

BENDITO É FRUTO: IMAGENS DA MATERNIDADE INDÍGENA NAS NOTAS DE ALENCAR

Milena Saldanha Palha¹

Muita coisa poderia dizer acerca da educação dos filhos e da condição da mulher, mas não cabe neste estudo em uma nota. Mais tarde e a propósito é possível que o faça. (ALENCAR, 2015, p.134, *Ubirajara*).

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo central expor uma das análises feitas em meu trabalho de dissertação. Tendo como aporte teórico a Análise de Discurso materialista e tendo trabalhado com as notas que compõem nos romances indianistas *Ubirajara* e *Iracema*, do escritor José de Alencar, aventurei-me a questionar os sentidos acerca do feminino indígena que compõem nas notas. Como o feminino indígena se projeta nas notas? Tal foi um dos meus questionamentos centrais. A partir de gestos de análise cheguei à projeção da imagem da mulher indígena enquanto mãe, sendo significada a partir da maternidade. Interessei-me por questionar o modo como tal imagem foi sendo construída: como uma cópia da maternidade da mulher ocidental. Em minha investigação, busquei questionar os sentidos que projetam sobre o feminino um lugar de estabilidade e essencial.

Palavras-chave- Análise do Discurso; Feminino; Indígenas; Notas; Literatura.

BLESSED IS THE FRUIT: IMAGES OF INDIGENOUS MOTHERHOOD IN ALENCAR'S FOOTNOTES

ABSTRACT: The main objective of this work is to expose one of the analyzes made in my dissertation work. Having as theoretical support the analysis of the materialist discourse and having worked with the notes that appear in the indianist novels *Ubirajara* and *Iracema*, by the writer José de Alencar, I ventured to question the meanings about the indigenous feminine that appear in the notes. How is the indigenous feminine projected in the notes? That was one of my central questions. From analysis gestures I arrived at the projection of the image of the indigenous woman as a mother, being signified from motherhood. I was interested in questioning the way in which such an image was being constructed: as

¹ Doutoranda em Letras pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: milena0806@hotmail.com

a copy of the western woman's motherhood. In my investigation, I sought to question the meanings that project a place of stability and essential into the feminine.

Keywords- Discourse Analysis; Feminine; Indigenous; Notes; Literature.

RECORTANDO

Início este percurso ressaltando algo: a noção do feminino pode ser abordada de múltiplas formas. Aqui, como em trabalhos anteriores, estou pensando o feminino não como O Feminino, a partir de características universais inerentes a toda mulher. Estou pensando o feminino como uma categoria linguístico-histórica, marcada por sentidos que historicamente o relacionam ao modo de ser mulher, como um modo de definir o que é a mulher. Em meu trabalho² de dissertação, ao me filiar a teoria materialista do discurso, empreendi gestos de análise sobre as notas que comparecem nos romances indianistas do escritor José de Alencar, mais especificamente nos romances *Ubirajara* e *Iracema*.

Cada material de análise, conforme nos diz Orlandi (2020), exige que seu analista, de acordo com a questão que formula, mobilize certos conceitos que estão de acordo com a questão que estão sendo movimentadas pelo corpus. É por isso que em uma análise discursiva é preciso que se faça a distinção entre o dispositivo teórico e o dispositivo analítico. O dispositivo analítico é construído pelo analista a cada análise a partir da mobilização de certos conceitos teóricos. A teoria é a mesma, mas, a cada análise, certos conceitos vão servir na construção do dispositivo analítico. Na dissertação, por exemplo, convoquei para a análise conceitos

2 Dissertação defendida em 30 de Junho de 2021, para a obtenção do título de mestre em estudos de linguagem pela Universidade Federal Fluminense (UFF), tendo como título NO meio do caminho não tinha o feminino, não tinha o feminino no meio do caminho: a mulher indígena nas notas de Alencar.

que estão ligados à questão do sujeito e de sua construção, já que meu objetivo principal foi o de investigar como se dá a inscrição do outro nas notas, mais especificamente, como se dá e até que ponto se dá a inscrição da mulher indígena nas notas.

Neste artigo, farei um recorte de meus gestos analíticos anteriores. Dentre as posições discursivas ocupadas pela mulher indígena nas notas, abordarei uma das posições que mais me causou incômodo e dúvidas: a posição discursiva da maternidade. Vale destacar: o meu trabalho analítico foi desenvolvido com o aporte teórico desenvolvido por Jaqueline Authier-Revuz, situado no campo da enunciação em diálogo com a Análise de Discurso Francesa.

CUNHÂMEMBIRA: O FILHO DA MULHER.

Das notas analisadas, em trabalho anterior, destacamos uma: *Esposa do Túmulo*, nota de *Ubirajara*. Trata-se de uma nota longa que projeta imagens múltiplas do feminino indígena. Para a leitura que aqui nos importa, destacaremos um trecho de nota a partir do qual nos deparamos com uma das posições a partir do qual a mulher indígena passa a ser designada: a posição de mãe. Observemos o recorte a seguir:

[...] Falam alguns autores da cunhãmembira como de uma cerimônia em que se devorava o filho que porventura a esposa do túmulo concebia do prisioneiro morto. Duvido da generalidade desse fato, que me parece adulterado e seria especial aos tamoios.

Cunhãmembira, dizem esses autores, significa filho da mulher e daí diz Southey, copian-

do Léry, tiravam eles uma horrível consequência; que era devorarem a criança.

Ora, cunhãmembira significa saído do ventre da mulher. A língua tupi não tinha outro modo de designar a maternidade: taíra—isto é, saído do sangue, diziam do filho acerca do pai; e membira, diziam do filho acerca da mãe. Na expressão cunhãmembira, não há senão a anteposição do substantivo cunhã (mulher) que os índios suprimiam por supérfluo, assim como suprimiram na outra palavra . dizendo simplesmente taíra e não aba-taíra-saído do sangue do varão[...] (Alencar, 2015, p. 147, itálicos do autor, Ubirajara).

Os recortes da nota *Esposa do Túmulo* foi feito de modo a apontar para a primeira aparição da palavra indígena cunhãmembira. Marcada como alteridade a partir de seu uso em itálico, a palavra cunhãmembira aponta para a diferença, para um sentido que se tenta negar na nota. Vale recortarmos tal trecho em que se dá a sua primeira aparição.

Falam alguns autores da cunhãmembira como de uma cerimônia em que se devorava o filho que porventura a esposa do túmulo concebia do prisioneiro morto. Duvido da generalidade desse fato, que me parece adulterado e seria especial aos tamoios (Alencar, 2015, p.147, itálico do autor, Ubirajara).

A inscrição da palavra é feita a partir de um já-dito, a partir de um dizer cuja fonte enunciativa não nos é dada a conhecer. A abertura do enunciado é feita a partir da fórmula X fala de Y como W. Mais uma vez o autor se coloca na posição de intérprete da fala do outro, só que dessa vez há um apagamento com relação a esse outro. Falam alguns autores, mas que autores são esses? A definição da palavra cunhãmembira é feita a partir de uma fórmula que coloca o enunciador em uma posição de reserva com relação

a palavra do outro.

Cunhãmembira, dizem esses autores, significa filho da mulher e daí diz Southey, copian-do Léry, tiravam eles uma horrível consequência; que era devorarem a criança (Alencar, 2015, p. 147, Ubirajara, itálicos do autor).

A fórmula enunciativa-discursiva X dizem Y significa Z, simula a fala do outro a partir da fala do enunciador. O jogo aqui é o de simular uma fala não a partir do que o outro poderia ter dito, mas a partir do que o enunciador acredita ter sido falado pelo outro. Na sequência o sentido da palavra é jogado no meio de um labirinto de enunciações, onde se instaura a incerteza com relação ao outro, ao sentido da palavra do outro posto como os cronistas. No decorrer do enunciado podemos observar que o primeiro sentido de cunhãmembira apresentado não é o sentido a ser defendido pelo enunciador. Após a definição da palavra há um comentário do autor em que o autor se coloca na posição de juiz, na posição de julgar a palavra e o sentido conferido pelo outro.

A disputa pelo sentido que se apresenta na nota se marca a partir da remissão à palavra cunhãmembira. Seu retorno e as voltas ao seu redor nos fizeram lembrar, com Authier(2011) das palavras que resistem, das palavras cujo curso do dizer não é necessariamente o obstáculo sobre o qual se tropeça. Mas são elas a surpresa que prendem a nossa atenção e são elas capazes de reter por um momento o avanço do dizer (Authier, 2011, p.652). A parada sobre a palavra cunhãmembira é feita várias vezes ao longo da nota e acaba por demarcar posições.

Interessante observar que suas aparições a delimitação de seus sentidos funcionam como uma prova para legitimar o sentido que se quer comprovar, seja ele o de um ritual indígena que comprovaria o caráter generoso dos selvagens. Mas, a procura pela

precisão do sentido aponta justamente para o sentido que nas notas se tenta negar: o de cunhãmembira como um ritual que confere aos indígenas a posição de bárbaros, de incivilizados. Conforme nos diz Authier (2011), a explicitação de um sentido rejeitado é uma maneira também de colocá-lo em evidência (AUTHIER-REVUZ, 2011, p.661).

A oposição entre esposa do túmulo e cunhãmembira, determina as posições e a entrada da mulher indígena na nota.

Ora, cunhãmembira significa saído do ventre da mulher. A língua tupi não tinha outro modo de designar a maternidade: taíra—isto é, saído do sangue, diziam do filho acerca do pai; e membira, diziam do filho acerca da mãe. Na expressão cunhãmembira, não há senão a anteposição do substantivo cunhã (mulher) que os índios suprimiam por supérfluo, assim como suprimiram na outra palavra . dizendo simplesmente taíra e não aba-taíra-saído do sangue do varão (Alencar, 2015, p. 147, Ubirajara, *itálicos do autor*).

Na definição inicial há um retorno e uma parada sobre a palavra cunhãmembira. Um retorno marcado pela fórmula assertiva X é Y; retorno feito a partir de um discurso tipicamente dicionarístico, trabalhando a palavra a partir da ilusão de transparência do sentido. A língua tupi comparece a partir do apontamento de uma ausência, pela falta de uma palavra que designe a maternidade. Interessante notar que em todas as aparições a palavra cunhãmembira é marcada pelo *itálico*, heterogeneidade mostrada marcada que denuncia o seu estatuto outro nas notas, como alteridade a ser compreendida, nos dando a ver o seu lugar forasteiro. Se por um lado a língua tupi é posta na cena enunciativa a partir de uma falta, falha para se nomear, conforme Authier (2014) que é uma “falha para dizer a verdade que não se

diz toda porque as palavras faltam (Lacan, citando por Authier 2014, p261).

Por outro, ela é posta em cena a partir de um funcionamento metonímico; o de conferir a língua tupi o estatuto de uma língua comum, língua que supostamente seria partilhada por todos os indígenas. É por meio desse funcionamento que a palavra cunhãmembira é posta como uma palavra dos índios, como uma palavra capaz de igualar toda uma realidade. Na nota, trabalha-se uma parte de uma realidade linguística (uma realidade que historicamente se apresenta como heterogênea) como um grande bloco homogêneo, como uma realidade linguística una e totalizante. É desse modo que, na nota, há o movimento de trabalhar a diferença a partir de sua negação; trabalha-se a diferença a partir de sua tradução como comum, a partir de seu caráter exemplar e de equivalência. Na nota, língua e sujeito são dados a ocupar não o lugar da diferença, da identidade, mas o lugar da indistinção e o lugar que podemos dizer da indiferença. Gesto de transformar o outro em um.

É a partir de uma nomeação que falha, porque falta a palavra é que a palavra maternidade comparece no fio do discurso. Como um dado a ser ocupado pela falta que a língua produz. Interessante observar que a inscrição do feminino, da mulher indígena, é feita a partir da partitura da palavra cunhãmembira. Um corte operado na palavra que acaba por provocar partituras nos sujeitos. Partituras que não se dão sem costuras. Na tentativa de explicitar o sentido da palavra, o sujeito a partir da posição discursiva de lexicógrafo acaba por significar a mulher a partir de uma parte específica de seu corpo e de costurar nessa parte a posição da maternidade. Já no caso dos indígenas a costura se dá de outro modo: ela feita de forma a parecer que é total, sem brechas. Taíra é designado como uma palavra do universo paterno, uma palavra cujo sentido se esta-

belece a partir do sangue. Do sangue que circula por todo o corpo e que mantém o pai na posição de manter um laço especial com o filho, um laço de sangue, de genealogia. Vale lembrar que mais uma vez a entrada da mulher indígena nas notas é garantida via corpo, via parte de seu corpo.

Na análise do Discurso, o corpo é considerado como materialidade do sujeito, corpo que, conforme nos diz Orlandi, já vem “sendo significado, antes mesmo que não o tenhamos conscientemente significado” (Orlandi, 2012, p.92). A relação do sujeito com o corpo já vem atravessado por uma memória, pelo modo como a ideologia o individualiza. Conforme (Garcia & Sousa 2018), em relação ao corpo da mulher, este já é significado por uma memória que o coloca como não protagonista da história do Brasil. (GARCIA & SOUSA, 2018, p. 117). Nos dizem as autoras que “o corpo da mulher, na constituição do país que traz no nome a marca do masculino (do “pau”), foi, muitas vezes, duramente violentado[...] e silenciado” (GARCIA & SOUSA, 2018, idem). A reflexão das autoras nos ajudou a pensar acerca da construção da mulher indígena via corpo que se faz nas notas. De que corpo estamos falando? Que memória entra em jogo na construção desse corpo indígena? Vale repetirmos mais uma vez a nota Esposa do Túmulo.

Ora, cunhãmembira significa saído do ventre da mulher. A língua tupi não tinha outro modo de designar a maternidade: taíra – isto é, saído do sangue, diziam do filho acerca do pai; e membira, diziam do filho acerca da mãe. Na expressão cunhãmembira, não há senão a anteposição do substantivo cunhã (mulher) que os índios suprimiam por supérfluo, assim como suprimiram na outra palavra . dizendo simplesmente taíra e não aba-taíra-saído do sangue do varão.

O que observamos na nota é que ao homem é dado a ocupar, via corpo, o lugar

da completude. Na definição da palavra a representação do discurso outro continua a ser feito a partir da fórmula isto é, uma tradução que faz funcionar uma equivalência de sentidos. E uma tradução que acaba por diluir cada vez mais a presença do outro, diminuindo cada vez mais a voz do indígena.

Com relação à mulher o corte no corpo da palavra é também um corte que se marca no corpo da indígena que passa a ser dita a partir de uma parte específica do seu corpo: o ventre. No decorrer da nota a valoração da mulher indígena será feita a partir da posição da maternidade, da posição de mãe. A insistência por explicitar a condição da maternidade entre as indígenas é o que nos fez desconfiar de sua obviedade. O excesso de dobras, de retomadas nos revela uma abertura, uma abertura com relação aos sentidos atribuídos à mulher indígena. No decorrer da nota Esposa do Túmulo, duas imagens da maternidade são apresentadas, uma que se tenta a todo custo valorar, estabelecer como a legítima e a que se tenta impor à mulher indígena e outra que se tenta negar: da mulher indígena enquanto mãe que devorava os filhos.

[..]Se os selvagens que nada praticavam sem uma razão justificativa só tinham em mira devorar os filhos do cativo, para que dar-lhe uma esposa ilustre? Mais sagazmente procederiam adjudicando-lhe diversas mulheres para terem maior criação a matar [...] Alencar, 2015, p.148, Ubirajara).

E é a partir dessas contradições, dessas imagens sobrepostas, que se marcam no próprio enunciado. que começamos a refletir sobre a condição histórica-ideológica da maternidade.

Ao tecer considerações acerca do caráter não natural da maternidade, Elisabeth Badinter (1985) nos diz, como no século XVIII, a construção da maternidade é feita

partir de um discurso naturalista, um discurso que coloca a mulher em relação a uma “natureza feminina” e uma boa natureza maternal”. Em Rousseau, por exemplo, a defesa de que haveria um lugar próprio às mulheres, um lugar naturalmente determinado, é colocado ao lado de um lugar que deveria ser conquistado, cultivado pelas/nas mulheres; um lugar que só poderia ser ocupado através da educação. Tido como um dos maiores defensores da volta das mulheres ao seu verdadeiro estado, isto é, ao seu estado natural, Rousseau não somente em seu Contrato Social, como no seu Émile, trabalha o feminino de forma universalizante. Para o filósofo, todas as qualidades adquiridas através da educação são as mesmas e funcionam da mesma maneira para todas as mulheres.

Vale sublinhar que, ao longo do século XIX, tempo da escrita das notas, vários escritores saíram em defesa de um retorno ao estado “natural” do feminino. Para Rousseau, por exemplo, a defesa ao retorno à natureza caminha junto com a ideia da excelência natural do homem. Para Rousseau o homem é naturalmente bom e a culpa por seu atual estado de degradação está ao lado do social, na forma como a sociedade educa os homens; uma má educação que acaba por deformar a bela obra do Criador. “Tudo é certo em saindo das mãos do Autor das coisas”, nos diz Rousseau. E “tudo degenera nas mãos dos homens” (ROUSSEAU, 1979, p.11). Ainda no início da obra, Rousseau aponta o seu discurso para uma parte específica da sociedade: às mães. É a elas que a sua obra é direcionada:

É a ti que te dirijo, tenra e previdente mãe, que te subeste afastar do caminho trilhado e proteger o arbusto nascente contra o choque das opiniões humanas. Cultiva, rega a jovem planta antes que morra: seus frutos dar-te-ão um dia alegrias. Estabelece, desde cedo um cinto de muralhas ao redor da alma da tua criança. Outro pode assinalar o circui-

to, mas só tu podes erguer o muro. (ROUSSEAU, 1979, p. 11).

É ao lado dessa natureza que a figura da mulher é metonimicamente anunciada como mãe; reduzida a uma parte que se quer fazer pelo todo. Uma parte que tem como missão não só dar continuidade à espécie, mas assegurá-la de que ande em um bom caminho. Em Rousseau, o feminino se configura a partir de uma dupla construção. A primeira delas é a construção da maternidade como sendo sinônimo do que é ser mulher. Ser mãe para Rousseau significa o mesmo que ser mulher. A segunda delas constrói um feminino a partir de um deve ser, a partir do lugar de boa mãe, cultivadora dos bons costumes, a quem obrigatoriamente, toda mulher deve ocupar. A dialética entre o que é naturalmente feminino e o que deve ser cultivado na/pelas mulheres ajuda a construir a imagem das mulheres como procriadoras e como mantenedoras da espécie. E é esse imaginário restrito acerca do feminino que ajuda a compor a imagem da mulher indígena na nota.

Se os selvagens, que nada praticavam sem uma razão justificativa, só tinham em mira devorar os filhos do cativo, para que dar-lhe uma esposa ilustre?” (Alencar, 2015, p. 148, nota Esposa do túmulo, Ubirajara).

Nota-se que o argumento utilizado para defender a mulher indígena com relação ao ato tido como ilícito, o ato de devorar os filhos, é feito a partir da ideia de que os indígenas não agiam de forma instintiva somente, mas agiam a partir da razão. Tal defesa é construída a partir da dialética entre o que é a natureza e o que é o cultural. E a mulher indígena é dada a ocupar os dois espaços: o da maternidade como algo da ordem da natureza, mas sem deixar de ocupá-lo a partir da razão, do que é promovido

pela cultura. Mas, vale ressaltar que a defesa da maternidade indígena é feita a partir da defesa de que não haveria o ritual onde as mães devoravam os filhos. E é essa defesa que nos dá a ver a outra imagem da maternidade, da maternidade que é interdita pela formação discursiva que incide sobre a nota. Na nota o ato de devorar os filhos por parte da mãe é colocado como um ato da ordem do impossível.

[...]Está se conhecendo que o tal banquete não passa de invencionice de cronistas, que entenderam as outras palavras dos índios tão bem como a de cunhãmembira, que eles diziam significar filho do inimigo [...] (Alencar, 2015, p.148, itálico do autor, Ubirajara).

Interessante observar que a nota ao dizer do ato da mãe devorar os filhos acaba por dizer que filhos são esses. No ritual supostamente inventado pelos cronistas a mãe devorava os filhos do cativo, do prisioneiro, do inimigo. Estes filhos dos prisioneiros são alçados a uma posição privilegiada justamente por ser inconcebível que a mulher possa ocupar via maternidade a posição de dar fim a vida gerada em seu próprio ventre. No final da nota, uma última tentativa de contornar a imagem da maternidade que extrapola os limites da formação discursiva cristã.

[...] Cunhãmembira creio eu ser a festa que se fazia pelo parto da mulher, e talvez acontecendo nascer morta a criança, se originasse a fábula do sacrifício que então se praticava entre algumas nações, de ser a mãe obrigada a absorver em si esse fruto, goro da sua fecundidade[...] (Alencar, 2015, p. 148, Ubirajara)

A última volta sobre a palavra cunhãmembira se dá de forma a trazer um sentido não previsto, mas um sentido “fixado”, colocado pelo enunciador. Retornando mais uma vez sobre o sentido da palavra cunhãmembira acaba por confirmar a não obviedade do sentido. Interessante observar que

a imagem do filho sacrificado pela mãe retorna, mostrando que incidindo sobre o dizer do sujeito está uma formação discursiva cristã, que acaba por impor limites ao que pode ou não ser dito acerca da maternidade. Tal filiação faz com que o sujeito enunciador não dê conta de dizer desse ritual. As re(voltas) da/sobre a palavra demarca um esforço do enunciador em suprimir outros sentidos e fazer de sua glosa (a última) um movimento de fixação do sentido. A nomeação marcada como um ato do enunciador configura-se como uma figura metaenunciativa do bem dizer, conforme postulado por Authier (1998). Neste tipo de figura, a nomeação, conforme nos mostra a autora

[...] é representada como oriunda de um modo “um” do dizer: não mais da nomeação legitimada por estar de acordo com o permitido relativamente ao jogo permitido na relação palavra coisa, ou como obrigatório a respeito da verdade isto é, pelas instâncias da enunciação, e na dependência das quais ela se representa, mas de uma nomeação “legitimada” se se quer assumir plenamente, ela mesma em sua dimensão de ato cumprido pelo sujeito enunciador (Authier-Revuz, 1998, p.69, itálicos e aspas da autora).

Sem o abrigo dos exteriores, o enunciador se coloca em cena de modo soberano e frágil e coloca em cena um dos aspectos da nomeação: o pessoal. O caráter pessoal configura-se a partir da sua projeção como “eu”, como sujeito em “creio eu”. Essa parece ser a última investida do enunciador que ao dizer “creio eu” confere ao seu enunciado um estatuto de credibilidade. “Essa é a minha opinião enquanto autor”. “Olhem, é isso o que eu acredito que seja a verdade”. É a partir da posição sujeito autor e da autoridade que a acompanha é que se tenta provar a “verdade” acerca do ritual que se tenta legitimar.

No final da nota a imagem do feminino que nos chega é a imagem de um feminino

impossível, um feminino que é interdito pela formação discursiva ao qual o enunciador se filia para produzir o seu dizer, a saber a formação discursiva religiosa. É a partir dessa filiação que é imposto à mulher indígena sentidos acerca do que é ser mãe. Do que é ser “naturalmente uma mãe” e o que, de forma reversa, não convém a tal posição.

Interessante observar, que a construção da imagem da mulher indígena via maternidade como uma “boa mãe” não é feita sem a construção da sua imagem reversa.

[...] Falam alguns autores da cunhãmembira como de uma cerimônia em que se devorava o filho que porventura a esposa do túmulo concebia do prisioneiro morto. Duvido da generalidade desse fato, que me parece adulterado e seria especial aos tamoios[...] (Alencar, 2015, p.148, Ubirajara)

Se por um lado é conferido à mulher indígena a posição da bondade, da pureza via maternidade, por outro é pela mesma via da maternidade que ela é posta na posição de bárbara, de selvagem. Tal imagem reversa aponta para uma contradição que faz parte da formação discursiva que está em jogo e que na nota corrobora para a construção dúbia da mulher indígena, a saber, a formação discursiva cristã. Se por um lado há um movimento de edenização da mulher indígena por outro há o movimento de detração da sua imagem. Interessante observar que tal construção reversa da imagem da mulher indígena é sustentada também por uma outra formação discursiva que está em jogo nas notas, também determinando sentidos acerca das mulheres indígenas, a formação discursiva cientificista.

Na obra *O espetáculo das raças*, Lilia Moritz Schwartz, nos mostra que os teóricos raciais do século XIX referiam-se constantemente aos pensadores do século XVIII, mas não de maneira uniforme. Se por um lado

alguns saíam em defesa da noção de humanidade una; humanidade que era compreendida a partir de estágios de evolução, por outro lado alguns tentavam dar conta de justificar diferenças essenciais entre os homens (SCWARTZ, 1993, p. 58).

No embate entre tais discursos sentidos acerca dos “povos selvagens” são mobilizados; discursos que contribuem e de alguma forma ajudam a sedimentar a construção da imagem da mulher indígena. O discurso científico configurado a partir de teorias raciais acaba por determinar sentidos acerca da mulher indígena. E corrobora para a construção de uma imagem dicotômica da mulher indígena.

No século XVII, conforme nos aponta Schwartz, os “povos selvagens” passam a ser entendidos e caracterizados como primitivos.

Primitivos porque primeiros, no começo do gênero humano; os homens americanos transformam-se em objetos privilegiados para a nova percepção que reduzia a humanidade a uma espécie, uma única evolução e uma possível “perfectibilidade” (SCWARTZ, 1993, p. 58).

A noção de perfectibilidade é trabalhada na teoria humanista de Rousseau como uma “capacidade singular e inerente a todos os homens de sempre se superarem” (Scwarcz, 1993, p. 59). “Marca de uma humanidade una, mas diversa em seus caminhos” a perfectibilidade humana anunciava em Rousseau “os vícios da civilização, a origem da desigualdade entre os homens” (Scwarcz, 1993, idem). É a partir dos legados deixados pela Revolução Francesa que o filósofo acaba por estabelecer as suas bases filosóficas, levando-o a delegar às diferenças um lugar quase de neutralidade, afinal, todos os homens nascem iguais, apenas sem uma definição completa da natureza (SCWARCZ, 1993,

p. 59). É a partir dessa concepção que surge a noção do “bom selvagem”, modelo lógico ao qual poderiam se servir os estudiosos para comprovar a tese do “estado de civilização”. Conforme nos mostra Schwarcz, a alteridade desses “novos homens” transformado em modelo lógico se contrapunha à experiência ocidental, pois se havia uma bondade original na natureza humana a própria evolução social corrompeu-a (Schwartz, 1993, p.60). É a partir dessa perspectiva que o “outro”, o selvagem, é tomado como moralmente superior ao “nós” do ocidente. A inocência inata do selvagem se torna uma espécie de lente, um filtro pelo qual passa a ser valorado, discursivizado o indígena.

É na esteira dessa perspectiva sobre as raças que a literatura, enquanto espaço de produção discursiva, acaba em alguns momentos, reproduzindo tal imaginário. Postas em um paraíso na terra, traduzida em termos naturais, a mulher indígena é “edenizada” como Iracema “a virgem dos lábios de mel”, como uma “boa selvagem”. Um tipo ideal que serviu como suporte de uma literatura nascente que precisava definir-se ao mesmo tempo em que tomava para si a missão de definir uma “nação” também infante. Mas não só. Conforme nos adverte Schwarcz, o século XVIII produziu outros discursos acerca das raças que acabaram por ganhar forças no solo brasileiro do século XIX. A projeção da inocência dos selvagens caminha ao lado da projeção do selvagem bestial, do selvagem como originalmente perverso, mau.

Vários pensadores corroboraram esse tipo de visão mais negativa da América, mas dois merecem uma atenção maior: Buffon, com sua tese da “infantilidade do continente”, e De Pauw, com a teoria da “degeneração americana [...] Buffon personificou, com sua teoria, uma ruptura com o paraíso rousseauiano, passando a caracterizar o continente americano sob o signo da carência. O pequeno porte dos animais, o escasso povoamento, a

ausência de pelos nos homens, a proliferação de espécies pequenas, de répteis e de insetos, tudo parecia corroborar a tese da debilidade e imaturidade dessa terra (Schwarcz, 1993, p.61).

O debate sobre as raças ganha novos contornos através da introdução da noção de “degeneração” utilizada pelo jurista Cornelius de Pauw. A noção que antes era utilizada para designar espécies consideradas inferiores passa a se referir a mudanças de forma, passa a descrever “um desvio patológico do tipo original” (SCHWARCZ, 1993, p. 62). Conforme nos diz Schwarcz, De Pauw acredita que os americanos não eram apenas “imatuross” como também “decaídos”. A partir do século XIX, conforme nos confirma Schwartz, a segunda postura será a mais influente, será ela a responsável por estabelecer “correlações rígidas entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais” (Schwarcz, 1993, p.62).

Tanto o discurso do “bom selvagem” quanto o discurso do “selvagem decaído” se apresentam nos relatos dos viajantes do século XVI e XVII. No artigo Eva Tupinambá, Ronald Raminelli nos mostra que nas “terras do além-mar, os costumes heterodoxos eram vistos como indícios de barbarismo e da presença do Diabo; em compensação, os bons hábitos faziam parte das leis naturais criadas por Deus” (Raminelli, 2018, p. 11, *itálicos do autor*). Do inferno ao paraíso, caminhando por esses dois polos, a mulher indígena é apresentada como um objeto a ver, a ser capturado. Encarnando o mito da maternidade, a mulher indígena era tida como um exemplo a ser seguido pelas mulheres ocidentais. Incapazes de abandonar “seus rebentos” ela jamais deixaria seus filhos sob a tutela de estranhos, como faziam as mulheres na Europa. Por outro lado, os desregramentos, o pecado e a danação originavam-se da fragilidade do seu sexo, na sua

fragilidade que era tida como uma herança de Eva, a primeira “decaída. Acreditamos que parta daí o movimento que diremos de recusa do feminino via maternidade. Uma recusa em aceitar que a mulher indígena possa ocupar a posição de devorar os filhos. Vale repetirmos um trecho da nota de Ubirajara.

[...]Falamos alguns autores da cunhãmembrira como de uma cerimônia em que se devorava o filho que porventura a esposa do túmulo concebia do prisioneiro morto. Dúvido da generalidade desse fato, que me parece adulterado e seria especial aos tamoiros.[...] (Alencar, 2015, p.147, Ubirajara)

Com Badinter(1980), ficamos sabendo que o século XVIII, mesmo século da escrita de Rousseau, é o século das mães indiferentes; mulheres que contestavam o mito do “amor maternal” ao não darem aos seus filhos muita importância. No século XVIII, nos diz Badinter “o envio das crianças para a casa das amas se estende por todas as camadas da sociedade urbana”. Dos mais pobres aos mais ricos, “nas pequenas ou grandes cidades, a entrega dos filhos aos exclusivos cuidados de uma ama é um fenômeno generalizado” (BADINTER, 1980, p. 45). Conforme podemos ver, a maternidade no século XVIII não era considerada um valor supremo, nem incontestável. De acordo com Kehl(2008),

[...] a maternidade não era, como nos acostumamos a pensar até hoje, e desde o século XIX, um valor supremo; os filhos não tinham para as suas mães o valor narcísico a que estamos hoje acostumados, como se a supervalorização da criança fizesse parte da natureza das relações da fêmea humana com a sua cria. Em muitos casos, logo que nasciam, os bebês eram abandonados aos cuidados de amas-de-leite pagas, em geral miseráveis, que dividiam o tempo entre seus próprios filhos e os das contratantes. (Kehl, 2008, p. 65).

Nas páginas da história brasileira a indiferença das mães com relação aos filhos também se configurava como uma realidade. Conforme nos diz Mary Del Priore (2020), a maternidade não parecia interessar muito às classes dominantes brasileiras. Às senhoras brasileiras era relegado o papel de “parir um grande número de filhos e, em seguida, entregá-los, a uma ama de bom leite que os amamentasse e criasse” (DEL PRIORE, 2020, p. 102). No regime ainda escravagista do XIX, por exemplo, as amas negras ocupavam o lugar de cuidadora dos pequenos. Reduzidas, muitas vezes, a anúncios de compra e venda nos jornais, as amas “eram as substitutas afetuosas das mães, ainda que inferiorizadas; e eram responsáveis pela educação de crianças brancas, pela dos próprios filhos e pela dos bastardos de seu senhor” (Del Priore, 2020, p. 103).

As páginas da história brasileira, acerca da posição ocupada pelas mulheres na maternidade, quando somadas às páginas da história das mulheres na Europa, acabam por sustentar a tese trabalhada por Badinter de que a maternidade é uma construção feita a partir de discursos que colocam a mulher em relação a uma “natureza feminina” e uma “boa natureza maternal”. Discursos que tentam frear realidades múltiplas e divergentes. Um destes discursos, por exemplo, foi mobilizado, no século XVIII, por intelectuais moralistas a partir do resgate da figura da mulher indígena. Com a finalidade de definir o lugar natural da maternidade e de definir conseqüentemente o lugar que deveria ser ocupado pelas mulheres, intelectuais do XVII recorrem aos relatos de viajantes à procura da mãe indígena, daquela que é por natureza uma “boa” mãe.

Alçadas como um ideal a ser perseguido pelas mulheres ocidentais, as mulheres indígenas encarnam o próprio ideal de maternidade que deve ser perseguido. Mais uma vez vale lembrarmos que há, nas notas,

um movimento de recusa de um feminino que transgrida essa ordem tida como natural. É a partir do discurso da natureza que a maternidade indígena é alçada a posição de conferir uma certa moralidade aos indígenas. E é por isso que o seu oposto, a imagem da mãe indígena que devora os filhos é tão recusada nas notas. Conforme nos diz Badinter, no século XVIII,

[...] a mulher selvagem ocupa lugar de honra. Os mais sofisticados intelectuais citam com respeito os relatos de todos os viajantes que evocam o aleitamento natural, o carinho das mães e a liberdade total proporcionada ao corpo da criança. Antítese dos costumes europeus, os comportamentos dos selvagens passam por verdades primordiais. Todos se apaixonaram por essas mulheres seminuas que não se separavam dos filhos até o desmame (Badinter, 1985, p.183).

A construção da imagem da mulher indígena feita via maternidade, nos ajuda a compreender de que maneira a mulher indígena é construída como o outro nas notas de Alencar. Outro como a própria posição ocupada pelas mulheres ao longo da história, em posição de ser definida pelos homens e de não conseguir definir-se e o outro em relação ao próprio feminino, que é construído a partir de valores histórico-culturais ocidentais. O corpo que se presentifica nas notas é construído via memória acerca do corpo da mulher branca ocidental. Um corpo que se costura ao corpo da indígena e a faz, a partir desse trabalho, desaparecer.

Com Badinter e Kehl aprendemos que a determinação dos papéis de pai, mãe e filho, por exemplo, são dados em função das necessidades e valores dominantes de uma dada sociedade e que um outro fator, não menos importante, entra em cena para determinar tais posições. Esse fator é a luta dos sexos, que pode ser traduzido como a luta de dominação de um sobre o outro (Badin-

ter, 1980, p. 15). Uma luta que determina a quem é dado o direito de definir e a quem é dado o lugar de definido. Conforme vimos na nota Esposa do túmulo, o feminino nas notas, a mulher indígena, comparece na posição de ser definida, de ser inventariada, enfim, classificada.

SÓ MAIS UMAS PALAVRAS

Ao longo de nossa análise, tentamos trabalhar a hipótese de que à mulher indígena é dado o lugar de ser o outro do outro do discurso. Se à mulher é conferindo, historicamente, o lugar do outro no discurso, para a mulher indígena é dado a ocupar o espaço de ser o outro de quem já é o outro do discurso, ou seja, lhe é dado o lugar já ocupado imaginariamente pela mulher ocidental.

REFERÊNCIAS:

- ALENCAR, J. Iracema. B.L Garnier, Rio de Janeiro, 1865.
- ALENCAR, J. Ubirajara. B.L Garnier, Rio de Janeiro, 1874.
- ALENCAR, J. Ubirajara. Panda Books, São Paulo, 2015.
- ALENCAR, J. Iracema. Grua, São Paulo, 2015.
- BADINTER. E. Um amor conquistado: o mito do amor materno. (8a. ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BADINTER. E. Um é o outro; relações entre homens e mulheres. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- DEL PRIORE, Mary. Sobreviventes e Guerreiras: Uma história das mulheres no Brasil de 1500 a 2000. São Paulo: Planeta, 2020.
- DEL PRIORE, Mary. História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2018.
- FEDERICI, S. Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: Coleti-

vo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

GARCIA, D.A. Sexismo linguístico e o processo de manualização: a presença do feminino e da mulher na língua. Revista Fragmentum, Santa Maria, nº. Especial, Jul/Dez, 2018.

GARCIA, A. D; SOUSA, A.M.L. "Sangria que não estanca: efeitos de uma tecelagem com fios de sangue. In: Quando o feminino grita no poético e no político. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018.

MEDEIROS, V. A retórica da mediação: dois momentos. In: Linguagem e Discurso, Tubarão, v. 19, n. 02, agosto de 2019.

MEDEIROS, V.. Cartografia das línguas: glosários para livros de literatura. Revista Alfa, Araraquara, n.1, v. 60, 2016.

PERROT, M. As mulheres ou os silêncios da história. Bauru, SP. Edusc, 2005.

PERROT, M.. Os Excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros. São Paulo, Paz e Terra, 2020.

SCHWARCZ, M. L. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ORLANDI, E. P. Análise de Discurso: princípios & procedimentos. Campinas: Pontes, 2009.

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

Submissão: maio de 2023

Aceite: novembro de 2023.