151) explica que nenhuma das inúmeras cerimônias que constituem a vida pública entre os *Timbira* chama tanto a atenção dos não indígenas quanto a corrida de Tora. O etnólogo explica que isso se deve ao fato de que, depois dos rituais relacionados à dança, essa cerimônia é a mais repetida na vida cotidiana desses índios e também é a mais impressionante em razão do esforço físico coletivo empreendido na cerimônia.

Em relação ao povo *Ikpeng*, Chagas (2013, p. 27) descreve que a denominação deste nome refere-se a um inseto (vespa) que é utilizado em rituais de caça e guerra. Este inseto pica os jovens com a finalidade de que eles possam adquirir novos conhecimentos e capacidades específicas. Menget (2001, p. 72) afirma que não se pode definir se a etimologia do nome *Ikpeng* é de origem etnônima ancestral do grupo ou é uma denominação dada por antigos inimigos que acabou sendo adotada por eles. De maneira geral, o termo *Ikpeng* é mais antigo por eles do que o termo *Txikão*, nome dado pelos não indígenas e o mais conhecido nos estudos relacionados a este povo.

Chagas (2013) afirma que há outra possibilidade da origem do nome *Ikpeng*. De acordo com a autora, este nome deriva do nome de um antigo território que eles habitavam em meados do século XIX, ao qual chamavam de *Ikpá*. Esse território corresponderia ao rio Iriri, que banha o município de Altamira, no estado do Pará. De acordo com as informações de Menget (2003), os *Ikpeng* vieram ocupar o PIX no início da década de 60, quando viviam em estado de guerra com diferentes comunidades xiguanas.

Em 1964, se deu o primeiro contato com os não indígenas. Neste período, os *Ikpeng* moravam na região dos rios Jatobá e Batori, afluentes do rio Xingu. Em 1967, em função de situações precárias, como doenças e desnutrição, os *Ikpeng* foram trazidos para o PIX pelos irmãos

Villa-Lobos. Chagas (2013) explica que antes do contato com os não indígenas, no início da década de 1960, a população *Ikpeng* era constituída por aproximadamente 125 a 130 pessoas, porém, durante muito tempo, este número foi drasticamente reduzido devido a vários conflitos entre indígenas e não indígenas e devido a várias doenças. Em 2014, a população era, segundo SIASI/SESAI, de aproximadamente 417 indivíduos. Chagas (2013) chama atenção para o fato de que o contato com os não indígenas não os fizeram abandonar suas crenças, línguas e cultura. Desse modo, os *Ikpeng* resistem em manter sua crença tradicional e praticamente não fazem uso de nenhuma influência cristã. A língua *Ikpeng* pertence à família linguística Karib e a língua é bastante viva entre eles.

As narrativas dos povos *Timbira* e *Ikpeng* sobre a origem e os primeiros contatos com o homem branco

As narrativas indígenas são práticas discursivas regulares por meio das quais são dotados de sentido e de acontecimentos histórico-sociais que afetam as comunidades, os rituais que as constituem, os diferentes costumes que as definem etc. São constituídas de enunciados que não podem ser limitados a um período do tempo, pois sempre referem um tipo de acontecimento que não se esgota inteiramente. Para Thiél (2016, p. 4541), “narrativas de tradição oral, escrita e performática representam práticas de tessitura de imaginários, manutenção de saberes ancestrais, expressão artística, criação e legitimação de identidades”. Assumindo a narrativa como também um exercício de poder, a autora afirma que “o discurso eurocêntrico constrói o silenciamento do índio, apesar de as inúmeras culturas nativas não serem desprovidas de narrativas orais e escritas, expressas de diferentes formas” (Thiél, 2016, p. 4541).

Questionar o olhar do indígena sobre o homem branco é, portanto, romper de alguma forma esse silêncio, mesmo que as narrativas indígenas sobre as relações interétnicas estejam inscritas em circuitos de produção, circulação e recepção⁹ de sentidos agenciados por sujeitos não indígenas, como nas pesquisas acadêmicas ou na produção artístico-política, como é o caso dos textos selecionados para este artigo. São três textos polifônicos em que há lugar para a voz de resistência indígena: duas narrativas sobre o *Aukê/Aukeré*, contidas em publicações resultantes de pesquisas antropológicas, Nimuendajú (1946) e Melatti (1972), e uma narrativa audiovisual produzida por uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público.

⁹ Para Maingueneau (2008), definir os enunciados como materialidades de uma prática discursiva implica considerar as condições de produção (ritos genéticos), de circulação (modos de difusão) e de recepção (modos de consumo) dos textos, que não são exteriores ao sistema de restrições semânticas definidoras de uma discursividade. Ao conjunto inextricável formado por esses três planos, nos referimos, neste artigo, pela expressão “regime discursivo”.

A proposta de análise discursiva que se constrói nesta publicação pretende reconhecer regularidades enunciativas nas narrativas sobre a origem do homem branco para os povos *Timbira* e sobre os primeiros contatos entre os índios *Ikpeng* e os não indígenas, narrativas produzidas em diferentes momentos, por sujeitos inscritos em diferentes regimes discursivos. Essa tensão entre a divergência dos acontecimentos discursivos e a convergência que se pretende reconhecer entre eles poderá resultar no apontamento de práticas discursivas sobre o outro, o homem branco, o não indígena, na perspectiva daqueles que têm sido insistentemente silenciados pelo Estado sobre os desdobramentos políticos e jurídicos dessas relações interétnicas.

Foucault (2012, p. 35) explica que, se isolarmos, “em relação à língua e ao pensamento, a instância do acontecimento enunciativo, não [...] para disseminar uma poeira de fatos e sim para estarmos seguros de não relacioná-la com operadores de síntese que sejam puramente psicológicos”, é possível apreender outras formas de regularidades e de relações. Isto é, o autor chama atenção para o fato de que não se deve relacionar o enunciado apenas com a intenção de quem o produziu, com os temas que o obcecaram, com o projeto que atravessa a existência do enunciado e que lhe dá significado, e sim relacionar com outros enunciados “na estreiteza e singularidade de sua situação” (Foucault, 2012, p. 34).

A narrativa sobre o *Aukê/Aukeré* é contada em diferentes versões nas comunidades *Timbira*. Como explica Foucault (2012, p. 39), “os enunciados diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto”. Amplamente conhecida na literatura (cf. Nimuendajú, 1946; Melatti, 1972; Matta, 1970; Azanha, 1984; Guerra, 2016; etc.), a narrativa explica a origem dos *cupen* (os brancos) no seio da comunidade dos *mehin* (índios). Azanha (1984, p. 33) explica que a palavra *cupen* pode ser traduzida como o incomum, o estranho (ou irreconhecível), “aquele que, da forma *Timbira* não apresenta nada de reconhecível” (Azanha, 1984, p. 33) designa o Outro, o não *mehin*, é definido como exterior do *Timbira*.

A narrativa versa sobre uma criança que foi fecundada misteriosamente em uma mulher *timbira*. A paternidade do *Aukê/Aukeré* em muitas de suas formas não é expressa, em algumas outras dizem que a mulher foi fecundada por uma cobra, ainda em outras por um deus. Segundo Azanha (1984), a narrativa não é uma mera explicação sobre a origem do homem branco, mas trata de uma proposição para lidar com este Outro, tão diferente deles.

O registro das narrativas foi resultado de uma prática realizada por não indígenas que conviveram nessas comunidades. Muitas vezes os pesquisadores registravam/registram o material em língua estrangeira ou em português, em casos de comunidades onde o português já era/é

predominante. O registro, portanto, das duas narrativas *Timbira* selecionadas para a análise neste artigo é nessa língua do Outro, o que já revela seu caráter polifônico e, mais que isso, a interferência desse Outro para garantir o reconhecimento e a legitimidade da diversidade e da ancestralidade indígenas. Essa interferência não deixa de ser um traço das relações de poder que se estabelecem nas relações interétnicas entre indígenas e não indígenas, ao mesmo tempo em que se configura como um lugar de resistência a essa violência física e simbólica com a qual o contato entre eles sempre é marcado. As versões selecionadas para este trabalho foram coletadas por Curt Nimuendajú (1946), entre o grupo *Ramkokamekrá* (Canela), e por Melatti (1972), entre os grupos *Krahô*.

Curt Nimuendajú é um etnólogo bastante conhecido por seus estudos antropológicos em comunidades indígenas, principalmente nas comunidades *Timbira*. A narrativa aqui apresentada é uma versão de 1943, registrada em inglês por Robert Lowie (1946) e do inglês traduzida para o português. A convivência de Nimuendajú (1946) nessas comunidades forneceu dados bastante amplos sobre a história e etnografia que compõem o complexo *Timbira*. Abaixo segue a primeira versão da narrativa:

Auke

Versão Canela (Nimuendajú, 1946, p. 245-246)

Uma rapariga, Amčokwei, ficou grávida. Um dia, enquanto tomava banho com as companheiras, ouviu duas vezes o grito do préá, sem saber de onde vinha. Voltou para casa e se deitou. Então, ouviu o grito pela terceira vez e percebeu que vinha de seu próprio corpo. “Mãe, você está cansada de me carregar?”, disse-lhe a criança. “Sim, meu filho, saia!”, ela respondeu. “Bom, eu vou sair no dia tal”. Quando Amčokwei começou a sentir as dores do parto, foi sozinha para a floresta. Forrou o solo com folhas de pati e disse: “Se você for menino, vou matá-lo, mas se for menina vou criá-la”. Ela deu à luz um filho; cavou um buraco, enterrou a criança e voltou para casa. Quando sua mãe a viu chegando, perguntou pela criança e repreendeu-a por não ter trazido o menino para que a avó o criasse. Quando soube que ele estava enterrado sob uma sucupira, foi desenterrá-lo, lavou-o e trouxe-o de volta para casa. Amčokwei não queria amamentá-lo, e a velha se encarregou disso por ela. O pequeno Aukê disse à mãe: “Então, você não quer me criar?”. Ela ficou com medo e respondeu: “Sim, eu vou criá-lo”. Aukê crescia muito depressa. Tinha o dom de se transformar em todos os tipos de animais. Quando se banhava, virava peixe; e quando ia para as roças, virava onça, e assustava os parentes. Então o irmão de Amčokwei resolveu matá-lo. Enquanto o menino estava sentado, comendo um bolo de carne,

o tio atingiu-o traiçoeiramente, pelas costas, com a sua borduna. Enterrou-o atrás da casa, mas no dia seguinte o menino voltou, coberto de terra: “Avô”, disse, “por que você me matou?”. “Foi o seu tio que matou você, porque você assusta as pessoas!”. “Não”, garantiu Aukê, “eu não irei machucar ninguém”. Mas pouco depois, enquanto brincava com outras crianças, transformou-se novamente em onça. Então o tio resolveu se livrar dele com outro estratagema. Convidou-o a ir colher mel. Passaram por duas serras e, quando chegaram ao topo da terceira, o homem agarrou o menino e jogou-o no abismo. Mas Aukê se transformou em folha seca e pousou delicadamente no chão. Ele cuspiu, e em volta do tio surgiram rochedos íngremes, dos quais este não conseguiu escapar. Aukê voltou para casa e avisou que o tio voltaria mais tarde. Passados cinco dias, Aukê fez as rochas desaparecerem, e o tio pôde finalmente voltar, quase morto de fome. Ele planejou matar Aukê de um outro modo: fê-lo sentar numa esteira e deu-lhe comida, mas Aukê sabia perfeitamente o que ele pretendia fazer. Então, ele deu uma bordunada no menino e o queimou. Depois, todos deixaram a aldeia e se mudaram para longe. Amčokwei chorava, mas sua mãe lhe disse: “Por que você está chorando agora? Você mesma não queria matá-lo?”. Passado algum tempo, Amčokwei pediu ao chefe e aos velhos que lhe trouxessem as cinzas de Aukê. Enviaram dois homens à antiga aldeia, para ver se as cinzas ainda estavam lá. Quando chegaram, viram que Aukê tinha virado um homem branco. Tinha construído uma casa grande e, do miolo escuro de uma árvore, tinha criado os negros; da madeira de bacuri, os cavalos; e da madeira de piqui, o gado. Ele chamou os dois mensageiros e mostrou-lhes a sua propriedade. Depois, chamou a mãe para morar com ele. Aukê é o imperador dom Pedro II.

A segunda versão, registrada por Julio Cezar Melatti, em 1962 -1972 faz parte do livro “O Messianismo Craô”. Melatti é um antropólogo brasileiro que trabalha há muito tempo com antropologia cultural, sociedades Timbira, especificamente com os Krahô. Melatti apresenta ricas informações sobre essas sociedades em diferentes trabalhos acadêmicos. A narrativa apresentada abaixo é contada por Pedro Peño, índio Krahô, registrada em português.

Aukeré
Informante Krahô Pedro Penô (Melatti, 1972, p. 74-75)

Foi com Aukeré que surgiram todos esses estrangeiros. Papam (deus) fez um filho em uma mulher. Quando ela ia tomar banho, o menino nascia,

transformava-se em peixe e nadava para baixo e para cima até que entrava novamente no ventre da mãe e ela ia embora. Quando sentia dor, a mãe ia para o ribeirão, o filho virava anta, nadava e, quando acabava de tomar banho, ia outra vez para o ventre da mãe e ela ia embora. Quando sentia calor, a mãe ia de novo ao ribeirão, o menino saía, virava sucuriçu e passeava por perto. Voltava, entrava outra vez no ventre materno e a mãe ia embora. Quando ele já estava para nascer, saía a todo momento. Cedo, a mãe ia ao ribeirão, ele virava cobra e andava dentro d’água. Pelas nove horas tornava a voltar ao ribeirão e ele se transformava em pato, nadando, voando, até voltar. Ao meio-dia, ela voltava ao ribeirão e o filho virava onça preta (que anda dentro d’água), andava pelas vizinhanças e voltava. E as mulheres da aldeia, quando iam tomar banho, viam o fenômeno, voltavam e contavam para os outros: “O filho daquela mulher não é gente; talvez aquele menino, quando nascer, acabe conosco”. O povo já estava falando, fazendo mexerico, para matar o menino, pois senão ele nasceria, cresceria e o destruiria. Mas o avô do menino (pai da mãe) falava: “Não, não matem meu neto; este é meu primeiro neto, eu não vou maltratá-lo”. Mas o povo não se importava com o avô e estava mexericando, estava falando, combinando para matar o menino. Até que o menino nasceu, assim como qualquer menino nasce. E o menino chorava. Mas, quando a mãe ia encostar o seio em sua boca, ele calava. Se a mãe o mandava calar, assim como as mulheres falam para os filhos, ele respondia: “Não, mamãe, eu não estou chorando não; estou é cantando”. Depois de cinco dias, o povo conversou com o avô, pedindo-lhe que entregasse o menino para matá-lo. O avô não queria deixar, mas insistiram com ele umas dez vezes. Então o avô entregou para que o povo o levasse. Eles tomaram o menino e conversaram entre si: “Como é que vamos fazer com esse menino?”. “Vamos subir a serra, e daí a gente joga para baixo”. Levaram-no então para o morro e lá de cima o atiraram. Mas o menino virou folhinha leve e foi caindo devagarinho até o chão. E ficou chorando. Tornaram a buscá-lo, levaram-no de volta para cima e o jogaram outra vez para baixo. Ele se transformou em folha de banana brava e desceu em círculos até chegar ao chão. Atiraram o menino três vezes e já estavam combinando para arranjar um outro meio: “Como é que nós vamos fazer com esse menino, porque este menino não vai morrer não!”. Resolveram fazer uma fogueira para queimá-lo. Fizeram um grande fogo. Quando já estava bem intenso, jogaram o menino no meio da fogueira e ele se queimou. Mudaram a aldeia para outro local. O kederé (avô materno) estava chorando muito com pena do menino. No lugar das cinzas, apareceu uma casa grande,

com muitos animais em torno: bovinos, cavalos, porcos, galinhas. Alguns foram ver as cinzas e já encontraram a casa grande. Contaram para os demais e foram todos vê-la. Aukeré estava zangado com eles e os enganou. Abriu a casa e disse a todo o povo que entrasse e pegasse o que lá havia: panos, miçangas, pratos, colheres, etc. Havia muita coisa lá dentro, espingardas, muita coisa. Entrou somente a rapaziada nova para apanhar aquelas coisas da casa de que era cheia como uma loja. Aukeré tinha pedido para entrarem primeiro os novos, para depois entrarem os mais velhos. Os novos entraram. Os soldados, que eram muitos, espantaram os mais velhos, atirando para cima com espingarda, e todos correram, ficando os filhos trancados. Todo o mundo foi embora e os meninos ficaram presos. Então, Aukeré fez não se sabe o que, para que não se lembrassem mais de voltar. Os mais velhos voltaram correndo para a aldeia. Os que ficaram na casa não lembravam mais dos velhos. Então, os mais velhos viajaram para outro lugar. Aukeré insistiu para que retornassem, mas não o conseguiu. Aqueles meninos que ficaram na casa é que se tornaram kupê (civilizados). Os mais velhos viajaram na direção da área em que hoje estão os craôs e foram se acabando, se acabando...

As narrativas *Ikpeng*¹⁰ (Correa e Ikpeng, 2013) constituem-se no documentário por meio de diferentes performances. Há imagens variadas da aldeia e do cotidiano dos *Ikpeng*, há fragmentos de narrativas contadas por homens, mulheres, índios mais velhos e mais jovens, narrativas registradas em contextos particulares ou em contextos coletivos, simulação das experiências vividas quando do contato inicial com o homem branco, recuperação do registro de imagens feitas pelos não índios quando do contato inicial com os *Ikpeng* e breves imagens de uma expedição ao antigo território que os *Ikpeng* ocupavam antes da mudança para o PIX. Todo o documentário é gravado em língua *Ikpeng*, com legendas em português, mas também há legendas para o espanhol, inglês e francês. O caráter polifônico do texto é marcado pela integração/oposição das diferentes vozes *Ikpeng* às diferentes vozes não indígenas que, de maneiras bem distintas, dão lugar à irrupção dos saberes indígenas, de suas dores e de suas reivindicações.

A configuração que assumem as narrativas *Timbira* e *Ikpeng* nos regimes discursivos que as fazem circular entre indígenas e não indígenas, portanto, como já assinalado antes, não deixa de ser um traço das relações de poder que se estabelecem nas relações interétnicas, ao mesmo tempo que se configura como um lugar de

resistência à violência física e simbólica com a qual o contato é marcado. Entendendo-se o poder como correlações de forças desequilibradas, heterogêneas, instáveis e tensas, que “através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte” (Foucault, 1988, p. 102), e as resistências como o interlocutor irredutível das relações de poder, que “introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando” (Foucault, 1988, p. 107), esse caráter polifônico que integra/opõe as vozes indígenas e não indígenas abre fendas por meio das quais alimenta-se a insurreição dos saberes sujeitados, sepultados e desqualificados pela dominância de certas práticas discursivas.

As práticas discursivas indígenas sobre o Outro (homem branco) nas narrativas dos povos *Timbira* e *Ikpeng*

O conceito de prática discursiva em Foucault (2012) remete às condições de exercício da função enunciativa, determinada por regras anônimas, históricas, situadas em um dado tempo e espaço. Consideramos, então, que há regularidades nas condições de exercício da função enunciativa que sustenta o acontecimento discursivo das narrativas indígenas sobre as relações interétnicas em diferentes tempos e lugares e em diferentes regimes discursivos. Esse postulado exige, então, que o conceito de formação discursiva também seja mobilizado para que possamos reconhecer e compreender as regularidades que definem essas condições de exercício da função enunciativa. Por formação discursiva, Foucault assim define:

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* – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como “ciência”, ou “ideologia”, ou “teoria”, ou “domínio de objetividade” (Foucault, 2012, p. 47, grifos no original).

Considerando-se o pequeno arquivo recortado para este exercício de análise discursiva, não será possível reconhecer um sistema de dispersão que configure uma ou mais formações discursivas relativas às relações interétnicas entre indígenas e não indígenas, no entanto julgamos possível reconhecer na correlação entre as narrativas regularidades relacionadas à constituição de objetos e modalidades enunciativas que sustentam a função enun-

¹⁰ As narrativas apresentadas neste trabalho não estão na íntegra. Selecionamos algumas partes que podem fazer relação com as narrativas timbiras apresentadas neste texto.

ciativa acerca desta temática na perspectiva dos indígenas. Para Foucault (2012), a formação discursiva é assegurada por um conjunto de relações estabelecidas entre instâncias de emergências, de delimitação e de especificação. Assim, uma formação discursiva se define, segundo o filósofo, como um “conjunto semelhante; se puder mostrar como qualquer objeto do discurso em questão encontra seu lugar de aparecimento; se puder mostrar que ele pode dar origem, simultânea ou sucessivamente, a objetos que se excluem, sem que ele próprio tenha de se modificar” (Foucault, 2012, p. 52).

O primeiro traço que destacamos nesta análise é o caráter endógeno que o homem branco assume nas narrativas *Timbira*, considerado uma forma cindida no seio da própria comunidade indígena. Diferentemente do estatuto exógeno que assume nas narrativas *Ikpeng*. O primeiro enunciado da narrativa *Krahô* ilustra a força dessa constituição:

- (i) “Foi com Aukeré que surgiram todos esses estrangeiros”.

O Outro é parte do Mesmo. A desestabilização da sociedade *Timbira* imposta pelo surgimento do homem branco origina-se com o nascimento de *Auke/Aukeré* de uma mulher *timbira*.

Nas narrativas *Ikpeng*, o contato com o homem branco é significado como o encontro com o Outro que lhe é exterior, que não lhe diz respeito, que não existia antes de se impor violentamente à comunidade e a desestabilizar:

- (ii) “antigamente não havia homem branco; era tão bom sem eles; eles não pensavam em nós e nós não pensávamos neles”.

O idílio indígena, no documentário, é traduzido, pela perspectiva da voz do não indígena, na articulação entre o verbal e o visual, nas imagens que retratam uma integração harmoniosa entre os índios e a natureza.

Essa diferença entre o caráter endógeno e o caráter exógeno dessas narrativas marca uma distinção entre práticas discursivas que as caracteriza. De um lado as narrativas *Timbira*, que explicam a origem do homem branco, em uma perspectiva cosmológica, relacionadas ao modo de reconhecer a ordem histórico-social que define a existência desses povos indígenas; de outro, as narrativas *Ikpeng*, que rememoram um acontecimento na história de sua comunidade entre os que pertencem a ela e entre aqueles que não viveram este acontecimento, mas sobre ele pretendem falar:

- (iii) “quando eu era criança meu avô me contava a história desse pássaro barulhento que transformou para sempre a nossa vida contou como foi o primeiro encontro com os brancos quando meu povo vivia as margens do rio Jatobá e a nossa transferência para o parque indígena do Xingu onde eu nasci” (*Ikpeng*).

Apesar das diferenças já pontuadas, a chegada do homem branco é sempre marcada, nas narrativas, pela vio-

lência e pela imposição de mudanças que desestabilizam a comunidade. Entre as narrativas *Timbira* e as narrativas *Ikpeng* há em comum o traço do espanto/medo que Outro, o estrangeiro, causa:

- (iv) “Aukê crescia muito depressa. Tinha o dom de se transformar em todos os tipos de animais. Quando se banhava, virava peixe; e quando ia para as roças, virava onça, e assustava os parentes”;

- (v) “e as mulheres da aldeia, quando iam tomar banho, viam o fenômeno, voltavam e contavam para os outros: ‘O filho daquela mulher não é gente; talvez aquele menino, quando nascer, acabe conosco’”;

- (vi) “o avião passou e eu me escondi ali” (*Ikpeng*).

No documentário que reúne as narrativas *Ikpeng*, além dos enunciados verbais que expressam o espanto com a chegada do avião que trazia os brancos, os indígenas simulam as atitudes manifestas naquele tempo e lugar, como a tentativa de se esconder por entre as árvores, a corrida para dentro das casas e a tentativa dos homens em atingir o avião com flechas.

Esse espanto/medo é gerador da possibilidade de violência que determina a relação de alteridade entre o Mesmo e o Outro desde o seu início:

- (vii) “Então o irmão de Amçokwei resolveu matá-lo. Enquanto o menino estava sentado, comendo um bolo de carne, o tio atingiu-o traiçoeiramente, pelas costas, com a sua borduna. Enterrou-o atrás da casa, mas no dia seguinte o menino voltou, coberto de terra: ‘Avó’, disse, ‘por que você me matou?’. ‘Foi o seu tio que matou você, porque você assusta as pessoas!’”;

- (viii) “O povo já estava falando, fazendo mexerico, para matar o menino, pois senão ele nasceria, cresceria e o destruiria”;

- (ix) “ficamos em silêncio todos agachados os brancos começaram a gritar eu acho que era para nós respondermos então pensamos ‘vamos gritar’ [o narrador grita] gritamos todos juntos [nesse momento a narrativa é interrompida com a apresentação de imagens registradas na época do acontecimento histórico] o que vamos fazer? guerrear ou fazer a paz?” (*Ikpeng*).

A relação conflituosa, constitutiva da relação entre indígenas e não indígenas gera a possibilidade de violência em razão de a comunidade indígena avaliar a necessidade de eliminar o Outro, o estrangeiro, o diferente, que é ameaçador. Trata-se, portanto, de uma reação à imposição de um Outro que é exterior e perturbador, aquele de deve ser evitado. Como explica Azanha (1984, p. 32),

Não há relação sistemática possível com o *Cupen*: ou se foge dele ou se tenta expulsá-lo, mas, “por definição”, não se convive

com ele. O *cupen* é o que se situa numa distância incomensurável, onde não é possível nenhuma contiguidade, tão distante a ponto de torna-se irreconhecível, inclassificável. Como tal, o *cupen* é aquele que deve ser evitado: seu contato perturba. Por ser originado no e pelo afastamento máximo em relação à forma Timbira, por ser o “inclassificável”, o *cupen* instaura o caos e a possibilidade de dispersão.

Segundo Guerra (2016), as perturbações e a impossibilidade de convivência é uma pressuposta exposição para uma situação de perigo que provoca reflexões. Em todas as narrativas, evidencia-se uma convivência perturbadora, uma situação de perigo.

Na sequência das narrativas *Ikpeng*, o narrador esclarece que diante da indecisão entre guerrear e fazer a paz, optou-se por fazer a paz:

(x) “‘vamos fazer a paz’ eu disse vamos fazer a paz para pegar os facões se eles tentarem nos atacar nós também atacamos eles mas se fizermos a paz poderemos pegar os facões [enquanto se ouve a narrativa, são apresentadas imagens registradas no primeiro encontro, em que se vê os Ikpeng fugindo dos homens que chegaram no avião e se vê também a troca de objetos entre eles] trocamos presentes e depois eles nos chamaram ‘venham’ eu pensei que ele ia apertar meu pescoço e me matar mas ele só queria me abraçar”.

Nas narrativas *Ikpeng*, a ação violenta não se concretiza, mas ela é uma constante ameaça que se espera da atitude do Outro, do estrangeiro.

As tentativas de eliminação deste Outro, nas narrativas *Timbira*, são em vão:

(xi) “Então o tio resolveu se livrar dele com outro estratégia. Convidou- o a ir colher mel. Passaram por duas serras e, quando chegaram ao topo da terceira, o homem agarrou o menino e jogou-o no abismo. Mas Aukê se transformou em folha seca e pousou delicadamente no chão”;

(xii) “‘Como é que vamos fazer com esse menino?’ ‘Vamos subir a serra, e daí a gente joga para baixo’. Levaram-no então para o morro e lá de cima o atiraram. Mas o menino virou folhinha leve e foi caindo devagarinho até o chão. E ficou chorando”.

Dessas tentativas de eliminação do Outro, estabelece-se a ruptura definitiva:

(xiii) “Ele planejou matar Aukê de um outro modo: fê-lo sentar numa esteira e deu-lhe comida, mas Aukê sabia perfeitamente o que ele pretendia fazer. Então, ele deu uma bordunada no menino e o queimou. Depois, todos deixaram a aldeia e se mudaram para longe”;

(xiv) “Resolveram fazer uma fogueira para queimá-lo. Fizeram um grande fogo. Quando já

estava bem intenso, jogaram o menino no meio da fogueira e ele se queimou. Mudaram a aldeia para outro local”.

A ruptura definitiva entre os Timbira não é a eliminação do *Auke/Aukerê*, mas o estabelecimento de uma diferença irreversível:

(xv) “Passado algum tempo, Amčokwei pediu ao chefe e aos velhos que lhe trouxessem as cinzas de Aukê. Enviaram dois homens à antiga aldeia, para ver se as cinzas ainda estavam lá. Quando chegaram, viram que Aukê tinha virado um homem branco. Tinha construído uma casa grande e, do miolo escuro de uma árvore, tinha criado os negros; da madeira de bacuri, os cavalos; e da madeira de piqui, o gado”;

(xvi) “No lugar das cinzas, apareceu uma casa grande, com muitos animais em torno: bovinos, cavalos, porcos, galinhas. Alguns foram ver as cinzas e já encontraram a casa grande”.

Assim, *Aukê/Aukerê* era o *mehin* que virou *Cupen*. Ele primeiramente integrava a comunidade indígena, pois nasceu de uma índia timbira, embora sua diferença já fosse aí motivo de perturbação para os demais integrantes da comunidade. Depois, ele, definitivamente, se transforma no Outro que não é mais parte da comunidade indígena, isto é, se transforma em um homem branco poderoso:

(xvii) “Tinha construído uma casa grande e, do miolo escuro de uma árvore, tinha criado os negros; da madeira de bacuri, os cavalos; e da madeira de piqui, o gado. Ele chamou os dois mensageiros e mostrou-lhes a sua propriedade”;

(xviii) “Aukerê estava zangado com eles e os enganou. Abriu a casa e disse a todo o povo que entrasse e pegasse o que lá havia: panos, miçangas, pratos, colheres, etc. Havia muita coisa lá dentro, espingardas, muita coisa. Entrou somente a rapaziada nova para apanhar aquelas coisas da casa de que era cheia como uma loja. Aukerê tinha pedido para entrarem primeiro os novos, para depois entrarem os mais velhos. Os novos entraram. Os soldados, que eram muitos, espantaram os mais velhos, atirando para cima com espingarda, e todos correram, ficando os filhos trancados. Todo o mundo foi embora e os meninos ficaram presos”.

Tanto as narrativas *Timbira* quanto as narrativas *Ikpeng* assinalam as relações de poder que os não indígenas passam a exercer sobre os indígenas. No documentário que reúne as narrativas *Ikpeng*, a forma de poder dos primeiros sobre os segundos pode ser reconhecida pelas transformações que o contato com o não indígena impôs aos *Ikpeng*:

- (xix) “No meu mundo nós brigávamos de arco e flecha hoje nós precisamos de guerreiros que saibam brigar no papel porque hoje em dia o papel dói mais”.

Pelos fragmentos de narrativas a que temos acesso no documentário sobre os primeiros contatos entre os *Ikpeng* e os não indígenas, podemos pressupor que, se a guerra não se concretizou no momento inicial desse encontro, ela se impôs posteriormente em um formato que os indígenas não dominam e, por essa razão, não conseguem se defender plenamente, reconhecendo o poder do Outro sobre eles, assim como fora visto nas narrativas *Timbira*.

Na narrativa da comunidade *Krahô*, o *Aukéré*, zangado com a tentativa de eliminá-lo, promove uma vingança contra os *mehin*:

- (xx) “Aukéré estava zangado com eles e os enganou”.

Essa atitude demonstra o poder do Outro em relação à comunidade indígena, assim como ocorre nas narrativas dos *Ikpeng*:

- (xxi) “perdemos a nossa terra e nossos lugares sagrados até mesmo o nosso nome de verdade *Ikpeng* foi trocado pelo que os brancos nos deram *Txicão* nós não gostamos de ser chamados assim”.

Portanto, compreende-se que “não há enunciados que não suponha outros; não há nenhum que não tenha em torno de si um campo de coexistência” (Foucault, 2012, p, 121). Como explica Foucault (2012), os discursos não são puros e simples entrecruzamentos de coisas e de palavras, eles são um conjunto cujos enunciados, ao produzir e designar as coisas, devem ser vistos como uma prática:

[...] gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos que analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão forte entre as palavras e as coisas e destacar-se um conjunto de regras próprias da prática discursiva [...] não mais tratar o discurso como um conjunto de signos, mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam (Foucault, 2012, p. 60).

Foucault (2012), ao dizer que as relações discursivas estão de alguma forma no limite do discurso, oferecendo objetos dos quais se podem falar, postula que essas relações “caracterizam não a língua que o discurso utiliza não as circunstâncias em que ele se desenvolve, mas o próprio discurso enquanto prática” (Foucault, 2012, p. 56).

Desta forma, as narrativas analisadas neste artigo constituem-se em práticas discursivas que retomam um acontecimento histórico, um passado simbólico, forjando, no exercício enunciativo, o objeto discursivo que é o Outro do sujeito indígena. Esse Outro que se impõe e desestabiliza o Mesmo, que assusta, que amedronta, que guerreia, que fere, que se apropria do que pertence ao universo indígena:

- (xxii) “Abriu a casa e disse a todo o povo que entrasse e pegasse o que lá havia: panos, miçangas, pratos, colheres, etc. Havia muita coisa lá dentro, espingardas, muita coisa. Entrou somente a rapaziada nova para apanhar aquelas coisas da casa de que era cheia como uma loja. Aukéré tinha pedido para entrarem primeiro os novos, para depois entrarem os mais velhos. Os novos entraram. Os soldados, que eram muitos, espantaram os mais velhos, atirando para cima com espingarda, e todos correram, ficando os filhos trancados. Todo o mundo foi embora e os meninos ficaram presos. Então, Aukéré fez não se sabe o que, para que não se lembrassem mais de voltar”;

- (xxiii) “o que vocês vieram fazer aqui? que valor a minha terra tem para vocês? vocês nasceram aqui? esses lagos são seus? essa terra é sua? ela é minha é aqui que minha avó está enterrada por isso eu quero voltar para cá” (*Ikpeng*).

Esse objeto discursivo construído nas narrativas analisadas, que são aqui tomadas como a perspectiva indígena sobre as relações interétnicas, é bastante distinto do modo como esse Outro do indígena é construído como objeto discursivo na enunciação da perspectiva dos não indígenas em regimes discursivos que constituem a memória desses encontros, como o espaço escolar, por exemplo, mas não unicamente. As práticas discursivas que constituem um não indígena que invade territórios e que desestabiliza experiências socioculturais identitárias, que impõe medo, dor e tristeza são estranhas àquelas que constituem o não indígena como o que salva, o que educa, o que resgata o índio de sua condição de “primitivo” e o que defende seus direitos, tragicamente tão reafirmada nos espaços públicos das sociedades não indígenas. Além de ser estranha a essas práticas redentoras associadas ao não indígena, são por elas silenciadas, sufocadas, sepultadas, desqualificadas como lugar de produção de saberes.

Considerações finais

Para Foucault (2012), uma sequência de elementos linguísticos para ser considerada e analisada como um enunciado é preciso primeiramente que estes enunciados tenham uma existência material. Assim, segundo o filósofo, o enunciado é sempre apresentado “através de uma espessura material, mesmo dissimulada, mesmo se apenas surgida, estiver condenada a se desvanecer” (Foucault, 2012, p. 122). Além disso, “o enunciado tem necessidade dessa materialidade, mas ela não lhe é dada em suplemento, uma vez bem estabelecida todas as suas determinações: em parte ela o constitui” (Foucault, 2012, p. 122).

As narrativas sobre o contato dos indígenas com o homem branco que foram analisadas neste artigo são as materialidades de práticas discursivas sobre as relações interétnicas na perspectiva dos primeiros. Elas se multiplicam em outros trabalhos acadêmicos e artísticos-políticos como os aqui já assinalados. Por mais que esses enunciados estejam vinculados a práticas discursivas que determinam as condições de seu aparecimento, eles são, na perspectiva teórica aqui adotada, enunciados singulares, portanto “a enunciação é um acontecimento que não se repete; tem uma singularidade situada e datada que não se pode reduzir” (Foucault, 2012, p. 123).

Entendemos que as sociedades indígenas produzem diferentes saberes, seja na ciência, na arte, literatura ou poesia. Porém, embora haja produções de saberes materializados em diferentes práticas discursivas, esses saberes são frequentemente considerados “não conceituais, saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos” (Foucault, 2010, p. 8). Essa concepção de que o saber indígena é inferior ao branco traz consequências gravíssimas para as sociedades indígenas brasileiras.

Souza (2015, p. 208) elucida que, em toda a Amazônia, os povos indígenas sofreram enormes abusos por parte do estado brasileiro, abusos que ainda se impõem nos dias de hoje. Um exemplo recente foi o projeto denominado “Marco Temporal”¹¹, em relação ao qual representantes políticos querem limitar os direitos territoriais de indígenas e quilombolas com a tese de que os indígenas e quilombolas só teriam direito às terras que estavam em sua posse em cinco de outubro de 1988. Ou seja, na prática esse projeto absorve as violações e violências contra estas sociedades, assim como prejudica processos judiciais de demarcação de terras que ainda não tiveram seus processos finalizados.

É importante frisar que a história dos povos indígenas não começou agora, são mais de 500 anos de luta e resistência, como Souza (2015, p. 211) postula: “a luta de resistência dos povos indígenas já dura quase meio milênio”. Os povos indígenas estão permanentemente lutando pela garantia de seus direitos. De acordo com Souza (2015, p. 205), os índios lutam diariamente pela posse de seus territórios tradicionais, que estão sendo invadidos por grandes projetos governamentais. A luta pela terra é a garantia da própria sobrevivência. Desse modo, é necessário resistir a esse Outro que chegou transformando suas vidas, roubando suas terras, destituindo-os de sua cultura e de sua língua.

Souza (2015, p. 41) assinala que, durante o século XX, a Amazônia foi vista como um espaço marginal, com

povos “sem história”. As línguas, por exemplo, foram consideradas inferiores pelos colonizadores. O eurocentrismo, a catequização, a forma hostil do contato, fizeram que muitas línguas indígenas fossem extintas. Muitos índios atualmente não falam sua língua materna, a imposição da língua portuguesa é bastante predominante nestas sociedades e esta imposição silencia a diversidade linguística que ainda existe neste país.

Os enunciados aqui produzidos são saberes legítimos. As línguas do complexo *Timbira*, a língua *Ikpeng* e outras línguas que estão em processo de extinção por conta principalmente desse contato com o não indígena produzem saberes que vão além das teorias linguísticas, pois fazem parte de uma identidade histórica e política ameaçada, por isso é importante reafirmar e compreender que o Brasil é um país com uma diversidade multilíngue enriquecedora.

As pesquisas em comunidades indígenas são necessárias tanto para os que pertencem a essas comunidades quanto para esse Outro. Adentrar neste novo mundo é se despir de toda carga preconceituosa e estereotipada que foi constituída sobre essas comunidades. Os indígenas são o Outro, mas nós também somos.

Garantir que essa voz de resistência seja ouvida em regimes discursivos variados, por onde circulem enunciados que ainda hoje insistem em um estereótipo indígena que os silencia e os submetem a uma ordem opressora são formas de enfrentamento a que Oliveira (2015, p. 43) referencia como um trauma do Estado brasileiro, ao afirmar que, o que “funda o Brasil, como Estado, não é a instauração da lei, do campo da Legalidade, mas a instauração de uma violência constituinte, seja ela contra os índios, contra os negros ou contra os presos políticos.”.

Referências

- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. 2017. Nossa história não começa em 1988! Marco Temporal Não. Disponível em: <http://apib.info/2017/08/03/nossa-historia-nao-comeca-em-1988-marco-temporal-nao/>. Acesso em: 03/08/2017.
- ÁVILA, T. 2005. “Unidade Timbira”: Cultura e etnias em um complexo social. Acervo do Centro de Trabalho Indigenista. Disponível em: http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/AvilaT_Unidade-Timbira.pdf. Acesso em: 06/08/2017.
- AZANHA, G. 1984. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. São Paulo, SP. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, 96 p.
- CHAGAS, A. 2013. *Estudo Morfosintático e Semântico-Léxico*. Campinas, SP. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 334 p.
- CORREA, M.; IKPEN, K. 2013. PIRINOP: Meu primeiro contato. In: *Organização Catitu*. Duração: 12m57s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3-Gz-PCZXiw&t=53s>. Acesso em: 10/02/2017.
- FOUCAULT, M. 1988. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 151 p.

¹¹ O projeto “Marco Temporal” foi marcado para ser votado na câmara no dia 16 de agosto de 2017 (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2017). Este site faz parte da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, que nasceu com o propósito de fortalecer as lutas desses povos e unificá-los para garantir a união dos povos indígenas do país contra as ameaças, exploração e agressões aos direitos indígenas.

- FOUCAULT, M. 2010. Aula de 7 de Janeiro de 1976. In: *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes, 266 p.
- FOUCAULT, M. 2012. *A arqueologia do Saber*. 8ª ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 254 p.
- GUERRA, M.G. 2016. *Aukê e briga de papel: ensina o mehin como o kupen faz*. São Paulo, SP. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 144 p.
- LARAIA, R.B. 1986. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 75 p.
- MAINGUENEAU, D. 2008. *Gênese dos discursos*. São Paulo, Parábola, 194 p.
- MATTA, R. 1970. Mito e Antimito entre os Timbira. In: LEVISTRAUSS, C. et al., *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 75-105.
- MELATTI, J.C. 1972. *O messianismo Crão*. Brasília, Editora Helder, 80 p.
- MELATTI, J.C. 1999. Timbira. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil – Instituto Sociambiental*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/timbira>. Acesso em: 10/02/2017.
- MENGET, P. 2001. *Em nomes dos outros: Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*. Lisboa, Assírio & Alvim, 336 p.
- MENGET, P. 2003. Ikpeng. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil – Instituto Sociambiental*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/ikpeng>. Acesso em: 10/02/2017.
- NEVES, I; CORRÊA, M.; TOCANTINS, R. 2013. A invenção do índio na mídia: silenciamentos, estereótipos e pluralidades. *Revista Moara*, 40(jul./dez.):5-21.
- NIMUENDAJU, C. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley; Los Angeles, University of California Press, p. 245-246.
- NIMUENDAJU, C. 2001. A corrida de Tora dos Timbira. *Revista Mana*, Gotemburgo (1934), p. 151-194.
- OLIVEIRA, C. 2015. Já podemos falar dos nossos traumas? *Revista Cult*, 199(18):40-43.
- SCHWARTZ, L.K. 1992. Índios do Brasil: Alteridade, Diversidade, Diálogo Cultural. *Cadernos de Campo (Comunicação – Índios do Brasil)*, São Paulo, p. 196-198.
- SIASI/SESAI. 2014. Ikpeng. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/ikpeng>. Acesso em: 10/02/2017.
- SOUZA, M. 2015. *Amazônia Indígena*. 1ª ed., Rio de Janeiro, Record, 272 p.
- THIÉL, J.C. 2016. O saber indígena de narrar histórias. Disponível em: <http://www.pucpr.br/eventos/educere/educere2007/anaisEvento/arquivos/CI-485-08.pdf>. Acesso em: 02/08/2017.

Submetido: 15/08/2017

Aceito: 12/06/2018