UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA

SIEGRIED XAVIER PONTES

ALÉM DO ESPELHO:
CORPO, LINGUAGEM E SIGNIFICÂNCIA

Palhoça

2020

UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA

SIEGRIED XAVIER PONTES

ALÉM DO ESPELHO:
CORPO, LINGUAGEM E SIGNIFICÂNCIA

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem.

Profa. Dra. Nádia Régia Maffi Neckel (Orientadora)

Palhoça

2020

X23 Xavier, Siegried, 1980-
Além do espelho : corpo, linguagem e significância / Siegried Xavier. – 2020.
89 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Sul de Santa Catarina, Pós-graduação em Ciências da Linguagem.
Orientação: Profa. Dra. Nádia Régia Maffi Neckel

1. Corpo humano e linguagem. I. Neckel, Nádia Régia Maffi. II. Universidade do Sul de Santa Catarina. III. Título.

CDD (21. ed.) 401.41

Ficha catalográfica elaborada por Carolini da Rocha CRB 14/1215

SIEGRIED XAVIER

"ALÉM DO ESPELHO: CORPO, LINGUAGEM E SIGNIFICÂNCIA"

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina.

Palhoça, 15 de dezembro de 2020.

Professora e orientadora Nádia Régia Maffi Neckel, Doutora.
Universidade do Sul de Santa Catarina

presente por videoconferência

Professora Águeda Aparecida da Cruz Borges, Doutora.
Universidade Federal de Mato Grosso

presente por videoconferência

Professor Maurício Eugênio Maliska, Doutor.
Universidade do Sul de Santa Catarina

Aos meus pais, Iva e Antônio, ao meu irmão, Wallace, pelo amor e incentivo permanente; à minha filha Stephanie por me inspirar a continuar apesar das dificuldades e ao meu namorado, Vanio, por ser apoio e incentivo na minha jornada.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus que através do seu infinito amor me possibilitou iniciar e prosseguir na realização desse desafio e pelos vários momentos que sua graça e misericórdia me sustentou;

- À minha família: a minha mãe Iva pelas palavras de encorajamento quando me desanimava em meio aos compromissos e responsabilidades; ao meu pai Antônio pela compreensão da minha ausência em alguns momentos; ao meu irmão Wallace por ter sempre uma palavra de motivação e principalmente a minha filha Stephanie pela admiração e entendimento da minha ausência, nos momentos em que foi necessário dedicação e tempo dedicado aos estudos;

- Ao meu namorado, Vanio, por seu apoio e companheirismo, por estar sempre incentivando e por ser um porto seguro em meio ao um mar de incertezas e desânimo;

- À minha orientadora Nádia que me pegou pelas mãos e pacientemente me conduziu em uma jornada complexa e desafiadora de leituras e análise, em nenhum momento julgou, ao contrário suas palavras sempre foram de incentivo e inspiração até o final;

- Ao Philip Hallawell que, através da criação do método e publicações do Visagismo, possibilitou, não apenas que o seu trabalho se tornasse disciplina nas universidades, como abriu um campo de possibilidades em que a imagem pode ser um princípio de empatia pelo reconhecimento e valorização das diferenças que faz cada um ser belo em sua individualidade;

- Aos professores e professoras do PPGCL. Ao professor, Maliska, sempre disposto e atencioso em responder os meus questionamentos e por ter aceitado participar da minha Banca Examinadora. A Profa, Dra. Águeda Francisca da Cruz, por aceitar o convite de participar da Banca Examinadora, uma honra tê-la conosco;

- Aos colegas de turma do PPGCL por cada troca que tornou as aulas mais leves e descontraídas com suas presenças e contribuições, em especial a Maria Helena por sua prontidão em ajudar e ao Paulo Henrique pelo apoio e parceria que deixou os dias divertidos;

- A Profa, Dra. Sandra Ramalho e Oliveira, por ter me inspirado a querer entrar no universo acadêmico e acreditar que ser professora no Brasil, apesar dos desafios, vale a pena em termos de realização e contribuição social;

- A amiga, Cilene, sempre disposta a apoiar e incentivar com sua experiência de veterana e pelas contribuições acadêmicas no programa e para a vida;

- Ao amigo, Alan Silveira, pelas trocas relacionadas ao universo da imagem pessoal e visagismo, pelo apoio e incentivo em todo o processo e até após ele incentivando a continuar a jornada da pesquisa;

- À UNISUL, aos colegas professores de instituição, pelo apoio, incentivo e compreensão durante todo o processo desde à seleção do mestrado à elaboração desta dissertação;

- À filha felina, Penélope por sua presença constante em meio a livros, cadernos e computador pela companhia que sempre tranquilizava nos dias mais difíceis;

Enfim, agradeço a cada pessoa que torceu e se alegra com cada uma das minhas conquistas.

Muito obrigada!

“A interpretação está presente em toda e qualquer manifestação de linguagem. Não há sentido sem interpretação.” (Orlandi, 1996. p. 09).

RESUMO

"Para além do espelho" busca compreender os modos de produção de sentido da materialidade discursiva do corpo da mulher indígena na política (iremos nesta pesquisa dar ênfase as etnias Guajajara e Kalapalo). Esse corpo que comparece como dispositivo de visualização da imagem em discurso e seus atravessamentos. Nesse sentido, a metáfora "espelho" convoca pensar tanto nos engodos históricos do colonizador com suas bugigangas, quanto no ato narciso de olhar/identificar-se com o mais do mesmo. O *corpus* é composto de dois vídeos: - Primeiro, um vídeo da liderança indígena Sonia Guajajara, vinculado no *YouTube.* Trata-se de uma entrevista para o Especial Amazônia Resiste "Hoje o índio não está só no mato", gravado e publicado em 2018. O segundo vídeo, um debate que ocorre durante uma audiência pública de debate do acesso à saúde da Comissão de Direitos Humanos, também vinculado ao *YouTube*. Compreendemos, por meio da imbricação das diferentes materialidades significantes, as marcas discursivas de um corpo-imagem resistência, um corpo-memória, um corpo in-visibilidade e um corpo apagamento. É a condição de produção do discurso no âmbito do visível que esses corpos se tornam, muitas vezes opaco e contraditório para o próprio sujeito.

Palavras-chave: Corpo, Linguagem, Significância.

ABSTRACT

"Beyond the mirror" aims to understand the ways of meaning production, regarding the discursive materiality of the body of indigenous women in politics. This body that appears as a viewing device of the image in speech and its crossings. In this regard, the "mirror" metaphor calls for thinking both of the historical decoy of the colonizer with their gadgets and of the narcissistic act of looking/identifying with the "more of the same". The *corpus* consists of two videos: - First, a video of the indigenous leader Sonia Guajajara, linked to *YouTube*. It is an interview for The Amazon Resists special series "Today the indigenous peoples are not only in the woods", recorded and published in 2018. The second video, a debate that takes place during a public hearing to discuss the access to health by the Human Rights Commission, also linked to *YouTube*. We understand, through the intermingling of different significant materialities, the discursive marks of a body as resistance image, a body as memory, body as in-visibility and body as erasure. It is the condition of discourse production in the sphere of visible that these bodies often become opaque and contradictory for the subject himself.

Keywords: Body, Language, Significance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Pintura de Victor Meirelles: Primeira missa no Brasil..... 19
Figura 2 - Uniformização da classe operária..... 27
Figura 3 - Homens de Kibish..... 29
Figura 4 - Mulheres indígenas em protesto..... 30
Figura 5 - Frida Kahlo..... 31
Figura 6 - Autorretrato: As duas Fridas..... 33
Figura 7 - Frida Revolucionária..... 35
Figura 8 - Mulher indígena na Marcha das mulheres indígenas..... 38
Figura 9 - Arte plumária..... 39
Figura 10 - Cartaz da Marcha das mulheres indígenas..... 40
Figura 11 - Sonia Guajajara: Especial Amazônia resiste..... 42
Figura 12 - Recorte Sônia Guajajara..... 43
Figura 13 - Demarcação já: Protagonismo feminino indígena..... 45
Figura 14 - Protagonismo feminino indígena..... 46
Figura 15 - Recorte Senadora Soraya Tronickedo..... 46
Figura 16 - Recorte Sonia Guajajara audiência pública..... 48
Figura 17 - Ysani Kalapalo: Youtuber indígena..... 53

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....10
1 INTRODUÇÃO.....12
2 DAS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO.....16
3 VISAGISMO: O CONFRONTO SIGNIFICANTE DE SENTIDOS.....25
3.1 FRIDA KAHLO: UM CORPO MARCADO NA MEMÓRIA.....31
3.2 O CORPO DA MULHER INDÍGENA.....37
4 TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO.....40
4.1 PRIMEIRO RECORTE: AMAZÔNIA RESISTE.....43
4.2 SEGUNDO RECORTE: AUDIÊNCIA PÚBLICA.....47
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....56
6 REFERÊNCIAS.....60
7 ANEXOS.....64
7.1 ANEXO A – MANIFESTO DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS.....64
7.2 ANEXO B – A CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA.....66

APRESENTAÇÃO

O interesse inicial por essa pesquisa "Além do espelho: corpo, linguagem e significância", se deu devido a identificação e memória de ancestralidade. Também da necessidade como professora que, na sala de aula intensificou, a partir do olhar que nos conecta com a ancestralidade, rica de memórias e significados, a qual durante séculos vem sendo apagada pelo discurso do "Descobrimento" e marginalizada pela própria dificuldade de aceitação da identidade nacional, povoada de apagamentos. Pela memória discursiva, um pré-construído que se ancora em desconhecimento e estranhamento em relação as raízes ancestrais. Cotidianamente, vemos naturalizada, a exclusão dos povos indígenas, ameaças constantes à sua identidade, cultura, língua e modo de vida. O povo indígena resiste através da luta pelo seu território, que para eles representa uma relação com o corpo, muito além da relação com o meio ambiente.

Sou da região Norte do país, lugar em que a presença e miscigenação indígena é predominante. Cresci vendo pessoas com dificuldade de autoaceitação em função de características fenotípicas indígenas, situação essa que até hoje, não é raro de encontrar. A não aceitação da própria imagem, muitas vezes é devido ao deslocamento, da negação da origem ancestral, motivada pela relação de desvalorização cultural, associada à uma história marcada pela escravidão, sofrimento, dor e violência.

Desde 2011, trabalho com o conceito de imagem e identidade, em sala de aula. Neste contexto, abordo o conceito identidade cultural, no sentido sociológico, como um conjunto de elementos que formam a cultura identitária de um povo. A partir das leituras realizadas durante o mestrado, compreendo que é necessário um deslocamento aos sentidos de identidade a partir da perspectiva discursiva. Na Análise de Discurso, não se trabalha com o conceito de identidade, mas de inscrição, partindo de um processo de subjetivação[1].

Assim, na relação dos processos de subjetivação e historicidade, é possível afirmar que faz parte de um efeito de sentido daquilo que compreendemos imaginariamente do que seria a nossa identidade nacional, a pintura corporal indígena de habitantes de aldeias indígenas brasileiras. Nossa historicidade enquanto povo brasileiro, constitui-se a partir de uma ancestralidade indígena.

[1] Voltaremos a isso durante o capítulo de revisão teórica.

Sempre busquei fazer esse entrelaçar cultural nas aulas de Imagem pessoal e visagismo, assim como também nas aulas de Bioética, à medida que trazia essa realidade, tão distante para a maioria dos alunos, no aspecto de valor, maior era o impacto positivo através da relação de identificação com essa origem ancestral.

Somos brasileiros descendemos de povos originários indígenas, como também africanos e portugueses, todos enquanto brasileiros fomos constituídos da mesma origem ancestral.

Essa pesquisa vem se desenvolvendo da junção da relação da materialidade discursiva do corpo e dos sentidos de território, cultura-nação, na qual sujeitos se constituem.

1 INTRODUÇÃO

> *"A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história que escreve na pele a sua cultura, suas preces e suas lutas. Nunca vou entender o nacionalismo estrangeiro que muitas pessoas têm." (Mirian Krexu, 2020)*

O corpo e seus significados, o espelho e seus reflexos. Através do olhar que se vê refletido, quem determina quais são os sentidos e o que é relevante em uma sociedade?

A base dessa reflexão é um início para revisitar a nossa historicidade e percebê-la com sua beleza e riqueza, que hoje resiste e luta por sua sobrevivência.

É um trabalho inscrito na análise de discurso de linha francesa, enquanto disciplina de entremeio se fundamenta entre o materialismo histórico, a psicanálise e a linguística, desenvolvida por Michel Pêcheux, em 1960, na França e posteriormente difundida no Brasil por Eni Orlandi na década de 1980, busca responder questões através da leitura, interpretação, análise e formulação do discurso.

Segundo Orlandi, é preciso o entendimento de memória discursiva ou interdiscurso, na qual ela afirma que "os sentidos (e eu diria a ideologia) não se aprende, constitui-se por filiação a redes de memória. E esta, concebida como interdiscurso, é irrepresentável" (2001, p. 59).

Prossegue a autora:

> Para que nossas palavras tenham sentido é preciso que já tenham sentido. Esse efeito é produzido pela relação com o interdiscurso, a memória discursiva: algo fala antes, em outro lugar, independentemente. Tenho definido o interdiscurso como a memória que se estrutura pelo esquecimento, à diferença do arquivo, que é o discurso documental, institucionalizado, memória que acumula. Filiamo-nos a redes de sentidos em um gesto de interpretação, na relação com a língua e a história, e em que trabalham a ideologia e o inconsciente (ORLANDI, 2001, p. 59).

É nesse movimento, entre o arquivo e o interdiscurso, que pretendemos delinear nossos gestos de leitura das textualidades que recortamos. Essa dissertação, inscreve-se,

portanto, na perspectiva teórica da Análise de Discurso de linha francesa peuchetiana e seus desdobramentos e avanços nas formulações teóricas de autores brasileiros.

Para compreendermos a Análise de Discurso antes de tudo precisamos compreender o funcionamento de entremeio desses campos teóricos.

A análise se dá pela articulação das condições de produção do *corpus*, juntamente com a posição do sujeito e do analista, ou seja, não busca um sentido único, mas os efeitos de sentidos que circulam no discurso. Para Orlandi, os dizeres não são como mensagens a serem decodificadas, são efeitos de sentidos, produzidos em condições determinadas e que estão presentes no modo como se diz.

Assim o procedimento de análise se inicia pela descrição/interpretação das textualidades discursivas. É preciso ressaltar que o termo textualidade utilizado aqui, trabalha com o sentido lato do texto e não exclusivamente de textos verbais. O texto para AD é a unidade de análise, se apresenta como objeto simbólico com diferentes possibilidades de leituras. Orlandi propõe a análise a partir da textualização do discurso, levando-se em consideração a "multiplicidade de leituras, vista a partir da relação dessa relação imperfeita do texto com à discursividade, deixa de ser algo psicológico, da vontade do sujeito, e passa a ter uma materialidade". (ORLANDI, 2001, p.64).

Outro conceito imprescindível para trabalhar na e com a análise é o Recorte. Para Lagazzi (2011), recortar é selecionar significantes do funcionamento discursivo, e estabelecer relações significativas entre elementos significantes em diferentes materialidades. Tal formulação fundamenta-se no modo como se concebe o recorte para a análise de discurso, trabalho realizado por Orlandi em 1984. A autora nos ensina que o recorte é uma unidade discursiva.

> Por unidade discursiva entendemos fragmentos correlacionados de linguagem-e-situação. Assim, um recorte é um fragmento da situação discursiva. (p. 14). Acrescenta-se, ainda, que o princípio segundo o qual se efetua o recorte varia segundo os tipos de discurso, segundo a configuração das condições de produção e mesmo o objetivo e o alcance da análise. Feitas essas reflexões podemos dizer que o texto é o todo em que se organizam os recortes. Esse todo tem compromisso com as tais condições de produção, com a situação discursiva (ORLANDI, 1984, p. 15).

As textualidades recortadas para esta pesquisa, trazem o corpo-imagem[2] da mulher indígena na política: Sonia Guajajara, Ysani Kalapalo, entre outras. Assim como esse corpo funciona como condição de produção do discurso no âmbito do visível, ao mesmo tempo, sofre atravessamentos de diferentes discursividades, se tornando, muitas vezes, opaco e contraditório

[2] Conceito tomado a partir das formulações de Neckel (2012), trabalhados mais à frente.

para o próprio sujeito. Um corpo marcado por um passado de luta e resistência, e que no presente obriga a se adaptar, aprender as leis e costumes do não indígena. Um corpo que se produz/reproduz no confronto das FDs do colonizador e da ancestralidade.

Como afirma Neckel:

> O corpo tomado como materialidade discursiva (sócio-histórica-ideologicamente determinado), produz sentido (s) e assume posições políticas. O conceito de corpo-imagem, enquanto materialidade significante: sujeito-imagem-corpo no processo próprio de discursivização, marcados sócio-histórica e ideologicamente (2014).

Leandro-Ferreira (2013), "A materialidade do discurso é a língua, a materialidade do sujeito é o corpo". Nessa esteira é que toma-se o conceito corpo-imagem. Uma imagem de corpo tecida a partir das formações imaginárias e determinado no interior de uma formação discursiva que o domina. Um corpo, portanto, de múltiplos espelhamentos. Um corpo de determinações, sócio-histórica-ideológicas.

O corpo indígena, em discurso, nessa pesquisa, em especial da mulher indígena, tem o foco na política e através da materialidade discursiva nas imagens presentes nos espaços enunciativos informatizados nas redes sociais.

Assim, o corpus deste trabalho será constituído de vídeos da liderança indígena Sonia Guajajara, nos espaços enunciativos informatizados[3] do *YouTube*. Através destes recortes fílmicos, procuraremos analisar a imbricação das diferentes materialidades significantes desse corpo-imagem resistência, corpo-memória, corpo in-visibilidade e corpo apagamento.

No livro "Memórias de índio: uma quase biografia", Daniel Munduruku, escritor indígena da atualidade com o maior número de publicações, conta dentre suas experiências e o estranhamento sentido em seu primeiro dia de aula e sua percepção relacionada a imagem.

> Cheguei à escola bem motivado. Meus pés apertados me faziam andar meio torto. Adentrei o prédio disposto a aprender coisas dos brancos. Logo de cara, me deparei com um grupo de colegas. Todos eram um pouco parecidos comigo, e senti que poderiam ser meus amigos. Fiquei feliz. No entanto, quando fui me aproximando do local. Um deles apontou o dedo pra mim e gritou: "Olha o índio que chegou na nossa escola!!! Olha o índio!" (...) O engraçado é que eles se pareciam comigo: tinham cara igual à minha, cabelos lisos como os meus, maçãs do rosto salientes e até pé chato alguns tinham. Por que eles zombavam de mim? Sabem quem me esclareceu? Minha mãe: "Eles se acham civilizados, meu filho. Acham que por estarem a mais tempo na cidade já aprenderam tudo e podem fazer mal para as outras pessoas". (MUNDURUKU, 2016, p. 21).

[3] Para os autores, o conceito de Espaços enunciativos informatizados, se refere a uma normatização específica do "texto" própria desses espaços (FLORES et al., 2017).

Há uma negação dessa imagem repleta de pré-conceito, de uma imagem simbólica rejeitada por se assemelhar com algo desvalorizado, marginalizado e percebido "sem valor".

É na intersecção da prática profissional de falas/vivências indígenas como essa que nasce essa pesquisa: a relação do conceito do visagismo (imagem pessoal) e corpo-imagem indígena que circula pelas plataformas digitais como o Youtube, por exemplo.

No visagismo há uma leitura de imagem, através das formas, linhas e cores. Toda imagem é construída através de uma estrutura geométrica como explica Hallawell em Visagismo: harmonia e estética. "Esses símbolos formam a linguagem mais simples e primitiva do ser humano. Argumento que as formas têm significados próprios, porque as linhas de que são constituídas são símbolos arquetípicos por si e são a base de toda a linguagem visual". (HALLAWELL, 2002, p. 16).

No *corpus* escolhido, iremos analisar a imbricação imagem-memória da imagem como materialidade significante. Para tanto, constituiremos um arquivo que compreende desde as cartas de Pero Vaz de Caminha, à pintura Primeira Missa no Brasil de Victor Meirelles, até os recortes dos vídeos de Sonia Guajajara, líder indígena.

Esta dissertação se divide em três capítulos: Iniciaremos o primeiro com Análise do Discurso de linha francesa no exercício analítico das condições de produção a partir da Carta de Pero Vaz de Caminha (1500), juntamente com a pintura à "Primeira Missa no Brasil de Victor Meirelles" (1861) "Os sentidos produzidos, a partir da compreensão da construção histórica dessa memória, e do discurso pedagógico do imaginário construído da sociedade brasileira".

No segundo capítulo, abordaremos o confronto significante de sentidos, no qual dissertaremos a relação do visagismo e com nosso campo teórico, estabelecendo um diálogo com as proposições de Courtine e Haroche (1988) sobre a "História do rosto", no âmbito do corpo, linguagem e significância, fazendo, a partir daí, uma relação com o corpo indígena.

No terceiro capítulo, traremos os recortes através da relação: Território, nosso corpo, nosso espírito. O corpo indígena atravessado pela historicidade e ideologia, se apresenta como um corpo revolta, corpo memória principalmente quando analisado sob o aspecto de sua fala representativa que é expressa pela simbologia e oralidade.

A condição da linguagem é a incompletude, e essa atesta a abertura do simbólico, pois a falta é também lugar do possível. A reflexão proposta, busca compreender até que ponto o sujeito, continua sendo marcado por narrativas coloniais, o que o leva negar o valor e a importância da ancestralidade que o constituí? Ou ainda, que espelhamentos marcam a posição da mulher indígena no cenário político brasileiro?

2 DAS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO

A carta de Pero Vaz de Caminha (1500) e o quadro Primeira Missa no Brasil (1861), marcam materialmente um discurso sobre o indígena e a repetição desse discurso vai trabalhando uma memória discursiva e um discurso pedagógico na qual a imagem do corpo indígena, é representado de forma estereotipada[4] na constituição histórica do povo brasileiro.

Esses discursos ecoam e reverberam seus efeitos em nosso dia-a-dia, forjando um imaginário de identidade brasileira. Uma imagem construída a partir de uma posição sujeito colonizador. Discursivamente, podemos apontar que não se faz pelo recurso à reflexão, mas que emerge dos apagamentos impostos por essa história europeia:

> Não estamos pensando a história dos fatos, e sim o processo simbólico, no qual, em grande medida, nem sempre é a razão que conta: inconscientemente e ideologia aí significam. Não é a cultura ou a história factual, mas a de lendas, dos mitos, da relação com a linguagem e com os sentidos. É a memória histórica que não se faz pelo recurso à reflexão e às intenções, mas pela "filiação" (não aprendizagem). Aquela na qual, ao significar, nos significamos. Assim nessa perspectiva, são outros sentidos do histórico, do cultural, do social. Mas que assim mesmo nos constroem um imaginário social que nos permite fazer parte de um país, de um Estado, de uma história e de uma formação social determinada (ORLANDI, 2011, p. 13).

É, portanto, a partir desses sentidos que nos debruçamos a fim de compreender o funcionamento de uma memória que se materializa nos modos de contar a história indígena, no Brasil. Discurso esse representado pelo olhar do colonizador que se faz presente nas escolas e no imaginário devido ao processo de repetição e apagamentos presentes tanto na Carta de Caminha como, na obra à Primeira Missa no Brasil (1861).

A relação da memória discursiva é um conceito muito caro para a Análise do Discurso, pois não existe um conceito único e fechado, mas diferentes funcionamentos discursivos tratando a questão da memória. Essa memória aparece, também, como repetição, como o interdiscurso e o pré-construído.

Segundo Orlandi (2001) para que haja a melhor compreensão dessa memória é importante analisar as condições de produção e o interdiscurso. Ela destaca como as condições de produção os sujeitos e a situação. Essa memória funcionando como um conjunto de formulações feitas e já esquecidas e que determinam o que dizemos. Ainda, segundo Orlandi:

> O interdiscurso é todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos. Para que as minhas palavras tenham sentido, é preciso

[4] Relacionado ao conceito de estereótipo que são generalizações, pressupostos feitas sobre comportamentos ou características de outros. Esse conceito será desenvolvido no Terceiro Capítulo dessa pesquisa.

> que façam sentido. E isto é o efeito do interdiscurso: é preciso que o que foi dito por um sujeito específico, em um momento particular, se apague na memória para que passando do anonimato possa fazer sentido em minhas palavras (2001).

A importância de se entender como o discurso se constitui e as posições sujeito que nele se inscrevem é de extrema importância para a análise desse corpus, a saber a imagem da mulher indígena na atual política brasileira, no caso do recorte, de Sonia da etnia Guajajara. Só é possível a ressignificação dos sentidos de indígena e da mulher indígena a partir da compreensão de como se deu historicamente a posição-sujeito colonizador, aventureiro, dominador europeu ao escrever a sua versão da história e de também produzir apagamentos de outras posições-sujeito possíveis na construção de um imaginário indígena e de mulher indígena que temos até os dias de hoje.

Para Orlandi (1999) a noção de pré-construído se estabelece pela relação de entrelaçamento, entre repetição, memória e sentidos "o saber discursivo que torna possível todo dizer e retorna. Esse dizer que retorna vem na forma de pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada base de palavra" (ORLANDI, 1999, p. 31).

É através do pré-construído que entendemos os efeitos de repetibilidade.

> O interdiscurso, enquanto discurso-transverso atravessa e põe em conexão entre si os elementos discursivos constituídos pelo interdiscurso enquanto pré-construído, que fornece por assim dizer, a matéria-prima na qual o sujeito se constitui como "sujeito falante", com a formação discursiva que o assujeita. Nesse sentido, pode-se bem dizer que o intradiscurso, enquanto "fio do discurso", do sujeito, é, a rigor, um efeito interdiscurso sobre si mesmo, uma "interioridade" inteiramente determinada como tal "do exterior". E o caráter, da forma-sujeito, com o idealismo espontâneo que ela encerra, consistirá precisamente em reverter a determinação: diremos que a forma-sujeito (pela qual o "sujeito do discurso" se identifica com a formação discursiva que o constitui) tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, isto é, ela simula o interdiscurso no intradiscurso de modo que o interdiscurso aparece como o puro "já-dito" do intradiscurso no qual ele se articula por "co-referência" (PÊCHEUX, 1997, p. 167).

A Carta de Pero Vaz de Caminha, muito bem colocado por Orlandi (1990, p. 17) em "Terra à vista", marca uma materialidade escrita de construção de um imaginário de terra a ser conquistada e explorada, apagando, ao mesmo tempo a história e a cultura que estava estabelecida nesse espaço social e não reconhecido como tal, pelo colonizador. Ainda segundo a autora, a carta produz um efeito de "certidão" de nascimento de uma colônia que seria sua propriedade, sendo ele o homem europeu dono e senhor desse espaço. A Carta produz então, para os portugueses, como que uma exclamação de um início de um processo de apropriação, descoberta e conquistas. O discurso das descobertas institui um discurso etnológico que

estabelece sentidos de “nossa história”. Mas o que não é dito nessas letras? O que é apagado, interditado?

Tanto a produção de sentidos da Carta de Caminha (1500), quanto a obra de Victor Meirelles “A primeira missa no Brasil (1861), oferecem uma compreensão de produção de sentidos divididos entre histórias e culturas. Os efeitos de sentido presentes até na atualidade negam certa historicidade através dos apagamentos e sobreposição de um discurso em relação ao outro. Se faz necessário compreender os processos de significação, do imaginário construído da sociedade brasileira.

Segundo Indursky (2011, p.75) “a luz da teoria da Análise do Discurso, a tela de Meirelles (1861) faz uma paráfrase desse recorte da Carta de Caminha (1500). Por conseguinte, a Carta funciona como um lugar de memória que reverbera na tela de Meirelles.[5]

> Os processos parafrásticos são aqueles pelos quais, em que todo dizer há sempre algo que se mantém, isto é, o dizível, a memória. A paráfrase representa assim o retorno aos mesmos espaços do dizer. Produzem-se diferentes formulações do mesmo dizer sedimentado. A paráfrase está do lado da estabilização. Ao passo que, na polissemia, o que temos é deslocamento, ruptura de processos de significação. Ela joga com equívoco (ORLANDI, 2011, p. 36).

A representação na pintura do imaginário de Caminha, também representa o imaginário fundador de uma memória discursiva da “descoberta” do Brasil a representação da cerimônia religiosa e a imagem representativa dos povos indígenas que, por sua repetibilidade, passou a fazer parte da memória coletiva dos brasileiros, ao ponto de ser presente nos livros de história brasileira. Tanto a Carta quanto a Pintura, funcionam como lugar de memória, juntamente com os livros didáticos de História, que devido a repetibilidade desses saberes, formam redes de memórias que sustentam o memorável sobre os povos indígenas e o colonizador.

Quando nos deparamos com os discursos estereotipados associados aos povos indígenas, percebemos o quanto essa repetição e regularização de sentidos se estabelece como discurso sobre o povo indígena.

Segundo Borges: "Podemos inferir que entre uma determinada sociedade indígena e a sociedade ocidental há uma série de oposições entre diferentes práticas que podem envolver: o corpo, o pensamento, a língua, as práticas de vida" (2013, p. 127). Pensamos, ao lado da autora, que se trata de determinações históricas, de pré-construídos que não cessam de funcionar

[5] Voltaremos a isso durante o capítulo das Condições de produção..

por meio de textos e imagens que fazem circular um sentido de (des)humanização do corpo indígena.

A partir da leitura de Indursky (2011), trazemos aqui a imagem do quadro por ela analisado, a fim de embasarmos melhor nossa reflexão.

Figura 1 - MEIRELES, Victor. Primeira Missa no Brasil. 1860

Fonte: https://artsandculture.google.com/asset/first-mass-in-brazil-v%C3%ADtor-meireles/IQFUWbm_Wu1XaA?hl=pt-br.

Essa pintura analisada discursivamente, se mostra como uma paráfrase da Carta de Caminha (1500) que enquanto lugar de memória, influencia a imaginação criativa de Victor Meirelles. Um imaginário sobre a chegada dos portugueses no Brasil que toma forma de memória discursiva a respeito desse acontecimento histórico.

Ambas, Carta e Pintura, inscrevem-se na mesma Formação Discursiva do colonizador:

> Chamaremos, então, formação discursiva aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado

> da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa etc.). Isto equivale a afirmar que as palavras, expressões, proposições etc., recebem seu sentido na formação discursiva na qual são produzidas: retomando os termos que introduzimos acima e aplicando-os ao ponto específico da materialidade do discurso e do sentido, diremos que os indivíduos são ―interpelados em sujeitos falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas que representam ― na linguagem as formações ideológicas que lhes são correspondentes (PÊCHEUX, 2014a, p. 147).

Em termos discursivos teríamos materialmente marcados o movimento da paráfrase a reiteração dele, já que o movimento da polissemia é a produção da diferença.

Orlandi contribui também com esse tema com o artigo "Paráfrase e Polissemia: A fluidez no limite do simbólico quando fala a respeito do "mesmo e do diferente". Em termos discursivos, teríamos na paráfrase a reiteração dele na polissemia a produção da diferença. O recorte significativo da situação – o que é relevante para o processo de significação é determinado pela sua relação com a memória (ORLANDI, 1999, p. 15).

Algumas sequências discursivas recortadas da Carta de Caminha:

> Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão
> Mandou armar um pavilhão naquele ilhéu, e dentro levantar um altar mui bem arranjado. E ali com todos nós outros, fez dizer missa a qual disse o padre Frei Henrique, em vós entoada, e oficiada com aquela mesma voz pelos outros padres e sacerdotes que todos assistiram, a qual missa, segundo o meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção (...).
> Enquanto assistimos à missa e ao sermão. E olhando-nos sentaram. E depois de acabada a missa, quando nós sentados atendíamos a pregação, levantaram-se muitos deles e tangeram corno ou buzina e começaram a saltar e dançar um pedaço (...).
> Ao sairmos, do batel, disse o Capitão que seria bom irmos em direitura a cruz que estava encostada em uma árvore, junto ao rio, a fim de ser colocada amanhã, sexta-feira, e que nós pudéssemos todos de joelhos e beijássemos para eles verem o acatamento que tínhamos. E assim fizemos. E a esses dez ou doze que lá estavam, acenaram-lhes que fizessem o mesmo; e logo foram todos beijá-la (...).
> E, portanto, se os degredados que aqui hão de ficar, se aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tentação de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé (...).
> Acabada a missa, desvestiu-se o padre e subiu a uma cadeira alta; e nós todos lançados por essa areia. E pregou uma solene e proveitosa pregação da história evangélica; e no fim tratou da nossa vida e do achamento desta terra, referindo-se à Cruz, sob cuja obediência viemos, que veio muito a propósito e fez muita devoção (1500).

O imaginário de Caminha a respeito do evento religioso, ir e ouvir à missa e sermão naquele ilhéu e de como os povos originários reagiram a ele, estaria na praia outra tanta gente, pouco mais ou menos, como a de ontem, com seus arcos e setas, e andavam folgando, como representação discursiva da "Descoberta" do Brasil pelos portugueses, seu lugar de fala é o lugar do europeu desbravador, seu olhar em relação às pessoas que aqui viviam era de objetificação, um estranhamento/desconhecimento de humanidade em relação a essas pessoas. Um não reconhecimento de cultura, já que em sua leitura não havia "civilidade". E, pelo

funcionamento de um discurso colonizador, a expressa vontade de imputar aos indígenas a “fé” europeia.

A dificuldade de entendimento em relação ao indígena brasileiro, tem um caráter antropológico determinado pelo discurso colonizador. E o que materializa a pintura de Meirelles, como bem colocado por Franz (2003, p. 243), em sua leitura dessa representação da Primeira Missa no Brasil.

Segundo Franz, é preciso ver a obra “A primeira Missa no Brasil” levando-se em consideração as relações políticas e sociais da época, vinculadas às questões artísticas, ao gênero que objetivava à legitimação de poder moralização e educação (FRANZ, 2003, p. 250).

A pintura é datada de 1860, mas narra um fato histórico ocorrido em 1500 esse é um dos motivos que também é possível pontuar como uma idealização de um fato e não um fato real. É preciso desconstruir o conceito de fato histórico fidedigno atribuído pela pintura “A primeira missa no Brasil” enquanto parte dos discursos fundadores que determinam o imaginário de brasileiros.

A primeira missa pode significar diferentes aspectos; no sentido de mostrar uma realidade idealizada, reforçando uma imagem subjetiva de patriotismo do povo brasileiro ao representar os indígenas e não indígenas vivendo em harmonia.

Um dos principais motivos que causam equívocos e apagamentos iniciais, em relação a vida dos indígenas que habitavam a região nesse período, está diretamente relacionado ao modo como foram retratados, durante muito tempo, através do sistema educacional brasileiro, principalmente nos livros de história e geografia. Descritos como primitivos e preguiçosos, tolos por trocarem minérios por espelhos e miçangas.

Hoje, já se sabe que na época do descobrimento-invasão portuguesa no Brasil, as tribos indígenas possuíam complexa organização social e eram distintas entre si. Hoje apenas 0,2% dessa população segue resistindo. Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1500 eram cerca de cinco a seis milhões no Brasil (RIBEIRO, 2013).

Na época do descobrimento, os povos brasileiros que habitavam a região as costas do Sul da Bahia eram os povos Tupiniquins do qual fala Ribeiro (2013, p. 53).

O efeito de identidade nacional aparece nessa obra representada como se houvesse uma unidade de língua, religião e pátria. Elementos determinantes para a construção da ideia de estado-nação. Tal processo deflagra um efeito de unidade e provoca o apagamento cultural de outras etnias. Efeito que perdura por mais de quinhentos anos, tanto que é muito atual a visibilização da luta e resistência dos povos originários pelo seu direito de existência.

Na perspectiva discursiva não trabalhamos com o conceito de identidade, mas de inscrição. Portanto, não partimos do primeiro eixo. E sim partimos do processo de subjetivação, uma vez que a ideologia interpela indivíduos em sujeitos. Ou seja, se é sempre, já sujeito na relação com/do/no discurso. Daí dizemos que o que temos, tanto em uma textualidade, quanto em outra é o indígena sendo significado pelo outro atravessado pela memória discursiva e não um discurso do indígena.

Segundo Orlandi,

> [...] todo dizer se produz na relação entre dois eixos, por assim dizer; o eixo vertical, o da constituição dos sentidos, o do interdiscurso, e o eixo horizontal, o da formulação do sentido, o do intradiscurso. O da formulação, como já tivemos ocasião de dizer, embora nem sempre aparente, está determinado pelo vertical, o da constituição do sentido em sua historicidade, o que mostra que nosso dizer sempre tem relação com outros dizeres em outras circunstâncias (ORLANDI, 2001, p.181).

Como negar a constituição histórica e cultural do povo brasileiro dos povos originários e sua riqueza simbólica? Como está discursivisado o corpo da mulher indígena nessas produções? É de fato, um corpo de mulher indígena?

A pintura "A primeira missa no Brasil" representa bem essa problemática relacionada à questão da "identidade nacional". Pensar na nossa cultura destituída da herança cultural indígena, é negar uma parte imprescindível da nossa memória histórico-cultural. Pensar criticamente essa obra, é olhar o mundo e a lógica da dominação e subordinação, fazendo uma revisão crítica do colonialismo.

A representação indígena se perpetua como idealizada, servindo-se dos ideais românticos, na qual ele é colocado em ordem subordinada. Da perspectiva discursiva, trata-se, antes de qualquer coisa, de luta de classes.

A primeira missa no Brasil, quando vista e analisada por um índio Pataxó Obirajara:

> A religião nossa já é uma religião católica desde o começo, pelo estilo da cultura indígena. Depois vem a língua português para poder mudar a cultura. E que hoje ninguém quer saber mais da sua língua, a não ser a língua portuguesa. Mas o importante é aprender o seu idioma que essa é a verdadeira cultura que é o verdadeiro idioma. E a religião é aquela que você nasce sabendo qual é. É você caçar, pescar, viver no mato, cuidar da sua obrigação, pegar raiz, pegar caça, comer e beber e vestir e não pensar em nada! Hoje é obrigado a ter roupa, é obrigado a ter dinheiro, é obrigado a ter tudo, porque se não tiver não come, se não tiver não vive. Tudo isso é a sina ruim do danado do Cabral, que deixou, e se a gente não fizer isso, nós tamo num beco sem saída (OBIRAJARA *apud* FRANZ, 2003, p. 266).

É possível compreender que o discurso-fundador, o discurso das descobertas, que se estende ao longo da nossa existência enquanto brasileiros produzindo sentidos de um

imaginário de povo brasileiro, ancora-se no discurso religioso. Portanto trata-se de práticas de gestão social que vão definindo um estado-nação.

Analisarmos a "Primeira missa no Brasil", devemos fazer com um enfoque contextualista (e não esteticista e nem formalista) como fala Franz (2003, p. 268), mas como gerador de reflexões. Como articulador principal de um estado-nação.

O Brasil é uma nação multilíngue, pluricultural e multiétnica: multilíngue, porque além do português, língua oficial, coexistem diversas línguas originárias. Assim como pluricultural devido aos diversos povos originários que habitam o Brasil desde a dominação europeia (MORI, 2018, p. 33).

As materialidades desse discurso da constituição do povo brasileiro, se relacionam pela sua parcialidade e incompletude. Baseado nisso, podemos pensar discursivamente com uma visão questionadora a respeito do quanto que esse apagamento influencia a visão e posicionamento de mundo.

Como seria esse discurso formador do povo brasileiro se fosse representado por um indígena? No mesmo período que foram produzidas essas textualidades?

A perspectiva indígena como lente teórica na qual podemos acessar outra realidade que não nos é comum, mas que assim nos permite enxergar esses corpos com suas subjetividades e dinâmicas.

A partir das condições de produção trabalhadas, é possível compreender como forja-se um discurso sobre o indígena. Não como falamos do discurso do indígena, ou pensarmos na posição-sujeito mulher indígena a partir desse imaginário constituído pelo pré-construído de um discurso do colonizador.

Segundo Flores (et al, 2017), os periódicos portugueses demonstravam o modo como os brasileiros eram reconhecidos como um povo não civilizado, sem educação por descenderem de índios, negros escravizados ou mestiços.

Flores fala a respeito das publicações portuguesas entre 1838 e 1911:

> O periódico, ao usar esse enunciado do jornal português, coloca em evidência os sentidos de civilização e nação para os europeus (nascidos ou não, na Europa). Para eles, ser civilizado é ser igual ao europeu português, é estar colonizado por eles, ou seja, estar sempre ideologicamente afetados pelos dizeres dos colonizadores. Ao publicar uma carta que faz distinção entre índios e brancos, o *Reverbero Constitucional Fluminense* está trazendo sentidos de que a nação brasileira é homogênea quando reconhecida como nação por-tuguesa. Podemos compreender, também, como um movimento no sentido de "diminuir" a ideia de independência, enquanto um risco. Ao lermos no enunciado que entre os portugueses e os brasileiros não há antipatia e desunião, porque "*são exclusivamente dependentes do mesmo tronco Europeu"* podemos pensar que os sentidos dados aos brasileiros pelos

> colonizadores são sempre de exclusão, de estarem sempre ligados aos europeus para ter identidade, para existir (FLORES et al, 2017, p. 33).

Vimos como se marca no discurso fundador de um estado nação brasileiro, o apagamento total da mulher indígena. Estaria então no lugar do próprio discurso transverso? Pêcheux classifica o discurso transverso como "remete àquilo que classicamente é designado por metonímia, enquanto relação parte pelo todo, causa com o efeito, sintoma com o que ele designa" (PÊCHEUX, 2014, p. 153) Ou seja, o discurso transverso é um discurso atravessado por outras formações discursivas e/ou ideológicas. Para entender esse processo, talvez seja importante explorar mais especificamente a relação do corpo-mulher indígena e como se constitui por meio de imaginários outros, sempre em confronto com marcas desse discurso fundador.

Freda, em "A memória da cena do discurso" faz uma análise, a respeito do Discurso do Descobrimento do Brasil, com essas duas materialidades, os recortes da Carta de Caminha (1500) e o quadro de Victor Meirelles, a "Primeira Missa no Brasil" (1861). O lugar de memória é marcado no contexto de produção da pintura, muito depois do evento no qual foi escrita a Carta e que se repete ainda hoje na memória dos brasileiros.

Em relação a pintura que narra um fato ocorrido no "Descobrimento do Brasil", ela irá destacar dois diferentes planos: O primeiro representado pelo altar com a cruz, em seu entorno, portugueses, militares e religiosos e no segundo plano, indígenas representados de diferentes modos relacionados a uma atitude de submissão.

Para Freda, a Carta de Caminha funciona como um lugar de memória para a pintura e também para os livros didáticos de História brasileira.

> A repitibilidade está na base da produção discursiva. É ela que garante a constituição de uma memória socia que sustenta os dizeres, pois só há sentido porque antes já havia sentidos, pois a força de repetir, os sentidos vão se deslizando e se transformando. Por conseguinte, a repitibilidade sustenta a um só tempo a regularização dos sentidos que se encontram em circulação no social e sua desregularização e transformação. (INDURSKY, 2011, p. 88).

No próximo capítulo, trabalharemos a relação do Visagismo e como campo teórico a proposição de Courtine e Haroche sobre a "História do rosto".

3 VISAGISMO: O CONFRONTO SIGNIFICANTE DE SENTIDOS

O corpo, antes do século XX era tido como secundário, a partir da entrada desse novo século, esse corpo começa a despontar, e marca a relação sujeito e seu corpo, passando a ser religado com inconsciente como quando Freud faz essa associação a partir da psicanálise, começa a trabalhar com a teoria de que o inconsciente fala através do corpo. Como Courtine (2011), destaca no livro: História do corpo V. 3. A respeito das "mutações do olhar". No Século XX, "O inconsciente fala através do corpo. Este primeiro passo foi decisivo, dado que abriu a questão das somatizações, e fez com que se levasse em conta a imagem do corpo na formação do sujeito" (COURTINE, 2011 p. 7).

Courtine e Haroche (2016) trazem o tema a respeito da importância que era dada, entre os séculos XVI e XVIII do rosto como fator relevante de significados "O rosto é o indivíduo que se exprime".

> A história do rosto é, com efeito, ao mesmo tempo, a história do controle da expressão, das exigências religiosas, das normas sociais, políticas e éticas que contribuíram desde o Renascimento para o aparecimento de um tipo de comportamento social, emocional, sentimental, psicológico fundado no afastamento dos excessos, no silenciar do corpo. Elas deram nascimento a um homem sem paixões de comportamento moderado, medido, reservado, prudente, circunspecto, calculado - com frequência reticente, silencioso por vezes. O homem razoável das elites e, depois, das classes médias. O homem das paixões, o homem espontâneo e impulsivo progressivamente apagou-se por trás do homem sem paixão. Mas no mais profundo desse homem sem paixão se abriga o homem sensível e expressivo (COURTINE; HAROCHE 2016, p. 18).

A "era da eloquência" faz surgir uma educação da linguagem do corpo, do gesto, do rosto como verbo. Nesse contexto a violência física perde gradativamente para retórica, para a arte de convencer, marcada no uso controlado no corpo e na linguagem, na evolução desses estudos e conhecimento surge então o paradigma da expressão, a partir das trocas de linguagem, o corpo como verbo, é intérprete do pensamento, como Cureau afirma que "O corpo é a alma inteira expandida para fora" (CUREAU *apud* COURTINE, HAROCHE, 2016, p. 31).

Antes da Revolução Industrial, século XVIII as sociedades na Europa estavam saindo de um sistema feudal, com a implantação de sistemas democráticos, o que fez surgir uma nova classe média, formada por mercadores, comerciantes e industrialistas. Após essa fase de Revolução industrial, houve mudanças significativas no senso de representação individual, devido a uma necessidade de diferenciação, motivado pelos movimentos individualistas e humanitários de contestação das hierarquias que começavam a crescer.

Um conceito que, na contemporaneidade buscou compreender historicamente a imagem do corpo, a imagem que fazem do corpo, e principalmente a influência que essa imagem que nós temos do nosso corpo, foi o visagismo. O Visagismo, segundo Hallawell (2002) é a arte de criar uma imagem pessoal que expressa o melhor da personalidade, com harmonia e estética. Em seu livro "Visagismo: harmonia e estética", Hallawell, artista plástico e criador do conceito no Brasil, nos fala que o visagismo é uma arte, na qual ocorre uma customização e despadronização da imagem de acordo com o princípio "a função define a forma", ou seja, o temperamento relacionado a necessidade pessoal, a personalidade, ao modo de pensar e estilo de vida, será o que definirá a forma do que poderá ser realizado em termos de imagem.

Esse corpo-imagem, não é aquele corpo sujeito a normas, no qual a sujeição física produz uma consciência subjugada como na "invenção do homem expressivo" do século XVI ao XVIII no qual Courtine e Haroche (2016) falam a respeito no livro a História do rosto – exprimir e calar emoções, da "era da eloquência", que mais do que a simples arte de convencer, abre um tempo e um espaço que aos poucos procura uma legitimidade fundada no uso controlado do corpo e da linguagem (COURTINE; HAROCHE, 2016, p. 25).

Visagismo: se origina da palavra francesa *visagisme*, palavra derivada de *visage* (rosto em francês). É um conceito relacionado a personalização da imagem. Apesar de ser um conceito antigo em algumas culturas como as indígenas e africanas. Ao longo da história, porém o estilo pessoal foi cultivado somente por alguns personagens como: Cleópatra, Maria Antonieta, lord Byron e alguns outros. O conceito de que qualquer pessoa pode e deve ter uma imagem personalizada é muito novo e só começou a ser disseminado depois da Primeira Guerra Mundial (HALLAWELL, 2010, p. 22):

> O visagismo também traz à tona outro aspecto muito importante da imagem pessoal: a relação do senso de identidade com a imagem pessoal. O rosto é a identidade de uma pessoa, e qualquer alteração que se faça à imagem pessoal, por meio do cabelo, da maquiagem ou, mais radicalmente, da cirurgia da face, muda o senso de identidade da pessoa. O visagista procura criar uma imagem com a qual a pessoa se identifica e tem a preocupação em revelar as qualidades da personalidade e não somente em criar uma imagem esteticamente bonita. Esse encontro entre a imagem física e a imagem interna, quando a pessoa se olha no espelho e diz "Essa sou eu!", é um momento inesquecível! Os benefícios à saúde, tanto emocional como psíquica e física são enormes. (HALLAWELL, 2002, p. 16).

Nas sociedades agrícolas era importante a identificação própria da tribo ou país para que assim fossem expressos seus valores, crenças e princípios. Diversos povos podem ser diferenciados a partir de suas vestimentas principalmente em festividades nacionais o que trazia

a ideia de padronização de estilo. Na Europa, a classe nobre criou um estilo próprio que representava: refinamento, cultura e riqueza. Esse estilo permitia a individualização pela possibilidade do uso de artigos e tecidos confeccionados individualmente. Com a chegada da classe média constituída por comerciantes, comerciários, profissionais liberais e provedores de serviço como nova classe a partir do século XIX, esse estilo passou a ser copiado. Já a classe operária que surgiu na era industrial foi vítima da despersonificação devido ao regime de exploração ao qual era submetida de longas horas de trabalho e ao uso de uniformes na maior parte do tempo.

Aqui lembramos Foucault, quando nos diz que:

> [...] o corpo está também diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder dele se apoderam imediatamente, elas o investem, o marcam, exigem dele signos [...]. Essa tecnologia política do corpo é difusa, raramente formulada em discursos contínuos e sistemáticos; compõem-se frequentemente de peças e pedaços, faz funcionar uma aparelhagem de processos discordantes (1987, p. 30).

Figura 2 - Uniformização da classe operária.

Fonte: https://www.esquerdadiario.com.br/A-Questao-da-mulher-nas-fabricas-trabalhadores-industriais-debatem-o-machismo-e-a-forca-das

A utilização da padronização ou uniformização da imagem, ao mesmo tempo que protegia e dava o sentido de pertencimento, limitava e restringia a criatividade, e ainda

reforçava padrões ideológicos de dominação, é o que vemos na imagem à cima de mulheres operárias uniformizadas, essa padronização se relacionava a ideais de exploração e dominação a que era submetida a classe operária da época.

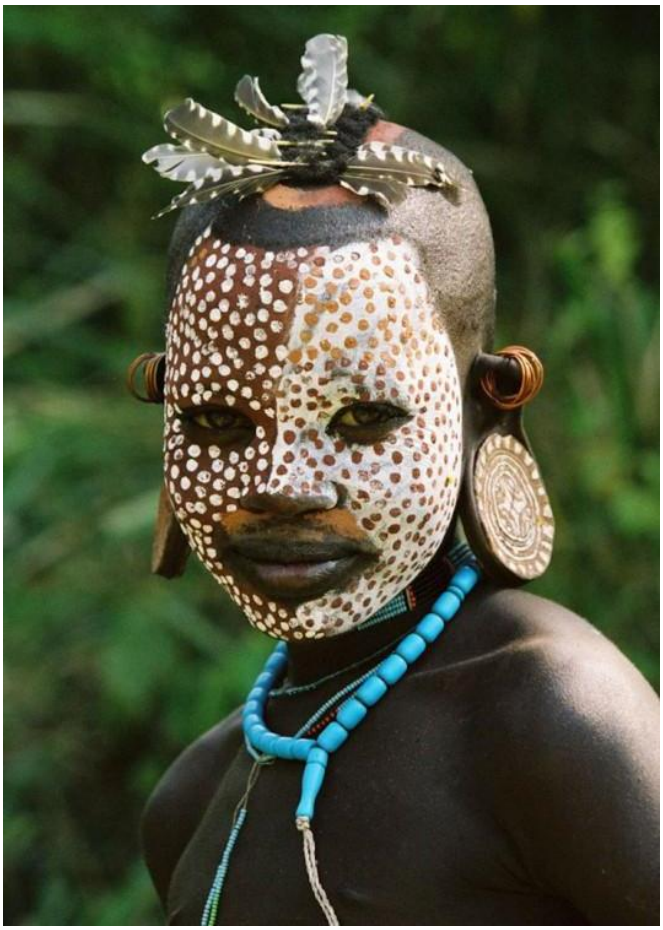
> O surgimento de um indivíduo criativo sempre foi uma exceção. Quando há uma classe dominante, como acontece nos sistemas feudais, nas ditaduras e monarquias, a maioria da população é obrigada a se submeter a regras de comportamento e até de pensamento. Quem não se conforma é marginalizado ou, pior, perseguido. A criatividade, quando se manifesta, ocorre dentro de parâmetros limitados. Os valores dessa classe dominante são expressos nas artes, na arquitetura, no design e na aparência pessoal (HALLAWELL, 2010, p. 54).

Qual a importância do reconhecimento e identificação do que nos torna pessoas singulares? No passado, o senso de pertencimento era fundamental para a garantia de sobrevivência. A rejeição de um grupo praticamente representava uma sentença de morte, porque o indivíduo excluído, ficava exposto aos perigos do meio, tendo que lutar sozinho pela sua sobrevivência.

A partir do século XX, esse corpo passa a ser ligado ao inconsciente, amarrado ao sujeito e inserido nas formas sociais de cultura. Esse corpo passa a desempenhar um papel relevante nos movimentos sociais de oposição as hierarquias políticas na luta pela igualdade. Segundo Courtine (2011). Esse corpo que protestava, estava ligado as categorias oprimidas e marginalizadas. “Ele carrega, desde então, as marcas de gênero, de classe ou de origem”. (COURTINE, 2011, p. 9).

Se por um lado esses sistemas nos quais prevalecem os aparelhos ideológicos com discurso e estruturas ligadas ao poder, atuando de modo que limitavam e restringiam a liberdade, em sistemas, como os presentes nas culturas indígenas e africanas, a individualidade é valorizada. Essa relação foi uma das principais motivações de associar o conceito do Visagismo com a cultura indígena na escolha dessa pesquisa.

Figura 3 - Homens de “Kibish” na Etiópia



Fonte: https://vivimetaliun.wordpress.com/2015/10/27/tribo-das-margens-do-rio-omo-homens-de-kibish-na-etiopia-2/

No vale de Rift na Etiópia, onde se encontra uma grande fenda africana, é uma região vulcânica com grande variedade de pigmentos de diversas cores que possibilitam as tribos da região se expressarem através das pinturas e adornos corporais. Cada indivíduo tem a liberdade de expressar o desejo de ser belo e exteriorizar o prazer de modo individual:

> Nas culturas indígenas e em muitas das africanas, o sistema é cooperativo. Embora haja hierarquias dentro dessas sociedades, o indivíduo é valorizado. O poder é geralmente dividido entre os chefes das tribos. Os xamãs têm o poder por causa da sua sabedoria, capacidade de liderança e poder de motivação, mas decisões são tomadas em conjunto. Cada membro da tribo tem a sua função e é considerado importante para a comunidade (HALLAWELL, 2010, p. 55).

Figura 4 - Mulheres indígenas protestando contra a falta de demarcação no território indígena

Fonte: https://www.dw.com/pt-br/em-bras%C3%ADlia-mulheres-ind%C3%ADgenas-fazem-protesto-in%C3%A9dito/a-50009227.

> O corpo também está diretamente mergulhado num campo político [...] O corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde é necessário também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia: pode muito bem ser direta, física, usar a 100 força contra a força, agir sobre elementos materiais sem, no entanto, ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror e no entanto continuar a ser de ordem física (FOUCAULT, 1987, p. 25-26).

As mulheres indígenas se reúnem em Brasília para lutar por seus direitos, muitas lideranças indígenas como Sonia Guajajara se posicionam para protestar contra as políticas públicas que violam seus direitos.[6]

O objetivo não é comparar ou analisar esse corpo-imagem, mas tornar visível os gestos de interpretação, como Orlandi afirma: “a finalidade do analista não é interpretar os textos, mas compreender os gestos de interpretação inscritos nos textos” (ORLANDI, 2001, p. 78).

[6] Voltaremos a falar no capítulo Território: nosso corpo, nosso espírito.

Nesse sentido, temos uma grande contribuição teórica e analítica de Leandro Ferreira quando mobiliza a noção de corpo como objeto discursivo:

> O corpo entraria no dispositivo como constructo teórico e lugar de inscrição do sujeito. Esse corpo que fala seria também o corpo que falta, donde a inclusão da noção de real do corpo, ao lado do real da língua e do real do sujeito. A exemplo do que singulariza o registro do real, o real do corpo seria o que sempre falta, o que retorna, o que resiste a ser simbolizado, o impossível que sem cessar subsiste (2013, p. 78).

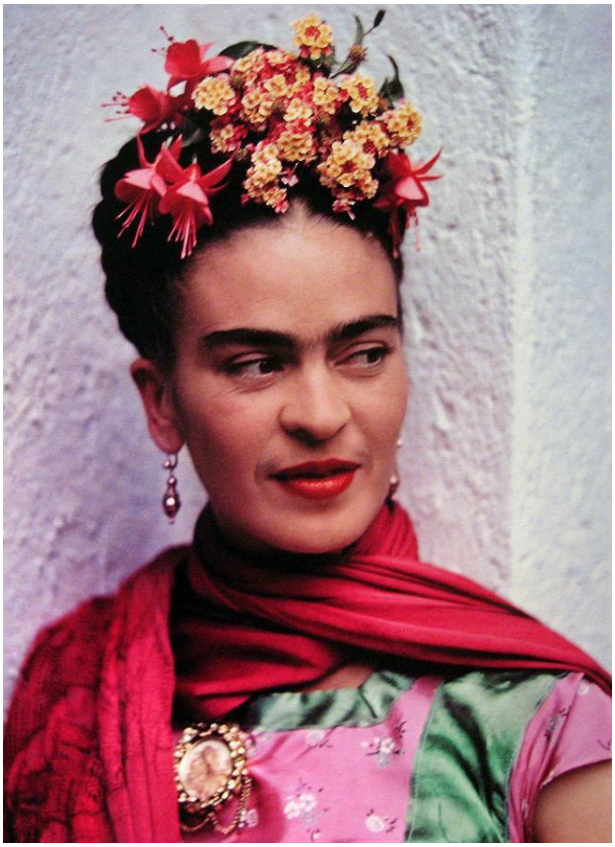
3.1 FRIDA KAHLO: UM CORPO MARCADO NA MEMÓRIA, UM ESTUDO ENTRE O VISAGISMO E O PERTENCIMENTO ANCESTRAL

"Pinto a mim mesma porque sou sozinha e porque sou o assunto que conheço melhor" Frida Kahlo

Poucas foram as personalidades na história que trabalharam o seu corpo com essa relação de personalização da sua imagem, dentre elas, a Frida Kahlo, que se destacou, artista que estava à frente do seu tempo e usava o seu corpo e imagem como forma de expressão de uma singularidade que remete aos traços culturais (ancestrais) no qual se inscrevia/constituía enquanto sujeito político.

> Nesse processo de discursividades que trabalham o acontecimento- corpo estão presentes movimentos paradoxais que são inapreensíveis, ainda que insistam em se simbolizar. Podemos dizer que se trata de uma outra ordem de real, não mais o da língua, ou da história ou do inconsciente, mas o real do corpo. Por meio dele o sujeito se inscreve na dimensão do impossível (FERREIRA, 2013, p. 78).

Figura 5 - Fotografia de Frida Kahlo



Fonte: https://www.collectorsweekly.com/articles/uncovering-clues-in-frida-kahlos-private-wardrobe/

No livro “Frida – a biografia” Frida relata que a forma e modo que escolhia se vestir formava uma espécie de paleta, da qual escolhia a cada dia imagens de si mesma que queria expressar ao mundo, era precisa e perfeccionista em suas escolhas. Ao se vestir, pintava um quadro completo com cores e formas através das roupas tradicionais, adornos e acessórios. Arrumava os cabelos em diversos estilos, alguns com penteados típicos mexicanos e outros que ela mesma inventava. Adorava joias e usava de todos os tipos: de contas de vidro baratas à pesados colares pré-colombianos de jade, brincos pendentes coloniais a um par no formato de mãos, presente de Picasso, usava inúmeros anéis com peças de diversos estilos e origens. “Frida inventou um estilo pessoal altamente individual para dramatizar a personalidade que ela já possuía, ela bem o sabia” (HERERRA, 2011, p. 141).

Os símbolos são alicerces de uma identidade cultural, a palavra “símbolo” é derivada do grego antigo *symballein* que significa agregar e consciente ou inconscientemente, o símbolo representa o sentido de união de partes para a construção de algo maior, se relacionando com uma série de percepções, crenças e respostas emocionais. “Esses símbolos aparecem em todas as formas concebíveis, como figuras, metáforas, sons e gestos, como

personificações em mitos e lendas ou representados através de rituais e costumes" (CONNELL, 2010, p. 4).

> O corpo como lugar de observação do sujeito tem sido examinado por vários pesquisadores de diferentes campos teóricos. Marcel Mauss, considerado fundador da antropologia, analisou - o tendo presente as várias modalidades técnicas que o corpo tem para se movimentar, marchar, andar, nadar, por exemplo. Para realizar isso, toda atenção foi voltada às técnicas do corpo, expressão consagrada em artigo de Mauss, onde o mesmo, examina as diferenças na marcha entre soldados ingleses e franceses, entre outras características. Ele viu nisso uma possibilidade preciosa de se conseguir acessar uma imagem social do corpo, levando em conta a geografia, a cultura, a história de cada lugar (FERREIRA, 2013, p. 79).

É na esteira desta provocação teórica que pensamos o uso do traje de índia tehuana por Frida, que a partir de um determinado período de sua vida, passa a adotar como forma de comunicação social, esse simbólico de suas roupas, com os anos, se tornou um antídoto contra o isolamento. Assim como os autorretratos confirmavam a sua existência, as roupas faziam com que a mulher frágil, presa muitas vezes à cama, se sentisse mais forte e visível. Eram uma máscara e uma moldura, definiam a identidade de quem as usava em termos de aparência; os trajes distraiam Frida e quem a observava da sua dor interior como tentativa de compensar as deficiências do seu corpo, do seu senso de fragmentação e mortalidade. À medida que sua saúde ficava mais frágil, maior era o empenho em se adornar de cores, fitas, laços, flores e joias. O modo de se vestir era uma afirmação de seu amor pela vida e um sinal de consciência de sua atitude de desafio e rebeldia (HERERRA, 2011, p. 144).

Essa definição de máscara e moldura, se aproxima de uma das definições do visagismo, ao qual Hallawell (2011) o define como é "Uma forma de arte na qual o corpo se faz tela e moldura na galeria aberta que é a sociedade".

Figura 6: As duas Fridas

Fonte: https://www.culturagenial.com/quadro-as-duas-fridas-frida-kahlo/

No quadro “As duas Fridas” há uma autorrepresentação da Frida com duas indumentárias: a da esquerda de estilo vitoriano, caracterizando uma estética tipicamente europeia, enquanto a da direita, veste um traje tehuana, tipicamente mexicano. Representa a dualidade

O traje de índia tehuana era usado como forma de comunicação social, afirmava a sua existência, as roupas faziam com que mesmo debilitada em uma cama, se sentisse forte e visível.

O corpo para análise do discurso, é mais do que uma categoria teórica, representa uma materialidade significante e nesse contexto cabe o equívoco que pode ser percebido pela falta ou excesso, pela intenção e pela falta de intenção. Equívoco presente na contradição que muitas vezes relaciona a representação da sua imagem a uma ausência de vaidade, na realidade em seus diários e vida, sempre retratou uma preocupação grande com a sua imagem e o quanto essa mesma imagem produzida era capaz de lhe trazer uma alteração de estado emocional. Quanto mais triste e abatida se sentia, maior era a necessidade e empenho em se adornar de

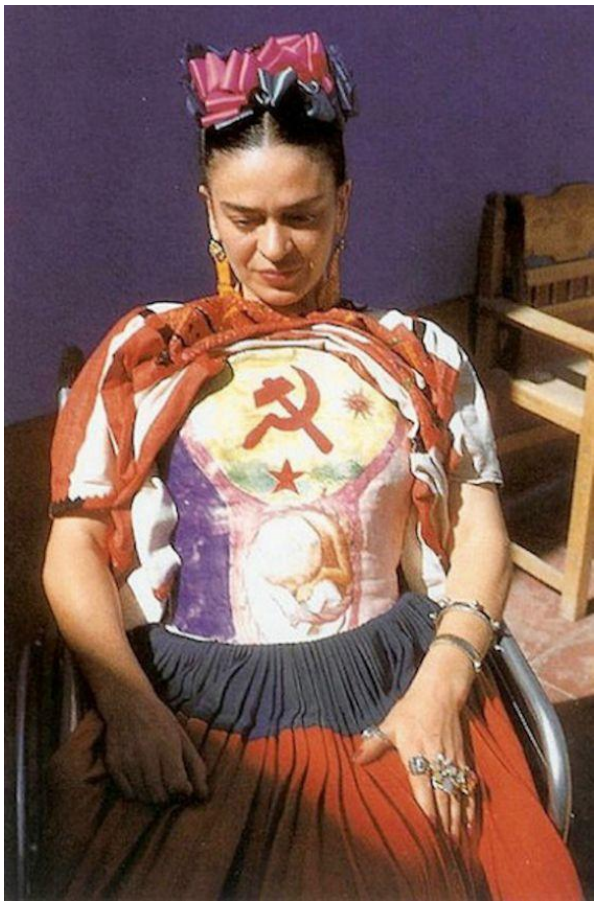
significados com o objetivo de mudar o sentimento interno a partir da influência do externo, por isso, Frida Kahlo é uma das fortes representações do Visagismo, devido a sua inteligência artística e intuição afinada ao estimular a motivação e mudança de estados emocionais através da sua imagem.

O Visagismo é a arte de criar uma imagem personalizada, é um conceito baseado na filosofia da personalização da imagem, contrário a uniformização, padrões de beleza e imposição de tendências. Explica o efeito emocional que a imagem pessoal desperta, antes de que seja processado qualquer entendimento racional. Quando conhecemos uma pessoa, em um primeiro momento, sem conhecermos sua história, inconscientemente reagimos emocionalmente às linhas, às luzes e cores que a compõem através de referências arquetípicas. A maioria das pessoas desconhece essa influência e o fato de que do mesmo modo como as suas escolhas influenciam emocionalmente a percepção do outro, a sua própria emoção é influenciada a partir dessas escolhas de acordo com a essência e com a emoção que se deseja expressar. Frida, naturalmente em sua estrutura e linhas faciais, expressava muita força, e como modo de suavizar essa intensidade, ela fazia uso de recursos tradicionais da sua cultura como forma de reforçar a sua ideologia e essência equilibrando força com cor e beleza. Ela ancora um significado maior as escolhas que irão expressar a sua intenção de imagem e expressão; ela percebe a relação da sua imagem com o seu senso de identidade, seu bem-estar e saúde e por isso se coloca enquanto obra em constante construção.

Frida também tem um forte papel representativo na política. No século passado a economia política era reforçada pela divisão da produção, reprodução e consumo. Ao homem cabia a responsabilidade pela produção, já a mulher era responsável pela reprodução e os dois pelo consumo. No século XX a mulher passa a ter soberania em relação ao consumo. A questão de poder sempre esteve no centro das relações entre homens e mulheres. Por muito tempo as esferas políticas foram locais e exclusivamente masculinas e as mulheres excluídas principalmente dos espaços políticos, mas Frida se posicionou politicamente, inicialmente quando mudou o ano de seu nascimento de 1907 para 1910 como forma de homenagear a Revolução Mexicana, ocorrida nesse ano. Aos treze anos, ingressou na Juventude Comunista e em 1928 se filiou ao Partido Comunista. Em 1947 escreveu: “A revolução é a harmonia da forma e da cor e tudo está, e se move, sob uma só lei, à vida. Ninguém está a parte de ninguém, ninguém luta por si mesmo. Tudo é tudo e um”. Criticou fortemente a sociedade norte-americana, quanto a desigualdade e futilidade. Suas referências políticas aparecem junto do símbolo comunista: a foice e, o martelo desenhado por volta de 1953, juntamente com o seu

apego às raízes indígenas mexicanas, à cultura pré-colombiana, quebra do padrão burguês da época na qual pertencia e ajuda às vítimas da guerra civil espanhola.

Figura 7 - Frida Revolucionária



Fonte: https://www.vozdaresistencia.com.br/2020/07/06/frida-kahlo-uma-comunista/

Frida contrariou os interesses patriarcais capitalistas da sua época e revolucionou a história como mulher à frente do seu tempo. Imprimiu a sua força através da sua expressão e arte, em uma época em que a padronização cultural e estética predominava. Hoje, na era da informação, a mulher ganha poder à medida que se permite e se expressa com mais liberdade e esse movimento estimula o desenvolvimento da criatividade e individualidade, enfraquecendo cada vez mais a padronização e valorizando a personalização do corpo-imagem. Frida Kahlo é um dos maiores exemplos de que não apenas é possível como é imprescindível para as mulheres viverem e existirem, usarem a força da sua expressão em todos os seus aspectos, não apenas para dizer ao mundo a que vieram, mas para reafirmar para si mesmas a importância e o que isso representa.

Orlandi, propõe pensar a respeito da multiplicidade de leituras, vista em relação à discursividade. “Há um espaço simbólico aberto – possibilidade de o sujeito significar e se significar indefinidamente” (2001, p. 65):

> Não esqueçamos que os gestos na perspectiva discursiva, são considerados como atos ao nível simbólico (e não ato como um fazer como é visto na Pragmática). Ser considerado como ato ao nível simbólico é o mesmo que dizer que o gesto significa que não há linguagem sem interpretação. O que redunda em afirmar, como o fizemos no início, que não há linguagem sem ideologia (ORLANDI, 2001, p. 68).

O objetivo não é relacionar significados e sentidos da arte e expressão indígena como igual ou semelhante ao da arte não indígena, e sim enfatizar esse modo de se distinguir através da imagem, grafismos, linguagem e suas peculiaridades.

Como bem colocado por Gell, há uma impossibilidade de se usar “estética” como um parâmetro universal para descrição e comparação de culturas”. Essa arte representada através de sua pintura, grafismos, adornos corporais produzem muitos processos cognitivos. “Condensam ações, relações, emoções e sentidos, porque é através dos artefatos que as pessoas agem, se relacionam, se produzem e existem no mundo” (1998, p. 31):

> Em vez de enfatizar a comunicação simbólica, concentro-me nas ideias de agência, intenção, casualidade, resultado e transformação. Vejo a arte como um sistema de ação cujo propósito é mudar o mundo, e não codificar proposições simbólicas acerca dele. A abordagem da arte centrada na “ação”, é inerentemente mais antropológica do que a abordagem semiótica, já que se preocupa com o papel prático de mediação exercido pelos objetos de arte no processo social, e não com a interpretação dos objetos “como se” eles fossem textos (GELL, 1998, p. 31).

Há uma negação dessa imagem repleta de estereótipos, de uma imagem simbólica rejeitada por se assemelhar com algo regional, desvalorizado, literalmente visto “sem valor” desvalorização da própria autoimagem devido a essa rejeição e desconhecimento cultural.

3.2 O CORPO DA MULHER INDÍGENA

No livro “O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena”, Gambini (1988) expressa muito bem esse sentimento de desvalorização da própria origem do povo brasileiro “A humanidade civilizada, não cultua sua origem ancestral, e sim, tenta, o melhor que pode esquecer a vergonha de um passado tão baixo. O próprio desenvolvimento da consciência e desse formidável ego que tanto orgulho nos causa é uma vitória sobre a inconsistência do homem primitivo” (GAMBINI, 1988, p. 122).

Um dos principais motivos dessa desvalorização associada ao processo de formação inicial do povo brasileiro, na base da dominação, exploração, extermínio. Ribeiro (2013) fala a respeito dessa identidade do povo brasileiro em seu livro: O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil que "É bem provável que o brasileiro comece a surgir e a reconhecer-se a si próprio mais pela percepção de estranheza que provocava no lusitano do que por sua identificação como membro das comunidades socioculturais novas". Ele também fala a respeito de um desejo de reafirmar superioridade em relação aos indígenas.

Ainda hoje, depois de mais de quinhentos anos, vemos esse sentimento expresso através da valorização excessiva do que vem de fora, em detrimento ao que é nosso, refletindo uma baixa estima nacional.

> O primeiro brasileiro consciente de si foi, talvez, o mameluco, esse brasileiro mestiço na carne e no espírito, que não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos – que ele desprezava -, nem com os europeus – que o desprezavam -, e sendo objeto de mofa dos reinóis e dos lusonativos, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro (RIBEIRO, 2013, p. 96).

O termo "índios" surgiu com a chegada de Cristóvão Colombo à América, segundo ele, por acreditar ter chegado às Índias, denominou os povos nativos daquela região de indígenas, termo que continuou a ser usado a todos os povos nativos do continente americano. Na literatura indígena, é muito frequente o uso da palavra estereótipo para generalizar e associar características negativas aos povos indígenas, como no caso o uso generalizado da palavra "índio" geralmente associada a características pejorativas, desmerecendo o fato de que cada etnia indígena é repleta de características e peculiaridades que lhes são únicas, não cabe, portanto, a generalização. No visagismo também é importante que se entenda essa definição. Estereótipo, segundo o dicionário de português on-line, é um padrão estabelecido pelo senso comum, baseado na ausência de conhecimento, geralmente de cunho preconceituoso e repleto de afirmações generalizadas, e inverdades.

O termo estereótipo surgiu em 1794 pelo artista gráfico francês Firmin Didot, quando se referiu a recortes de placas metálicas utilizadas para impressão de jornais, revistas, livros, um grupo grande de coisas iguais. Por ser uma ideia que limita e restringe muito, nunca deve ser utilizado em relação ao conceito de visagismo, e não pode, de modo algum, ser aplicado às civilizações indígenas devido a sua diversidade e riqueza cultural.

Figura 8 - Mulher indígena na Marcha das mulheres indígenas

Fonte: https://www.dw.com/pt-br/em-bras%C3%ADlia-mulheres-ind%C3%ADgenas-fazem-protesto-in%C3%A9dito/a-50009227.

O corpo indígena constitui uma instância fundamental, tem um significado de lugar que ocupam no universo:

> Dentro dessa concepção de mundo, em que as entidades não são fixas, mas variam conforme a perspectiva em que são consideradas, a pintura corporal adquire enorme importância. Ao marcar um corpo, ela lhe confere um lugar no grupo social e o coloca em relação com forças naturais e sobrenaturais (KOK, 2014, p. 63).

As pinturas corporais têm múltiplos sentidos e significados, através dela é possível identificar idade, gênero. Os padrões de pintura se vinculam a vida e às narrativas dos grupos étnicos, ou seja, mesmo que aparentemente abstratos, são cheios de representação e significados.

Na maioria dos povos indígenas a pintura corporal é uma atividade feminina, com exceção dos rituais para à guerra. Cada grupo possui um repertório específico de padrões e técnicas. “Mais do que um simples ato de decorar ou enfeitar o corpo, a pintura corporal reflete um modo específico de pensar e estar no mundo”. Assim como a pintura corporal, a arte plumária com penas de aves também estão vinculadas a fins rituais, cerimoniais e mágico-religiosos (KOK, 2014, p. 68).

Figura 9 - Arte plumária

Fonte: https://revistacenarium.com.br/encontro-global-de-mulheres-indigenas-marca-dia-internacional-da-amazonia/

A diversidade étnico-cultural indígena é tão grande que há posicionamentos diversos relacionados a variados temas, como por exemplo relacionado a “Apropriação cultural”. Há àqueles que considerem o uso de cocares e fantasias como um desrespeito, como também os que consideram que não há nenhum problema, ao contrário até estimulam o uso através da comercialização. O brasileiro desde a infância, através do reforço estimulado pelo discurso pedagógico se acostumou a pelo menos uma vez ao ano a “homenagear o índio”, no dia 19 de abril, nas escolas tradicionalmente crianças têm os seus rostos pintados e recebem um adorno de cabeça (geralmente de papel) simulando um cocar ou algo parecido.

Essa tradição do “dia do índio” está diretamente relacionada a associação do indígena a unificação da identidade nacional. Munduruku, fala a respeito dessa ideia de fazer do “índio” um símbolo nacional, “Só que não é do indígena que estamos falando e sim de uma imagem de índio, elaborada para dignificar o brasileiro, pois afinal, os nativos brasileiros continuam sendo um estorvo para a nação” (MUNDURUKU, 2017, p. 85).

4 TERRITÓRIO, NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO

A mulher indígena a cada dia fortalece o seu papel, mesmo que sofrendo as mesmas dificuldades de muitas mulheres não indígenas, mas com o agravante de discriminação e marginalização dos seus povos. No entanto é preciso considerar que na mesma medida que crescem os modos de dominação, crescem também, as formas de resistência. Nos últimos anos há, no Brasil, um constate avanço de um discurso neoliberal colado ao do colonizador. Por outro lado, cresce igualmente, nos últimos anos, um forte protagonismo e representação da mulher indígena na política nacional.

O "Ser mulher indígena – Narrativas de mulheres indígenas" apresenta diversos relatos do significado e força associados ao sentimento que une identidade e sentido do sujeito indígena brasileiro. O relato da relação da terra com a vida e ritos precisam ser respeitados "O plantio é algo muito forte para as mulheres Guarani Mbya, pois as plantas tradicionais estão diretamente relacionadas a espiritualidade" (LIMA, 2018, p. 43).

A realidade dos povos indígenas, hoje no Brasil é de resistência, através de espaços enunciativos nas mídias digitais, tais como *YouTube*, Instagram, Facebook, Twiter. Resistir para continuar existindo; nesse cenário, mulheres indígenas ganham visibilidade e voz, e na política as lideranças indígenas marcam forte presença através de manifestações, como a primeira *"Marcha das mulheres indígenas"* que reuniu 2500 mulheres de mais de 130 diferentes povos indígenas, que através do seu manifesto declararam o seu permanente estado de luta em defesa do território em busca da demarcação de terras indígenas. O tema da marcha foi "Território: nosso corpo, nosso espírito".

Figura 10 - Cartaz da Primeira Marcha das mulheres indígenas

Fonte: https://marcozero.org/mulheres-indigenas-se-preparam-para-primeira-marcha-nacional/.

Essas mulheres estão reescrevendo sua história, ressignificando esse corpo atravessado pela historicidade, um corpo revolta, resistência, corpo das invisibilidades, um corpo memória.

O corpo-imagem é afetado pelo modo de circulação "na internet e em que medida esse modo de circulação afeta ou determina as formas de individuação do sujeito na contemporaneidade" (FLORES et al., 2017, p. 394).

O corpo-imagem, conceito desenvolvido por Neckel (2012), nos ajuda a compreender esses funcionamentos do corpo da mulher indígena nos espaços digitais trazendo a presença da mulher indígena na política. Corpo-Imagem é, portanto, "um corpo estético de existência, um corpo mediado pelas experiências estéticas do sujeito em sua relação com o mundo. Esse corpo-imagem de que falamos é um corpo que produz sentido, interpelado pela ideologia, um corpo-linguagem, sujeito de linguagem e sujeito à linguagem".

Nesse contexto, é o corpo-imagem da mulher indígena, produzindo sentido de um corpo que ao mesmo tempo sofre um movimento contínuo de apagamento, é interpelado pela ideologia, um corpo linguagem, expressivo sujeito de linguagem e sujeito à linguagem.

A imagem desse corpo-imagem da mulher indígena pode funcionar como um índice e não um símbolo, ela sintetiza os elementos mínimos: tintas, pinturas e adornos corporais funcionam de maneira muito específica, podendo se expressar muitas vezes de maneira performativa e produtiva (LAGROU, 2009, p. 35).

Uma das lideranças indígenas que ganhou grande projeção nacional, inclusive fora do país, foi a Sônia Guajajara que concorreu a vice-presidência da república. Em entrevista para o Especial Amazônia Resiste “Hoje o índio não está só no mato”, gravado e publicado em 2018 no YouTube, fala a respeito dos desafios enfrentados pelos indígenas no Brasil.

4.1 PRIMEIRO RECORTE: AMAZÔNIA RESISTE

Figura 11 – Sonia Guajajara em especial Amazônia resiste

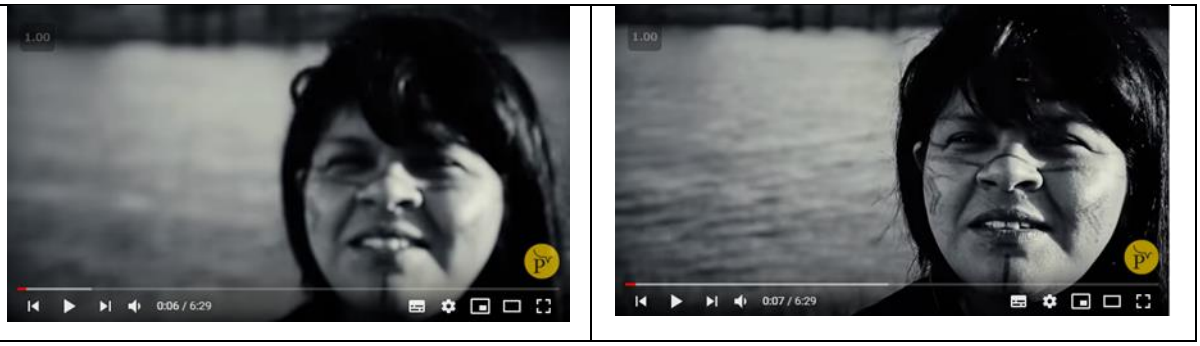
Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=amyJDPiFfwk

Inicialmente, o vídeo começa com a imagem desfocada de Sônia, e através dessa imagem é possível fazer uma leitura do apagamento que aos poucos, através do seu posicionamento, vai ganhando destaque. Assim, depois em segundo plano a imagem da natureza passa a ser desfocada. É possível perceber por meio da imbricação material tratada nos termos de Lagazzi (2011) a imagem, o som e o texto produzindo sentidos da posição do sujeito indígena que não é somente aquele que se encontra no mato, mas o que também ocupa hoje todos os espaços possíveis dentro da sociedade e busca a sua inserção dentro da política partidária.

Segundo Lagazzi (2017) “A compreensão da falha estrutural e da incompletude simbólica são pontos essenciais da fundamentação materialista” e a contradição, no sentido de impossibilidade de síntese de interpretação um dos seus eixos de apoio:

> A materialidade do discurso é a linguagem em suas diferentes materialidades significantes, quais sejam: a palavra, a imagem, o gesto, a musicalidade, o aroma, a cor, o enunciado, a cena, o corpo, a melodia, a sonoridade, enfim, diferentes relações estruturais simbolicamente elaboradas pela intervenção do sujeito. Vejamos que a língua concebida como materialidade do discurso, não está dissociada do sujeito, que por ela se constitui. Da mesma forma, o aroma, a cor, a imagem, o gesto… se constituem em materialidade significante quando em relação com o sujeito, constituindo memória discursiva e assim, se constituindo em linguagem (LAGAZZI, 2017, p. 36).

Figura 12 – Recorte Sônia Guajajara



"*Hoje nós estamos muito preparados para enfrentar isso e responder também com* ***sabedoria****. O índio hoje não é só aquele que está lá no mato, hoje nós ocupamos todos* ***os espaços possíveis na sociedade****, e estamos buscando também fortalecer a nossa inserção na* ***política partidária***" Sônia Guajajara (AGÊNCIA PÚBLICA, 2018).

Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=amyJDPiFfwk&feature=emb_logo

Nos frames marcam-se imagens do vídeo com e sem cores, que oscilam desfocadas e nítidas, do corpo da mulher indígena com adereços representativos marcados na face e nos punhos. Quanto a sonoridade, diferentes estruturas simbólicas do sujeito que compõem e produzem sentidos da narrativa de resistência e luta dos povos indígenas.

Na formulação "estamos preparados" concluída com a palavra "sabedoria" a posição sujeito presentifica fortemente a questão da ancestralidade. A ancestralidade que prepara, e dá coragem de enfrentar o inimigo. *Responder com sabedoria*, coloca-se desta forma em paráfrase: *Responder com propriedade*. *Responder com conhecimento*. Porém, não um conhecimento ou uma sabedoria do colonizador. E isso desloca o interlocutor espectador para outro território, diríamos até outra concepção de território.

Nesse mesmo vídeo, Sônia fala a respeito do estranhamento que ela enquanto mulher indígena enfrenta diariamente, marcado quando ela relata uma situação na qual uma atriz pergunta, se ela ainda ***mora na tribo*** e se a ***civilização havia chegado por lá***. É possível mapear nesse questionamento a marca de um racismo estrutural e um não reconhecimento do outro enquanto um sujeito social. Civilização cola seus sentidos ao laço social do homem

branco colonizador, e tribo como o lugar do selvagem ou do não cidadão. É essa relação racista que estabelece, nas relações de poder, a racialização do outro e produz-reproduz os sentidos de um branco como sujeito universal. Os sentidos do 1500 não cessam de retornar.

O corpo de mulher indígena, ao se colocar no campo da política, traz de um político apagado na história contada pela perspectiva do homem branco.

Em relação a mulher indígena, Sônia fala do protagonismo dentro do movimento indígena no cenário de lutas, quando fala a respeito da proibição de algumas culturas indígenas em relação a esse protagonismo influenciado pelo machismo:

"*dentro do nosso meio é ainda mais forte, porque a própria cultura também impede que a mulher assuma um papel de liderança, tem cultura que ainda não* ***permite que a mulher vá a frente falar****, precisamos romper essa barreira e eu acho que aos poucos* ***estamos rompendo***" Sonia Guajajara (AGÊNCIA PÚBLICA, 2018).

O Corpo de Mulher Indígena na política partidária funciona como ruptura, justamente porque presentifica um político que insiste em ser apagado pelo discurso do colonizador que não reconhece outra civilização que não seja a do branco europeu ocidental.

A identidade para os povos indígenas, segundo Sônia só é mantida se puderem manter o que é próprio do seu povo, por isso a relação com o território é tão importante. Ou seja, terra não é acumulação e condição de vida.

Outro modo de dominação, que não cessa de retornar, é o aparelho ideológico religioso. Hoje, como no período do Brasil Colônia, há uma forte presença das igrejas dentro das aldeias, e que para muitos, ações como essas são bem vistas porque auxiliam na diminuição de problemas como alcoolismo, drogas, prostituição. Essa presença como Sônia afirma, prejudica muito o fortalecimento da cultura indígena.

A união dos povos indígenas hoje se dá pela luta da garantia do território. E, ter o território, significa poder exercer a cidadania plena, porque com o território pode se exercer a cultura, seus costumes, a relação espiritual, por isso todos indígenas têm em comum essa luta pelo território, porque para eles o território representa a própria vida, afirma Sônia.

A existência indígena está ameaçada por conta de ataques do estado brasileiro quando é negado o direito ao território e consequentemente à política. A uma forma de racismo integralizador, nos termos de Abdias Nascimento, que ao mesmo tempo que integra, segrega e apaga. Há uma pseudo-integração, quando querem "trazer" o índio para a sociedade, integrando-o e ao mesmo tempo, não reconhecendo sua cultura, seu modo de vida e seu território. Há um acordo no meio político, empresarial, de imprensa de negar a presença indígena, ou arrancar o território ou enfraquecer os órgãos responsáveis. Sônia finaliza a

entrevista afirmando que a resistência deles já provou que eles não irão desistir, porque é o único meio de continuarem existindo, através da sua luta.

A figura 13 abaixo faz parte do vídeo:

Figura 13 – Demarcação já: Protagonismo feminino indígena

Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=amyJDPiFfwk&feature=emb_logo

> Não há corpo que não esteja investido de sentidos, e que não seja o corpo de um sujeito que se constitui por processos nos quais as instituições e suas práticas são fundamentais para a forma com que ele se individualiza, assim como o modo pelo qual, ideologicamente, somos interpelados em sujeito, enquanto forma sujeito histórica (capitalista) (ORLANDI, 2012, p. 93).

A figura 14 abaixo faz parte do vídeo:

Figura 14 – Protagonismo feminino indígena

Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=amyJDPiFfwk&feature=emb_logo

4.2 SEGUNDO RECORTE: DEBATE COM A SENADORA

Segundo Michel Pêcheux do discurso não é apenas o campo de luta, mas pelo que se luta. É a partir desta formulação que trazermos esse segundo recorte, referente a uma audiência pública de debate do acesso à saúde para os povos indígenas da Comissão de direitos humanos (TV247, 2019).

Figura 15 – Recorte Senadora Soraya Tronickedo

"*Os povos indígenas hoje têm em torno de 13% do território nacional,* ***a área nossa agricultável*** *que é utilizada é de 7% segundo o mapa. Tem dinheiro destinado, tem política pública destinada,* ***por que eles continuam ainda miseráveis***?"
Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=IL9z5k24xI8&t=51s

O vídeo traz em sua tessitura um enquadramento da Senadora Soraya Thronickedo PSL-MG com a bandeira nacional, veste-se com azul, uma das cores da bandeira nacional. Há, portanto, na tessitura da imagem sentidos que reforçam o efeito de um estado-nação. Segundo Neckel, tessitura é uma rede material com diferentes funcionamentos na imagem móvel e na imagem fixa: "A memória discursiva é mobilizada pelo fazer intertextual já formulado, e, também, pelo possível e não formulado" (2010).

Já no campo da Tecedura que segundo Neckel (2010) que é uma rede de gestos de interpretação que possui uma Tessitura na imagem móvel e fixa, na perspectiva discursiva é possível na leitura e interpretação das imagens é possível a compreensão das condições de produção e deslocamentos de sentidos nas imagens e no discurso dos vídeos.

Tal rede de memória vai marcando uma posição representativa simbólica através da tessitura da harmonia visual que não se mantém no seu discurso introdutório do tema, na qual é visível seu desconforto e insegurança com o tema.

Apenas pelo enquadramento e uso das cores é possível vislumbrar o claro projeto de sequestro das cores nacionais para uma posição de extrema direita que iria assolar nosso país no pleito eleitoral de 2018.

A Senadora, inicia o debate com o questionamento a respeito do percentual do território nacional da União, destinado aos povos indígenas em detrimento do percentual agricultável.

No argumento da Senadora, os indígenas deveriam estar muito bem. Portanto, se não estão, é porque alguém é responsável por essa situação, se tendo dinheiro e política pública

destinada, e com essa aparente vantagem territorial, por que ainda se encontram em condição de miséria? É o questionamento que faz a senadora:

"*Os povos indígenas hoje têm em torno de 13% do território nacional, **a área nossa agricultável** que é utilizada é de 7% segundo o mapa. Tem dinheiro destinado, tem política pública destinada, **por que eles continuam ainda miseráveis***?" Questiona Senadora Soraya Thronickedo PSL-MG (TV247, 2019).

O deslize de sentido entre a "nossa área" e "eles continuam miseráveis", coloca em jogo fortemente a divisão de classe e raça. Colando no sentido de homem branco produtor de riqueza e sendo o "outro", o corpo miserável e incapaz de produzir "riquezas". Em nenhum momento se coloca a exploração da terra e dos recursos naturais não renováveis, apenas a estratificação. O modo como opera, como vimos nas análises de Indursky, o discurso do colonizador.

Figura 16 – Recorte Sonia Guajajara audiência pública

"*A sua fala senadora, retrata muito bem o **pensamento** que tem esse **setor ruralista** que **compõem a câmara e o senado**, que quer a qualquer custo **flexibilizar a lei ambiental** para poder **explorar os territórios**, a visão que você tem de **terra é muito diferente** da visão que a gente tem*". Sônia Guajajara.
Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=IL9z5k24xI8&t=51s

Em resposta; Sonia Guajajara se refere a visão racista, alienada e preconceituosa, se referindo a fala da senadora como representante do setor ruralista representado na Câmara e Senado.

A constatação de Guajajara sobre a composição das instâncias deliberativas da política nacional alinhada à "flexibilização" e por extensão a exploração dos recursos naturais sem medidas e o não reconhecimento da cultura dos povos indígenas, descortina essa "falsa integração" do indígena no laço social. Traz à tona ainda, a forte determinação histórica dos

“senhores de terra” ditando as leis em nosso país e definindo os rumos da política “não pública”, e sim uma legislação para um minoria que insiste na dominância.

A visão dos povos indígenas em relação ao território é que ele é sagrado. Tal visão, coloca o sujeito indígena em uma posição, diferente da visão de exploração, próprio do sujeito que se inscreve no discurso colonizador, ou seja, visão que esse setor ruralista possui. Uma relação de exploração e estratificação da terra. Já, para o sujeito indígena, a relação com a terra é de pertencimento e condição de vida. A fala de Sônia marca que o cuidado da terra e do meio ambiente é o que garante a vida para todos.

Sônia continua dizendo que não dá para você olhar para os povos indígenas e pensar que há um mesmo entendimento de território como o de exploração, destruição, que pensa em lucro em lucro, para os povos indígenas, o território é sagrado, pois necessitam dele para sua existência. O que o branco chama de terra improdutiva, os povos originários chamam de vida.

> “***O mundo inteiro está preocupado*** *com aquecimento global, o mundo inteiro está discutindo os efeitos das mudanças climáticas, o mundo inteiro está pensando formas de reduzir a emissão de gás carbônico para poder* ***garantir que a gente tenha um equilíbrio do clima*** *e aqui no Brasil, é bem mesmo a cara desse* ***governo truculento*** *de querer o tempo todo* ***autorizar a entrega dos territórios para exploração*** *porque não pensa na vida,* ***só pensa em dinheiro e só pensa em lucro***” Sônia Guajajara (TV247, 2019).

Quando Guajajara traz a expressão “o mundo inteiro está preocupado” faz dois movimentos importantes a partir desse modo de enunciar. O primeiro, é mostrar o quanto há uma escuta política atualizada, por exemplo, quanto a questão do clima mundial. O segundo, é trazer essa parte do ‘mundo preocupado’ com o clima, para falar ao lado dos povos originários. Mostra ainda, uma posição antagônica à um modo de governar completamente surdo e cego às questões sociais, sanitárias e climáticas. O significante “truculento” marca não apenas um modo de governar totalitário, próprios dos regimes de exceção, mas, igualmente adere à uma agenda neoliberal de ultradireita de exploração econômica, herança direta do discurso do colonizador.

Assim, podemos dizer que fala de Sonia é de resistência. Um discurso de luta pelo território, luta que perdura por cinco séculos, ela faz menção também de indígenas que tiveram suas terras tomadas na época da ditadura. A história ensina que quando se instala um estado de exceção há vidas matáveis e sacrificáveis justamente por um processo de desumanização.

Quanto ao questionamento de serem miseráveis, Guajajara responde que os povos indígenas querem o território para continuarem com o seu modo de vida e que precisa ser respeitada a diversidade e os diferentes povos que habitam no Brasil.

O território é necessário para que seja preservado o modo de vida. Finaliza exigindo respeito aos direitos territoriais, ao direito originário e não apenas aos direitos constitucionais.

Em relação ao gestual, leitura de imagem corporal dos frames da Senadora e o de Sonia é possível com segurança saber, mesmo que se não fosse possível ouvir o que elas falam perceber quem assume uma posição que representa o colonizador, legalizado em seu direito de ruralista e latifundiário, em detrimento de outra postura de luta e resistência. A senadora quase sem expressividade e emoção e a Sonia com vigor e energia típico de que precisa lutar para sobreviver.

Sônia fala que a luta dos povos indígenas é pela vida e a identidade, mesmo que com sangue pela luta dos seus territórios. Os territórios indígenas regularizados, ela sabe que não são deles, mas são uso-fruto exclusivo dos povos indígenas e essa responsabilidade de zelo é sustentabilidade. Essa demarcação de posições em confronto, se dá justamente pela inscrição da posição sujeito em diferentes FDs, como nos explica Michel Pêcheux:

> [...] a espécie discursiva pertence ao gênero ideológico, o que é o mesmo que dizer que as formações ideológicas comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias formações discursivas interligadas que determinam o que pode e deve ser dito, a partir de uma posição dada numa conjuntura, isto é, numa relação de lugares no interior de um aparelho ideológico (PÊCHEUX & FUCHS, 2014, p. 163-164).

O corpo em discurso do indígena, nessa pesquisa em especial da mulher indígena, tem o foco no atual cenário político brasileiro. Tomamos. Portanto, como textualidade de análise imagens presentes nos espaços enunciativos informatizados nas redes sociais. Esse corpo da mulher indígena, comparece hoje como um dispositivo de visualização, de historicidade, cultura e luta. É o corpo que olha e não teme a exposição. Corpo reflexivo com lugar do visível e invisível.

Ao fazermos esses recortes e pensar a imagem do corpo da mulher indígena na política, em sua materialidade discursiva, compreendemos como a historicidade significa essa mulher. Como esse corpo-imagem transita entre seu legado ancestral e histórico de luta, juntamente com uma nova condição de adaptação e sobrevivência, necessária para poder resistir na militância da busca pelos seus direitos. Considerando, ao lado de Orlandi, que “um discurso aponta para outros, o sustentam, assim como para dizeres futuros. Todo discurso é visto como um estado de um processo discursivo mais amplo, contínuo. Não há, desse modo, começo absoluto nem ponto final para o discurso” (2015, p. 37).

É preciso dizer de Sônia Guajajara, líder indígena brasileira, também sua trajetória: formada em Letras e Enfermagem, tornou-se a primeira pré-candidata a vice-presidência da

república de origem indígena no pleito de 2018. Em sua candidatura, o seu manifesto foi: “Por uma candidatura indígena, anticapitalista e ecossocialista”. Em seu discurso no período da campanha, mencionava os 518 anos de colonização europeia no Brasil e tinha como pauta principal o fortalecimento da cultura e a luta pelo território.

E qual o lugar político desse corpo do indígena, mais especificamente do corpo da mulher indígena na atualidade?

Macedo, em sua pesquisa que fala a respeito do funcionamento da fotografia no discurso jornalístico e o processo de (des)construção, pontua que mesmo que as mulheres a muito tempo estejam reivindicando seus direitos, vivemos ainda em uma sociedade patriarcal:

.

> Mesmo que as mulheres venham reivindicando há anos os seus direitos, lutando pela igualdade no mercado de trabalho, ainda percebemos diferenças nas ocupações dos espaços públicos e privados, pois vivemos em uma sociedade patriarcal, uma sociedade conservadora e que ainda tem restrições da participação da mulher nas esferas públicas. A figura da mulher sempre teve discrepância em relação a do homem na sociedade. Há séculos vivemos em modelo social *patriarcal*, em que as mulheres vêm tentando adquirir direitos igualitários na sociedade e também na política, como o direito de sufrágio. Há menos de dois séculos existiam lugares proibidos para as mulheres como os locais políticos, judiciários e as rodas intelectuais, contribuindo com uma cultura machista. Já marcadas pela história como mulheres descontroladas e loucas, destacamos os exemplos de Catarina de Médicis, Maria Antonieta e a Imperatriz Eugenie. Todas essas mulheres eram ligadas à política, mas foram acusadas de descontrole e incapacidade de exercer cargos públicos. Esse tipo de acusação contra a mulher não é algo novo no Brasil. Podemos trazer como exemplo Maria I, Rainha de Portugal e depois do Brasil no final de 1815 até 1816. Maria I não pode exercer o cargo, pois foi diagnosticada como louca, inclusive recebeu o apelido e ficou conhecida na história como ‘Maria, a louca’. Seu filho mais velho João, assumiu o cargo após seu afastamento (2017, p. 104).

Os indígenas também que ganham destaque muitas vezes são cobrados dentro e fora de suas aldeias como acontece com Daniel Munduruku, um dos mais importantes escritores indígenas da atualidade em número de publicações. Munduruku em “Memórias de índio” fala a respeito dessa condição de rejeição entre os “parentes” como costumam referir-se a outros indígenas que muitas vezes. Esse lugar é, por vezes questionado, independentemente de onde ele esteja: dentro ou fora da aldeia, por indígenas e não-indígenas, porque, para muitos, a legitimidade de indígena se associa a uma vida completamente dentro de um contexto de aldeia, em relação a esse pensamento ele fala em tom de desabafo:

> Nunca traí meu lugar, nunca reneguei minha origem por mais motivos que tivesse. Algumas vezes, os parentes da floresta tentam me renegar. Dizem que não sou um deles porque não falo sua língua, porque não moro com eles, porque tenho conforto. Alguns me ameaçam. Alguns tentam me extorquir. Alguns tentam me amedrontar. Disso tudo apenas lamento. Lamento que não consigam compreender a dimensão da vida humana; lamento que não consigam enxergar além de seus próprios umbigos; lamento que tenham perdido a conexão com o universo criador; lamento que não

> entendam as razões além da razão. Lamento sobretudo que não sejam capazes de compreender que somos filhos da mesma seiva, do mesmo seio, da mesma mãe. Somos filhos da mesma floresta, embora tenhamos histórias diferentes. Somos parte do mesmo rio, embora navegando por braços separados. Somos galhos da mesma árvore, embora apontado em outras direções. Quando não conseguimos compreender essas variações, passamos a olhar o mundo com olhos de quem nos maltrata, de quem nos faz sofrer, de quem mira o lucro como fim último. Quando assim agimos, estamos abandonando o nosso lugar, ainda que estejamos nele. Estamos nos exilando na nossa própria aldeia, talvez para não enxergarmos o que de novo o mundo nos proporciona. (MUNDURUKU, 2016, p. 213).

Borges (2013) em sua Tese "Da aldeia para a cidade", nos mostra o processo de como se subjetiva esse sujeito indígena que está e frequenta a cidade, mas que no discurso deveria permanecer na aldeia, fala do caráter contraditório desse sujeito que nesse contexto cidade-aldeia é marcado pela incompletude.

A respeito da degradação cultural Borges também destaca:

> O inevitável contato entre povos indígenas e não-indígenas desde a colonização do Brasil, e no espaço que se dá no ir e vir da aldeia para a cidade é repleto de significações. Há muitos trabalhos que tratam do assunto como processo de "desagregação cultural", aculturação que torna o Outro igual, ou seja, o índio perde o próprio ser e passa a ser o Outro na medida em que incorpora aquilo que é do Outro: a língua, a palavra, a indumentária, os aparelhos, o espaço. Eles teriam de cumprir as ordens do governo aniquilando os seus enfeites antigos e tratando de construir casinhas em alinhamento, em lugar de sua imponente maloca que media exatamente 30m X 40m (BORGES, 2013, p. 138).

A cada dia através dos espaços enunciativos das redes sociais como Gallo fala a respeito como a forma-discurso de escritoralidade, imbricado em um espaço enunciativo, forjado nas tecnologias digitais (por ex: Twitter, Facebook, Youtube etc.). Segundo a autora, "É o efeito de um texto que se alinha a um lugar discursivo legitimado, reconhecível, sem que haja, para sua interpretação, necessidade do contexto imediato, que faz com o que está dito se alinhe a uma discursividade recorrente, que faz com que ao lermos re-conheçamos os sentidos. (2012, p. 55)".

Entendemos que tal efeito aqui, funciona como um movimento de resistência e luta política. Nesse cenário os povos indígenas vão ganhando espaço e voz, Ysani Kalapalo vem se destacando como a Youtuber com maior número de seguidores (mais de 500 mil).

Em seu canal no Youtube, Ysani fala desde curiosidades da aldeia à temas polêmicos, e por isso muitas vezes é criticada por outros indígenas.

O que podemos compreender, apoiar e visibilizar, desse movimento do indígena de ocupar as redes e plataformas informatizáveis é dar espaço para construção de outro imaginário possível a respeito do corpo ancestral que nos constitui. Se, por um lado temos mais de 500 anos de circulação de textualidades que dizem e falam pelo corpo indígena produzidas, em sua

maioria, pelo modo analógico (textos impressos - pinturas e fotografias), por outro lado, o modo tempo digital pode vir a romper com uma FD do colonizador. Tais como esses exemplos que acabamos de ler/ver e outros tantos, como por exemplo o grupo de Rap MC Bros, da etnia Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Talvez o efeito de (des)territorialização das redes possam contribuir para uma demarcação e reconhecimento dos territórios indígenas de nosso país.

Figura 17 - Ysani Kalapalo: Youtuber indígena

Fonte: https://istoe.com.br/uma-indigena-youtuber-do-xingu na-comitiva-brasileira/

Em seu vídeo "Mulher indígena é submissa?" (YSANI KALAPALO, 2020), Ysani afirma que depende muito de cultura para cultura, que existem inúmeros povos indígenas, e que não conhece a cultura dos trezentos e cinco povos indígenas que se encontram espalhados pelo Brasil com seus costumes e que por isso, não pode generalizar, mas no que se refere a sua cultura Kalapalo do Alto Xingu, há um machismo presente. "As mulheres da minha etnia, não tem muita liberdade" afirma Ysani, ela se vê como exceção, assim como também conhece muitas mulheres que tem se levantado como mulheres fortes e empoderadas em suas aldeias. "O patriarcado é nítido de se ver, existe a milhares de anos, não é de agora, os homens têm mais benefícios e liberdade que a mulher" Ysani Kalapalo.

Federici, defende que o corpo da mulher é a última fronteira de conquista do capital "O capitalismo surgiu da necessidade de responder a toda uma ideia de luta, de camponeses,

artesãos, que havia colocado em crise a capacidade das classes feudais de acumular riqueza e que a mulher teve uma posição muito importante nessas lutas contra o poder feudal" (OPERA MUNDI, 2017). Hoje muitas mulheres indígenas questionam o seu lugar de luta e se posicionam também a frente desse discurso de luta e resistência.

O capitalismo podendo ser entendido também como patriarcado.

> No entanto, sua principal conquista foi o desenvolvimento de uma política de autossuficiência, que tinha como base as estratégias de sobrevivência e as redes de mulheres. Estas práticas e os valores a elas ligados, que Rosalyn Terborg Penn (1995, pp. 3-7) identificou como os princípios fundamentais do feminismo africano contemporâneo, redefiniram a comunidade africana da diáspora. Elas criaram não apenas as bases de uma nova identidade feminina africana, mas também as bases para uma nova sociedade comprometida — contra a tentativa capitalista de impor a escassez e a dependência como condições estruturais de vida — com a reapropriação e a concentração nas mãos das mulheres dos meios fundamentais de subsistência, começando pela terra, pela produção de alimentos e pela transmissão intergeracional de conhecimento e cooperação (FEDERICI, 2017, p. 230).

Tanto a Sônia Guajajara quanto a Ysani Kalapalo, falam de machismo em um contexto indígena, embora se preocupem em não fazer generalizações em função da diversidade étnica das aldeias brasileiras.

O feminismo tem surgido aos poucos no discurso das mulheres indígenas com forte influência do Feminismo Comunitário (UNIFEMBOLIVIA JULIETA PAREDES, 2010) que surge de uma raiz epistemológica muito diferente do feminismo ocidental. Julieta Prates, mulher indígena boliviana, iniciadora do feminismo comunitário, afirma que essa modalidade de feminismo está nascendo da memória ancestral, das lutas de suas tataravós "Nós surgimos afirmando sermos mulheres da comunidade, não colocamos os nossos direitos individuais em confronto aos direitos individuais dos nossos irmãos, buscamos um lugar de identidade comum" Julieta Prates. Em termos gerais o feminismo comunitário luta lado a lado e não frente a frente. Partindo da comunidade, o que se busca das políticas públicas em cinco campos de ação e luta: o corpo, espaço, tempo, movimento autônomo e memória das mulheres.

Apesar das diferenças entre os povos indígenas presente na língua, grafismos corporais e até mesmo o discurso relacionado a diferentes visões do feminismo, que muitas, principalmente as que estão liderando esse protagonismo da mulher indígena quer seja dentro ou fora da aldeia, denominam. Há um ponto em comum que se fortalece da relação de resistência que é a Memória que é imprescindível para esse corpo que resiste.

A memória segundo Munduruku:

> A memória é um vínculo com o passado, sem abrir mão do que se vive no presente. É ela quem nos coloca em conexão profunda com o que nossos povos chamam de

> *tradição*. Fique claro, no entanto que tradição não é algo estanque, mas dinâmico, capaz de nos obrigar a ser criativos e a dar respostas adequadas para as situações presentes. Ela, a memória é quem comanda a resistência, pois nos lembra de que não temos o direito de desistir, caso contrário, não estaremos fazendo jus ao sacrifício de nossos primeiros pais. É interessante lembrar que a Memória nos remete ao princípio de tudo, às origens, ao começo, a Um criador. É ela quem nos lembra de que somos fio na teia da vida. Apenas um fio. Sem ele, porém, a teia se desfaz. Lembrar disso é fundamental para dar sentido ao nosso estar no mundo. Não como O fio, mas como Um fio. Ou seja, lembrar que somos um conjunto, uma sociedade, um grupo, uma unidade. Essa ideia impede que nos acerquemos da visão egocêntrica e ególatra nutrida pelo Ocidente (MUNDURUKU, 2017, p. 116).

Essa memória que no passado de algumas comunidades indígenas era tecida no discurso da oralidade, hoje também se faz presente no entrelaçar de diferentes realidades dos povos que a cada dia ocupam mais espaços na sociedade. A respeito da teia de memória, Neckel (2010) fala a respeito do conceito da Tecedura "A tecedura está na trama dos discursos, no espaço das redes de memórias, espaço próprio das heterogeneidades discursivas e da contradição":

> A noção de tecedura é cunhada na imagem metafórica de uma teia invisível que nos envolve por completo. E, é nessa teia que somos tecidos discursivamente. No caso da imagem, Tecedura representa rede de filiações de memória a outras imagens e/ou materialidades, às quais nem sempre temos acesso, pois tal teia é tramada pelos esquecimentos constitutivos (1 e 2) formulados por Pêcheux (NECKEL, 2010, p. 143).

Quantas vezes podemos nos confundir através de uma teia de memórias desse corpo indígena romantizado e/ou estereotipado no inconsciente nacional, através das noções pré-construídas que vão moldando o nosso pensar e agir sobre determinada questão? A Análise do Discurso parte do pressuposto que o sujeito não é fonte de sentido, mas se forma por uma rede de memória, influenciado por diferentes formações discursivas, e nessa teia que somos tecidos discursivamente e que a imagem funciona como uma memória discursiva.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso objetivo, nesta Dissertação, não foi o discurso de inclusão de um lugar de fala que não é nosso, a nossa compreensão das situações de dominação e extermínio vividas pelos povos indígenas são impossíveis de alcançar. Nosso objetivo vai na direção da necessidade em pontuar a riqueza da tradição cultural dos povos ancestrais. Compreender os efeitos do corpo-imagem da mulher indígena na política, na cultura e nas mídias. Tudo o que não vemos, não conseguimos enxergar, por isso é importante haver de nossa parte uma inquietude em relação aos apagamentos dessa memória.

Através desta pesquisa pudemos aprofundar e conhecer realidades até então desconhecidas, como por exemplo, o fato de que na época da invasão portuguesa a população indígena era quase que equivalente à população de Portugal; e que a mesma nesse período já possuía uma agricultura bem desenvolvida, com diversas técnicas agrícolas, como a capacidade de tornar consumível variadas espécies nativas da floresta como a mandioca, extremamente venenosa, mas que conseguiram extrair adequadamente o ácido cianídrico, tornando-a comestível, o valor principal dessa planta é o de que por ela não precisa ser colhida e estocada, possui alta durabilidade, assim como também com outras espécies locais, o que lhe assegurava fartura e variedade alimentar durante todo o ano. Não eram povos "primitivos", como o discurso do colonizador sempre reforçou (RIBEIRO, 2013, p. 26).

A memória ancestral é o ponto em comum que nos une. Na aldeia essa memória é passada através do discurso oral "A tradição é passada pelo uso da Palavra. O "dono" dela é o ancião, o velho, o sábio. É ele que tem o poder e o dever de transmissão" (MUNDURUKU, 2017, p. 117). Nós enquanto educadores, devemos nos responsabilizar no que nos compete reverberar essa luta pelos dos povos indígenas.

Neste trabalho de análise do corpo da mulher indígena na política, tivemos como objetivo iniciar um processo de compreensão da articulação das condições de produção desse *corpus*, através da análise e interpretação de diferentes textualidades discursivas. Se por um lado as mulheres são duplamente atingidas: primeiro devido o sistema político não garantir o seu direito ao território e preservação cultural e também, em muitas aldeias, ter de lutar contra o machismo que impera, por outro lado, fortes lideranças têm se levantado e dado voz a esse discurso de resistência e luta desse corpo que se revolta contra o sistema dominante na luta pela sua cultura e seus direitos como na Marcha das Mulheres Indígenas.

É preciso indigenizar os corações, porque o corpo é território e o território também é corpo como afirma Célia Xakriabá, liderança indígena, defensora da cultura e dos povos:

> Nós mulheres indígenas ainda temos cicatrizes ainda do estupro da colonização, mas nós rememoramos essas cicatrizes não necessariamente para lembrar da dor, mas para entender as possibilidades e os caminhos de cura, indigenizar os corações também, retomar as nossas práticas ancestrais, o nosso jeito de entender o território, porque o território é pra além do meio ambiente, o território é a totalidade da nossa vida, porque o corpo é território, mas o território também é corpo, então nesse momento, muito mais do que pensar política, nós precisamos pensar o (re)encantamento pela vida e o (re)sentimentar. Nós temos um desafio de tentar reflorestar os corações Célia Xakiabá (MÍDIA NINJA, 2020).

Ainda estamos muito distantes do que seria o aceitável, mas pequenos passos já podemos perceber desse movimento de sentidos que questiona a in-visibilidade e se propõe a sublinhar o apagamento. Hoje podemos perceber que muitas denominações, herança da colonização, são questionadas e a cada dia perdem sentido, à medida que a visibilidade desse discurso ganha espaço e expressão. Como quando, por exemplo, questionamos o substantivo "índio" que carrega o estigma do que não é nobre, e nesse reflexo de sentidos, muitos indígenas chegam a se envergonhar de sua origem ancestral, como o Munduruku (2017) relata, por ocasião de quando saiu de sua aldeia para estudar na cidade, ele sentia vergonha de ser "índio", palavra que até então lhe era desconhecida, passou a ser adjetivo de desqualificação e rejeição: *"Precisamos nos libertar desse conceito que desvaloriza a nossa diversidade. Precisamos entender que não existe índios no Brasil. Precisamos aprender como chamá-los, festejá-los, conhecê-los e principalmente valorizá-los"* indo ao encontro desta posição, sentimos a necessidade e desejo de também de amplificar essa voz que questiona o olhar do colonizador e faz ouvir a história contada segundo o olhar dos povos ancestrais.

Quantas vezes vemos sem enxergar de fato a realidade e nem nos questionamos por nos considerarmos seguros de nossas convicções? Talvez tais convicções estejam coladas àquelas da esquadra portuguesa ao desembarcar em terras desconhecidas e em contato com uma nova civilização e cultura procurou definir valores a partir do seu olhar, quando na ocasião ao verem indígenas "despidos", julgaram inocentes, porque associavam, esse estar ou não usando roupas com uma condição selvagem e não civilizada. Enquanto para os indígenas os seus adornos e pinturas representava o mesmo sentido de estar vestidos.

Há diversos tipos e funções das pinturas corporais indígenas, por exemplo, pinturas delicadas aplicadas com finos palitos, enrolados em algodão, consideradas benfeitas e esteticamente mais agradáveis, podem ser usadas por adultos e representam a roupa do cotidiano ou das festas (LAGROU, 2009, p. 29).

A respeito desse reflexo que vai além do espelho, é importante compreender que nele se apresentam vários sentidos como o encantamento pelo novo, o reflexo da vaidade, o preço da inocência. Esse espelho referido no tema desta Dissertação se refere a uma metáfora da construção imaginária desses povos indígenas que buscamos compreender. Talvez essa abordagem toque de leve a noção psicanalítica Estádio do espelho que formulou Lacan: "Basta compreender o estádio do espelho como uma identificação, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, é a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem" (1998). A imagem que fazemos desse outro a partir das formações imaginárias as quais nos colamos.

Segundo Ferreira (2011), o estádio do espelho, se apresenta como o corpo imaginário que se constrói a partir do outro:

> No corpo, como nos demais objetos discursivos, vai haver sempre uma tensão constante que vem da própria sistematicidade do objeto (que se organiza como uma estrutura), da historicidade que o afeta, porque nele se inscreve, e da interdiscursividade que nele está presente, porque o constitui. Essas seriam então as condicionantes do corpo que o tornam um objeto discursivo- sistematicidade-historicidade-interdiscursividade (FERREIRA, 2013, p. 131).

O corpo que fala também é o corpo que falta, que se dá pela construção do discurso no discurso, o corpo indígena, apesar de sua diversidade por suas inúmeras etnias, quando percebido, costuma ser representado ou nomeado quase sempre de mesmo modo, reforçando esse imaginário coletivo de um discurso de apagamento que vem sendo reforçado a cada dia.

Esse espelho que trazemos no tema desta Dissertação "Além do espelho" ao mesmo tempo que faz alusão às trocas que o invasor fazia e já anunciava a exploração que viria ocorrer, também nos provoca a reflexão desses sentidos.

> O invasor vinha com as mãos cheias e as naus abarrotadas de machados, facas, facões, canivetes, tesouras, ***espelhos*** e, também, miçangas cristalizadas em cores opalinas. Quanto o índio se desembestou, contra outros índios e até contra o seu próprio povo, por amor dessas preciosidades! Não podendo produzi-las, tiveram de encontrar e sofrer todos os modos de pagar seus preços, na medida em que elas se tornavam indispensáveis (RIBEIRO, 2013, p. 26).

Esse reflexo que visibiliza essa memória ancestral, nos possibilita enxergarmos a nós mesmos e no discurso passa a ser um instrumento de atualização dessa memória, é preciso enxergar os povos indígenas e reforçar esse discurso de que eles existem antes de nós, e o fato de serem como são, é um direito e não um motivo de exclusão.

A presença indígena ganha cada vez mais visibilidade na literatura, através de autores indígenas, crescem também os trabalhos de pesquisa de conclusão de cursos,

dissertações e teses com essa temática. É importante fazermos parte desse movimento, lembrando sempre que a pluralidade no discurso desse corpo, reflete a nossa identidade enquanto brasileiros, filiados à uma memória ancestral, que no jogo civilizatório insiste-se a negar. A luta dos povos originários é justamente por essa memória ancestral repleta de encantamentos, lutas e riqueza cultural inestimável.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA PÚBLICA. **Amazônia Resiste: hoje o índio não está só no mato**. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=amyJDPiFfwk&feature=emb_logo. Acesso em: 11 nov. 2020.

BORGES, Águeda Aparecida da Cruz. **Da aldeia para a cidade: processos de identificação/subjetivação do índio Xavante na cidade de Barra do Garças/MT, alteridade irredutível?** Tese- IEL. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

CAMINHA, Pero Vaz de. A CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA. *In*: **MINISTÉRIO DA CULTURA**: Fundação Biblioteca Nacional - Departamento Nacional do Livro. [*S. l.*], 1500. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 23 nov. 2020.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo**: Da Renascença às Luzes. Tradução de Lúcia M. E. Orth; Ephraim Ferreira Alves. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

COURTINE, Jean-Jacques; HAROCHE, Claudine. **História do rosto**: exprimir e calar as emoções: (do século 16 ao começo do século 19). Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: VOZES, 2016.

COURTINE, Jean-Jacques. **Decifrar o corpo**: pensar com Foucault. Tradução: Francisco de Morás. Petrópolis: Vozes, 2011.

CONNELL, Mark; AIREY, Raje. Símbolos: **Almanaque ilustrado**. Tradução: Débora Ginza. São Paulo: Escala, 2010.

FERREIRA, M. C. L. A ciranda dos sentidos. *In*: ROMÃO, L.M.S.; GASPAR, N.R. (orgs.). **Discurso midiático**: sentidos de memória e arquivo. São Carlos: Pedro & João Editores, 2008. p. 13-22.

FERREIRA, M. C. L. Análise de Discurso e seus objetos. *In*: BRANCO, L. C.; RODRIGUES, E.A.; SANTOS, G. L. (orgs.). **Análise de Discurso no Brasil**- pensando o impensável sempre. Campinas: RG Editora, 2011. p. 343-357.

FERREIRA, M. C. L Discurso, arte e sujeito e a tessitura da linguagem. *In*: INDURSKY, F.; FERREIRA, M.C.L.; MITTMANN, S. **O acontecimento do discurso no Brasil**. Campinas: Mercado das Letras, 2013. p. 127-139.

FERREIRA, M. C. L. Discurso: conceitos em movimento. *In*: FERREIRA, M.C.L. (org.). **Oficinas de Análise do Discurso: conceitos em movimento**. Campinas: Pontes Editores, 2015. p. 11-23.

FERREIRA, M. C. L. O corpo como materialidade discursiva. Redisco. 2013a. **Revista Eletrônica De Estudos Do Discurso E Do Corpo**, [S.l.]. Disponível em: https://periodicos2.uesb.br/index.php/redisco/article/view/2697. Acesso em: 18 nov. 2020.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 8 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

GALLO, S. L. Da escrita à escritoralidade: um percurso em direção ao autor online. *In*: RODRIGUES, E. A.; SANTOS, G. L.; CASTELLO BRANCO, L. K. A. (Org.). **Análise de Discurso no Brasil: pensando o impensado sempre**. Uma homenagem a Eni Orlandi. Campinas: Editora RG, 2011.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FLORES, Giovanna G. Benedetto; GALLO, Solange Maria Leda; LAGAZZI, Suzy; NECKEL, Nádia Régia Maffi; PFEIFFER, Claudia Castellanos; ZOPPI-FONTANA, Mônica G. **Análise de Discurso em Rede: Cultura e Mídia**: Sagrado Indígena. Campinas: Pontes Editores, 2017. v. 3.

FRANZ, Teresinha Sueli. **Educação para uma compreensão crítica da arte**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003.

GALLO, Solange. Novas fronteiras para a autoria. *In*: **Revista Organon**, Porto Alegre, n. 53, julho-dezembro, 2012, p. 53-64. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/organon/article/download/35724/23306. Acesso em: 19 nov. 2020.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio**: os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1988.

GELL, Alfred. **Arte e agência**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. Uma Teoria Antropológica. São Paulo: UBU Editora, 2018.

HALLAWELL, Philip. **Visagismo**: Harmonia e estética. São Paulo: Editora SENAC, 2002.

HALLAWEL, Philip. **Visagismo Integrado**: identidade, estilo e beleza. 2. ed. São Paulo: Editora Senac, 2010.

HERERRA, Hayden. **Frida**: A biografia. Tradução: Renato Marques. São Paulo. Editora Globo, 2011.

INDURSKY, Freda; MITTMANN, Solange; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. **Memória e história na/da análise do discurso**. Campinas: Mercado das Letras, 2011.

INDURSKY, Freda; MITTMANN, Solange; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. **O acontecimento do discurso no Brasil**. Campinas: Mercado das Letras, 2013.

ISTO É. Quem é Ysani Kalapalo. 2019. Disponível em: https://istoe.com.br/uma-indigena-youtuber-do-xingu na-comitiva-brasileira/. Acesso em: 12 nov. 2020.

KREXU, Mirian. A mãe do Brasil é indígena. *In*: **Xapuri Socioambiental**: Sagrado Indígena. [*S. l.*], 2020. Disponível em: https://www.xapuri.info/sagrado-indigena/a-mae-do-brasil-e-indigena/#:~:text=Por%20Mirian%20Krexu%20no%20Facebook,suas%20preces%20e%20suas%20lutas. Acesso em: 23 nov. 2020.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. *In*: Jacques Lacan. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 96-103.

LAGAZZI, Suzy. **O desafio de não dizer**. Campinas: Pontes Editores, 1988.

LAGAZZI, Suzy. O Recorte Significante na Memória. *In*: **Anais do III SEAD - Seminário de Estudos em Análise do Discurso** [recurso eletrônico]. O Discurso na Contemporaneidade: materialidades e fronteiras. Porto Alegre: UFRGS. 2007. p. 1- 6.

LAGAZZI, Suzy. O Recorte e o Entremeio: condições para a Materialidade Significante. *In*: RODRIGUES, E. A.; SANTOS, G. L.; BRANCO, C. L. K. A. (orgs.). **Análise de Discurso no Brasil: Pensando o impensado sempre.** Uma homenagem a Eni Orlandi. Campinas: Editora RG, 2011. p. 401- 410.

LAGAZZI, Suzy. Trajetos do sujeito na composição fílmica. *In*: FLORES, Giovanna G. Benedetto; GALLO, Solange Maria Leda; LAGAZZI, Suzy; NECKEL, Nádia Régia Maffi; PFEIFFER, Claudia Castellanos; ZOPPI-FONTANA, Mônica G. **Análise de Discurso em Rede**: Cultura e Mídia – volume 3. Campinas: Pontes Editores, 2017.

LAGROU, Els. **Arte indígena no Brasil**: agência, alteridade e relação. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009.

LIMA, Jônia Rodrigues de. **Ser mulher indígena é**: narrativas de mulheres indígenas brasileiras. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2018. Disponível em: https://comin.org.br/wp-content/uploads/2019/08/sermulherindigena.pdf. Acesso em: 15 ago. 2020.

MACEDO, Cilene. **Funcionamento da fotografia no discurso jornalístico e o processo de (des)construção da imagem**. Dissertação mestrado. Unisul – Universidade do Sul de Santa Catarina, 2017. Disponível em: http://www.riuni.unisul.br/handle/12345/4736. Acesso em: 10 nov. 2020.

MANGUEL, Alberto. **Lendo imagens: uma história de amor e ódio**. Tradução: Rubens Figueiredo, Rosaura Eichemberg e Cláudia Strauch. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARTINS, Alberto; KOK, Glória: **Artes indígenas**: Roteiros visuais no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2014.

MÍDIA NINJA. Célia Xakriab é liderança indígena e defensora da cultura e direito dos povos. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=v9W3zRblEMw. Acesso em: 12 nov. 2020.

MORI, Angel Corbera. O Estado brasileiro, as políticas linguísticas e as línguas indígenas. *In*: OLIVEIRA, Rosimar R. Rodrigues; OLIVEIRA, Sheila Elias; RODRIGUES, Marlon Leal; KARIM, Taisir Mahmudo (Orgs.) **Linguagem e significação**: Sujeitos indígenas - vol.1. Campinas: Pontes Editores, 2018.

MULHERES indígenas divulgam manifesto contra desmonte do subsistema de atendimento diferenciado à saúde. *In*: **Conselho Indigenista Missionário**. [*S. l.*], 2019. Disponível em: https://cimi.org.br/2019/08/mulheres-indigenas-divulgam-manifesto-contra-desmonte-subsistema-atendimento-diferenciado-saude/. Acesso em: 23 nov. 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de índio**: Uma quase biografia. Porto Alegre: Edelbra, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **Mudurucando 2**: Roda de conversa com educadores. São Paulo: UKA Editorial, 2017.

NECKEL, Nádia. Corpo Imagem: materialidade discursiva e práticas de subjetivação. *In*: TASSO, I. SILVA, E. **Lingua(gens) em Discurso**: A formação dos Objetos. Campinas: Pontes, 2014. p. 187-210.

NECKEL, Nádia. **Tessitura e tecedura**: Movimentos de compreensão do discurso artístico no audiovisual. Tese de doutorado. Unicamp – Universidade de Campinas, 2010. Disponível em: http://taurus.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/268925/1/Neckel_Nadia_D.pdf. Acesso em: 15 set. 2020.

NECKEL, Nádia R. M. (Com) Textura de corpo na vídeo-performance contemporânea. *In*: INDURSKY, F., FERREIRA, M.C.L. e MITTMANN, S. (orgs.) **Análise do Discurso: dos fundamentos aos desdobramentos** (30 anos de Michel Pêcheux). Campinas: Mercado das Letras, 2015. p. 275-288.

OPERA MUNDI. O corpo da mulher é a última fronteira de conquista do capital. 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XyG8wGXXTeE. Acesso em: 13 nov. 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. Campinas: Pontes Editores, 2004.

ORLANDI, Eni Puccinelli. O Recorte e o Entremeio: condições para a Materialidade Significante**.** *In*: RODRIGUES, E. A.; SANTOS, G. L.; BRANCO, C. L. K. A. (orgs.). **Análise de Discurso no Brasil***:* Pensando o impensado sempre. Uma homenagem a Eni Orlandi. Campinas: Editora RG, 2011.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Análise de Discurso. *In*: LAGAZZI, Suzy; ORLANDI, Eni Puccinelli. **Introdução às ciências da linguagem: discurso e textualidade**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2006. p. 11- 28.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso**: Princípios e Procedimentos. Campinas: Pontes, 2000.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 12. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.

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

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e texto**: formulação e circulação de sentidos. Campinas: Pontes, 2001.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e texto**: formulação e circulação dos sentidos. 3. ed. Campinas: Pontes Editores, 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso em Análise**: Sujeito, Sentido e Ideologia. 2. ed. Campinas: Pontes Editores, 2012.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Discurso, imaginário social e conhecimento. **Revista Em Aberto**, n. 61, ano 14. Brasília: INEP, jan./mar.1994, p. 53-59. Disponível em: //http://www.rbep.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/view/1943/1912/. Acesso em: 07 de novembro de 2016.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Do sujeito na história e no simbólico.** Escritos n. 4. Campinas: publicação do Laboratório de Estudos Urbanos Nudecri/ LABEURB, maio, 1999, p. 17- 27.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Recortar ou segmentar? *In*: **Linguística**: Questões e Controvérsias. Série Estudos. Uberaba: Faculdades Integradas de Uberaba, 1984.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra à vista - Discurso do confronto**: Velho e novo mundo. Campinas: Editora Unicamp, 1990.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra à vista - Discurso do Confronto**: Velho e Novo Mundo. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Texto e Discurso: Organon 23. Porto Alegre. **Revista do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul** – v.9, n. 23, 1995, p. 109- 116.

PÊCHEUX, Michel. **Discurso:** estrutura ou acontecimento. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. São Paulo: Pontes, 2006.

PECHEUX, M. **Discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. 6. ed. Campinas: Pontes Editores, 2012.

PÊCHEUX, M; FUCHS, C. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectiva. *In*: GADET, T.; HAK, T. (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêchex. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

PECHEUX, M. Análise Automática do Discurso (AAD-69) *In*: GATED, Françoise; HAK, Tony. (org.) **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014b, p. 59- 158.

PÊCHEUX, M; FUCHS, C. Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio. *In*: GADET, T.; HAK, T. (Orgs.) **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêchex. Campinas: Unicamp, 2014a.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global editora, 2013.

TV247. Sonia Guajajara desmonta preconceito indígena de senadora. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IL9z5k24xI8&t=51s Acesso em: 12 nov. 2020.

UNIFEMBOLIVIA JULIETA PAREDES. Feminismo Comunitário. 2010. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=NrivDMl1qDU&list=PL_gwsi4hocp_32cHkt9wouSP6Tyyk9gEk&index=2 Acesso em: 12 nov. 2020.

YSANI KALAPALO. Mulher indígena é escrava do marido. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=249mK8fVTNQ&t=4s**.** Acesso em: 12 nov. 2020.

ZOPPI-FONTANA, Mônica G: FERRARI, Ana Josefina. **Mulheres em Discurso**: identificações de gênero e práticas de resistência. Campinas: Pontes, 2017.

ANEXOS

ANEXO A – MANIFESTO DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS

MANIFESTO DA I MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS: EM DEFESA DO DIREITO AO ATENDIMENTO DIFERENCIADO À SAÚDE

No dia 09 de agosto de 2019, Dia Internacional dos Povos Indígenas, nós, mulheres indígenas, partimos dos nossos territórios rumo à Brasília. Somos cerca de 2.000 mulheres indígenas trazendo um número infinito de vozes de que lutam em defesa de seus territórios. Estamos aqui na capital federal ressignificando a nosso história com nosso protagonismo e empoderamento na realização da I Marcha de Mulheres Indígenas, cujo tema afirma e fortalece a nossa identidade – "Território: nosso corpo, nosso espírito".

Estamos aqui também para manifestar a nossa profunda indignação e veemente repúdio aos propósitos do Governo Bolsonaro de desmontar todas as instituições e políticas sociais que nos dizem respeito, e neste momento, especialmente, a Política Nacional de Atendimento à Saúde Indígena.

A Constituição Federal de 1988 reconhece a nossa "organização social, costumes, línguas, crenças e tradições" e os nossos "direitos originários sobre as terras" que tradicionalmente ocupamos. Assegura, por tanto, o nosso direito a políticas públicas especificas e diferenciadas. No entanto, o presidente Bolsonaro insiste de forma autoritária em suprimir esses direitos fundamentais adquiridos. É nessa direção que publicou no início deste mês de agosto a Medida Provisória 890, visando instituir o Programa Médicos pelo Brasil, em substituição do Programa Mais Médicos, quando na verdade quer privatizar os serviços oferecidos pelo Sistema Unificado de Saúde (SUS), incluindo a Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena.

Na respectiva Medida Provisória, o Governo Bolsonaro também propõe instituir o serviço social autônomo denominado Agência para o Desenvolvimento da Atenção Primária à Saúde (ADAPS), uma absurda justificativa para abrir a atenção primária como mercado para o setor privado.

A ADAPS é criada para, entre outras funções: 1) prestar serviços de atenção primária à saúde no âmbito do SUS; 2) desenvolver atividades de ensino, pesquisa e extensão que terão componente assistencial por meio da integração entre ensino e serviço; 3) promover o desenvolvimento e a incorporação de tecnologias assistenciais e de gestão. Responsabilidades que ultrapassam a contratação de médicos em áreas vulneráveis e remotas; e, 4) em toda a sua

estrutura e princípio está a perspectiva da privatização da implementação dos serviços, formação, pesquisas e extensão no âmbito da atenção primária.

Impactos na Saúde Indígena

– Na MP 890 existe uma total ausência das instâncias de controle social do SUS, na composição e fiscalização da ADAPS, sem representação do Conselho Nacional de Saúde (CNS), muito menos dos povos indígenas. No entanto é garantida a participação de entidades privadas;
– Essa proposta terá um impacto estruturante na organização e implementação das ações de saúde nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), pois a atuação da SESAI se foca na atenção primária, de modo que todo o subsistema pode passar a ser gerido pela dita ADAPS.
É importante salientar que a proposta não foi discutida e apresentada nas instâncias de consulta dos nossos povos. Ademais, a proposição de utilização de um serviço social autônomo para execução da saúde indígena já foi debatida exaustivamente pelos nossos representantes e rejeitada em 2014, quando o governo da época propôs a criação do Instituto Nacional de Saúde Indígena (INSI). Rejeitamos na ocasião a privatização do subsistema de saúde indígena.
Diante desses fatos e ataques do governo Bolsonaro, nós MULHERES INDÍGENAS, no dia de hoje, 12 de agosto, decidimos ocupar a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), reafirmando a posição de nossos povos contra qualquer perspectiva de municipalização ou privatização do atendimento à saúde indígena. Repudiamos, ainda, as tentativas de mercantilização dos nossos conhecimentos e saberes tradicionais. Somos contra toda e qualquer ameaça e negociação de todas as formas de vida.
Reafirmamos o nosso compromisso de continuar a luta em defesa dos nossos territórios, de nossos conhecimentos e saberes tradicionais, das políticas específicas e diferenciadas, especialmente nas áreas da saúde e da educação.
Reafirmamos, ainda, o pacto entre nós mulheres indígenas de todo o Brasil que não vamos nos calar, não vamos recuar e não vamos desistir de lutar pela vida e o nosso futuro.
Seguimos em MARCHA… Território: nosso corpo, nosso espírito!
Brasília – DF, 12 de agosto de 2019.
#sangueíndigena
#nenhumagotaamais
#resistenciaindígena #marchadasmulheresindígenas #saudeindígena

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB

ANEXO B – A CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA

MINISTÉRIO DA CULTURA

Fundação Biblioteca Nacional

Departamento Nacional do Livro

Senhor:

Posto que o Capitão-mor desta vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova, que ora nesta navegação se achou, não deixarei também de dar disso minha conta a Vossa Alteza, assim como eu melhor puder, ainda que — para o bem contar e falar — o saiba pior que todos fazer.

Tome Vossa Alteza, porém, minha ignorância por boa vontade, e creia bem por certo que, para aformosear nem afear, não porei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu.

Da marinhagem e singraduras do caminho não darei aqui conta a Vossa Alteza, porque o não saberei fazer, e os pilotos devem ter esse cuidado. Portanto, Senhor, do que hei de falar começo e digo:

A partida de Belém, como Vossa Alteza sabe, foi segunda-feira, 9 de março. Sábado, 14 do dito mês, entre as oito e nove horas, nos achamos entre as Canárias, mais perto da Grã-Canária, e ali andamos todo aquele dia em calma, à vista delas, obra de três a quatro léguas. E domingo, 22 do dito mês, às dez horas, pouco mais ou menos, houvemos vista das ilhas de Cabo Verde, ou melhor, da ilha de S. Nicolau, segundo o dito de Pero Escolar, piloto.

Na noite seguinte, segunda-feira, ao amanhecer, se perdeu da frota Vasco de Ataíde com sua nau, sem haver tempo forte nem contrário para que tal acontecesse. Fez o capitão suas diligências para o achar, a uma e outra parte, mas não apareceu mais!

E assim seguimos nosso caminho, por este mar, de longo, até que, terça-feira das Oitavas de Páscoa, que foram 21 dias de abril, estando da dita Ilha obra de 660 ou 670 léguas, segundo os pilotos diziam, topamos alguns sinais de terra, os quais eram muita quantidade de ervas compridas, a que os mareantes chamam botelho, assim como outras a que dão o nome de rabo-de-asno. E quarta-feira seguinte, pela manhã, topamos aves a que chamam fura-buxos.

Neste dia, a horas de véspera, houvemos vista de terra! Primeiramente dum grande monte, mui alto e redondo; e doutras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos: ao monte alto o capitão pôs nome – o Monte Pascoal e à terra – a Terra da Vera Cruz.

Mandou lançar o prumo. Acharam vinte e cinco braças; e ao sol posto, obra de seis léguas da terra, surgimos âncoras, em dezenove braças — ancoragem limpa. Ali permanecemos toda aquela noite. E à quinta-feira, pela manhã, fizemos vela e seguimos em direitos à terra, indo os navios pequenos diante, por dezessete, dezesseis, quinze, catorze, treze,
doze, dez e nove braças, até meia légua da terra, onde todos lançamos âncoras em frente à boca de um rio. E chegaríamos a esta ancoragem às dez horas pouco mais ou menos.

Dali avistamos homens que andavam pela praia, obra de sete ou oito, segundo disseram os navios pequenos, por chegarem primeiro.

Então lançamos fora os batéis e esquifes, e vieram logo todos os capitães das naus a esta nau do Capitão-mor, onde falaram entre si.

E o Capitão-mor mandou em terra no batel a Nicolau Coelho para ver aquele rio. E tanto que ele começou de ir para lá, acudiram pela praia homens, quando aos dois, quando aos três, de maneira que, ao chegar o batel à boca do rio, já ali havia dezoito ou vinte homens.

Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram.

Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa. Somente deu-lhes um barrete vermelho e uma carapuça de linho que levava na cabeça e um sombreiro preto. Um deles deu-lhe um sombreiro de penas de ave, compridas, com uma copazinha de penas vermelhas e pardas como de papagaio; e outro deu-lhe um ramal
grande de continhas brancas, miúdas, que querem parecer de aljaveira, as quais peças creio que o Capitão manda a Vossa Alteza, e com isto se volveu às naus por ser tarde e não poder haver deles mais fala, por causa do mar.

Na noite seguinte, ventou tanto sueste com chuvaceiros que fez caçar as naus, e especialmente a capitânia. E sexta pela manhã, às oito horas, pouco mais ou menos, por conselho dos pilotos, mandou o Capitão levantar âncoras e fazer vela; e fomos ao longo da costa, com os batéis e esquifes amarrados à popa na direção do norte, para ver se achávamos alguma abrigada e bom pouso, onde nos demorássemos, para tomar água e lenha. Não que nos minguasse, mas por aqui nos acertarmos.

Quando fizemos vela, estariam já na praia assentados perto do rio obra de sessenta ou setenta homens que se haviam juntado ali poucos e poucos. Fomos de longo, e mandou o Capitão aos navios pequenos que seguissem mais chegados à terra e, se achassem pouso seguro para as naus, que amainassem.

E, velejando nós pela costa, obra de dez léguas do sítio donde tínhamos levantado ferro, acharam os ditos navios pequenos um recife com um porto dentro, muito bom e muito seguro, com uma mui larga entrada. E meteram-se dentro e amainaram. As naus arribaram sobre eles; e um pouco antes do sol posto amainaram também, obra de uma légua do recife, e ancoraram em onze braças.

E estando Afonso Lopes, nosso piloto, em um daqueles navios pequenos, por mandado do Capitão, por ser homem vivo e destro para isso, meteu-se logo no esquife a sondar o porto dentro; e tomou dois daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos, que estavam numa almadia. Um deles trazia um arco e seis ou sete setas; e na praia andavam muitos com seus arcos e setas; mas de nada lhes serviram. Trouxe-os logo, já de noite, ao Capitão, em cuja nau foram recebidos com muito prazer e festa.

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. Ambos traziam os beiços de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, de comprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beiço; e a parte que lhes fica entre o beiço e os dentes é feita como roque de xadrez, ali encaixado de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber.

Os cabelos seus são corredios. E andavam tosquiados, de tosquia alta, mais que de sobrepente, de boa grandura e rapados até por cima das orelhas. E um deles trazia por baixo da solapa, de fonte a fonte para detrás, uma espécie de cabeleira de penas de ave amarelas, que seria do comprimento de um coto, mui basta e mui cerrada, que lhe cobria o toutiço e as orelhas. E andava pegada aos cabelos, pena e pena, com uma confeição branda como cera (mas não o era), de maneira que a cabeleira ficava mui redonda e mui basta, e mui igual, e não fazia míngua mais lavagem para a levantar.

O Capitão, quando eles vieram, estava sentado em uma cadeira, bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço, e aos pés uma alcatifa por estrado. Sancho de Tovar, Simão de Miranda, Nicolau Coelho, Aires Correia, e nós outros que aqui na nau com ele vamos, sentados no chão, pela alcatifa. Acenderam-se tochas. Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesia, nem de falar ao Capitão nem a ninguém. Porém um deles pôs olho no colar do Capitão, e começou de acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizendo que ali havia ouro. Também olhou para um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal como se lá também houvesse prata.

Mostraram-lhes um papagaio pardo que o Capitão traz consigo; tomaram-no logo na mão e acenaram para a terra, como quem diz que os havia ali. Mostraram-lhes um carneiro: não fizeram caso. Mostraram-lhes uma galinha, quase tiveram medo dela: não lhe queriam pôr a mão; e depois a tomaram como que espantados.

Deram-lhes ali de comer: pão e peixe cozido, confeitos, fartéis, mel e figos passados. Não quiseram comer quase nada daquilo; e, se alguma coisa provaram, logo a lançaram fora.

Trouxeram-lhes vinho numa taça; mal lhe puseram a boca; não gostaram nada, nem quiseram mais.

Trouxeram-lhes a água em uma albarrada. Não beberam. Mal a tomaram na boca, que lavaram, e logo a lançaram fora.

Viu um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhas dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do Capitão, como dizendo que dariam ouro por aquilo.

Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar. E depois tornou as contas a quem lhas dera.

Então estiraram-se de costas na alcatifa, a dormir, sem buscarem maneira de cobrirem suas vergonhas, as quais não eram fanadas; e as cabeleiras delas estavam bem rapadas e feitas. O Capitão lhes mandou pôr por baixo das cabeças seus coxins; e o da cabeleira esforçava-se por não a quebrar.

E lançaram-lhes um manto por cima; e eles consentiram, quedaram-se e dormiram.

Ao sábado pela manhã mandou o Capitão fazer vela, e fomos demandar a entrada, a qual era mui larga e alta de seis a sete braças. Entraram todas as naus dentro; e ancoraram em cinco ou seis braças – ancoragem dentro tão grande, tão formosa e tão segura, que podem abrigar-se nela mais de duzentos navios e naus. E tanto que as naus quedaram ancoradas, todos os capitães vieram a esta nau do Capitão-mor. E daqui mandou o Capitão a Nicolau Coelho e Bartolomeu Dias que fossem em terra e levassem aqueles dois homens e os deixassem ir com seu arco e setas, e isto depois que fez dar a cada um sua camisa nova, sua carapuça vermelha e um rosário de contas brancas de osso, que eles levaram nos braços, seus cascavéis e suas campainhas. E mandou com eles, para lá ficar, um mancebo degredado, criado de D. João Telo, a que chamam Afonso Ribeiro, para lá andar com eles e saber de seu viver e maneiras. E a mim mandou que fosse com Nicolau Coelho.

Fomos assim de frecha direitos à praia. Ali acudiram logo obra de duzentos homens, todos nus, e com arcos e setas nas mãos. Aqueles que nós levávamos acenaram-lhes que se afastassem e

pousassem os arcos; e eles os pousaram, mas não se afastaram muito. E mal pousaram os arcos, logo saíram os que nós levávamos, e o mancebo degredado com eles. E saídos não pararam mais; nem esperavam um pelo outro, mas antes corriam a quem mais corria. E passaram um rio que por ali corre, de água doce, de muita água que lhes dava pela braga; e outros muitos com eles. E foram assim correndo, além do rio, entre umas moitas de palmas onde estavam outros. Ali pararam.

Entretanto foi-se o degredado com um homem que, logo ao sair do batel, o agasalhou e o levou até lá. Mas logo tornaram a nós; e com ele vieram os outros que nós leváramos, os quais vinham já nus e sem carapuças.

Então se começaram de chegar muitos. Entravam pela beira do mar para os batéis, até que mais não podiam; traziam cabaços de água, e tomavam alguns barris que nós levávamos: enchiam-nos de água e traziam-nos aos batéis. Não que eles de todos chegassem à borda do batel. Mas junto a ele, lançavam os barris que nós tomávamos; e pediam que lhes dessem alguma coisa. Levava Nicolau Coelho cascavéis e manilhas. E a uns dava um cascavel, a outros uma manilha, de maneira que com aquele engodo quase nos queriam dar a mão. Davam-nos daqueles arcos e setas por sombreiros e carapuças de linho ou por qualquer coisa que homem lhes queria dar.

Dali se partiram os outros dois mancebos, que os não vimos mais. Muitos deles ou quase a maior parte dos que andavam ali traziam aqueles bicos de osso nos beiços. E alguns, que andavam sem eles, tinham os beiços furados e nos buracos uns espelhos de pau, que pareciam espelhos de borracha; outros traziam três daqueles bicos, a saber, um no meio e os dois nos cabos. Aí andavam outros, quartejados de cores, a saber, metade deles da sua própria cor, e metade de tintura preta, a modos de azulada; e outros quartejados de escaques. Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha.

Ali por então não houve mais fala ou entendimento com eles, por a barbaria deles ser tamanha, que se não entendia nem ouvia ninguém. Acenamos-lhes que se fossem; assim o fizeram e passaram-se além do rio. Saíram três ou quatro homens nossos dos batéis, e encheram não sei quantos barris de água que nós levávamos e tornamo-nos às naus. Mas quando assim vínhamos, acenaram-nos que tornássemos. Tornamos e eles mandaram o degredado e não quiseram que ficasse lá com eles. Este levava uma bacia pequena e duas ou três carapuças vermelhas para lá as dar ao senhor, se o lá houvesse. Não cuidaram de lhe tomar nada, antes o mandaram com tudo. Mas então Bartolomeu Dias o fez outra vez tornar, ordenando que lhes

desse aquilo. E ele tornou e o deu , à vista de nós, àquele que da primeira vez agasalhara. Logo voltou e nós trouxemo-lo.

Esse que o agasalhou era já de idade, e andava por louçainha todo cheio de penas, pegadas pelo corpo, que parecia asseteado como S. Sebastião. Outros traziam carapuças de penas amarelas; outros, de vermelhas; e outros de verdes. E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela. Nenhum deles era fanado, mas, todos assim como nós. E com isto nos tornamos e eles foram-se.

À tarde saiu o Capitão-mor em seu batel com todos nós outros e com os outros capitães das naus em seus batéis a folgar pela baía, em frente da praia. Mas ninguém saiu em terra, porque o Capitão o não quis, sem embargo de ninguém nela estar. Somente saiu — ele com todos nós — em um ilhéu grande, que na baía está e que na baixa-mar fica mui vazio. Porém é por toda a parte cercado de água, de sorte que ninguém lá pode ir, a não ser de barco ou a nado. Ali folgou ele e todos nós outros, bem uma hora e meia. E alguns marinheiros, que ali andavam com um chinchorro, pescaram peixe miúdo, não muito. Então volvemo-nos às naus, já bem de noite.

Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu. Mandou a todos os capitães que se aprestassem nos batéis e fossem com ele. E assim foi feito.

Mandou naquele ilhéu armar um esperavel, e dentro dele um altar mui bem corregido. E ali com todos nós outros fez dizer missa, a qual foi dita pelo padre frei Henrique, em voz entoada, e oficiada com aquela mesma voz pelos outros padres e sacerdotes, que todos eram ali. A qual missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção.

Ali era com o Capitão a bandeira de Cristo, com que saiu de Belém, a qual esteve sempre levantada, da parte do Evangelho.

Acabada a missa, desvestiu-se o padre e subiu a uma cadeira alta; e nós todos lançados por essa areia. E pregou uma solene e proveitosa pregação da história do Evangelho, ao fim da qual tratou da nossa vinda e do achamento desta terra, conformando-se com o sinal da Cruz, sob cuja obediência viemos, o que foi muito a propósito e fez muita devoção.

Enquanto estivemos à missa e à pregação, seria na praia outra tanta gente, pouco mais ou menos como a de ontem, com seus arcos e setas, a qual andava folgando. E olhando-nos, sentaram-se. E, depois de acabada a missa, assentados nós à pregação, levantaram-se muitos deles, tangeram corno ou buzina, e começaram a saltar e dançar um pedaço. E alguns deles se

metiam em almadias — duas ou três que aí tinham — as quais não são feitas como as que eu já vi; somente são três traves, atadas entre si. E ali se metiam quatro ou cinco, ou esses que queriam não se afastando quase nada da terra, senão enquanto podiam tomar pé.

Acabada a pregação, voltou o Capitão, com todos nós, para os batéis, com nossa bandeira alta. Embarcamos e fomos todos em direção à terra para passarmos ao longo por onde eles estavam, indo, na dianteira, por ordem do Capitão, Bartolomeu Dias em seu esquife, com um pau de uma almadia que lhes o mar levara, para lho dar; e nós todos, obra de tiro de pedra, atrás dele.

Como viram o esquife de Bartolomeu Dias, chegaram-se logo todos à água, metendo-se nela até onde mais podiam. Acenaram-lhes que pousassem os arcos; e muitos deles os iam logo pôr em terra; e outros não.

Andava aí um que falava muito aos outros que se afastassem, mas não que a mim me parecesse que lhe tinham acatamento ou medo. Este que os assim andava afastando trazia seu arco e setas, e andava tinto de tintura vermelha pelos peitos, espáduas, quadris, coxas e pernas até baixo, mas os vazios com a barriga e estômago eram de sua própria cor. E a tintura era assim vermelha que a água a não comia nem desfazia, antes, quando saía da água, parecia mais vermelha.

Saiu um homem do esquife de Bartolomeu Dias e andava entre eles, sem implicarem nada com ele para fazer-lhe mal. Antes lhe davam cabaças de água, e acenavam aos do esquife que saíssem em terra.

Com isto se volveu Bartolomeu Dias ao Capitão; e viemo-nos às naus, a comer, tangendo gaitas e trombetas, sem lhes dar mais opressão. E eles tornaram-se a assentar na praia e assim por então ficaram.

Neste ilhéu, onde fomos ouvir missa e pregação, a água espraia muito, deixando muita areia e muito cascalho a descoberto. Enquanto aí estávamos, foram alguns buscar marisco e apenas acharam alguns camarões grossos e curtos, entre os quais vinha um tão grande e tão grosso, como em nenhum tempo vi tamanho. Também acharam cascas de berbigões e amêijoas, mas não toparam com nenhuma peça inteira.

E tanto que comemos, vieram logo todos os capitães a esta nau, por ordem do Capitão-mor, com os quais ele se apartou, e eu na companhia. E perguntou a todos se nos parecia bem mandar a nova do achamento desta terra a Vossa Alteza pelo navio dos mantimentos, para a melhor a mandar descobrir e saber dela mais do que nós agora podíamos saber, por irmos de nossa viagem.

E entre muitas falas que no caso se fizeram, foi por todos ou a maior parte dito que seria muito bem.

E nisto concluíram. E tanto que a conclusão foi tomada, perguntou mais se lhes parecia bem tomar aqui por força um par destes homens para os mandar a Vossa Alteza, deixando aqui por eles outros dois destes degredados.

Sobre isto acordaram que não era necessário tomar por força homens, porque era geral costume dos que assim levavam por força para alguma parte dizerem que há ali de tudo quanto lhes perguntam; e que melhor e muito melhor informação da terra dariam dois homens destes degredados que aqui deixassem, do que eles dariam se os levassem, por ser gente que ninguém entende. Nem eles tão cedo aprenderiam a falar para o saberem tão bem dizer que muito melhor estoutros o não digam, quando Vossa Alteza cá mandar.

E que, portanto, não cuidassem de aqui tomar ninguém por força nem de fazer escândalo, para de todo mais os amansar e apacificar, senão somente deixar aqui os dois degredados, quando daqui partíssemos.

E assim, por melhor a todos parecer, ficou determinado. Acabado isto, disse o Capitão que fôssemos nos batéis em terra e ver-se-ia bem como era o rio, e também para folgarmos.

Fomos todos nos batéis em terra, armados e a bandeira conosco. Eles andavam ali na praia, à boca do rio, para onde nós íamos; e, antes que chegássemos, pelo ensino que dantes tinham, puseram todos os arcos, e acenavam que saíssemos. Mas, tanto que os batéis puseram as proas em terra, passaram-se logo todos além do rio, o qual não é mais largo que um jogo de mancal. E mal desembarcamos, alguns dos nossos passaram logo o rio, e meteram-se entre eles. Alguns aguardavam; outros afastavam-se. Era, porém, a coisa de maneira que todos andavam misturados. Eles ofereciam desses arcos com suas setas por sombreiros e carapuças de linho ou por qualquer coisa que lhes davam.

Passaram além tantos dos nossos, e andavam assim misturados com eles, que eles se esquivavam e afastavam-se. E deles alguns iam-se para cima onde outros estavam.

Então o Capitão fez que dois homens o tomassem ao colo, passou o rio, e fez tornar a todos. A gente que ali estava não seria mais que a costumada. E tanto que o Capitão fez tornar a todos, vieram a ele alguns daqueles, não porque o conhecessem por Senhor, pois me parece que não entendem, nem tomavam disso conhecimento, mas porque a gente nossa passava já para aquém do rio.

Ali falavam e traziam muitos arcos e continhas daquelas já ditas, e resgatavam-nas por qualquer coisa, em tal maneira que os nossos trouxeram dali para as naus muitos arcos e setas e contas.

Então tornou-se o Capitão aquém do rio, e logo acudiram muitos à beira dele. Ali veríeis galantes, pintados de preto e vermelho, e quartejados, assim nos corpos, como nas pernas, que, certo, pareciam bem assim.

Também andavam, entre eles, quatro ou cinco mulheres moças, nuas como eles, que não pareciam mal. Entre elas andava uma com uma coxa, do joelho até o quadril, e a nádega, toda tinta daquela tintura preta; e o resto, tudo da sua própria cor. Outra trazia ambos os joelhos, com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que nisso não havia nenhuma vergonha.

Também andava aí outra mulher moça com um menino ou menina ao colo, atado com um pano (não sei de quê) aos peitos, de modo que apenas as perninhas lhe apareciam. Mas as pernas da mãe e o resto não traziam pano algum.

Depois andou o Capitão para cima ao longo do rio, que corre sempre chegado à praia. Ali esperou um velho, que trazia na mão uma pá de almadia. Falava, enquanto o Capitão esteve com ele, perante nós todos, sem nunca ninguém o entender, nem ele a nós quantas coisas que lhe demandávamos acerca de ouro, que nós desejávamos saber se na terra havia. Trazia este velho o beiço tão furado, que lhe caberia pelo furo um grande dedo polegar, e metida nele uma pedra verde, ruim, que cerrava por fora esse buraco. O Capitão lha fez tirar. E ele não sei que diabo falava e ia com ela direito ao Capitão, para lha meter na boca. Estivemos sobre isso rindo um pouco; e então enfadou-se o Capitão e deixou-o. E um dos nossos deu-lhe pela pedra um sombreiro velho, não por ela valer alguma coisa, mas por amostra. Depois houve-a o Capitão, segundo creio, para, com as outras coisas, a mandar a Vossa Alteza.

Andamos por aí vendo a ribeira, a qual é de muita água e muito boa. Ao longo dela há muitas palmas, não muito altas, em que há muito bons palmitos. Colhemos e comemos deles muitos.

Então tornou-se o Capitão para baixo para a boca do rio, onde havíamos desembarcado.

Além do rio, andavam muitos deles dançando e folgando, uns diante dos outros, sem se tomarem pelas mãos. E faziam-no bem. Passou-se então além do rio Diogo Dias, almoxarife que foi de Sacavém, que é homem gracioso e de prazer; e levou consigo um gaiteiro nosso com sua gaita. E meteu-se com eles a dançar, tomando-os pelas mãos; e eles folgavam e riam, e andavam com ele muito bem ao som da gaita. Depois de dançarem, fez-lhes ali, andando no chão, muitas voltas ligeiras, e salto real, de que eles se espantavam e riam e folgavam muito. E conquanto com aquilo muito os segurou e afagou, tomavam logo uma esquiveza como de animais monteses, e foram-se para cima.

E então o Capitão passou o rio com todos nós outros, e fomos pela praia de longo, indo os batéis, assim, rente da terra. Fomos até uma lagoa grande de água doce, que está junto com a praia, porque toda aquela ribeira do mar é apaulada por cima e sai a água por muitos lugares. E depois de passarmos o rio, foram uns sete ou oito deles andar entre os marinheiros que se recolhiam aos batéis. E levaram dali um tubarão, que Bartolomeu Dias matou, lhes levou e lançou na praia.

Bastará dizer-vos que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma mão para outra se esquivavam, como pardais, do cevadoiro. Homem não lhes ousa falar de rijo para não se esquivarem mais; e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar.

O Capitão ao velho, com quem falou, deu uma carapuça vermelha. E com toda a fala que entre ambos se passou e com a carapuça que lhe deu, tanto que se apartou e começou de passar o rio, foi se logo recatando e não quis mais tornar de lá para aquém.

Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva. Porém e com tudo isso andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e tão formosos, que não pode mais ser.

Isto me faz presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham, e o ar, a que se criam, os faz tais. Nem nós ainda até agora vimos nenhuma casa ou maneira delas.

Mandou o Capitão aquele degredado Afonso Ribeiro, que se fosse outra vez com eles.

Ele foi e andou lá um bom pedaço, mas à tarde tornou-se, que o fizeram eles vir e não o quiseram lá consentir. E deram-lhe arcos e setas; e não lhe tomaram nenhuma coisa do seu. Antes – disse ele – que um lhe tomara umas continhas amarelas, que levava, e fugia com elas, e ele se queixou e os outros foram logo após, e lhas tomaram e tornaram-lhes a dar; então mandaram-no vir. Disse que não vira lá entre eles senão umas choupaninhas de rama verde e de fetos muito grandes, como de Entre Douro e Minho.

E assim nos tornamos às naus, já quase noite, a dormir.

À segunda-feira, depois de comer, saímos todos em terra a tomar água. Ali vieram então muitos, mas não tantos como as outras vezes. Já muito poucos traziam arcos. Estiveram assim um pouco afastados de nós; e depois pouco a pouco misturaram-se conosco. Abraçavam-nos e folgavam. E alguns deles se esquivavam logo. Ali davam alguns arcos por folhas de papel e por alguma carapucinha velha ou por qualquer coisa. Em tal maneira isto se passou, que bem vinte ou trinta pessoas das nossas se foram com eles, onde outros muitos estavam com moças

e mulheres. E trouxeram de lá muitos arcos e barretes de penas de aves, deles verdes e deles amarelos, dos quais, creio, o Capitão há de mandar amostra a Vossa Alteza.

E, segundo diziam esses que lá foram, folgavam com eles. Neste dia os vimos mais de perto e mais à nossa vontade, por andarmos quase todos misturados. Ali, alguns andavam daquelas tinturas quartejados; outros de metades; outros de tanta feição, como em panos de armar, e todos com os beiços furados, e muitos com os ossos neles, e outros sem ossos.

Alguns traziam uns ouriços verdes, de árvores, que, na cor, queriam parecer de castanheiros, embora mais pequenos. E eram cheios duns grãos vermelhos pequenos, que, esmagando-os entre os dedos, faziam tintura muito vermelha, de que eles andavam tintos.

E quanto mais se molhavam, tanto mais vermelhos ficavam. Todos andam rapados até cima das orelhas; e assim as sobrancelhas e pestanas. Trazem todos as testas, de fonte a fonte, tintas da tintura preta, que parece uma fita preta, da largura de dois dedos.

E o Capitão mandou aquele degredado Afonso Ribeiro e a outros dois degredados, que fossem lá andar entre eles; e assim a Diogo Dias, por ser homem ledo, com que eles folgavam. Aos degredados mandou que ficassem lá esta noite.

Foram-se lá todos, e andaram entre eles. E, segundo eles diziam, foram bem uma légua e meia a uma povoação, em que haveria nove ou dez casas, as quais eram tão compridas, cada uma, como esta nau capitânia. Eram de madeira, e das ilhargas de tábuas, e cobertas de palha, de razoada altura; todas duma só peça, sem nenhum repartimento, tinham dentro muitos esteios; e, de esteio a esteio, uma rede atada pelos cabos, alta, em que dormiam. Debaixo, para se aquentarem, faziam seus fogos. E tinha cada casa duas portas pequenas, uma num cabo, e outra no outro.

Diziam que em cada casa se recolhiam trinta ou quarenta pessoas, e que assim os achavam; e que lhes davam de comer daquela vianda, que eles tinham, a saber, muito inhame e outras sementes, que na terra há e eles comem. Mas, quando se fez tarde fizeram-nos logo tornar a todos e não quiseram que lá ficasse nenhum. Ainda, segundo diziam, queriam vir com eles.

Resgataram lá por cascavéis e por outras coisinhas de pouco valor, que levavam, papagaios vermelhos, muito grandes e formosos, e dois verdes pequeninos e carapuças de penas verdes, e um pano de penas de muitas cores, maneira de tecido assaz formoso, segundo Vossa Alteza todas estas coisas verá, porque o Capitão vo-las há de mandar, segundo ele disse.

E com isto vieram; e nós tornámo-nos às naus.

À terça-feira, depois de comer, fomos em terra dar guarda de lenha e lavar roupa.

Estavam na praia, quando chegamos, obra de sessenta ou setenta sem arcos e sem nada. Tanto que chegamos, vieram logo para nós, sem se esquivarem. Depois acudiram muitos, que seriam

bem duzentos, todos sem arcos; e misturaram-se todos tanto conosco que alguns nos ajudavam a acarretar lenha e a meter nos batéis. E lutavam com os nossos e tomavam muito prazer.

Enquanto cortávamos a lenha, faziam dois carpinteiros uma grande Cruz, dum pau, que ontem para isso se cortou.

Muitos deles vinham ali estar com os carpinteiros. E creio que o faziam mais por verem a ferramenta de ferro com que a faziam, do que por verem a Cruz, porque eles não tem coisa que de ferro seja, e cortam sua madeira e paus com pedras feitas como cunhas, metidas em um pau entre duas talas, mui bem atadas e por tal maneira que andam fortes, segundo diziam os homens, que ontem a suas casas foram, porque lhas viram lá.

Era já a conversação deles conosco tanta, que quase nos estorvavam no que havíamos de fazer. O Capitão mandou a dois degredados e a Diogo Dias que fossem lá à aldeia (e a outras, se houvessem novas delas) e que, em toda a maneira, não viessem dormir às naus, ainda que eles os mandassem. E assim se foram.

Enquanto andávamos nessa mata a cortar lenha, atravessavam alguns papagaios por essas árvores, deles verdes e outros pardos, grandes e pequenos, de maneira que me parece que haverá muitos nesta terra. Porém eu não veria mais que até nove ou dez. Outras aves então não vimos, somente algumas pombas-seixas, e pareceram-me bastante maiores

que as de Portugal. Alguns diziam que viram rolas; eu não as vi. Mas, segundo os arvoredos são mui muitos e grandes, e de infindas maneiras, não duvido que por esse sertão haja muitas aves!

Cerca da noite nos volvemos para as naus com nossa lenha.

Eu creio, Senhor, que ainda não dei conta aqui a Vossa Alteza da feição de seus arcos e setas. Os arcos são pretos e compridos, as setas também compridas e os ferros delas de canas aparadas, segundo Vossa Alteza verá por alguns que – eu creio — o Capitão a Ela há de enviar.

À quarta-feira não fomos em terra, porque o Capitão andou todo o dia no navio dos mantimentos a despejá-lo e fazer levar às naus isso que cada uma podia levar. Eles acudiram à praia; muitos, segundo das naus vimos. No dizer de Sancho de Tovar, que lá foi, seriam obra de trezentos.

Diogo Dias e Afonso Ribeiro, o degredado, aos quais o Capitão ontem mandou que em toda maneira lá dormissem, volveram-se, já de noite, por eles não quererem que lá ficassem. Trouxeram papagaios verdes e outras aves pretas, quase como pegas, a não ser que tinham o bico branco e os rabos curtos.

Quando Sancho de Tovar se recolheu à nau, queriam vir com ele alguns, mas ele não quis senão dois mancebos dispostos e homens de prol. Mandou-os essa noite mui bem pensar e

curar. Comeram toda a vianda que lhes deram; e mandou fazer-lhes cama de lençóis, segundo ele disse. Dormiram e folgaram aquela noite.

E assim não houve mais este dia que para escrever seja.

À quinta-feira, derradeiro de abril, comemos logo, quase pela manhã, e fomos em terra por mais lenha e água. E, em querendo o Capitão sair desta nau, chegou Sancho de Tovar com seus dois hóspedes. E por ele ainda não ter comido, puseram-lhe toalhas. Trouxeram-lhe vianda e comeu. Aos hóspedes, sentaram cada um em sua cadeira. E de tudo o que lhes deram comeram mui bem, especialmente lacão cozido, frio, e arroz. Não lhes deram vinho, por Sancho de Tovar dizer que o não bebiam bem. Acabado o comer, metemo-nos todos no batel e eles conosco. Deu um grumete a um deles uma armadura grande de porco montês, bem revolta. Tanto que a tomou, meteu-a logo no beiço, e, porque se lhe não queria segurar, deram-lhe uma pequena de cera vermelha. E ele ajeitou-lhe seu adereço detrás para ficar segura, e meteu-a no beiço, assim revolta para cima. E vinha tão contente com ela, como se tivesse uma grande jóia. E tanto que saímos em terra, foi-se logo com ela, e não apareceu mais aí.

Andariam na praia, quando saímos, oito ou dez deles; e de aí a pouco começaram a vir mais. E parece-me que viriam, este dia, à praia quatrocentos ou quatrocentos e cinqüenta.

Traziam alguns deles arcos e setas, que todos trocaram por carapuças ou por qualquer coisa que lhes davam. Comiam conosco do que lhes dávamos. Bebiam alguns deles vinho; outros o não podiam beber. Mas parece-me, que se lho avezarem, o beberão de boa vontade.

Andavam todos tão dispostos, tão bem-feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem.

Acarretavam dessa lenha, quanta podiam, com mui boa vontade, e levavam-na aos batéis.

Andavam já mais mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre eles.

Foi o Capitão com alguns de nós um pedaço por este arvoredo até uma ribeira grande e de muita água que, a nosso parecer, era esta mesma, que vem ter à praia, e em que nós tomamos água.

Ali ficamos um pedaço, bebendo e folgando, ao longo dela, entre esse arvoredo, que é tanto, tamanho, tão basto e de tantas plumagens, que homens as não podem contar. Há entre ele muitas palmas, de que colhemos muitos e bons palmitos.

Quando saímos do batel, disse o Capitão que seria bom irmos direitos à Cruz, que estava encostada a uma árvore, junto com o rio, para se erguer amanhã, que é sexta-feira, e que nos puséssemos todos de joelhos e a beijássemos para eles verem o acatamento que lhe tínhamos. E assim fizemos. A esses dez ou doze que aí estavam, acenaram-lhe que fizessem assim, e foram logo todos beijá-la.

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença.

E portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa.

Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim. Eles não lavram, nem criam. Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimária, que costumada seja ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isto andam tais e tão rijos e tão nédios, que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos.

Neste dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus.

Se lhes homem acenava se queriam vir às naus, faziam-se logo prestes para isso, em tal maneira que, se a gente todos quisera convidar, todos vieram. Porém não trouxemos esta noite às naus, senão quatro ou cinco, a saber: o Capitão-mor, dois; e Simão de Miranda, um, que trazia já por pajem; e Aires Gomes, outro, também por pajem.

Um dos que o Capitão trouxe era um dos hóspedes, que lhe trouxeram da primeira vez, quando aqui chegamos, o qual veio hoje aqui, vestido na sua camisa, e com ele um seu irmão; e foram esta noite mui bem agasalhados, assim de vianda, como de cama, de colchões e lençóis, para os mais amansar.

E hoje, que é sexta-feira, primeiro dia de maio, pela manhã, saímos em terra, com nossa bandeira; e fomos desembarcar acima do rio contra o sul, onde nos pareceu que seria melhor chantar a Cruz, para melhor ser vista. Ali assinalou o Capitão o lugar, onde fizessem a cova para a chantar.

Enquanto a ficaram fazendo, ele com todos nós outros fomos pela Cruz abaixo do rio, onde ela estava. Dali a trouxemos com esses religiosos e sacerdotes diante cantando, em maneira de procissão. Eram já aí alguns deles, obra de setenta ou oitenta; e, quando nos viram assim vir, alguns se foram meter debaixo dela, para nos ajudar. Passamos o rio, ao longo da praia e fomo-la pôr onde havia de ficar, que será do rio obra de dois tiros de besta. Andando-se ali nisto, vieram bem cento e cinqüenta ou mais.

Chantada a Cruz, com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiramente lhe pregaram, armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o padre frei Henrique, a qual foi cantada e oficiada por esses já ditos. Ali estiveram conosco a ela obra de cinqüenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós.

E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ser acabado; e então tornaram-se a assentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos com as mãos levantadas, e em tal maneira sossegados, que, certifico a Vossa Alteza, nos fez muita devoção.

Estiveram assim conosco até acabada a comunhão, depois da qual comungaram esses religiosos e sacerdotes e o Capitão com alguns de nós outros.

Alguns deles, por o sol ser grande, quando estávamos comungando, levantaram-se, e outros estiveram e ficaram. Um deles, homem de cinqüenta ou cinqüenta e cinco anos, continuou ali com aqueles que ficaram. Esse, estando nós assim, ajuntava estes, que ali ficaram, e ainda chamava outros. E andando assim entre eles falando, lhes acenou com o dedo para o altar e depois apontou o dedo para o Céu, como se lhes dissesse alguma coisa de bem; e nós assim o tomamos.

Acabada a missa, tirou o padre a vestimenta de cima e ficou em alva; e assim se subiu junto com altar, em uma cadeira. Ali nos pregou do Evangelho e dos Apóstolos, cujo dia hoje é, tratando, ao fim da pregação, deste vosso prosseguimento tão santo e virtuoso, o que nos aumentou a devoção. Esses, que à pregação sempre estiveram, quedaram-se como nós olhando para ele. E aquele, que digo, chamava alguns que viessem para ali. Alguns vinham e outros iam-se. E, acabada a pregação, como Nicolau Coelho trouxesse muitas cruzes de estanho com crucifixos, que lhe ficaram ainda da outra vinda, houveram por bem que se lançasse a cada um a sua ao pescoço. Pelo que o padre frei Henrique se assentou ao pé da Cruz e ali, a um por um, lançava a sua atada em um fio ao pescoço, fazendo-lha primeiro beijar e alevantar as mãos. Vinham a isso muitos; e lançaram-nas todas, que seriam obra de quarenta ou cinqüenta.

Isto acabado – era já bem uma hora depois do meio-dia – viemos às naus a comer, trazendo o Capitão consigo aquele mesmo que fez aos outros aquela mostrança para o altar e para o Céu e um seu irmão com ele. Fez-lhe muita honra e deu-lhe uma camisa mourisca e ao outro uma camisa destoutras. E, segundo que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que

todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé, pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam, os quais, ambos, hoje também comungaram.

Entre todos estes que hoje vieram, não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e a quem deram um pano com que se cobrisse. Puseram-lho a redor de si. Porém, ao assentar, não fazia grande memória de o estender bem, para se cobrir. Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha.

Ora veja Vossa Alteza se quem em tal inocência vive se converterá ou não, ensinando-lhes o que pertence à sua salvação.

Acabado isto, fomos assim perante eles beijar a Cruz, despedimo-nos e viemos comer.

Creio, Senhor, que com estes dois degredados ficam mais dois grumetes, que esta noite se saíram desta nau no esquife, fugidos para terra. Não vieram mais. E cremos que ficarão aqui, porque de manhã, prazendo a Deus, fazemos daqui nossa partida.

Esta terra, Senhor, me parece que da ponta que mais contra o sul vimos até à outra ponta que contra o norte vem, de que nós deste porto houvemos vista, será tamanha que haverá nela bem vinte ou vinte e cinco léguas por costa. Tem, ao longo do mar, nalgumas partes, grandes barreiras, delas vermelhas, delas brancas; e a terra por cima toda chã e muito cheia de grandes arvoredos. De ponta a ponta, é toda praia parma, muito chã e muito formosa.

Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa.

Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados como os de Entre Douro e Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá.

Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. Porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar.

E que aí não houvesse mais que ter aqui esta pousada para esta navegação de Calecute, bastaria. Quando mais disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento da nossa santa fé.

E nesta maneira, Senhor, dou aqui a Vossa Alteza do que nesta vossa terra vi. E, se algum pouco me alonguei, Ela me perdoe, que o desejo que tinha, de Vos tudo dizer, mo fez assim pôr pelo miúdo.