

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA**

**POR UM RETRATO DOS INVISÍVEIS:
Imagens dos povos Kaiowá/Guarani**

Luciana Silva Lima

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, ECO-Pós, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Orientadora: Profa. Dra. Janice Caiafa

Rio de Janeiro

Abril de 2012

Lima, Luciana Silva

Por um retrato dos invisíveis: imagens do Povo
Kaiowá/Guarani/ Luciana Silva Lima. - Rio de
Janeiro: UFRJ/ECO-Pós, 2012.

157 p.: Il; 29,7cm

Orientadora: Janice Caiafa

Dissertação (mestrado) – UFRJ/ECO-Pós/Programa
de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, 2012

Referências Bibliográficas: p. 153-157

1. Comunicação 2. Indígenas 3. Mediação I. Caiafa,
Janice. II. Universidade Federal do Rio de
Janeiro, ECO-Pós, Programa de Pós-Graduação
em Comunicação e Cultura III. Título

POR UM RETRATO DOS INVISÍVEIS:
Imagens do povos Kaiowá/Guarani

Luciana Silva Lima

DISSERTAÇÃO SUBMETIDA À BANCA DE AVALIAÇÃO SOLICITADA PELA ESCOLA DE COMUNICAÇÃO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM COMUNICAÇÃO E CULTURA.

Examinada por:

Profa. Dra. Janice Caiafa

Profa. Dra. Consuelo Lins

Prof. Dr. José Carlos Rodrigues

RIO DE JANEIRO, RJ – BRASIL

ABRIL DE 2012

Dedico especialmente ao meu
companheiro Bruno; aos meus
pais, Maria do Carmo e Marco
Aurélio; aos meus queridos
irmãos, primos e amigos e aos
meus tios, Heliana e José
Martins (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, a professora Janice Caiafa por todo o apoio prestado durante a pesquisa e pela sua paciência durante as minhas diversas dúvidas e meus erros de estruturação da dissertação.

Aos guerreiros Kaiowá e Guarani, meus companheiros de campo, cuja atenção e simpatia foram fundamentais para a execução do presente trabalho. À tia Heliana e à Ceixa, pela dedicação e disponibilidade para revisar esta dissertação.

Sou muito grata a vocês.

Muito obrigada a todos!

Resumo da Dissertação apresentado à ECO-Pós/UFRJ como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre em Comunicação e Cultura.

**POR UM RETRATO DOS INVISÍVEIS:
Imagens do povo Kaiowá/Guarani**

Luciana Silva Lima

Abril/2012

Orientadora: Janice Caiafa

Programa: Pós-Graduação em Comunicação e Cultura

Esta dissertação visa contribuir para a compreensão das formas de visibilidade construídas sobre as populações indígenas Kaiowá/Guarani, que habitam o atual estado do Mato Grosso do Sul. Esses grupos originários vivem hoje em condições extremamente adversas e resistem, sobretudo, aos avanços do agronegócio na região. Lutam, pois, pela preservação de sua (gravemente ameaçada) integridade étnico-cultural e territorial em um contexto regional que é fortemente marcado pelo preconceito das populações urbanas vizinhas. Realizamos, num primeiro movimento, uma análise das mensagens transmitidas em fotos no contexto de reportagens de dois jornais locais e constatamos que estas mensagens são marcadas por estereótipos e outras construções desfavoráveis aos Kaiowá/Guarani, invisibilizando e deslegitimando, assim, o movimento desses indígenas em prol de seus direitos. Através de estudo etnográfico, constatamos também que a visão dos próprios indígenas (da reserva Indígena de Dourados) contrasta fortemente com esse discurso hegemônico veiculado pela grande mídia. Mas a versão e a visão indígena está ainda muito distante de ser acessada pela sociedade não-indígena envolvente, a cidade de Dourados, uma zona urbana em expansão. A cidade, apesar de estar geograficamente bastante próxima à aldeia/reserva indígena, não consegue, em geral, estabelecer vínculos afetivos com esta. Verificamos que cidade e aldeia são, em grande parte, espaços que se tocam sem dialogar um com o outro. Dados sobre as imagens que a cidade constrói sobre os indígenas Kaiowá/Guarani foram obtidos a partir de pesquisa de recepção em

que utilizamos as mesmas fotorreportagens extraídas dos dois jornais de circulação regional. Este trabalho reúne, por suas opções metodológicas e preocupações, questões do campo da Comunicação e da Antropologia. Vemos a comunicação de maneira sistêmica, como um processo complexo que envolve etapas distintas e interconectadas, e buscamos, no caso de nossa investigação, compreender essa complexidade. Ao realizar esta leitura crítica das imagens desse grupo marginalizado culturalmente, objetivamos também abrir espaço para a compreensão do outro, para as trocas simbólicas, para as interações e, sobretudo, para as mediações, imprescindíveis ao equacionamento das tensões existentes no campo das diferentes manifestações culturais.

Palavras chaves: Processos comunicativos, povos indígenas do Brasil, fotojornalismo, mediações socioculturais, Kaiowá/Guarani, Mato Grosso do Sul.

Abstract of Dissertation presented to ECO-Pós/UFRJ as accomplishment part of the requirements for the Master degree of Communication and Culture.

FOR A PORTRAIT OF THE INVISIBLE ONES:

Images of Kaiowá/Guarani people

Luciana Silva Lima

April/2012

Advisor: Janice Caiafa

Program: Post-Graduate Program in Communication and Culture

This dissertation aims to contribute to the understanding of visibility forms built on the studies of Kaiowá/Guarani indigenous people, who live in the current state of Mato Grosso do Sul/Brazil. Those originary groups live nowadays a sorely adverse situation and resist, mainly, against the agro-business advances in that region. They struggle to keep the preservation of their (gravely endangered) ethnic-cultural and territorial integrity in a regional context that is strongly marked by the prejudice of the neighboring urban populations. We have performed, in a first movement, an analysis of the messages transmitted by photos taken from two local newspapers reports and we had verified that these messages are filled with stereotypes and others unfavorable constructions about Kaiowá/Guarani, blinding and illegitimizing the fight of these indigenous for their rights. By an ethnographic study, we had also verified that the own indigenous point of view contrasts too much with the hegemonic speech that is publicized by the mass media. But the indigenous' speech and view are too distant to be accessed by the non-indigenous society, which involves the indigenous reserve, a booming urban zone. Although the city is located really close to indigenous reserve, there are not, usually, any affective connections between the urban citizens and the indigenous people. We had verified that city and reserve, most of the time, are two places in contact without any kind of dialogue or communication. Information about how the

indigenous Kaiowá/Guarani are seen by the urban citizens was obtained from a reception research in which we had used the same journalistic photos of those two regional newspapers. This work includes, in its methodological options and concerns, issues from Communication and Anthropology areas. We see communication in a systemic way, as a complex process formed by distinct and interconnected steps, and we are seeking, in our investigation, to understand this complexity. With a critical reading of these marginalized cultural group images, we are trying to objectify the ideas of understanding of the other and symbolism of these cultural exchanges, to promote socialization and mediation, which are vital to decrease the tensions that exist between these two different cultures.

Keywords: Communicative processes, Brazil's indigenous people, photojournalism, sociocultural mediations, Kaiowá/Guarani, Mato Grosso do Sul.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	12
CAPÍTULO I – "Em terra de cego": um olhar sobre a imagem indígena na mídia convencional.....	20
CAPÍTULO II – Sob o signo de Porãsy: em busca de novas visibilidades para o povo Kaiowá/Guarani.....	54
CAPÍTULO III – Tão longe, tão perto: a difícil relação entre a aldeia e a cidade. Propostas para uma mediação.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	154
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	169

ÍNDICE DE SIGLAS

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

CPT – Comissão Pastoral da Terra

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

USAID – United States Agency for International Development^{*}

NEPPI – Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas

UCDB – Universidade Católica Dom Bosco

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

CMI – Centro de Mídia Independente

^{*} Tradução para o português: Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional.

Considerações iniciais

Antes de entrar propriamente no tema a ser discutido, registrarei, nestes parágrafos iniciais, dois breves relatos, os quais considero importante destacar, aqui, a fim de ambientar a presente pesquisa na trajetória, por mim percorrida, até a chegada aos assuntos abordados ao longo dos três capítulos que compõem o presente trabalho. Trata-se de episódios vivenciados antes de minha incursão no mestrado e que culminaram, portanto, nas principais motivações para este feito.

Lembro-me do dia daquele encontro. Na ocasião, eu, que morava em Goiânia, estava em Brasília participando de uma capacitação para trabalhar com as novas políticas de proteção aos indígenas em situação de isolamento¹. Tal curso era parte de um processo seletivo destinado a contratar funcionários terceirizados para trabalharem junto às Frentes de Proteção Etnoambientais, postos do governo ligados à administração da FUNAI e criados, dentro das terras indígenas, para atuarem na defesa dos territórios e na garantia da sobrevivência dos índios isolados².

Naquele período encontrei um indígena da etnia Kaiowá, que se dirigiu humildemente a mim. Iniciamos um diálogo. Apresentamo-nos e eu lhe disse que acabara de me formar em Jornalismo. Então, o simpático estranho, mostrando-se entusiasmado pelo que acabara de ouvir, fez-me a seguinte proposta (quase em tom de súplica), após falar brevemente sobre a miséria do seu povo: “você não poderia, então, nos ajudar a divulgar a nossa situação?”.

No momento, fiquei um pouco embaraçada, sem saber ao certo o que responder. Recordei-me, logo em seguida, de um professor da graduação que me convidara a participar de um projeto de extensão junto ao povo Kaiowá/Guarani do Mato Grosso do Sul e que, acreditava eu, ainda desenvolvia trabalhos por lá. Como estava com outras perspectivas em mente, limitei-me a dar àquele indígena o contato desse professor e anotar o seu, para que, caso encontrasse outra solução, pudesse comunicá-lo.

Antes de nos despedirmos, desse primeiro encontro, o simpático Kaiowá perguntou-me se não teria como conseguir alguns agasalhos para o pessoal de sua aldeia, pois – informava ele – o inverno se aproximava e muitos não tinham absolutamente nada para enfrentar o frio. Comprometi-me a tentar obter algumas doações com os colegas do curso. No dia seguinte,

quando voltei para entregar-lhe as poucas roupas velhas que havia juntado, já não mais o encontrei ali. Como não poderia esperá-lo, deixei as vestimentas com um guarda do órgão, o qual se responsabilizou em fazer a doação. Importante observar que esse fato se passara em um dos corredores da FUNAI, que aquele Kaiowá frequentava, justamente, com intenção de tentar conseguir algum benefício para amenizar a situação de miséria vivenciada por sua gente.

Depois desse encontro, fui designada a viajar para uma terra indígena, em Rondônia (Guaporé), onde fiquei por duas semanas. Quando retornei à Brasília reencontrei o Kaiowá no mesmo lugar em que havíamos nos visto pela primeira vez. Ele permanecia ali na presença de outros parentes seus, e agora participava de um evento realizado anualmente pelo CIMI (ONG ligada à Igreja Católica), o Acampamento Terra Livre, que estava em sua sexta edição³.

Passamos a tarde juntos, andando por entre as lonas dos diferentes povos indígenas que, na ocasião, estavam acampados no Planalto Central, em frente à Esplanada dos Ministérios. Conversamos com vários deles, cada qual compartilhando um pouco de suas histórias e lutas. Participamos da passeata em defesa do respeito aos direitos indígenas. Depois nos despedimos, e não mais nos vimos⁴. Isso tudo se passou entre março e abril de 2009.

Alguns meses depois, ainda naquele mesmo ano, sou convidada por um amigo indígena Xavante, a fazer um trabalho de pesquisa para a produção de um livro e um documentário sobre o seu povo, que vive no Estado do Mato Grosso⁵, localidade onde passei toda minha infância e adolescência e onde tive a oportunidade de “conviver” muito proximamente com pessoas desta etnia (apesar do distanciamento cultural e social abissal que nos separava). A pesquisa foi enriquecedora, pois pude entender um pouco mais sobre a agressividade das frentes políticas de contato e extermínio das populações originárias levadas a cabo nas primeiras décadas do século passado e que, infelizmente, permanecem em vigor até os dias de hoje.

Depois disso, fui, no final daquele ano, fazer um outro trabalho, desta vez como jornalista, junto a uma organização indígena intitulada Mobilização dos Povos do Cerrado Brasileiro (MOPIC). Participei naquela ocasião de dois eventos, realizados pelos povos do Mato Grosso do Sul. O primeiro tratava-se de uma reunião, promovida pelos Kaiowá/Guarani, a *Aty Guasu* (“grande encontro” nestes idiomas). Realizada, regularmente, desde o final da década de 1970, a conferência reuniu, naquela edição, populações originárias do Brasil e outros países vizinhos⁶ para discutir a situação dessas etnias e as estratégias políticas a serem tomadas (e

cobradas) para resolvê-las.

O evento foi realizado em uma terra indígena recém-demarcada, cuja paisagem se apresentava em visível estado de devastação devido aos anos de exploração agroeconômica ali praticados. O acesso a esse território, que está localizado próximo a fronteira com o Paraguai, encontrava-se extremamente dificultado em decorrência das fortes chuvas que haviam caído naquele período. Todavia, o encontro contou com a presença de várias autoridades, entre elas a Senadora Marina Silva, além de deputados federais, procuradores públicos, representantes da FUNAI, dentre outros. Na ocasião, todos apresentaram suas promessas e compromissos com relação, sobretudo, à defesa do grande povo Guaraní. Foram muitas as reclamações e reivindicações feitas, por parte daquelas populações originárias, e todas muito graves: demora nas demarcações, degradação dos seus habitats, violência, falta de condições para plantar, fome, discriminação, precariedade na saúde e na educação, dentre outras tantas mazelas acumuladas após séculos vividos sob o jugo de uma história marcada pela insígnia da servidão e do abandono.

Durante os dois dias em que estive ali, pude não apenas ouvir, mas também ver as condições miseráveis a que aqueles indígenas tinham sido submetidos ao longo do contato com essa sociedade da qual faço parte. Barracos de lona e nenhuma sombra, sequer para se refrescarem, era o que haviam conquistado, a duras penas, após anos de luta. De povos símbolo da fartura foram convertidos em símbolos da fome⁷ (e outras precariedades). Como era possível – perguntava-me angustiadamente –, como encontravam força e coragem para seguirem, lutando e resistindo? Não pude deixar de experimentar, todavia, uma convulsão de sentimentos, misto de comiseração e fascínio, pelo que vivenciava, naquele momento. Para além da estampa lamentável da pobreza, aquela gente se mostrava, diante dos meus olhos, como verdadeiros guerreiros, sendo, portanto, dignos do mais profundo respeito, mas jamais merecedores da desumanidade a qual estão submetidos.

Continuando assim minha jornada pela questão indígena, naquela região, fui, alguns dias depois da *Aty Guasu*, visitar também uma aldeia do povo Terena, localizada em meio ao Pantanal sul-matogrossense. Quando cheguei, levada por um amigo daquela etnia⁸, deparei-me com uma parte da aldeia se preparando para mais uma ação de retomada de seus territórios tradicionais (seria a segunda em um ano, se não me engano). Participei de uma reunião para organizar tal feito, e na madrugada seguinte parti com um grupo deles em direção à fazenda vizinha,

pertencente ao ex-governador e grande latifundiário do Estado do MS, Pedro Pedrossian.

A ação foi rápida e relativamente tranquila. Em uma hora havíamos entrado no local e retirado os dois caseiros que ali estavam. Mal amanheceu, a notícia já havia se espalhado e começamos a receber as ligações da imprensa. Durante todo o dia, foram chegando outras pessoas da aldeia e os acampamentos começaram a ser erguidos na entrada da propriedade reivindicada. Fiquei uma semana acampada com eles, tempo este suficiente para sentir um pouco o sofrimento daquelas pessoas, seu desamparo perante a lei, a justiça, o governo e toda a sociedade que os envolve, os ameaça e os ignora.

Relembro, aqui, a triste pergunta que me fora feita por uma jovem participante daquela retomada. Chovera muito naqueles dias. O chão estava coberto de lama e as lonas todas molhadas. Não havia luz, nem qualquer infraestrutura capaz de garantir o mínimo de conforto. Na verdade, como já seria de se esperar, as condições eram precárias.

As nuvens haviam dado uma trégua e algumas mulheres aproveitavam a luz da lua para catar uns bocados de feijão para vender na feira, no dia seguinte. Eu as acompanhava nessa tarefa, que lhes era tão habitual e prática, mas bastante distante de minhas habilidades (o que lhes causavam uma certa graça). Em um momento da conversa, uma delas me fez esta desconcertante confidência, seguida de uma pergunta ainda mais perturbadora:

2. “Sabe, às vezes eu fico vendo essa nossa situação, de ter que nos submeter a essas condições tão difíceis, sendo sujeitos a todo tipo de humilhações e agressões⁹ e fico pensando até que ponto essa luta vale a pena. Penso se não seria melhor desistir de tudo e ir de vez para a cidade, arrumar emprego, essas coisas do mundo dos brancos. Mas, daí eu vejo os parentes que já fizeram isso continuarem na mesma pobreza e sofrimento¹⁰. Fico pensando nessas coisas, sem saber qual a saída. Me diz uma coisa, você que é de fora, o que pensa disso? O que é melhor fazer nesse caso?”

Mais uma vez me vi em uma situação sem resposta, minimamente, razoável. Experimentei, talvez, naqueles instantes a vivência prática da ideia deleuziana (que ainda hoje me acompanha) de me sentir “uma estrangeira em minha própria língua”. Não dispunha, de antemão, de nenhuma solução para a questão apresentada, principalmente, porque tudo aquilo que vivenciava me apontava para a necessidade de buscar outras direções de reflexão, outras formas de pensar o mundo, fazendo-me, assim, reconhecer, mesmo que muito incipientemente, as limitações das verdades e convicções, que até então carregava e, contra as quais, ainda me

debato.

Realmente, tratam-se de questões inquietantes, capazes de silenciar quaisquer vis respostas, ainda que a histeria destas últimas insistam em se fazer ressoar pelos quatro cantos do mundo. Refiro-me, aqui, ao poder de pressão da sociedade ocidental capitalista em face 'do outro', que lhe opõe resistência; aquela berra, mas 'o outro' não ensurdece; aquela manda que cale, mas 'o outro' não se emudece; aquela mata o corpo, mas o espírito 'do outro', esse guerreiro, sobrevive na luta daqueles que permanecem vivos e que, com alegrias e tristezas, vão tecendo, através da linha do tempo, o fio, invisibilizado (mas não invisível), da história dos que caem, mas não se curvam; a narrativa dos que resistem, testemunho fiel da desumanidade que macula as pompas da História.

Não proferi todas essas palavras, mas tentei encorajar aquela jovem terena a resistir. Afinal, pensei: se não há saída evidente, lutar continua sendo o caminho.

Voltei para casa, alguns dias depois, com todas essas questões latejando em minha cabeça. O que fazer para ajudar esses povos, de culturas e sentimentos tão nobres, mas imensamente ameaçados, assim como tantas outras minorias (étnicas, sociais, culturais) – verdadeiras *maiorias minorizadas*, pelos interesses nefastos e mesquinhos do capital? Como garantir-lhes o acesso à justiça, aos direitos e ao respeito de que são merecedores? Sem dúvida, estas são, para mim, como indica Deleuze (ao analisar as produções de Godard para a televisão), questionamentos capazes de fazer silenciar respostas, por fim a qualquer torpe estratégia¹¹.

Esta dissertação é, pois, fruto de todas essas inquietações, surgidas desses pequenos e fugazes encontros com esse “outro”, invisibilizado e perseguido pela ganância capitalista. Trata, portanto, do ser indígena atual, com os problemas que tem enfrentado, em decorrência do choque cultural, que pôs em marcha um duelo cruel entre alteridades distintas (o branco ocidental e o ameríndio “primitivo”) e cujo desfecho vem culminar em um processo de genocídio e etnocídio, sem limites, contra esses últimos. Mas, também venho falar em nome da beleza e da sabedoria dessas culturas originárias, em defesa da preservação de suas identidades étnicas e toda a riqueza patrimonial, material e imaterial, que elas abrigam. É com intuito de revelar, de evidenciar esses povos que apresento aqui, o resultado dos meus estudos, acerca da questão indígena brasileira e suas relações com os nossos meios de comunicação.

Exponho a seguir alguns resultados a que cheguei em minha trajetória acadêmica,

dedicada a essa questão: da leitura dos textos teóricos, fundamentais para o processo de amadurecimento das reflexões acerca da temática aqui apresentada; à experiência empírica da pesquisa de campo, que tornou ainda mais significativo muitos daqueles referenciais bibliográficos encontrados nos momentos iniciais dessa jornada.

Ingresso, assim, nas aventuras e desventuras de mais um encontro, que procuro descrever nas folhas abaixo, da metodologia etnográfica com os estudos de comunicação. Visa-se, a partir do aporte conceitual trazido, respectivamente, pelo método e pelo campo de investigação científica recém mencionados, levantar apontamentos (e também problematizá-los, quando necessário) que sejam capazes de nos conduzir a uma melhor compreensão e respeito pelas culturas indígenas. Eis, pois, aqui registrado, de um modo geral, um trabalho que se expõe aos prazeres e dificuldades presentes no trânsito entre as fronteiras (interdisciplinares) das áreas comunicacional e antropológica de conhecimento.

Estabeleço, para isso, um recorte, que consiste, especificamente, na abordagem da seguinte problemática: a imagem indígena nos meios de comunicação convencionais. Assim, a partir do exame de olhares distintos sobre os povos *Kaiowá* e *Guarani*, que vivem na Reserva Indígena de Dourados, localizada em município homônimo, no Estado do Mato Grosso do Sul, este trabalho pretende compreender três aspectos relacionados à construção da imagem desses grupos étnicos brasileiros: 1) como esses índios aparecem na mídia; 2) como são percebidos pela opinião pública local e 3) como esse grupo constrói sua auto-imagem e afirma a sua identidade.

Com apoio nas pesquisas e teorias advindas dos estudos sobre a imagem e o imaginário, sobretudo, no ponto em que é possível estabelecer um diálogo destas com o pensamento etnográfico, os capítulos a seguir se propõem, destarte, a entender de que forma os meios de comunicação participam dos processos de mediação no contexto das lutas de resistência das culturas indígenas, travadas no bojo da sociedade brasileira. Considerando, no entanto, que semelhante questão aponta para uma diversidade de possibilidades investigativas, o presente trabalho se traduz, neste sentido, em uma tentativa de valorizar tal variedade a partir da realização de uma pesquisa multifocal, cujo propósito é “iluminar”, ou seja, tornar visível aquilo que não costuma ser mostrado pelos veículos de informação convencionais.

É neste sentido que traço ainda, nas linhas a seguir, além da análise das imagens veiculadas pela mídia sobre o grupo étnico anteriormente mencionado, o que será tratado no primeiro capítulo, os resultados etnográficos de minha experiência de campo junto à comunidade

citada e também junto à população não indígena da localidade onde aquela se encontra inserida, a cidade de Dourados/MS. O objetivo é apresentar as diversas (e conflitantes) opiniões sobre o tema, a fim de dar aos povos indígenas a visibilidade que, apesar de lhes ser de direito, parece ter sido roubada pelo espetáculo midiático.

Compreendo, porém, que o entendimento mais profundo de tais questões só pode ser atingido em sua complexidade à medida que nos tornamos mais próximos desses povos e das ideias que eles reivindicam. É, neste sentido, que se destaca a importância da etnografia, deste método tão particular de observação direta e participante. Reconhece-se em sua prática, bem como na experiência dela decorrente, uma metodologia capaz de contribuir para o processo de *mediação*, que serviria a atenuar, senão mesmo romper, essa barreira de invisibilidade que vejo pairar sobre as lutas de resistência indígenas¹².

A(s) representação(ões) midiática(s) do outro e as suas consequências para a constituição do imaginário social a respeito dessas minorias étnico-culturais estão, assim, entre as causas que fundamentam a discussão aqui levantada. Reconhece-se, neste sentido, que empreender uma leitura crítica das imagens veiculadas pela mídia, mas também reconhecer os esforços daqueles coletivos em desconstruir os estigmas a eles fortemente vinculados, é abrir espaço para a compreensão do outro, para as trocas (materiais e simbólicas), para as interações, elementos tão imprescindíveis ao equacionamento das tensões existentes no campo das diferentes manifestações étnicas.

Os três capítulos apresentados a seguir decorrem, pois, dessas reflexões. Elas surgem, neste sentido, do diálogo entre a experiência obtida no trabalho de campo e as teorias com ele relacionadas, as quais tive a oportunidade de conhecer, ao longo de minha pesquisa.

No primeiro capítulo, apresento, assim, um debate acerca das imagens dos indígenas na mídia convencional, a partir da análise de fotorreportagens divulgadas em jornais impressos. Escolhi para esse contexto dois periódicos sul-mato-grossense, quais sejam: o Correio do Estado, diário de maior circulação regional e O Progresso, gazeta sediada no município de Dourados/MS e listada entre as mais tradicionais e influentes da região. O material selecionado foi adquirido junto ao Centro de Documentação *Teko Arandu*, pertencente ao Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI), situado nas dependências da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), a qual, por sua vez, encontra-se localizada na cidade de Campo Grande, capital do Estado do Mato Grosso do Sul (MS)¹³.

No segundo capítulo, exponho os resultados da pesquisa etnográfica propriamente dita, incluindo análises sobre os produtos de comunicação elaborados neste âmbito. Procuro mostrar, a partir do diálogo travado com os próprios indígenas, a informação que não foi possível encontrar nos meios convencionais, mas que são imprescindíveis à reflexão sobre o tema aqui proposto.

No terceiro capítulo, volto àquelas imagens apresentadas no ensaio inicial desta dissertação a fim de destacar, desta vez, o processo de recepção imbricado nas fotorreportagens selecionadas, mostrando, assim, as possibilidades de leitura dele decorrentes. Trato, pois, da questão do imaginário, que tais fotografias inspiram a respeito do ser indígena, na tentativa de compreender, a partir disso, como as informações visuais ali apreendidas atuam nas práticas de discriminação, que ainda motivam tantas rivalidades étnicas no bojo de nossa sociedade.

Considero, ainda, que qualquer solução viável, hoje, para equacionamento dos problemas vivenciados pelos povos originários deve, estrategicamente, incorporar todos estes elementos mencionados, a fim de que a comunicação possa se converter em um verdadeiro instrumento de luta em defesa de nossa pluralidade de matrizes étnico-culturais. Reporto-me, portanto, a um modelo comunicacional que seja capaz de desafiar os imperativos da homogeneização e da padronização, os quais, sendo os sustentáculos da economia capitalista, acabam, pressuponho, por engendrar, em nosso heterogêneo tecido social, muitos preconceitos e opressões. Reivindica-se, aqui, afinal, a comunicação, em geral, e a visual, em particular, enquanto espaços de leituras e interpretações múltiplas, favoráveis a uma nova e mais oportuna visibilidade aos povos indígenas como um todo e aos Kaiowá e Guarani, em especial.

Capítulo I

“Em terra de cego”: um olhar sobre a imagem indígena na mídia convencional

Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada.
Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida,
fodidos e mal pagos: que não são, embora sejam.
Que não falam idiomas, falam dialetos.
Que não praticam religiões, praticam superstições.
Que não fazem arte, fazem artesanato.
Que não são seres humanos, são recursos humanos.
Que não têm cultura e sim folclore.
Que não têm cara, têm braços.
Que não têm nome, têm número.
Que não aparecem na história universal,
aparecem nas páginas policiais da imprensa local.
Os ninguéns, que custam menos que a bala que os mata.
(*Os ninguéns, Eduardo Galeano – O livro dos abraços*)

A relação com a alteridade tem sido uma preocupação bastante recorrente nos diversos campos de estudos e teorias contemporâneas, sobretudo no que tange à área da investigação acerca da cultura. Esse interesse pela temática do “outro”, se deve ao fato de que a percepção da categoria do diferente, no bojo das interações sociais, raciais e interétnicas, implica um estado permanente de conflitos e tensões, evidenciados por trocas desiguais e hegemônicas de poder.

Se, a princípio, a questão da alteridade encontrava-se reclusa nos limites da ciência antropológica, cuja origem remonta ao final do século XIX; hoje é possível observar que tal temática já não se confina mais ao domínio exclusivo da antropologia. Está em trânsito, em diálogo entre esta e outros campos do saber. Dentro da vastidão de apropriações e conhecimentos que têm sido produzidos neste sentido, destaco um em particular, o qual se refere às relações estabelecidas na área comunicacional.

A partir da consideração de tais aspectos busco compreender, no que tange ao contexto histórico atual, o conflituoso papel que a comunicação, por seus meios convencionais e massivos, tem assumido no processo de disputas no campo étnico-cultural. Delimitando um pouco mais este amplo quadro, chegaremos à preocupação central deste capítulo, a qual diz respeito à forma como nossa grande mídia tem representado, por meio das imagens que veicula, os indígenas brasileiros¹⁴.

Nas páginas abaixo, as quais compõem o capítulo inicial desta dissertação, o leitor deparar-se-á, assim, com algumas reflexões sobre o estudo acerca dos povos originários

brasileiros, sobretudo, no que se refere à etnia Kaiowá/Guarani, a quem este trabalho se destina, de forma particular. Trata-se de observações pertinentes às pesquisas e teorizações desenvolvidas no campo da comunicação visual, atendo-se, de modo especial, aos pontos em que é possível estabelecer um diálogo desta disciplina com as questões etnográficas.

Para tanto, seguem 7 fotorreportagens sobre os povos Kaiowá e Guarani, veiculadas nos jornais “O Progresso” e “O Correio do Estado”, diários de circulação regional, que se encontram sediados, respectivamente, na cidade de Dourados e na capital Campo Grande, ambas no Estado de Mato Grosso do Sul¹⁵.

A fotorreportagem como documento de pesquisa etnográfica

(Nota sobre o arquivo selecionado)

A opção pela análise de fotorreportagens publicadas em meios reconhecidamente convencionais (e massivos), como é o caso dos dois diários anteriormente mencionados, parte do interesse em questionar (e romper) o discurso hegemônico, ali, divulgado. Essa abordagem tem, como ponto de partida, a percepção de que qualquer construção identitária se dá por meio de processos de inclusão e exclusão, que se desenrolam no âmbito da linguagem, na esfera do discurso, onde se incluem o discurso jornalístico e o discurso fotográfico ou visual. A escolha de semelhante recorte só foi possível, a partir da constatação do papel central que as imagens têm assumido na nossa sociedade atual.

No que concerne à abrangência do campo visual, bem como à autoridade desta sobre outras formas de linguagem, Benjamin (1994) nos oferece, no artigo “Pequena história da fotografia”, publicado pela primeira vez em 1931¹⁶, uma reflexão bastante fecunda para se pensar os usos da fotografia na contemporaneidade. Assim diz ele: “quer sejamos de direita ou de esquerda, temos que nos habituar a ser vistos, venhamos de onde viermos. Por outro lado teremos também que olhar os outros”. A essa breve introdução, acrescenta-se a seguinte sentença: “cada um de nós pode observar que uma imagem, uma escultura e principalmente um edifício são mais facilmente visíveis na fotografia que na realidade”.

O aperfeiçoamento das técnicas de reprodução está entre as principais causas que favoreceram tal predomínio da atividade fotográfica. Em decorrência deste processo, vivemos, hoje, numa época substancialmente marcada, não somente pela profusão de informações, mas

também pela proliferação de imagens¹⁷. Esse fenômeno do *boom* imagético que se expande, sobretudo, a partir do processo de popularização da internet – na última década do século passado –, associado, ao fato de que a fotografia, em especial, a jornalística (fotorreportagem), desfruta de uma grande credibilidade junto ao público, ou ao que se convencionou chamar de *opinião pública*, denunciam, sem sombra de dúvidas, o inegável poder das imagens como ferramentas de comunicação capazes de influenciar as representações construídas sobre a realidade.

Sobre essa questão, Dubois (1993) tece a seguinte observação:

Toda a reflexão sobre um meio qualquer de expressão deve se colocar a questão fundamental da relação específica existente entre o referente externo e a mensagem produzida por esse meio. Trata-se da questão dos modos de representação do real, ou se quisermos, da questão do realismo (...) Existe uma espécie de consenso de princípio que pretende que o verdadeiro documento fotográfico “presta contas do mundo com fidelidade”. Foi-lhe atribuída (a fotografia) uma credibilidade, um peso do real bem singular.

A questão do realismo fotográfico foi apontada também por Darbon (1998)¹⁸, como sendo uma variante indispensável para se pensar a imagem a partir de uma postura etnológica. Isto implica reconhecer a fotografia como produto de uma determinada cultura – o que torna relativa qualquer apreensão dela decorrente, na medida em que ela expressa não a realidade em si, ou em sua totalidade, mas apenas uma particularidade desta, a qual é sempre resultado de uma convenção. “Não é, assim – diria o etnólogo francês – um acontecimento ou uma coisa que uma imagem fotográfica dá a ver, e sim *uma maneira de vê-los*. É, no sentido filosófico da palavra, *uma visão das coisas*”.

Sobre essa especificidade da linguagem fotográfica enquanto instrumento posto a serviço de determinada cultura e ideologia que o fotojornalismo incorpora, destaco o trabalho da pesquisadora Helouise Costa sobre a revista O Cruzeiro. Após fazer uma retrospectiva da inserção da fotografia dentro do campo jornalístico, o qual remonta ao contexto da imprensa alemã na segunda década do século XX, ganhando destaque nos modelos das editorias nacionais, a partir dos anos de 1940, a autora conclui que o interesse pelo controle do código fotográfico dava-se em função de seu uso “para a materialização de uma visão de mundo particular, pensada como universal”¹⁹.

Há ainda aquela outra reflexão a respeito do papel das fotorreportagens – frequentemente

invocadas como “prova” dos acontecimentos – a qual trata de considerá-las enquanto documentos capazes de conferir legitimidade discursiva a uma determinada narrativa histórica. A problemática do documento-prova, dentro da qual incluo também a fotografia, está entre os questionamentos levantados pela linha que se convencionou chamar “Nova História”.

Sobre esse assunto, aponta Le Goff, um de seus fundadores: “de fato, o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores” (2003). Essa reflexão trazida pelo autor em relação ao tempo da História, salvo as suas especificidades, também se aplica à análise do tempo presente.

Ao dizer isto considero, pois, o fato de que o registro da atualidade, pelos saberes e práticas que dela se ocupam, donde se inclui o jornalismo, tampouco é testemunho da totalidade dos acontecimentos. É, antes, fruto também de uma “escolha”, ou melhor, de um determinado ponto de vista.

É, assim, em conformidade com essas ideias, que apresento a seleção de imagens a seguir. Elas são o resultado da primeira parte dessa pesquisa, que consiste, conforme detalhado nas considerações iniciais, numa investigação em arquivos de imprensa.

O critério adotado para a escolha dessas fotorreportagens foi tomado emprestado do próprio sistema de arquivamento encontrado no NEPPI: temas extraídos de matérias divulgadas na imprensa regional a respeito de dois dos sete povos originários que habitam a Unidade Federativa (MS) antes mencionada²⁰.

O arquivo ali encontrado estava ainda organizado em pastas, por ordem cronológica, com matérias recolhidas desde a última década do século passado. Apesar de haver diversas falhas, com períodos muito bem sistematizados e outros um tanto defasados, o volume de material já era bastante extenso. Foi preciso, pois, para que se tornasse exequível a análise, recortá-lo.

Escolhi, afinal, para este trabalho, três temas encontrados na organização do NEPPI que, segundo informado pelos seus pesquisadores, representavam os assuntos mais polêmicos e, também, os mais evidenciados pela mídia local: a violência nas aldeias, a desnutrição infantil e a questão agrária. Levantei somente o material correspondente ao último quinquênio sobre essas temáticas, publicadas naqueles dois diários. E, ao final, ainda dispunha de muitas informações (87 matérias).

Após longos processos de garimpagem, consegui extrair 13 fotorreportagens, com suas respectivas manchetes, as quais usei para o meu trabalho de pesquisa de recepção, que apresento no último capítulo. Para esta primeira parte analisarei apenas 7 dessas fotografias, referentes à questão agrária e à violência, por se tratarem de temas divulgados com maior regularidade por ambos os jornais mencionados²¹. É, justamente, sobre essas imagens, sobre esse “*corpus*” fotográfico (BARTHES, 1984; BENJAMIN, *op. cit.*), que se darão as reflexões realizadas nesta dissertação²².

Antes, no entanto, de entrar propriamente na análise do material selecionado, exponho a título de melhor situar o leitor no universo pesquisado, algumas reflexões que margeiam o referido arquivo, a fim de prestar alguns esclarecimentos acerca dos impressos escolhidos. Julgo que tais discussões são de significativa importância para compreensão da complexidade do tema em questão, ainda que sejam insuficientes para esgotar o assunto em pauta.

A imagem midiática e seus mitos.

(Ou porque é importante não acreditar só naquilo que se vê)

*O mito rouba uma resistência,
uma pureza. O mito pode
atingir tudo, tudo corromper,
até o próprio movimento que
se lhe opõe.*

*(Roland Barthes,
Mitologias, 1956)*

Em que pesem as ponderações levantadas, um fato é necessário reconhecer: em se tratando da mídia convencional, a credibilidade conferida às imagens, em geral, à fotografia e à fotorreportagem, em particular, ganharam tamanha dimensão e poder de convencimento que, talvez, muitas vezes já não seja mais possível percebê-las fora daquela noção clássica e domesticada de realismo. É neste sentido que parte considerável do turbilhão de imagens ao qual temos acesso na nossa vida diária contribui, suponho, para a reprodução e enraizamento de estereótipos entre nós.

Tal processo denota a força simbólica do discurso capitalista, hegemônico por excelência, que se afirma a partir do esvaziamento dos conteúdos históricos de outros repertórios culturais,

deformando-lhes os seus significados próprios e conservando-os apenas em suas formas mistificadas, estereotipadas. Essa é, precisamente, a tradução da ideia do mito²³ da cultura ocidental, que Barthes, em sua crítica da linguagem, engenhosamente, levanta. “Em cada signo dorme este monstro: o estereótipo”, nos diz o pensador francês (1988).

A partir desta lógica, Barthes (2002) denuncia o processo de destituição da fala histórica dos diferentes povos e grupos sociais, a qual passa a ser incorporada, de modo distorcido e deformado, ao discurso hegemônico oficial da classe economicamente dominante numa perspectiva de naturalização das relações de poder. “Atingimos assim o próprio princípio do mito: transformar a história em natureza – *o sentido em forma*”, conclui. Complementando ainda essa observação, o autor constata mais adiante: “O mito é vivido como uma fala inocente: não que as suas intenções estejam escondidas: se estivessem, não poderiam ser eficazes; mas, porque elas são naturalizadas”.

Ao trazer essa discussão para o campo da comunicação, o semiólogo francês tece uma conclusão que considero particularmente importante para pensarmos o papel da mídia na construção e consolidação de um sofisticado e severo método de dominação simbólica. Partindo, assim, da análise de imagens que simbolizavam o contexto da sociedade francesa de sua época, Barthes pondera:

Em geral, o mito prefere trabalhar com imagens pobres, incompletas, onde o sentido está já diminuído, disponível para uma significação: caricaturas, pastiches, símbolos etc. Finalmente, a motivação é escolhida entre várias possibilidades: posso dar à imperialidade francesa muitos outros significantes, além da saudação militar de um negro: um general francês condecora um senegalês maneta, uma freira oferece uma tisana a um negro doente, um professor branco dá aula a jovens negrinhos atentos: a imprensa encarrega-se de demonstrar todos os dias que a reserva dos significantes míticos é inesgotável.

Como mostra o autor em sua obra *Mitologias*, à semelhança do que é feito da imagem do negro pelo discurso imperialista e nacional francês, que submete aquele outro ao domínio deste, retirando-lhe, assim, toda a força de sua história em nome de uma outra narrativa que se pretende legitimar e naturalizar (qual seja: a dominação capitalista), o discurso dominante da mídia convencional brasileira sobre os indígenas, como veremos mais adiante, também parece se apoiar em um processo de esvaziamento da fala histórica desses grupos étnicos.

Tal reflexão sobre os usos da imagem fotográfica para a naturalização de processos

históricos traduz aquilo que Samain (1998) definiu, em seu ensaio sobre a *Câmara Clara*²⁴, como sendo o resultado da “incessante tentativa que os homens têm para dizer a verdade”. Sobre esse assunto o autor apresenta, ao concluir o referido artigo, uma inquietante observação:

Barthes levanta um problema cognitivo e epistemológico sério. Existem atrás e dentro das matrizes imagéticas – fotográfica, cinematográfica, videográfica, informática – lógicas, operações cognitivas, posturas filosóficas, visões e apreensões singulares do mundo, que temos ainda de descobrir e pôr à luz.

Essa postura metodológica e ativista, embutida na crítica da imagem, também é compartilhada pelo filósofo, historiador e crítico francês de arte, Didi-Huberman. Na obra “Cuando las imágenes toman posición”²⁵, o autor traz uma profunda reflexão sobre os usos dos produtos da comunicação visual enquanto instrumento de conhecimento e de engajamento político. A partir de estudos, acerca do trabalho de fotomontagens do destacado dramaturgo e poeta alemão, Bertolt Brecht, o pensador irá defender que, uma vez que “las imágenes no nos dicen nada, nos mienten o son oscuras como jeroglíficos”²⁶ é necessário que alguém “se tome la molestia de leerlas, es decir de analizarlas, decomponerlas, remontarlas, interpretarlas fuera de los 'clichés lingüísticos’²⁷ que suscitan en tantos 'clichés visuales’^{28,29} (2008).

A proposta defendida por Didi-Huberman, cuja finalidade é desconstruir “la evidencia visible o la estereotipia”³⁰, dialoga com a noção da “prática do abalo”, a qual alude Barthes (2004) ao se referir também à obra do referido dramaturgo alemão³¹. Assim escreve o já citado semiólogo francês:

Tudo aquilo que lemos ou ouvimos *ou vemos* cobre-nos como uma camada de forração cerca-nos e envolve-nos como um meio: é a logosfera. Essa logosfera nos é dada por nossa época, nossa classe, nossa profissão: é um “dado” do nosso sujeito. Ora, deslocar o que é dado só pode ser o resultado de um abalo: precisamos abalar a massa equilibrada das palavras, rasgar o forro, perturbar a ordem das frases, quebrar as estruturas da linguagem (grifo meu).

As argumentações dos autores acima citados conduzem à percepção, ou melhor, convidam-nos à ação de interferir, interromper o fluxo do discurso hegemônico. Isto efetivamente implica no contexto deste trabalho, encontrar meios ou métodos que sejam capazes de pôr à mostra certos aspectos da atividade da grande mídia, os quais parecem servir tão somente ao exercício de políticas de incentivo às rivalidades e às práticas de preconceitos étnico-raciais ou

interétnicos.

A necessidade de revisão crítica da imagem midiática já vinha sendo debatida por Barthes desde seu primeiro artigo, publicado em 1962, na revista *Communications*. Ao definir os processos de conotação fotográficos, o autor (1969, *apud* TACCA, 2005) destacava, dentro do conceito de *pose*, as atitudes estereotipadas representadas pela fotografia, dentro de um contexto cultural³².

Não obstante isso, ao proclamar, já em 1975, que: “romper o costume é primeiro romper a máxima, o estereótipo: por trás da regra descubram o abuso; por trás da máxima, descubram o encadeamento; por trás da Natureza, descubram a História”, Barthes, em um só ato, conduz-nos a reconhecer a debilidade do discurso dominante, bem como nos convida à ação de provocar uma ruptura no seu fluxo discursivo. Tal preocupação tem por propósito isto que o autor, referindo-se ao método brechtiano, definiu ser o processo de “restabelecer a verdade de um escrito: não a sua verdade metafísica (ou filológica), mas a sua verdade histórica (...), verdade-ação, verdade produzida, não asserida” (*op. cit.*).

Portanto, as fotorreportagens sobre os povos Kaiowá e Guaraní devem partir de uma perspectiva crítica, nos termos defendidos por Barthes.

Uma das tarefas da crítica é justamente pluralizar o objeto, separar o prazer do signo; é preciso dessemantizar o objeto (o que não quer dizer dessimbolizá-lo), dar uma sacudida no signo: que caia o signo, como uma pele ruim. Essa sacudida é o próprio fruto da liberdade dialética: aquela que julga todas as coisas em termos de realidade, e toma os signos, conjuntamente, como operadores de análise e como jogos, nunca como leis (*op. cit.*).

Essas são produções, que na obra barthesiana, poderiam ser reconhecidas como a dialética do prazer, ou “dialética do desejo” (1990), para fazer uso de um conceito cunhado pelo próprio autor. Isso implica reconhecer que o exercício de empreender uma leitura, uma (re)visão crítica das imagens divulgadas pela grande mídia a respeito dos povos em questão, presta-se a orientar novas posturas éticas, na medida em que despontam, irrompem outros horizontes de possibilidades, em manifestações estéticas. Diria ele, ainda referenciado por Brecht: “as grandes tarefas críticas não excluem o prazer (...) a dialética é um gozo”. E, assim, conclui seu pensamento: “é possível conceber, *revolucionariamente*, uma cultura do prazer; o aprendizado do gosto é progressista (...). Em outras palavras, a estética se absorve numa arte de viver: 'Todas as

artes contribuem para a maior de todas: a arte de viver³³” (*op. cit.*)³⁴.

Tal pensamento demonstra o quanto Brecht esteve comprometido com o contexto histórico e político do seu tempo, comprometimento este que se traduziu em uma obra caracteristicamente “engajada”. Por meio de suas manifestações artísticas, foi capaz, assim, de realizar uma intervenção, uma interrupção, uma fissura na narrativa oficial, de sua época. Proponho, igualmente, um exercício de olhar crítico sobre as representações visuais veiculadas nas fotorreportagens selecionadas do povo Kaiowá/Guarani, que se aproxime, portanto, das distinções (revolucionárias) presentes na arte brechtiana. O dramaturgo alemão deixou um importante legado: uma metodologia ousadamente inovadora, inventiva, essencialmente crítica, na medida em que utilizou, para as suas produções, os próprios meios que, face a outros propósitos, serviram para dominar, impor, explorar, exterminar.

Apresento, então, esta pequena seleção de imagens, vistas como símbolo do poder, para, logo em seguida, lançar sobre elas um deslocamento de olhar, cujo intuito repousa no desejo de encontrar, naquela fronteira entre os campos antropológico e comunicacional do saber, o poder das imagens. Enfatizo, pois, a questão defendida por Benjamin (*op. cit.*), referente à função social da fotografia, cuja utilidade argumentava o pensador alemão, em alusão à obra de Brecht e ao cinema russo, deveria pautar-se não no seu valor comercial, condição em que usualmente se inscreve a fotorreportagem inserida na lógica das grandes corporações midiáticas, mas, sim, colocar-se, antes, a “serviço do conhecimento”, “da experimentação e do aprendizado”. Trata-se, portanto, de uma fotografia “construtivista”, erigida a partir de um processo de análise crítica capaz de desmascarar a “simples reprodução da realidade”, a fim de revelar, assim, “os contextos humanos em que ela aparece”.

Enxergo, pois, nessa travessia, um movimento que denota, conforme referenciado por Didi-Huberman, em trecho anteriormente citado, uma “tomada de posição”, cuja finalidade se traduz na necessidade de mostrar uma perspectiva contra-hegemônica à “guerra” ideológica e real, imposta pela visão ocidental capitalista. Entro, neste caso, no campo das tantas lutas simbólicas travadas na esfera da linguagem, e que mobilizam, como diria Barthes (*op. cit.*), “não as armas redutoras da desmistificação”, mas sim “as carícias, as amplificações, as sutilezas ancestrais do mandarinato literário”.

***Not Tupi*³⁵: o olho do rei**

(Sobre a fotorreportagem e o seu olhar antropofágico)

“Desde o descobrimento da América em 1492, pôs-se em funcionamento uma máquina de destruição dos índios. Essa máquina continua a funcionar, lá onde subsistem, na grande floresta amazônica, as últimas tribos “selvagens”. Ao longo dos últimos anos, massacres de índios têm sido denunciados no Brasil, na Colômbia, no Paraguai. Sempre em vão”.
(Pierre Clastres)³⁶

Antes de entrar propriamente na análise do *corpus* fotográfico selecionado, há que se acrescentar, ainda, algumas ponderações, as quais considero bastante fecundas para se pensar a questão da imagem do indígena, na mídia de massa. Em “A Câmara Clara”, Barthes (1984, *op. cit.*), levanta uma discussão fundamental para pensar a problemática que envolve o estudo sobre a Fotografia³⁷. “Por que escolher (fotografar) tal objeto, tal instante, em vez de tal outro”? – pergunta-nos o autor. Essa interrogação nos conduz à uma reflexão sobre o “olhar fotográfico”: esse recorte, esse enquadramento do mundo, que, segundo o pensador francês, “reproduz ao infinito aquilo que só ocorreu uma vez”.

Destaco, assim, duas observações que Barthes apresenta em relação ao olhar específico da fotografia. A primeira delas diz respeito ao referente fotográfico, que norteia o potencial interpretativo da fotografia, encerrando-a, assim, dentro dos limites de uma esfera representativa, que é, por sua vez, fruto de uma delimitada convenção semântica. Cada fotografia é, neste sentido, o resultado de uma *determinada* representação sociocultural. O segundo ponto versa sobre o tema da invisibilidade que se faz presente em toda imagem fotográfica. “Seja o que for que ela dê a ver e qualquer que seja a maneira – pontua o autor – uma foto é sempre invisível: não é ela que vemos”.

À luz dessas reflexões, levanto os seguintes questionamentos em relação às fotografias abaixo apresentadas: qual interesse, qual representação está embutida nas imagens desses indígenas, que a mídia convencional parece reproduzir, incessantemente? Quais invisibilidades ela impõe a esse “sujeito olhado”, a esse “outro”, como bem lembraria Barthes, objetificado e mortificado nessas imagens, que, neste caso, são os povos Kaiowá e Guarani? Ou ainda: que ruptura, que “abalo” é possível provocar em sua lógica de pensamento?

Antes, entretanto, de mostrar esses documentos fotográficos, antecipo, aqui, a título de melhor contextualizar a análise de cada um deles, algumas informações a respeito dos sujeitos ali

focalizados. Mediante o emprego de tal procedimento buscarei encontrar indícios, ou, como aponta Burke (2004), tentarei extrair “alguma coisa do contexto político e social” das fotorreportagens que compõem o presente estudo. A contextualização destas imagens mostra-se, portanto, de fundamental importância para pensarmos tanto as questões que o historiador inglês levanta a respeito da “evidência histórica da fotografia”³⁸, quanto para problematizar a condição específica e privilegiada que esta assume enquanto “testemunha ocular” dos acontecimentos³⁹.

É, pois, com o amparo de tais ideias, que incluo aqui uma breve reflexão a respeito do elevado quadro de violência que caracteriza a condição atual vivenciada pelas etnias Kaiowá/Guarani – temática esta que tem pautado, sistematicamente, a agenda do jornalismo regional, ganhando, eventualmente, repercussão até mesmo na mídia nacional⁴⁰. Considero para tanto o fato de que, sendo, originalmente, os Guaranis um povo de temperamento reconhecidamente pacífico⁴¹, a compreensão relativa ao cenário da exorbitante e crescente violência, que ora tem se instalado entre essas populações, só poderá ser adquirida em sua complexidade quando colocada dentro do contexto sociocultural e político da luta pela terra. Trata-se de revisitar, portanto, certo panorama histórico no qual se visualiza, de um lado, a perda progressiva de territórios tradicionais indígenas, com o consequente processo de adensamento dessas populações em espaços exíguos⁴²; e do outro, a concentração da propriedade rural e seu aproveitamento para o agronegócio exportador. Tal dado constitui, nesta medida, um fenômeno capaz de revelar, a um olhar atento, a profunda desigualdade de acesso às terras e às riquezas, que ainda assombram esse país⁴³.

Essa revelação configura, portanto, o preâmbulo da “evidência histórica” da violência que as imagens selecionadas para o presente estudo testemunham. É sobre este enfoque que iremos, portanto, desenvolver a análise das já mencionadas sete fotorreportagens, cujas temáticas abordam assuntos referentes à disputa pela terra, bem como a violência dela decorrente.

Examinemos, então, a primeira destas fotorreportagens, a qual foi extraída de matéria intitulada “Clima tenso entre índios e fazendeiros”, e em cuja legenda se inscreveu a seguinte sentença: “Durante vários momentos, o clima ficou tenso entre produtores rurais e índios, obrigando a intervenção da Polícia Rodoviária Estadual”. Ao observar essa fotografia, juntamente com os corpos textuais em evidência, é possível constatar, talvez sem grandes dificuldades, o acontecimento nela registrado. Vejo um lugar peculiar, cuja presença de pastagens e estradas de terra me permite reconhecer, na imagem, características de um cenário tipicamente

rural. A vegetação ao fundo nos fornece ainda outras informações, por meio das quais é possível precisar com maior exatidão o ambiente em que ocorreu o fato ilustrado. A formação campestre, composta por gramíneas, arbustos e árvores, donde se pode notar a existência de alguns exemplares da espécie denominada buriti⁴⁴, configuram, podemos inferir, uma paisagem-símbolo do bioma Cerrado, que representa hoje um dos ecossistemas brasileiros mais ameaçados pelo avanço da política desenvolvimentista atualmente vigente no território nacional⁴⁵.

Foto 1: publicada no Correio do Estado em 02/07/2005. Fotografia de Antonio Viegas.



Tais detalhes – que poderiam passar despercebidos para muitos, pelo fato de semelhante formação vegetal ainda ser imensamente desconhecida em muitas outras regiões do Brasil – trazem informações relevantes para a presente análise uma vez que, a identificação destas particularidades nos possibilita obter “pistas” a respeito do contexto evidenciado pela fotorreportagem. “A paisagem é um sítio de signos”, alerta Chaveiro (2005). Ao que acrescenta:

Em silêncio ou de maneira crepitante ela (a paisagem) é meio de comunicação, ora um referente, ora um quadro que enuncia modos de vida, conflitos sociais. Observar pontilhos de vidros retirados de copos quebrados sobre um muro numa delegacia de polícia, ou perceber como uma cerca de arames farpados põe limites na passagem de uma propriedade para a outra, ou mesmo o desenho de uma manequim famosa bebendo coca-cola, um mendigo expondo suas feridas para angariar esmolas simbolizam a história, as condições sociais, os artefatos humanos, estratégias, controles e outros registros que derivam de tempos longínquos e se representam num

imaginário tecido por troncos filosóficos que se irmanam às instituições hegemônicas, como o mercado, a segurança, o dinheiro, o poder etc.

Se, conforme aponta Chaveiro, a paisagem também comunica algo sobre a história do lugar, podemos considerar, então, que, na foto 1, a presença de área ocupada por lavoura (observe que, ao fundo, no canto esquerdo da fotografia, é possível reconhecer uma porção de plantação, a qual parece se tratar da (mono)cultura de milho, que representa, atualmente, um importante componente do agronegócio na região) bem como o indicativo de área de pastagem (que compõe a paisagem de fundo do lado direito da foto) são signos que nos permitem perceber, em parte, as transformações ocorridas neste ambiente. Trata-se de modificações decorrentes do processo de modernização do campo, o qual tem implicado, ao longo das últimas décadas, na substituição gradual da paisagem original do Cerrado pela dos grandes latifúndios monocultores e pecuaristas destinados à exportação.

Ao lado desses aspectos naturais, ou dessa “composição de objetos”, que conforme indica Barthes (1990, *op. cit.*), “constituem excelentes elementos de significação” (podendo ainda ser reconhecida como a parte ‘cenográfica’ da foto⁴⁶), encontramos, no primeiro e no segundo planos, sujeitos igualmente específicos, apesar de nem todos poderem ser facilmente identificados. As pessoas que se aglutinam no canto esquerdo da fotografia, por exemplo, não parecem se tratar dos fazendeiros anunciados pelo título. Aproximam-se mais, a meu ver, da classe dos trabalhadores rurais ou dos camponeses. Porém, mesmo recorrendo ao auxílio dos textos em destaque na matéria de onde a fotografia foi extraída, não podemos afirmar com precisão de quem se trata. O mesmo, todavia, não podemos afirmar sobre os indivíduos que se encontram colocados ao centro e ao lado direito da fotografia, sujeitos cuja identificação se dá de maneira quase automática. Reconheço, respectivamente, nestes espaços a presença de dois agentes policiais devidamente uniformizados e de alguns indígenas, parcialmente caracterizados (pintura no rosto e cocar sobre a cabeça⁴⁷).

Podemos dizer ainda que o foco da imagem converge para a atitude do policial que se encontra posicionado mais ao centro da foto, cujo gesto de segurar com a mão a arma que carrega embainhada na cintura, deixa transparecer, no movimento ali congelado, uma iminente menção em fazer uso da mesma contra os indígenas. Estes últimos, por sua vez, aparecem, nesta situação, encurralados, acuados pela proximidade ameaçadora de ambos os policiais.

Os elementos humanos e naturais aí contidos contribuem, destarte, cada um a seu modo, para identificar a intensidade e a tensão do conflito anunciado pelo título da matéria. A postura do policial, mais ao centro da imagem, visivelmente truculenta, representa, no caso ilustrado, a força repressiva do Estado do MS contra as suas populações originárias. Mas, podemos extrair, ainda, da fotografia em questão, outras leituras, além da que fora até então apresentada, quando colocamos, por exemplo, esta imagem em relação com “a cultura (as culturas ou subculturas) na qual ela foi produzida” (BURKE, *op. cit.*).

Ao observar tal imagem, juntamente com os textos que a acompanham (título e legenda), percebo, assim, que, no confronto anunciado pela reportagem, entre fazendeiros e indígenas, estes últimos têm sido a parte reprimida pelas forças de segurança governamentais. Essa leitura, como demonstrado anteriormente, decorre, principalmente, da atitude ameaçadora dos policiais em relação aos índios. Mas, por que eles estão sofrendo essa repressão/ameaça? O que caracteriza esse conflito? Essas são perguntas cruciais, para se chegar a uma compreensão mais aprofundada sobre o fato ilustrado e o sobre o contexto histórico-cultural em que ele se insere.

Outro ponto notável na foto consiste em que os elementos nela presentes não nos possibilitam identificar os fazendeiros, que representam a outra parte, em oposição, nesse conflito. Essa informação só poderá ser acessada se considerarmos os já citados corpos textuais, em evidência na matéria, de onde a imagem foi extraída. Título e legenda cumprem aí uma dupla função, pois denotam a própria estrutura e funcionamento desse gênero de fotorreportagem: contextualizam a cena ao mesmo tempo em que direcionam o olhar do leitor para a mensagem que se pretende transmitir.

Sobre essa questão específica da estrutura da fotografia de jornal, diz Costa (1994, *op. cit.*): “sendo a fotorreportagem um amálgama entre imagem e texto, o vínculo entre foto e legenda é fundamental na sua construção por se constituir na sua unidade narrativa”. Reflexão semelhante já havia sido levantada, cinco décadas antes, por Benjamin (*op. cit.*), quando este introduz a discussão sobre o processo de popularização dos usos da fotografia, que, dentre outros aspectos, culminou na incorporação desta pela atividade jornalística, onde encontra condições favoráveis a sua capacidade reprodutiva. Considerando ainda as imposições, nem sempre evidentes, que circundam o fazer fotográfico e o ideal de verdade inscrito em tal ato, o ensaísta judeu alemão escreve:

Nem sempre será possível contornar (as injunções implícitas na autenticidade da fotografia) com uma reportagem, cujos clichês somente produzem o efeito de provocar no espectador associações linguísticas. A câmera se torna cada vez menor, cada vez mais apta a fixar imagens efêmeras e secretas, cujo efeito de choque paralisa o mecanismo associativo do espectador. Aqui deve intervir a legenda, introduzida pela fotografia para favorecer a literalização de todas as relações da vida e sem a qual qualquer construção fotográfica corre o risco de permanecer vaga e aproximativa.

Logo é possível inferir que, no âmbito da lógica da fotorreportagem, a fotografia, assim como a realidade que busca capturar e reproduzir, traz sempre o fantasma, que o discurso hegemônico da padronização teima em tentar eliminar, da possibilidade de múltiplas interpretações. Para tanto, ela precisaria, necessariamente, do amparo do texto, a fim de, assim, adquirir a sua eficiência ideológica – construída, neste caso, sob a pretensa prerrogativa de uma imparcialidade jornalística fortemente revestida pela couraça axiomática da verdade. “A legenda anula o potencial ambíguo da linguagem fotográfica (...). Ao final, foto e legenda incorporam-se de tal maneira, que a palavra parece apenas estar referendando a objetividade da imagem”, conclui Costa.

No que tange à análise da foto 1, é possível dizer que a legenda presta-se a reduzir o potencial interpretativo da imagem no nível do *objetivismo* calculado do texto. Este, por sua vez, deve conduzir-nos a um julgamento, conveniente aos interesses hegemônicos, porém altamente desfavorável aos indígenas, que põe os índios na condição de infratores, pessoas de comportamentos transviados, suspeitos. Eles tornam-se, no sentido proposto pela foto, os responsáveis pelo conflito anunciado e, por isso, são merecedores da punição policial, evidenciada na fotografia.

Assim justapostas, palavra e imagem, convergem, cada qual a seu modo (posto que configuram duas “estruturas diferentes”, “unidades heterogêneas”, sendo, respectivamente, uma gráfica e a outra “linguística”) para transmitir uma só informação (BARTHES, 1990, *op. cit.*). Conformam, assim, uma “unidade narrativa” (COSTA, *op. cit.*), a qual jamais é (ou será) a tradução precisa e literal da realidade, como se faz acreditar o conhecimento vulgar a respeito da fotografia, mas, sim, o fruto de um determinado ponto de vista, que traduz, por sua vez, os interesses de grupos igualmente determinados. “Decerto, a imagem não é o real; mas ela é pelo menos seu perfeito *analogon*, e é precisamente esta perfeição analógica que, para o senso comum, define a fotografia”, afirma o pensador francês (*op. Cit.*).

Mas, a esse primeiro “conteúdo analógico” estaria sempre acrescido um outro, uma “mensagem

suplementar”, um “segundo sentido”, no qual:

O significante é um certo "tratamento" da imagem sob a ação do criador, e cujo significado, quer estético, quer ideológico, remete a uma certa cultura da sociedade que recebe a mensagem. Em suma, todas essas "artes" imitativas comportam duas mensagens: uma mensagem *denotada*, que é o próprio *analogon*, e uma mensagem *conotada*, que é a maneira como a sociedade dá a ler, em certa medida, o que ela pensa (BARTHES, 1990, *op. Cit.*).

Volto, então, a foto 1, a fim de descobrir, desta vez, o pensamento que ela carrega embutido e encadeado na estrutura de sua mensagem. Eis que vejo emergir, daí, um conteúdo incontestavelmente anti-indígena: os índios, esses outros, que desconhecemos, são os seres condenados pela foto, pelo olhar recortado do fotógrafo, pela ideologia do jornal que a publica, pelo Estado que os reprime. Ora, tal leitura só é possível, entretanto, a partir da identificação (e, conseqüentemente, do deciframento) do sistema de códigos conotados que se faz presente na imagem, o qual “é verossimilmente constituído, quer por uma simbólica universal, quer por uma retórica de época, numa palavra, por uma reserva de estereótipos (esquemas, cores, grafismos, gestos, expressões, grupos de elementos)” (BARTHES, *op. cit.*).

Os códigos contidos nesta primeira fotorreportagem transmitem, portanto, a meu ver, julgamentos que se encontram bem posicionado em favor das elites agrárias. E por esta imagem ter sido divulgada em um veículo que, conforme mencionado anteriormente, desfrutava de uma significativa aceitação junto ao seu público, ela acaba por se tornar, assim, “absoluta”, “soberana”, o símbolo do “Real” por excelência, “em sua expressão infatigável”, como diria Barthes (1984, *op. cit.*).

Essa pretensa autoridade que reveste a fotografia será questionada por Burke (*op. cit.*) quando este, ao problematizar a ideia barthesiana do “efeito de realidade” fotográfica, que os jornais, incessantemente, exploram, chama a atenção para a necessidade se empreender uma “crítica da fonte”, a fim de descobrir, aí, a evidência histórica da imagem, evidência esta que aponta sempre, como comentado em outros momentos deste capítulo, para um determinado “ponto de vista”, uma delimitada “mentalidade”. Uma vez que “as fotografias não são reflexos puros da realidade” restaria, então, buscar nelas os traços das “ilusões sociais” que abrigam. Sobre isso nos diz o referido historiador inglês:

A arte da representação é quase sempre menos realista do que parece e distorce a realidade social mais do que refleti-la, de tal forma que historiadores que não levem

em consideração a variedade das intenções de pintores e fotógrafos (sem falar nos patronos e clientes) podem chegar a uma interpretação seriamente equivocada. Entretanto, o processo de distorção é, ele próprio, evidência de fenômenos que muitos historiadores desejam estudar, tais como mentalidades, ideologias e identidades. A imagem material ou literal é uma boa evidência da “imagem” mental ou metafórica do eu e dos outros.

Tal procedimento torna-se particularmente profícuo no contexto das fotorreportagens aqui analisadas, posto que foram extraídas de meios de comunicação reconhecidamente convencionais e conservadores. Sobre essa problemática que envolve a relação entre “a mensagem fotográfica” e os seus respectivos “canais de transmissão”, que, no presente estudo de caso, trata-se dos jornais impressos *Correio do Estado* e *O Progresso*, Barthes coloca a seguinte questão:

O canal de transmissão é o próprio jornal, ou, mais exatamente, um complexo de mensagens concorrentes, de que a foto é o centro, mas de que os contornos são constituídos pelo texto, título, legenda, paginação, e, de maneira mais abstrata mas não menos “informante”, pelo próprio nome do jornal (pois este nome constitui um saber que pode fazer infletir fortemente a leitura da mensagem propriamente dita: uma foto pode mudar de sentido ao passar de *l'Aurore*⁴⁸ para *l'Humanité*⁴⁹). Essas constatações não são gratuitas, pois a partir delas se verifica que as três partes tradicionais da mensagem (fonte emissora, canal de transmissão e meio receptor) não reclamam o mesmo método de exploração. A emissão e a recepção daquela concernem ambas a uma sociologia: trata-se de estudar grupos humanos, de lhes definir motivações, atitudes, e de tentar ligar o comportamento deles à sociedade local de que fazem parte.

Tais constatações me levam a encontrar na foto1, pela cena ali reproduzida, um enquadramento⁵⁰ (a repressão policial contra os indígenas) ajustado aos interesses daqueles que se posicionam contrários aos povos originários e as suas reivindicações, quais sejam: as oligarquias fundiárias. Todavia, este dado, a fotografia, por si só, não nos permite visualizar, uma vez que, os fazendeiros estão, propositadamente, arriscaria dizer, fora de quadro. É preciso, pois, para o exercício crítico proposto, empregar nessa lógica discursiva uma ruptura, um “abalo”. Logo não caberia mais, a meu ver, um meio termo, ou uma postura de neutralidade perante esse discurso. Diante de tal imagem é necessário, assim como defendia Didi-Huberman, em passagens anteriormente citadas, “tomar posição”.

Mas, não se trata de adotar qualquer postura perante tal questão, senão aquela que seja capaz de desmontar a racionalidade imperialista da qual a referida fotorreportagem encontra-se revestida. Isto implicaria reconhecê-la não mais como uma prova objetiva da veracidade dos

fatos, mas, antes, em devolver-lhe a parcialidade, que lhe diz respeito. Chamo, pois, atenção não para o que a foto revela. Minha preocupação é, justamente, o contrário: ver o que essa imagem oculta.

Esse estatuto puramente "denotante" da fotografia, a perfeição e a plenitude de sua analogia, numa palavra sua "objetividade", tudo isso se arrisca a ser mítico (são os caracteres que o sentido comum atribui à fotografia): pois de fato, há uma forte probabilidade para que a mensagem fotográfica (ao menos a mensagem de imprensa) seja também ela conotada. A conotação não se deixa forçosamente apreender imediatamente ao nível da própria mensagem (ela é, se quisermos, simultaneamente visível e ativa, clara e implícita), mas pode-se já induzi-la de certos fenômenos que se passam ao nível da produção e da recepção da mensagem: de um lado, uma fotografia de imprensa é um objeto trabalhado, escolhido, composto, construído, tratado segundo normas profissionais, estéticas ou ideológicas, que são outros tantos fatores de conotação; e, de outro, essa mesma fotografia não é apenas percebida, recebida, ela é *lida*, ligada mais ou menos conscientemente pelo público que a consome a uma reserva tradicional de signos; ora, todo o signo supõe um código, e é este código (de conotação) que seria necessário tentar estabelecer (BARTHES, 1990, *op. cit.*).

Essas contradições, que a mensagem fotográfica carrega, configuram o que Barthes chamou de “paradoxo fotográfico”, isto é, “a coexistência de duas mensagens, uma sem código (seria o análogo fotográfico) e outra com código (seria a "arte" ou o tratamento ou a "escritura" ou a "retórica" da fotografia)”. Para o pensador francês a estrutura paradoxal da fotografia, que a comunicação de massa fatalmente incorpora, “coincide com um paradoxo ético: quando se quer ser "neutro, objetivo", a gente se esforça por copiar minuciosamente o real, como se a analogia fosse um fator de resistência ao investimento de valores”, pondera o semiólogo.

Para decifrar, destarte, o “paradoxo ético” da foto 1, assim como das outras seguintes, a fim de revelar o que aí se invisibiliza, seria necessário, todavia, buscar outras fontes, outros referenciais informativos, que tal fotografia nega. A despeito disto, é mister retomar o debate acerca do contexto da luta pela terra no Brasil rural. Trata-se de um problema de raízes históricas profundas e que tem se agravado, nas últimas décadas, em decorrência, sobretudo, dos processos de modernização do campo, que tornou possível o aumento vertiginoso da produção de gêneros alimentícios, sobretudo, carne e grãos, destinados, majoritariamente e prioritariamente, para a exportação; processo que desencadeou rápida expansão das fronteiras agropecuárias, aumentando a especulação e a concentração dos imóveis rurais.

O cenário que, desde então, se configura em torno da questão fundiária brasileira, não poderia ser mais desolador. Há lugares, povoados inteiros, que se converteram em verdadeiros

campos de guerra. A analogia pode parecer hiperbólica, mas talvez esteja, neste caso, dado o teor de violência ali presente, mais próxima da figura de linguagem do eufemismo, se couber aqui usá-la.

São espaços onde se aglutinam os mais diversos e conflituosos interesses, cujo principal expoente, 'a exploração econômica da terra', impõe uma disputa permanente e cruel entre aqueles que detêm legalmente o poder e a posse daquelas propriedades agrárias e aqueles, que por diversos fatores – históricos, políticos, econômicos –, não as detêm, mas que, no entanto, as reivindicam como condição única de sua sobrevivência. É no meio deste jogo de injustiças, ali onde o valor econômico da propriedade reina, impiedosamente, sobre seres humanos, que se encontram inseridos os povos originários brasileiros, em geral, e as comunidades Kaiowá e Guaraní (representadas nas imagens dessa seleção), em particular⁵¹.

Foto 2: publicada no Correio do Estado em 13/07/2006. Fotografia de arquivo.



Em se tratando, especificamente, do Estado onde esse povo se localiza, o Mato Grosso do Sul, os dados são alarmantes. Registram-se, atualmente, neste território, os mais elevados índices de violência contra as populações indígenas, cujo saldo de vítimas supera o de países, como o Iraque, que hoje vive em franco período de guerra civil⁵². É, justamente, esse o assunto abordado na matéria de onde se extraiu a controversa foto 2, em cujo título e legenda se lêem, respectivamente: “MS lidera ranking da violência contra população indígena” e “Conflito de

terras é uma das causas da morte de índios, de acordo com relatório do CIMI”.

À semelhança da constatação feita por Brecht, que ao olhar a fotografia de uma fábrica, chegou à conclusão que esta, por si só, não lhe trazia qualquer informação sobre a instituição ilustrada (*apud* BENJAMIN, *op. cit.*), o simples fato de olhar a fotografia, abaixo, tampouco me permite afirmar a violência a que os povos Kaiowá e Guaraní têm sido submetidos, senão o contrário. A figura do homem encapuzado, montado a cavalo e carregando um arco e uma flecha em punho (instrumentos símbolos da cultura indígena, muito utilizados para a caça e para a guerra⁵³), que domina o centro da foto, seguida, no plano de fundo, pela imagem do índio com o rosto pintado de preto compõem um quadro perfeitamente capaz de nos levar a acreditar que, ao invés de vítimas, os indígenas, em cena, encarnam o papel de verdadeiros algozes.

Consideremos, novamente, alguns pormenores desta fotografia. Do lado direito da foto vemos uma caminhonete, que podemos associar à classe dos latifundiários, uma vez que são eles os que mais desfrutam desse tipo de bem material. Ao lado dela vemos, no centro da imagem, o já citado indígena encapuzado, montado a cavalo. No plano de fundo, continuamos a identificar uma paisagem rural. O entrecruzamento desses elementos em um mesmo quadro nos permite visualizar algo que está nas entrelinhas da fotografia: as contradições sociais e culturais que conformam a vida no campo. Essa imagem faz emergir o paradoxo estabelecido entre a modernização e o atraso, suscitando aí um contexto de agressões e represálias por parte daqueles que se intitulam representantes do processo modernizatório (neste caso, as elites agrárias) contra aqueles outros que são acusados de impedir o progresso do país, categoria em que se encontram inseridos os indígenas em questão.

Destaco aqui o artigo escrito pelo advogado, jornalista e proprietário rural Isaac Duarte de Barros Júnior para o jornal O Progresso⁵⁴, no qual faz referências ao fato ilustrado na foto 2. No texto, intitulado “Índios!?”⁵⁵, o articulista, após tecer uma série de injúrias à política indigenista brasileira, coloca ainda em descrédito, a um só tempo, tanto a identidade dos indígenas quanto a do povo do Paraguai⁵⁵ (além de estender suas ofensas também aos trabalhadores “sem terra”), ao chamar, desdenhosamente, os índios que lutam pela demarcação de seus territórios, como o que aparece na fotografia em questão, de “paraguaios”, acusando-os, assim, de representarem uma grave ameaça à integridade da Segurança Nacional.

Não se pode compreender – questiona ele – como uma minoria, que representa apenas 1,2 por cento da população brasileira, seja possuidora de tanta terra,

principalmente em uma época em que se difunde pelo Governo Federal, a utilização social da terra e os 'sem terra', desocupados acampados à beira da estrada, que o digam.

E acrescenta mais adiante:

Por ser conhecedor, e muito bem, do idioma *guarani*, já estive no local dos conflitos e passei batido. E lá pude perceber a presença de paraguaios, ligados aos movimentos campesinos, filhos de índios guaranis com pessoas de nacionalidade paraguaia. Eles entendem que estão ocupando muito mais que uma terra de índios. Para esses agitadores, alguns encapuzados, o trabalho é recuperar a terra de seus ancestrais perdidas na guerra da Tríplice Aliança, qual seja, ocupar no território brasileiro, aquilo que eles entendem como parte integrante de seu país de origem. Muito mais que uma luta pela posse de terras, estamos assistindo uma invasão estrangeira em nossas fronteiras. Ontem, por exemplo, o índio que comandava a cavalo o ataque aos brancos brasileiros, apareceu em rede nacional de televisão, falando em guarani, língua oficial do Paraguai.

Sem entrar nos méritos históricos da Guerra do Paraguai, a que Barros faz alusão no trecho acima destacado, gostaria de tecer, aqui, algumas ponderações a respeito de equívocos encontrados nas argumentações do articulista. A primeira delas refere-se à questão que coloca os índios na condição de latifundiários (“1,2 da população possuidora de tanta terra”). Quanto a isto penso ser importante esclarecer que no Brasil existem atualmente mais de 250 etnias distintas, que apesar de partilharem inúmeros problemas em comum, enfrentam, entretanto, a depender de onde se encontrem localizadas, dificuldades extremamente diferenciadas umas das outras. Se é verdade que existem populações com suas terras já demarcadas, há, por outro lado, um enorme contingente de etnias que ainda esperam adquirir a posse efetiva de seus territórios. Este último caso é o que, no entanto, melhor define a condição dos povos Guarani/Kaiowá no Mato Grosso do Sul, cuja população de cerca de 40 mil indígenas vive confinada em 30 áreas de tamanho reduzido (BRAND, 2007, *op. cit.*). Exemplo disto pode ser averiguado na Reserva Indígena de Dourados, uma das oito áreas criadas pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que, atualmente, reúne uma população de mais de 12 mil pessoas em 3,5 mil hectares, segundo informado pela reportagem de Joana Moncau e Spensy Pimentel, publicada em outubro de 2010 na edição especial da revista Caros Amigos.

Outro ponto altamente questionável no artigo de Barros refere-se à confusão que este faz ao se referir ao idioma guarani como se este fosse uma propriedade exclusiva do povo paraguaio. Esquece-se o autor, ao proferir tal discurso, que, muito antes de se tornar língua oficial no

Paraguai, o guarani foi e continua sendo o idioma do povo Guarani, povo este que, por sua vez, também habita o território brasileiro, aí se encontrando muito antes, inclusive, de esta terra se chamar Brasil. Outra questão problemática no texto do referido advogado diz respeito à crença, recorrente e infundada, de que os índios, sobretudo os que vivem nas fronteiras do país, constituam uma ameaça à Soberania Nacional, temor que justificaria, segundo muitos, a presença das forças armadas em territórios indígenas localizados nas chamadas “faixas de fronteira”, onde se encontram, dentre outras, as terras Kaiowá/Guarani. Em contraposição a essa ideia transcrevo abaixo uma parte das argumentações divulgadas em texto anônimo intitulado Povos indígenas e soberania nacional, publicado na página eletrônica do Instituto Socioambiental (ISA):

Não há registro histórico de conflitos fronteiriços entre o Brasil e os seus vizinhos que tenha tido povos ou terras indígenas como referência central. Assim como não há precedente de grupos indígenas no Brasil que tenham pretendido vincular-se a algum outro país ou reivindicar estado próprio. A expectativa continuada dos povos indígenas é pela demarcação das suas terras e pela implementação de políticas de seu interesse pelo estado brasileiro. E há o caso dos Kadiwéu, do Mato Grosso do Sul, que receberam do próprio Exército brasileiro, ainda no século 19, um extenso território contínuo na fronteira como reconhecimento do seu apoio durante a Guerra do Paraguai. Vale também mencionar a Comissão Rondon de Inspeção de Fronteiras do Norte amazônico, que, no ano de 1927, recomendava a muitas aldeias e chefes indígenas que visitava que se fixassem em território nacional, buscando persuadi-los com promessas de assistência por parte do Estado brasileiro⁵⁶.

Essa incursão no discurso de Barros tem, a meu ver, muito mais a nos dizer sobre o fato ilustrado na foto 2, do que as informações textuais em destaque na matéria de onde a imagem foi extraída. É a representação do indígena violento, do indígena enquanto uma ameaça (aos brancos e à soberania nacional, conforme destaca o referido articulista), o que a foto explicita, camuflando, assim, a exorbitante violência contra estes praticada, que o título, contraditoriamente, anuncia. A legenda, por sua vez, justifica a imagem, na medida, em que deixa no ar a absurda ideia de que: os indígenas morrem porque brigam por terras. A morte (ou a extrema violência) é, então, o castigo merecido para esses seres selvagens, agressivos, que a fotorreportagem acusa.

Talvez seja por ter se deparado com situações semelhantes a esta que Barthes (1990, *op. cit.*) tenha anunciado que o “o texto constitui uma mensagem parasita, destinada a conotar a imagem, isto é, a lhe “insuflar” um ou vários significados segundos”. Mais adiante, ao considerar as inversões ocorridas no âmbito da estrutura da mensagem fotográfica, dirá que, nas relações atuais entre fotografia e texto, a palavra

tem sido utilizada para “sublimar, patetizar ou racionalizar a imagem”.

Hoje, o texto torna pesada a imagem, enxerta-a de uma cultura, de uma moral, de uma imaginação; outrora havia a redução do texto à imagem, hoje há amplificação de uma à outra: a conotação já não é vivida senão como a ressonância natural da denotação fundamental constituída pela analogia fotográfica; está-se então em face de um processo caracterizado de naturalização do cultural.

Volto, então, à foto 2 e logo percebo, portanto, que a imagem, o título e a legenda, cuidadosamente se articulam visando transmitir um sentimento anti-indígena. E é na medida em que reduz a luta dessas populações por fazer valer seus direitos a uma questão de afronta à soberania nacional, que é, muitas vezes, o próprio “ataque” à supremacia das elites brancas (ou, em outros termos, euro-americanas), que a fotorreportagem acaba por conceder ao Estado do MS certo mérito pela posição conquistada, qual seja: a liderança quanto às violações dos direitos humanos de suas populações originárias. A contradição inicialmente identificada entre imagem e texto é, pois, “compensada”, como diria Barthes, por essa segunda significação. “As duas mensagens entram em compromisso; a conotação tem uma função reguladora, preserva o jogo irracional da projeção-identificação” (1990, op. cit.). Sem medo de incorrer em exageros, é possível reconhecer, com certo pesar, que, nesta imagem, talvez repouse um profundo desafeto às etnias aqui retratadas, desafeto este tem imputado à história dos povos indígenas um legado de injustiças sem precedentes⁵⁷.

A construção narrativa desta segunda fotorreportagem constitui uma importante estratégia argumentativa da velha mídia quando esta se vê obrigada a divulgar questões, que de alguma forma poderiam ser usadas em defesa dos povos indígenas. Quando não é possível acusá-los diretamente de assassinos (como o fazem abertamente nas duas fotos seguintes), as grandes corporações midiáticas o fazem indiretamente, tornando-os vítimas merecedoras, culpadas de seu próprio infortúnio.

As fotos 3 e 4 são, por sua vez, um exemplo da imagem, por excelência, atribuída ao indígena nos impressos, aqui analisados: a de bandido⁵⁸. Talvez não seja por mera coincidência que grande parte das matérias veiculadas nesses meios a respeito das populações originárias estejam divulgadas nas editoriais policiais.

A foto 3 (intitulada “Polícia prende capitão Carlito” e em cuja legenda se lê “Carlito de Oliveira e o comparsa se entregam à FUNAI pintados para a guerra”) e a Foto 4 (cujo título e

cuja legenda dizem, respectivamente, “Indígenas presos vão para a PF” e “DOF apresentou ontem os seis indígenas acusados da morte de dois policiais civis em Dourados”) estão relacionadas ao mesmo fato (o suposto assassinato – registrado pela imprensa como “extermínio”– de dois membros da polícia pelos indígenas das fotorreportagens). Podemos identificar, então, os mesmos intentos dantes afirmados. É a imagem do índio assassino, cruel, fora da lei, que aí se evidencia⁵⁹.

Foto 3: publicada no jornal O Progresso em 07/04/2006. Fotografia de Hedio Farzan.



Foto 4: publicada no jornal O Progresso em 04/04/2006. Fotografia de Hedio Farzan.



A imagem do indígena violento é estratégica. Ela é explorada, sobretudo, quando entra em jogo a problemática questão fundiária. Neste caso, não raramente, associa-se ainda à figura do índio outra categoria, igualmente pejorativa: a de invasores de terras. Todas elas orientadas no sentido de deslegitimar e criminalizar a luta indígena, de condenar suas

reivindicações (e também suas vitórias, quando elas finalmente acontecem), de minimizar sua importância enquanto povo, enfim, de invisibilizá-los, ainda que os mostre.

Analisemos, pois, a foto 5, extraída de reportagem cujo título, subtítulo e legenda, dizem, respectivamente: “Justiça reconhece terras em Japorã – Ministério da Justiça publicou ontem portaria declaratória de 9.454 hectares; produtores vão recorrer” e “Indígenas ocuparam 14 fazendas na região e entraram em confronto com fazendeiros”.



Foto 5: publicada em O Progresso de 05/07/05. Fotografia de Hedio Farzan.

A imagem, ainda carregada do estereótipo da violência (vejam como todos estão armados, como se preparados para a guerra), produz, junto com os textos que a acompanham, outras possibilidades de análise. Ao observar esse conjunto posso dizer que a foto refere-se à comemoração dos indígenas pela vitória anunciada no título (o reconhecimento de suas terras pela Justiça). Mas, por outro lado, posso, também, levada por alguns de seus elementos informativos (“fazendeiros vão recorrer” e a sentença publicada na legenda), fazer uma leitura que reprove a conquista apresentada, tornando-a ilegítima. “Ora, como é possível que a Justiça dê terras a esses seres selvagens, não civilizados?”. Seria uma reflexão pertinente, senão mesmo desejada.

A própria ausência das cores pode sugerir ainda o atraso, o retrocesso (para o progresso capitalista, obviamente) de tal conquista. Nas entrelinhas da foto escuto ressoar a velha e

propaganda pergunta: afinal, para que índio precisa de terra, se ele não produz⁶⁰? Essa é a lógica (hegemônica), que aquela imagem captura e reproduz.

Tal lógica definiria o que Barthes chamou de “a conotação ideológica ou ética” da fotografia de imprensa, qual seja: “a que introduz na leitura da imagem razões ou valores”, cujo código apreendido não é “verossimilmente nem "natural" nem "artificial", mas histórico, ou, se se prefere: "cultural". “Os signos aí são gestos, atitudes, expressões, cores ou efeitos, dotados de certos sentidos em virtude do uso de uma certa sociedade: a ligação entre o significante e o significado, isto é, a significação propriamente dita, permanece, senão imotivada, pelo menos inteiramente histórica”, pondera.



Foto 6: publicada no Correio do Estado, em 27/06/2007. Fotografia de Antonio Viegas.

Analisemos, então, a foto 6, cuja “conotação ideológica” também parece seguir a mesma direção da fotorreportagem anterior, ainda que aquela tenha sido publicada quase dois anos depois desta última. Trata-se de mais uma vitória dos indígenas na luta pela retomada de seus territórios tradicionais. “Índios tomam posse de terras em Maracaju”, anuncia o título da matéria. Até aí não se percebe qualquer construção discursiva desfavorável aos indígenas. Entretanto, logo abaixo da fotografia vem, na legenda, a censura: “Amparados por decisão judicial, os índios da Sucuru'i **abrem porteiras** e assumem mais de 500 hectares de terra, **com lavoura**, em Maracaju”.

Os detalhes em destaque podem parecer sutis, e, em certa medida, o são, mas, ao olhar mais atentamente a imagem dos indígenas derrubando a cancela do território reconquistado, reiterada pelos trechos em evidência na legenda, a unidade narrativa, formada pela justaposição destes elementos acaba por revelar a engenhosidade de sua intenção. Seu objetivo é não admitir a vitória que os sujeitos da foto comemoram, cultivando, antes, certa noção de empecilho, de transtorno gerado por tal conquista.

A ofensiva, como anteriormente apontada, não é direta. Está embutida nos pormenores da fotorreportagem. Sutilezas que evidenciam apenas um lado dos interesses em jogo, o daqueles que, naquele momento, perderam parte de suas terras. A vitória indígena é, neste caso, minimizada em sua legitimidade e importância pela derrota dos proprietários rurais. E é, assim, em favor e em solidariedade à despossessão dos fazendeiros que ela parece ser apresentada.

Eis, pois, a meu ver, um caso em que, como bem indicou Barthes (1990, *op. cit.*), “a mensagem verbal parece participar da objetividade da mensagem iconográfica”, deixando, aí, implícita “a conotação da linguagem”, conotação esta que aqui “se inocenta” pela denotação da fotografia. “Com efeito, conclui, mais adiante, o semiólogo, na maioria das vezes, o texto só faz amplificar um conjunto de conotações já incluídas na fotografia; mas às vezes também o texto produz (inventa) um significado inteiramente novo e que é de algum modo projetado retroativamente na imagem, a ponto de aí parecer denotado”.

A foto 7, por sua vez, é aqui colocada como o emblema da defesa inicialmente postulada, a qual se refere à parcialidade da fotografia jornalística. Sua composição visivelmente revela, pelo ângulo, aí, privilegiado, a ausência de qualquer neutralidade que possa arvorar ter em relação ao acontecimento noticiado. Coloca-se, antes, de forma um tanto explícita, ao lado de uma realidade ou de uma verdade que tenta estrategicamente legitimar.

Em todas as fotorreportagens até aqui analisadas, foi possível encontrar, com certo esforço crítico, elementos que denunciasses a falsa neutralidade ou, como disse Barthes (1990, *op. cit.*), a “camada de forração”, a “logosfera”, que as circunda. Mas, a meu ver, esta “logosfera” torna-se ainda mais visível quando observo a fotografia que encerra esta seleção. “Índios e ruralistas brigam por terras” é o texto que a intitula, o qual vem acompanhado, logo abaixo, da seguinte inscrição: “Indígenas e produtores de Dourados entram em confronto, fazem ameaças e se agredem por pedaço de chão”. A legenda, por sua vez, informa-nos: “Produtores e índios ficam se provocando após confronto na madrugada de ontem”.



Foto 7: publicada em O Progresso, de 02/07/2005. Fotografia de Hedio Farzan.

Nesta imagem, diferentemente das demais, é possível identificar (talvez até mesmo sem a ajuda do texto) os dois grupos, opostos, na briga por terras no Mato Grosso do Sul. Temos, assim, de um lado, os fazendeiros (com chapéu, assessorio indumentário regional, ícone desta classe), que ocupam o primeiro plano e estão posicionados de costas para a câmera; e do outro, vemos os indígenas, claramente expostos⁶¹. Ao fundo, é possível reconhecer ainda a presença de viaturas policiais, que trazem para a cena os representantes do poder público, os quais provavelmente aí se encontram posicionados à espera de momento propício para intervir no conflito anunciado.

Os elementos contidos na foto suscitam vários questionamentos, dentre os quais, dois me parecem particularmente pertinentes. O primeiro: por que o fotógrafo está posicionado atrás dos fazendeiros? E o outro: por que a imagem dos indígenas é colocada de forma tão explícita, na foto, enquanto a dos produtores se mantém preservada?

Evoco essas perguntas por que, por meio delas, acredito ser possível reconhecer nitidamente a intenção e o posicionamento que a fotorreportagem camufla, intenção e posicionamento estes que traduzem, por sua vez, a parcialidade do canal pelo qual a imagem é

veiculada. Trata-se, portanto, de fazer ecoar, novamente, aquele pensamento alinhado à defesa dos interesses dos grandes produtores rurais. O enquadramento escolhido pelo fotógrafo reflete, assim, perfeitamente, tal linha de raciocínio.

A exposição dos indígenas, nesta situação de conflito, presta-se, novamente, à condenação desses povos, ao passo que o cuidado com a não exibição dos semblantes dos fazendeiros os inocenta, por isso não precisamos saber (em detalhes) quem são. Mas os índios sim, precisamos reconhecer bem de quem se trata, para, assim, podermos atribuir-lhes uma série de qualidades negativas (como se faz abertamente em parte das fotografias anteriormente analisadas), porém, jamais defendê-los ou sequer compreendê-los⁶².

Podemos identificar, portanto, nesta última imagem, traços daquele mesmo “egocentrismo visual” que, segundo Rodrigues (2006)⁶³, impossibilita a nossa “reciprocidade visual”. Tal mecanismo que, conforme nos demonstra o autor, tem dominado diversos aspectos de nossa vida social diária, fazendo-se presente tanto na funcionalidade de objetos, aparentemente insignificantes, como os óculos escuros ou os vidros fumê; quanto na dinâmica dos meios de comunicação de massa, a partir de programas como os *realities shows*; faz-se também, igualmente presente, a meu ver, na disposição dos códigos iconográficos que compõem a foto 7, na medida em que “facilitam o exercício individualista de um espectador que quer ver sem ser visto”, ou ainda “o olhar que quer receber sem oferecer”. Expor os índios e ocultar os fazendeiros é, portanto, o resultado de uma lógica visual egocêntrica “que devolve a cada outro (neste caso os indígenas) apenas um reflexo rebatido do seu próprio olhar”. “Materializam, em suma, conclui o autor, olhares solitários de seres humanos que são como mônadas que muito raramente se interpenetram”.

É justamente esse olhar egocêntrico que a mensagem da fotografia reproduz em nome de uma verdade, ou de uma realidade, que ela tenta naturalizar⁶⁴. As imagens apresentadas não negam o conflito (e é estratégico não fazê-lo), mas o legitimam a partir da ótica de quem detém o poder econômico e político. Contribuem para aumentar a animosidade em relação à parte mais despossuída do contexto aqui evidenciado, no caso, os indígenas Kaiowá/Guarani.

É interessante observar como todas as fotorreportagens que serviram de suporte a presente análise acabam por deixar transparecer, cada uma a seu modo e tempo, uma crônica crescente de violência⁶⁵, cujo enfoque, absolutamente parcial, tende, sempre, a cultivar certa hostilidade em relação à presença indígena na região. Rivalidade esta que se materializa nas

práticas cotidianas dos preconceitos, dos medos que impossibilitam a relação com o outro, das verdades que tornam intoleráveis a convivência com a diferença.

Como símbolo disto que poderíamos chamar de “discurso da intolerância”, cito aqui as ásperas palavras que condenaram o já citado jornalista, advogado e proprietário rural Isaac de Barros, a dois anos de prisão por crime de racismo contra as populações indígenas, populações estas que chama, em inúmeros trechos de seu artigo intitulado “Os índios e o retrocesso”, pela alcunha difamatória de “bugre” ou “bugrada”⁶⁶.

Esses agitadores índios, não é sem tempo, deveriam simplesmente ser tratados como cidadãos comuns. E nas nossas terras brasileira férteis, infelizmente isto não vem acontecendo, devido ao fato desses mesmos índios preferirem a confortável posição de viverem como tutelados em reservas indígenas, lugar onde na verdade podem permanecer praticando a vadiagem da caça e pesca, ou fazendo o que bem entendem com as riquezas naturais sem dar satisfações aos dirigentes máximos do país. Energicamente os ministros do Supremo Tribunal Federal, recentemente decidiram que esses índios não mais irão colocar em risco a soberania nacional e autorizaram sumulando, o livre trânsito das forças armadas dentro das aldeias. E estas o farão quando nelas se fizer necessária a presença do exército brasileiro, sejam em quais forem as terras ocupadas pelos índios. Quanto a mim, sou daqueles que comungam com o mesmo pensamento, pois no século vinte e um, são bem poucos os indígenas que podem ser tipificados como selvagens. Portanto, a preservação de costumes que contrariem a modernidade, são retrocessos e devem acabar. Quanto a uma civilização indígena que não deu certo e em detrimento disso foi conquistada pela inteligência cultural dos brancos, também é retrógrada a atitude de querer preservá-la... (Jornal “O Progresso”, 27/12/2008).

Pensamento semelhante também foi encontrado no caderno Especial intitulado “O índio no século 21”, do jornal “Correio do Estado”, publicado em 14 de dezembro de 2009. Na capa, aparece uma imagem que creio causar profunda confusão no imaginário de grande parte dos brasileiros que tenha se dado às vistas, em tempos pouco remotos, com a presença (em carne e osso) de um indígena. Trata-se da figura de um índio dividido em duas partes, aparentemente contraditórias: de um lado está vestido em seus trajes típicos, do outro está de terno e carrega um laptop nos braços. No verso, o título do editorial dá a sentença da ilustração: “índio só precisa ser gente, como o branco é”⁶⁷.

Essa situação traduz uma percepção problemática acerca da cultura indígena na contemporaneidade, pois parte de uma ótica conservadora, que lança um olhar superficial sobre as manifestações culturais, submetendo-as, assim, ao crivo de um julgamento estático, que se mostra incapaz de ver a dinâmica das transformações e as redes de interações existentes no

interior de cada uma delas. Nesta perspectiva limitada de cultura os indígenas só podem ser vistos como tal se estiverem em seu estado 'puramente originário' (estado este que os coloca na condição permanente de “os outros, que se definem por oposição a nós”) caso contrário, “correm”, como bem argumenta Santilli (2000), “o risco simbólico de estarem deixando de ser índios”.

Tal prerrogativa, porém, funda-se em um pensamento simplista e reducionista que traduz as contradições históricas oriundas do contato entre os brancos europeus e os silvícolas americanos em termos de uma incoerência essencialmente étnica. Decorre deste raciocínio, então, a crença de que os problemas enfrentados, hoje, pelos povos originários nada mais são que o resultado daquilo que Barros impiedosamente chamou de “uma civilização indígena que não deu certo” e que ele acredita ter sido superada pela supremacia dos brancos. São justamente esses julgamentos, carregados de estereótipos e preconceitos, que se fazem ressoar, a meu ver, de forma mais ou menos explícita, nas fotorreportagens aqui analisadas. À semelhança da crítica erigida por Shohat e Stam (2006) a respeito do cinema hollywoodiano, as fotografias que compõem a presente análise também se apóiam em “formas dominantes” de imagens que são, segundo as palavras dos autores citados, “maciçamente industriais, ideologicamente reacionárias e esteticamente conservadoras”.

Volto, então, àquela citação que antecede o início deste estudo acerca do fotojornalismo, a fim de desvelar justo aquele fato que penso ter ficado subentendido em todas as fotografias, aqui, apresentadas. Trata-se da questão das velhas e disseminadas práticas de etnocídio e genocídio que, ainda hoje, martirizam os povos indígenas, não somente no Brasil, como foi ilustrado nas representações midiáticas dos Kaiowá/Guarani, mas na América, em geral. Sobre este assunto, Clastres (*op. cit.*) faz a seguinte ponderação:

O etnocídio é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. O genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados, segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida.

Esse é, precisamente, o argumento utilizado por Helouise Costa (2005) para referendar sua análise acerca das fotorreportagens publicadas, na década de 1950, pela extinta revista “O

Cruzeiro”, sobre o caso do envolvimento amoroso entre a índia Diacuí (da etnia Kalapalo, habitante da região do Xingu) e, o então funcionário da Fundação Brasil Central, o sertanista Ayres Câmara Cunha⁶⁸. Pautando-se pelo desfecho trágico desta história⁶⁹, a pesquisadora chegará à conclusão de que é possível reconhecer nas imagens⁷⁰, por ela analisadas, traços da “negação etnocida do outro”, a que Clastres faz referência em seu artigo sobre o etnocídio, publicado em livro intitulado “Arqueologia da violência”⁷¹.

O desenrolar dos acontecimentos do caso Diacuí, conclui Costa, se encarregaria de evidenciar as contradições do projeto etnocida no qual ela foi envolvida, juntamente com seu povo. Mesmo que consideremos sua morte como fruto de uma fatalidade – já que a eliminação física do Outro não faz parte da atitude etnocida – ela subverteu o final feliz da reportagem-novela encenada pela revista “O Cruzeiro”, expondo de maneira imprevista a violência extrema que se ocultava sob as boas intenções de seu discurso.

Há, sob essa perspectiva, outra análise que acredito dialogar com o pensamento de Clastres sobre o conceito de etnocídio, o qual perpassa também, conforme acima referendado, a obra de Costa. Trata-se da reflexão, projetada por Bauman (1998), a respeito da questão da alteridade, a qual é parte da construção argumentativa que o referido sociólogo elabora acerca do termo “estranhos”. “Todas as sociedades produzem estranhos”, pontua. Ao que acrescenta mais adiante: “estranhos são pessoas que não se encaixam no mapa cognitivo, moral ou estético do mundo”. E, apropriando-se de conceitos elaborados, décadas antes, por Lévi-Strauss⁷², dirá ainda:

Constituir a ordem foi uma guerra de atrito empreendida contra os estranhos e o diferente. Nessa guerra, duas estratégias alternativas, mas também complementares, foram intermitentemente desenvolvidas. Uma era *antropofágica*: aniquilar os estranhos devorando-os e depois, metabolicamente, transformando-os num tecido indistinguível do que já havia. Era essa a estratégia da *assimilação*: tornar a diferença semelhante; abafar as distinções culturais ou linguísticas; proibir todas as tradições e lealdades, exceto as destinadas a alimentar a conformidade com a ordem nova e que tudo abarca; promover e reforçar uma medida, e só uma, para a conformidade. A outra estratégia era *antropoêmica*: vomitar os estranhos, bani-los dos limites do mundo ordeiro e impedi-los de toda a comunicação com os do lado de dentro. Era essa a estratégia da *exclusão* – confinar os estranhos dentro das paredes visíveis dos guetos, ou atrás das invisíveis, mas não menos tangíveis da *comensalidade*, do *conúbio* e do *comércio*; “purificar” – expulsar os estranhos para além das fronteiras do território administrado ou administrável; ou quando nenhuma das duas medidas fosse factível, destruir fisicamente os estranhos.

Tanto as argumentações de Bauman, quanto as de Clastres são aqui consideradas, porque nos possibilitam pensar, criticamente, a história da política indigenista brasileira, a qual tinha como objetivo, até muito recentemente, eliminar as culturas indígenas, a fim de integrá-las à comunhão nacional. É somente com a Constituição Federal de 1988, promulgada após quase 500 anos de história de contato entre o branco colonizador europeu e os ameríndios deste continente, que essas singularidades étnicas passam a ser, enfim, reconhecidas e asseguradas⁷³.

Observa-se, contudo, em relação a esse assunto, que o respeito aos índios ainda está muito longe de ser alcançado, na prática. Há, neste sentido, muitas formas de se levar a cabo, no interior da cultura ocidental, os ideais etnocidas (e não raramente também genocidas) ou mesmo os estranhamentos antropofágicos/antropoêmicos de que falam, respectivamente, Clastres e Bauman. É, sobretudo, no campo das questões étnico-raciais, que essas ações se concretizam. E elas se tornam particularmente visíveis quando nos deparamos com as condições de miséria⁷⁴ e violência⁷⁵ à qual se encontram submetidos os povos originários deste complexo continente que se convencionou chamar “América”.

Mas, é interessante observar, todavia, que as fotorreportagens, apesar de abordarem temas diretamente relacionados à realidade atual das populações Kaiowá/Guarani, muito pouco nos esclarece sobre as notícias anteriormente divulgadas. Pobreza e violência são dados concretos da situação hoje vivenciada por esses povos, porém a gravidade de tais fatos é invisibilizada pelo sensacionalismo midiático das empresas que detêm o controle da informação (e da formação de opinião) na região.

E, na medida em que assim o fazem, esses meios se tornam cúmplices do mesmo “projeto etnocida” ao qual alude Costa (*op. cit.*) ao se referir à “reportagem-novela” construída sobre a vida da índia Diacuí. A imagem do povo Kaiowá/Guarani veiculada nos diários sul-matogrossenses “Correio do Estado” e “O Progresso” é construída, a meu ver, a partir de um olhar que (re)nega, a todo instante, a presença do Outro, o qual é sempre visto como um “estranho”, como uma “má diferença”. E é justamente essa imagem, síntese de um longo processo de “opressão cultural” praticada contra as populações indígenas, que denuncia a postura etnocida de que se tem revestido, tantas vezes, os nossos mais influentes instrumentos de informação.

Esse olhar direcionado aos povos indígenas Kaiowá/Guarani (o qual traduz, para ser mais preciso, uma espécie particular de “mau-olhado” que, a um só tempo, os estranha, os censura e

os lança à destruição) imbuí-se de uma lógica bastante pragmática de pensamento, a qual parece refletir as aspirações próprias das elites que ora manejam, não somente o poder político e econômico deste país, como também estendem sua hegemonia sobre uma parcela significativa dos recursos comunicacionais, atualmente, disponíveis (canais de rádio e TV, cinema, impressos, informática)⁷⁶. Olhar este que, conforme demonstrado neste estudo, presta-se tão somente a condenar, a deslegitimar a luta histórica de resistência político-cultural travada por estas etnias.

Importante considerar, neste sentido, que os povos indígenas (juntamente com outras minorias étnico-culturais e sociais organizadas sob a forma de movimentos de resistência) talvez estejam se convertendo, hoje, em uma forte ameaça à manutenção do *status quo* da hegemonia ora vigente (fator este que provavelmente justifique as tantas práticas de repressão física e simbólica executadas contra esses grupos). Trata-se, no entanto, de uma militância que se manifesta não meramente por uma questão de “tomada de consciência política”, mas que se dá, antes, porque tal modelo, da forma como se apresenta, encarna a própria negação do modo de ser indígena, daí a força de luta dessas populações.

Relembro, aqui, a inquietação colocada nas considerações iniciais desta dissertação, em que me perguntava de onde viria a força de resistência dessas populações, cujo fulgor nem mesmo as condições extremamente hostis de sobrevivência, que tantas vezes vivenciam, são capazes de apagar. Creio que a análise das fotorreportagens nos ajuda a compreender um pouco esta questão, uma vez que, a partir disso é possível reconhecer as motivações que movem a luta desses povos indígenas: o enfrentamento ao modelo hegemônico que os oprime e que os impede, por diversos fatores (donde podemos destacar a marginalização social e a discriminação racial), de exercerem suas identidades étnicas.

Resistem ao olhar que os julga, os condena e, como bem lembra Costa (1994, *op. cit.*), os aprisiona. Mas, o que essas populações verdadeiramente (re)clamam? O que defendem e o que desejam? Como (sobre)vivem? Quem são esses “estranhos” invisibilizados pelas fotorreportagens e pelos órgãos de imprensa aqui evidenciados? Estas são as questões a serem tratadas no próximo capítulo.

Capítulo II

Sob o signo de *Porãsy*⁷⁷: em busca de novas visibilidades para o povo Guarani/Kaiowá

“Para ver hay que aprender a mirar el mundo en alguna otra forma” - Don Juan

(Viaje a Ixtlán: las lecciones de Don Juan
– Carlos Castaneda)

“Os índios são bobos, vagabundos, bêbados. Mas o sistema que os despreza, despreza o que ignora, porque ignora o que teme. Por trás da máscara do desprezo, aparece o pânico: estas vozes antigas, teimosamente vivas, o que dizem? O que dizem quando falam? O que dizem quando calam?”

(Os índios/2, Eduardo Galeano – O livro dos Abraços)

1. Algumas notas avulsas: protagonismo indígena, novas tecnologias e dialética da imagem

A análise das fotorreportagens, realizada no capítulo anterior, demonstra que, embora os índios Kaiowá e Guarani tenham, em vários momentos, ganhado destaque na mídia regional sul-matogrossense, a questão da cultura indígena ainda vem sendo tratada de forma superficial, sobretudo no que tange à divulgação das informações referentes à real e difícil situação vivenciada por essas etnias. Tal superficialidade, certamente, contribui para as condições de marginalidade e violência impostas às populações originárias que habitam a região central do país, área de convergência de diversas disputas fundiárias, envolvendo as oligarquias ligadas ao agronegócio. Ávido pelo elemento exótico ou movido por interesses escusos, aquele olhar midiático tem contribuído para a reprodução de visões, em sua maioria, estereotipadas e preconceituosas, cuja finalidade tem se orientado, majoritariamente, no sentido de deslegitimar a causa indígena.

Não obstante tenha crescido, nos últimos anos, no Brasil e no mundo, o número de organizações que atuam em defesa dos povos indígenas, sendo muitas delas, inclusive, protagonizadas pelos próprios índios, as violações aos direitos desses povos continuam ocorrendo, sem alcançarem a devida repercussão e destaque na mídia convencional. Contudo, embora os resultados deste protagonismo ainda sejam esparsos e as opressões permaneçam

fortemente presentes, na vida cotidiana desses povos, não podemos deixar de vislumbrar alguns avanços, sobretudo no que tange à área da comunicação, a qual nos interessa de forma particular.

É mister considerar, neste contexto, o fato de que os indígenas têm, cada vez mais, reconhecido a importância do uso das mídias, sobretudo das novas tecnologias, como celulares e internet, para o fortalecimento de seus movimentos de luta e resistência. Reconhecemos que a participação direta dos indígenas nos meios de comunicação – a despeito de todas as críticas que se possa levantar sobre o funcionamento e a eficácia de tal iniciativa – é condição elementar para as trocas e os intercâmbios nas sociedades interétnicas, pois os conteúdos e os produtos dessas “etnocomunicações” (ou mesmo dos tradicionais vídeos e documentários etnográficos) implicam, via de regra, a transmissão de um dado novo, isto é, uma informação que dificilmente poderá ser acessada a partir de fontes convencionais. Seja uma imagem distinta da própria identidade étnica desses povos ou uma visão diferenciada sobre o mundo, tais produções nos trazem, em algum grau, a polifonia e a diversidade cultural ocultas pelos meios de comunicação hegemônicos.

Outro aspecto importante, nesta questão, é que ferramentas de comunicação e estética como os vídeos, as fotografias, a internet e as rádios têm possibilitado aos indígenas fortalecerem suas culturas e reafirmarem suas subjetividades não apenas perante a sociedade não indígena (ou “branca”, como costumam se referir a esta última), mas também entre eles próprios.

Apresento, aqui, tais ideias a fim de destacar um aspecto do processo de comunicação atual que considero, particularmente, importante observar. É que este oscila, a um só tempo, entre uma postura comunicativa eminentemente hegemônica – conforme discutido no capítulo anterior – e, uma outra, que trilha por um caminho inverso. Tal pressuposto emerge da seguinte constatação: a contraposição, por parte das populações indígenas aqui implicadas, àquele discurso unilateral veiculado pela grande mídia, ainda que denote um processo tímido, compreende uma inegável realidade, a qual, pouco a pouco, vem ganhando espaço, força e visibilidade, sobretudo nos meios digitais, repercutindo, inclusive, na esfera internacional⁷⁸.

Tal fenômeno é importante para pensarmos o estudo da comunicação a partir de suas interfaces socioculturais e dos pontos de tensão e ruptura existentes, das conexões com fragmentações e disputas presentes na sociedade globalizada e da consequente e urgente demanda por espaços favoráveis ao diálogo de “uns” com “os outros”, onde seja possível, portanto, que sujeitos, até então, invisíveis ou equivocadamente representados pelo espetáculo

mediático, mostrem sua “outra” face, ou seja, manifestem, enfim, o pensamento e a expressividade que lhes são inerentes. Refiro-me, pois, ao olhar dos indígenas sobre si e o mundo, que é diferente do olhar dos outros, os “de fora” (neste caso, “os brancos” ou “os não indígenas”). Não poderíamos, entretanto, deixar de considerar o fato de que aquele mesmo processo, apaixonadamente, e muitas vezes cegamente, denominado de “revolução digital”, cuja origem nos remonta à década 1960 e a toda beligerante atmosfera ali presente, não raramente, tem permitido a emergência de manifestações diversas e contraditórias, sendo muitas delas na contramão discursiva da esfera hegemônica, anteriormente estudada.

Isto implica dizer que a internet, a fotografia, a imprensa, o rádio, os recursos audiovisuais, o cinema, em suma, todas as tecnologias disponíveis tanto podem ser acusadas, por meio das imagens, sons e textos que veiculam, como espaço de reprodução de esterótipos e outras mazelas, quanto podem ser reconhecidas como lugares plurais, onde se é possível observar a participação de grupos marginalizados de nossa sociedade em seu fazer comunicativo. Embora, muitas vezes, a atuação destes coletivos se encontre encerrada somente na esfera do virtual, as produções daí emergentes tornam-se particularmente significativas na medida em que apresentam novas e mais favoráveis visibilidades a respeito de grupos socioculturais excluídos ou invisibilizados pelos meios de comunicação convencionais.

Assim, no que concerne a essa questão, é possível dizer que se, por um lado, devemos reconhecer e condenar o poder autoritário de certas imagens, que hoje encontram, nas novas tecnologias, um terreno fértil para a sua propagação, por outro lado, é preciso considerar também que este espaço incorpora, de alguma maneira, as lutas contra-hegemônicas, antiautoritárias. Em suma, é possível encontrar, nas mídias atuais, informações e discursos que se opõem a todas as formas de dominação, exploração e sujeição de uns sobre os outros. Há, atualmente, no âmbito do movimento indígena, muitos produtos da comunicação elaborados sob tal orientação.

Exemplos dessas produções podem ser encontrados, na internet, em portais como: *Índios On Line* (www.indiosonline.org.br), que reúne as reivindicações dos povos indígenas no Nordeste; *Rede Cerrado* (www.redecerrado.org.br), que articula trabalhadores rurais e comunidades tradicionais em torno da defesa socioambiental do Cerrado Brasileiro; *Vídeo nas Aldeias* (www.videonasaldeias.org.br), que conta com uma série de realizadores e cineastas indígenas. São algumas dessas redes e organizações indígenas e da sociedade civil, dentre outras existentes, que vêm fazendo uso das novas tecnologias para mobilização política em torno da

defesa dos direitos dos índios brasileiros. Exemplos da discussão aqui pleiteada podem ser observados por meio do vídeo “Indígenas Digitais”⁷⁹ e do documentário “A revolução por outros meios”. Ambas produções mostram algumas iniciativas indígenas na área comunicacional, a fim de contribuir para o debate em torno das questões da inclusão digital e do direito de acesso à comunicação, por parte das populações originárias. Registra-se, abaixo, dois fragmentos extraídos do curta-metragem “Indígenas Digitais”, sobre tal discussão.

Já não existe mais uma mata pra gente caçá. Já não existe mais um rio pra gente pescá. Então, a gente agora vai dizer ao mundo, que os homens brancos, os grandes latifundiários, destruíram todo o habitat dos indígenas e deixou a gente agora sem nada. Então, um celular, pro povo indígena do Brasil, é muito importante. E aí a gente tem que avançar conforme a tecnologia vai avançando, pra mostrar ao mundo o que nós precisamos: nós plantamos, preservamos, mas precisamos estar englobado dentro do mundo, das coisas que acontece lá fora. Porque as coisas às vezes se decide sem falar com o índio, que tá na base, aquele índio que vive ali na sua cultura, no seu jeito de ser, humilde. E a gente precisa ter essa tecnologia pra falar pro mundo o que nós queremos: preservar, ter uma terra demarcada, ter uma saúde de qualidade.

(Cacique Jamapoty Tupinambá – liderança presa, ilegalmente, no ano passado, por perseguição política, em Ilhéus/BA⁸⁰)

O computador, ele serve como um arco. O arco tradicional serve para caçar e pescar e trazer a subsistência dos povos. E o computador também faz isso. Ele faz uma caçada virtual, pra gente procurar os ministérios, as ONG's e pra fazer nossos projetos. E quando esses projetos são aprovados e chegam para a comunidade é como se fosse uma grande caçada. Então o computador e a internet é como se fosse um arco, que a gente denominamo “arco digital”.

(Nhenety Tupinambá)

No que tange especificamente à temática Kaiowá/Guarani podemos encontrar exemplos dessas produções contradiscursivas em vídeos etnográficos e etnodocumentários como: “Ava Marandu”, “Ñande Guarani”, “Mbaraka, a palavra que age” e “Povo Guarani: Grande Povo”, todos realizados por meio da parceria entre ONG's indigenistas e a comunidade indígena. Mais recentemente, o filme “Terra Vermelha”, levou ao cinema a situação do povo Guarani, do MS.

Mesmo sem aprofundar a análise e a crítica dessas obras, reconhecemos nelas importantes contribuições para o processo de democratização da comunicação no país. Constituem, nesta medida, um movimento salutar à mediação, à aproximação e ao agenciamento de “nós” com os “outros”, os grupos marginalizados em nossa sociedade, condição em que igualmente se encontram as populações Kaiowá/Guarani. Estudos recentes já têm sido orientados

para este campo e todos têm, sem dúvida, colocado questões que, de alguma forma, deslocam as fronteiras tradicionalmente estabelecidas entre as áreas comunicacional e antropológica de conhecimentos.

Nessa perspectiva, tal discussão é aqui apresentada como introdução a um outro tema que, em diversos pontos, a esta se conecta e que se refere, por sua vez, ao método tradicional da ciência antropológica: a etnografia. É, em particular, sobre essa metodologia, esse “método-pensamento” que, conforme indica Caiafa (2007), “por suas próprias características, estipula uma forma de comunicação”, e as suas contribuições para o presente trabalho que pautaremos as reflexões a seguir.

As motivações que conduzem este estudo sobre a comunicação e a questão indígena em direção à pesquisa etnográfica, a qual dedico, neste capítulo, uma atenção especial, provêm, portanto, do interesse, postulado no projeto que originou esta dissertação de mestrado, em conhecer diretamente a percepção dos índios *Guarani Kaiowá* sobre sua própria identidade e sobre a condição em que atualmente se encontram, a fim de evidenciar em que pontos esta diverge daquela imagem que lhes é atribuída pela grande mídia – tema explorado na primeira parte dessa dissertação. Destacarei, pois, aqueles fundamentos da etnografia sobre o trabalho de campo e o texto etnográfico, que utilizei para orientar a experiência empírica realizada, entre os meses de fevereiro e abril, deste ano, junto às populações Kaiowá e Guarani da Reserva Indígena de Dourados/MS e que retomo, agora, para embasar a confecção do relato etnográfico a respeito do encontro e do diálogo estabelecidos com essas populações.

2. Considerações acerca da pesquisa etnográfica

A etnografia envolve de tal forma a observação participante do pesquisador que o expõe à observação do outro. Ela pressupõe, para tanto, o contato e o reconhecimento da existência de uma relação de diferença, uma descontinuidade que gerará um estranhamento e uma comunicação entre aquele que observa e o sujeito de sua observação. Esta interação transita sempre por uma via de mão dupla: somos ao mesmo tempo observadores e observados.

Há, neste sentido, um certo estranhamento que marca a nossa convivência e pauta a forma como nos relacionamos uns com os outros. Ao colocar essa questão no campo das relações de contato, entre o ser indígena e a civilização moderna, Melatti (2007) nos oferece uma observação

que considero bastante fértil para a discussão aqui levantada. Assim diz ele:

Quando duas populações estão em presença uma da outra, cada uma procura interpelar, julgar, os costumes e tradições da outra. Nem sempre tal interpretação ou julgamento se faz de boa-fé. Desse modo, os civilizados brasileiros têm determinadas ideias a respeito dos índios e agem segundo essas ideias. Cada sociedade indígena, por sua vez, faz uma imagem da sociedade civilizada e atua segundo essa imagem.

É certo que essas reflexões, por si só, não são capazes de definir a etnografia, que surge enquanto método antropológico, no final do século XIX. Mas, deixando de lado as confusões conceituais que possamos encontrar, em maior ou menor grau, na citação de Melatti (e que trataremos de forma mais apurada no decorrer desse capítulo), insiro-a aqui a fim de introduzir uma discussão que se traduz, a meu ver, em um dos pilares do pensamento etnográfico nos limiares deste novo século. Trata-se do acalorado debate que tem sido levantado, nas últimas décadas, em torno do conceito de estranhamento e dos desafios impostos à etnografia. Embora o trecho citado não se refira diretamente a essa questão, é possível reconhecê-la presente, uma vez que nele se anuncia certa consciência da diferença, daquilo que nos seria até então desconhecido e sobre o qual lançamos um primeiro olhar a fim de reconhecer, (talvez mais do que interpretar ou julgar propriamente, por mais que estas ações estejam em algum sentido presentes), de examinar e de descobrir algo novo.

Porém, se o contato entre alteridades distintas gera, necessariamente, algum tipo de estranhamento, que é vital à etnografia, esse estranhamento nem sempre foi capaz de garantir desfamiliarização. No trabalho daqueles que foram consagrados como os primeiros etnógrafos, e que ainda reverbera em muitos projetos atuais, ocorreu o oposto, isto é, um estranhamento que gerou a familiarização. Esse foi, por exemplo, o espírito que se faz presente, por vezes, no trabalho de Malinowski e de seus contemporâneos, num tempo em que a etnografia deixava de ser o resultado dos relatos amadores de viajantes, como missionários e funcionários da administração colonial, para se configurar no ofício do antropólogo.

Era fundamental para o modelo etnográfico que ali se desenhava que o etnógrafo se distanciasse geográfica e culturalmente de sua sociedade, a fim de encontrar nas culturas dos povos “nativos” dos “novos mundos”, isto é, dos territórios colonizados, “os dados necessários para formular teorias (ou as inferências gerais) relativas ao governo e autoridade social tribal” (MALINOWSKI, 1978). Era preciso, pois, que o etnógrafo viajasse para longe de sua cultura,

que se detivesse por um longo período observando (à distância) a vida na aldeia para depois descrevê-la à luz das teorias que levavam para a experiência do trabalho de campo. “Na pesquisa de campo, o etnógrafo tem o dever e a responsabilidade de estabelecer todas as leis e regularidades que regem a vida tribal, tudo que é permanente e fixo; apresentar a anatomia da cultura e descrever a constituição social”, diz o antropólogo polaco, em sua etnografia a respeito do povo trobriandês, divulgada na segunda década do século XX.

Dentro dessa perspectiva, parte do estranhamento presente nos momentos iniciais da pesquisa tenderia quase ao grau zero ao seu final, uma vez que a diversidade do campo deveria, não raramente, encaixar-se a alguns pressupostos teóricos generalizantes do etnógrafo. Essa tendência, que Caiafa (2007, *op. cit.*) identifica como sendo uma “tentação” em “proceder a retificações *post facto*” – o que para a pesquisadora se traduz na busca dos etnógrafos em encaixar a experiência de campo “em modelos totalizantes” –, acabou por gerar, em parte daquelas primeiras etnografias, “uma coerência muitas vezes ilusória” (*ibid*). Essa questão seria o tema de inúmeras críticas levantadas, recentemente, por vários etnógrafos – James Clifford (2002), Caiafa (2007, *op. cit.*), Passaro (1997) –, sobretudo porque tal postura acabou por conferir ao etnógrafo uma posição de autoridade sobre os sujeitos observados. Essa autoridade construída, após longo período de imersão no campo, garantia ao etnógrafo a condição de um observador asséptico, que, com olho clínico, descrevia, com precisão cirúrgica, os fatos ocorridos na aldeia para, logo, retornar ao seu gabinete a fim de organizar os dados coletados e encaixá-los nas suas confabulações teóricas.

É característica comum desses relatos que as vozes dos “nativos” recuem para dar entrada a voz autoritária do etnógrafo, que é capaz de entender e explicar tudo. A centralidade da pesquisa volta-se, nestes casos, para o próprio antropólogo e a relação com os outros encontrados no campo, a novidade daí decorrente se enrijece, ao final sabemos mais do posicionamento teórico do etnógrafo e do seu compromisso com o pensamento de sua época do que do homem trobriandês de “Os Argonautas”, por exemplo. Temos, então, um caso em que o relato etnográfico “só se torna verossímil para o leitor que compartilha os pressupostos teóricos do etnógrafo” (CAIAFA, 2007, *op. cit.*).

Porém, apesar de todas essas críticas, as primeiras etnografias levantaram questões fundamentais para o exercício do novo método. A disposição para o contato com o outro, a observação (de alguma forma) participante no trabalho de campo e a necessidade de relatar e

partilhar a experiência vivida com terceiros são ensinamentos que esses primeiros trabalhos nos deixaram como legado e que, ainda hoje, conferem vitalidade à pesquisa etnográfica. Coube, no entanto, a cada nova geração de etnógrafos a tarefa crítica de problematizar e aperfeiçoar tais ferramentas a fim de que a etnografia pudesse (ou que possa, uma vez que muita discussão ainda ocorre sobre esses aspectos), como indica sua própria etimologia, refletir-se, de fato, em uma escrita capaz de comunicar, por meio da experiência empírica, algo de novo sobre um determinado povo ou grupo social.

O modelo clássico de etnografia ainda iria vingar por toda a primeira metade do século XX. A primeira grande ruptura com esse modelo só seria de fato alcançada em meados do século passado, com a emergência de uma nova epistemologia, que iria finalmente liberar o pensamento antropológico da área das ciências naturais (*ibid*). Foi com o advento da Antropologia Interpretativa (ou Hermenêutica), fundada pelo antropólogo estadunidense Clifford Geertz, que a etnografia entrou para o campo das ciências humanas. Decorre daí o entendimento de que as culturas funcionam de forma análoga aos textos e, como tais, deveriam, portanto, ser interpretadas.

No seio deste novo pensamento antropológico, a etnografia é deslocada das teorias totalizantes, passando, a partir de então, a identificar as “estruturas simbólicas” das culturas com a finalidade de “decifrar” e interpretar seus códigos cognitivos internos. “As forças culturais, defende Geertz, podem ser tratadas como textos, como obras imaginativas construídas a partir de materiais sociais”. Mas, conforme indica Caiafa (2007, *op. cit.*), essa nova linha interpretativa da cultura, ao mesmo tempo em que trouxe importantes contribuições para a etnografia, conforme anteriormente mencionadas, mostrou-se limitada em muitos outros aspectos, sobretudo quando a excessiva liberdade imaginativa do etnógrafo acabou por ofuscar, mais uma vez, as vozes dos outros encontrados no campo. Neste sentido, a etnografia de Geertz (1978) sobre a briga de galos balinesa, sua “descrição densa” desse fenômeno, a partir de metáforas literárias, por exemplo, teria servido, ao final, mais para comprovar o virtuosismo de um escritor do que para informar sobre a vida dos homens balineses, propriamente. Um problema sério permanece: “a autoridade do etnógrafo”⁸¹.

Apesar de todos os questionamentos levantados, em relação à vertente interpretativa da cultura, essa linha foi bem aceita nos meios acadêmicos e, em função disto, ainda hoje, muitos trabalhos têm sido produzidos sob essa orientação. Não obstante isso, a crítica sobre tal modelo

tem se intensificado, nas últimas décadas. E cresce o número de pesquisadores preocupados com a revisão do método etnográfico, aumentando, assim, a pressão pela desconstrução de tais canonizados paradigmas (CAIAFA, 2007, *op. cit.*).

Percebemos, então, que, em ambos os modelos etnográficos, até aqui estudados, podemos encontrar riscos à citada familiarização. Mais do que compreender a cultura do outro, o deslocamento do etnógrafo e sua consequente imersão em um universo que lhe é alheio serviu, em muitos desses casos, para gerar reduções e enquadramentos do outro à nossa própria cultura. Atados as suas próprias convicções pessoais, esses etnógrafos, indo ao encontro dos outros, acabaram, em muitos momentos, apenas retornando a si mesmos. Isso não quer dizer, no entanto, que essas etnografias nada teriam nos revelado sobre o modo de vida dos povos observados. Há, sem dúvida, em todas elas, informações bastante valiosas sobre os hábitos e costumes de seus interlocutores. A crítica atém-se à forma distanciada de intervenção e interação dos etnógrafos no campo e à posição de superioridade intelectual por eles por vezes assumida frente às populações estudadas.

Uma das figuras centrais, neste acalorado debate, tem sido a do historiador estadunidense James Clifford. Em sua produção mais recente (2002), ele apresenta uma profunda reflexão sobre os fundamentos da experiência etnográfica. Sobre esta, observa o pensador que “o desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade” (CLIFFORD, 2002, *op. cit.*).

Se os pilares metodológicos que, ainda hoje, conferem vigor tão especial à etnografia firmaram-se por meio de um modo particular de pesquisa, centrado na observação participante, cujos resultados devem a rigor ser, posteriormente, apresentados na forma de um relato cuidadosamente elaborado, a partir das informações colhidas no campo, acompanhadas das reflexões que estas são capazes de suscitar ao etnógrafo, a questão que se coloca de forma urgente é: como garantir que essa técnica enseje, de fato, uma política e uma poética capazes de revelar a alteridade ou a diversidade que constitui e enriquece a natureza humana. Ou ainda: como permitir traduzir a polifonia de vozes encontradas no campo sem que sejam abafadas, ofuscadas ou minorizadas pelas palavras autoritárias daqueles que as testemunham?

Tratam-se de questionamentos elementares à vitalidade da experiência etnográfica e que implicam a emergencial necessidade de repensar os cânones em que tal prática esteve, até então,

inserida e que acabaram por enrijecer o próprio exercício da etnografia. Seguem-se algumas ponderações sobre as duas variáveis que têm caracterizado a etnografia enquanto método: a viagem ao campo e seu respectivo relato. Levantaremos as principais problemáticas que os envolvem a fim de chegarmos a uma compreensão mais ajustada sobre a pesquisa etnográfica e seus desafios para a época atual, o que mais adiante servirá de base para a apresentação dos resultados da etnografia sobre os Kaiowá/Guarani.

2.1. Viajar é preciso: notas sobre o trabalho de campo

A etnografia é uma experiência que se inicia com um distanciamento, um deslocamento. Isto implica dizer que pesquisa etnográfica pressupõe um certo tipo de viagem, por um determinado período, para um lugar desconhecido, estranho, sem sentido familiar ou cotidiano, a fim de observar e aprender algo de novo a respeito do mundo, do outro ou de nós mesmos. Ela exige “disponibilidade” (CAIAFA, 2007, *op. cit.*) daquele que a exerce para a novidade encontrada no campo, para o envolvimento com os outros que ali se fazem presentes e para algum grau de transformação (pessoal e coletiva) que toda verdadeira experiência é capaz de gerar.

Por muito tempo, o termo viagem esteve tradicionalmente encerrado em uma compreensão limitada de deslocamento, que implicava necessariamente um distanciamento geográfico e cultural. Afastar-se de seu lugar e cultura de origem e conhecer outros imensamente distantes do que lhes era familiar seria, portanto, a condição primordial para o trabalho de campo etnográfico, em seus estágios iniciais, condição que estendeu sua hegemonia por um longo período. Todavia, revisões mais recentes sobre o método etnográfico começaram a questionar alguns imperativos de tal paradigma. Conforme comentários anteriores, os resultados de tamanho distanciamento, encontrados nos relatos decorrentes, ao mesmo tempo em que serviram para consolidar a etnografia, enquanto método científico, acabaram por suscitar, nas gerações posteriores, uma série de indagações a respeito da qualidade de tais experimentos e, em especial, quanto às reais contribuições para aquilo que é, por excelência, a preocupação central da etnografia: a compreensão do outro.

A revisão crítica de tantas etnografias produzidas sobre as populações originárias ou sobre as culturas tradicionais das Américas, dos continentes Africano, Asiático e da Oceania

acabou por revelar que, em vez de produzir o estranhamento e a desfamiliarização necessários à compreensão das diferenças, tantas vezes extremas, encontradas no trabalho de campo, muitas das viagens empreendidas pelos etnógrafos a lugares distantes resultaram, contraditoriamente, em uma profunda e problemática tendência à familiarização com aquilo que era, até então, exótico e extraordinário. Tal constatação provocou um profundo abalo nas concepções clássicas das viagens etnográficas e as conceituações canonizadas de deslocamento e distanciamento passaram a ser, a partir daí, repensadas.

Em verdade, o que passou a ser, de fato, questionado foi o próprio papel do observador-participante e a sua problemática inserção dentro do campo. Inclusive, mesmo a noção clássica do que viria a ser o “campo” de investigação etnográfica começa a ser revisado e, em função disso, muitos estilos diferentes de etnografias foram produzidos. Nesse novo cenário, o conceito de viagem é ampliado e as compreensões, tradicionalmente aceitas sobre o deslocamento e o distanciamento, modificadas. A experiência etnográfica passa a incorporar, assim, uma sucessão de trabalhos de campo, onde as questões relacionadas à temática da alteridade se comprovem presentes. Aos antigos “informantes nativos” somam-se, agora, outras vozes, vindas de diferentes grupos socioculturais e políticos urbanos e rurais, como: feministas, homossexuais, negros, moradores de periferia, camponeses, etc.

Considera-se, dentro desse novo contexto, a prerrogativa de que a viagem etnográfica enseja um tipo especial de distanciamento e deslocamento não apenas físico, mas, também, em algum grau, subjetivo, psicológico, emocional. Trata-se de uma viagem de estranhamento e, ao mesmo tempo, de entranhamento, o que implica em deixar-se afetar de alguma forma pelo desconhecido, a fim de descobri-lo e conhecê-lo.

Deve haver algo de político, de poético e literário, de subjetivo e coletivo, em suma algo de fato participativo, que deva, de algum modo, tomar parte, a fim de que possamos, como indica Caiafa (2007), “partilhar uma experiência complexa com os informantes ou companheiros – com os “outros” que encontramos no campo”. A pesquisa etnográfica deve pretender, neste sentido, ser mais “engajada”, comprometida.

A postura do etnógrafo estaria, então, neste sentido, mais próxima da visão de “o radical”, nos termos defendidos por Freire (1983), do que do autoritário. Um “radical” é, assim, aquele que:

Não teme enfrentar, não teme ouvir, não teme o desvelamento do mundo. Não teme o encontro com o povo. Não teme o diálogo com ele, de que resulta o crescente saber de ambos. Não se sente dono do tempo, nem dono dos homens, nem libertador dos oprimidos. Com eles se compromete, dentro do tempo, para com eles lutar.

Evoco o pensamento de Freire, por que em seu método há pontos essenciais para a experiência etnográfica. A inserção do etnógrafo no campo também exige, de algum modo, uma pedagogia, uma didática para um aprendizado coletivo que, necessariamente, se estabelece nas relações de uns com os outros. Pois, como bem lembra o educador, “não há uns sem os outros, mas ambos em permanente integração”.

Esta noção evoca a relação que Caiafa (2007, *op. cit.*) estabelece entre o trabalho de campo e a concepção de agenciamento apresentada por Deleuze e Guattari (1997). Para a etnografia carioca a experiência de campo é entendida como um tipo particular de agenciamento, na medida, em que implica, como indica o conceito deste, uma “dupla articulação”, “um arranjo, um tipo de conexão” (CAIAFA, *op. cit.*) entre as distintas multiplicidades que transitam entre nós e os outros. No livro “Micropolíticas: cartografias do desejo” (2005) Guattari e Rolnik dizem que “um agenciamento sempre acarreta em componentes heterogêneos”. Os agenciamentos seriam, então, o resultado de “encontros possíveis, acasos, casos fortuitos, e não de alinhamentos, aglutinações”. Seu vigor repousaria não em identificar os problemas específicos “deste ou daquele grupo exclusivo”, mas em tornar possíveis “as relações transversais em que os efeitos produzidos por tal ou qual coisa sempre podem ser produzidos por outros meios” (DELEUZE, 1992). Trata-se, pois, “de falar por afectos, intensidades, experiências e experimentações”, o que implicaria, em termos deleuzianos, um “severo exercício de despersonalização”, o qual só ocorre na medida em que nos tornamos abertos, disponíveis para receber as “multiplicidades” que nos atravessam e as “intensidades” que nos percorrem. Tal “multiplicidade intensiva” seria, necessariamente, o resultado de “uma despersonalização de amor, não de submissão”.

É neste sentido que Caiafa (*op. cit.*) reconhece a importância dos agenciamentos para a etnografia, sobre o que escreve:

Os agenciamentos são datados, transitórios e sempre em relação com um limiar que, atingido, promove uma virada, uma mudança. Deleuze (1997) escreve que a única unidade do agenciamento é o “co-funcionamento”, que ele também chama de “simpatia”. Na linguagem e na vida estamos sempre nesse regime de conexão, de falar “com”, agir “com”, escrever “com”. A simpatia para Deleuze é essa composição de corpos (físicos, psíquicos, sociais, verbais, etc.), essa “penetração de corpos”, essa

afecção nos agenciamentos (...) A simpatia é o afeto que nos permite entrar em ligação com os heterogêneos que nos cercam, agir com eles, escrever com eles.

O ato de amor que conduz à solidariedade, a disposição para os afetos e para a simpatia que nos possibilita “entrar em ligação com os heterogêneos”, a despersonalização que faz fluir as multiplicidades e intensidades das relações humanas, todos esses elementos são, aqui, colocados a fim de que possamos pensar viáveis soluções aos impasses anteriormente levantados para a etnografia e, assim, produzir, como aponta Caiafa, “um engajamento criador no trabalho de campo”. “Em nossos encontros no campo, acrescenta a etnógrafa, como na vida, não seria questão de nos fundirmos com os outros ou nos distanciarmos para julgá-los ou descrevê-los, mas de compartilhar a paixão com eles, experimentar simpatia”. E conclui: “para o trabalho de campo é preciso simpatia”.

Todos esses elementos acima enumerados, uma vez tomados como componentes da experiência etnográfica, levam a um processo de “transformação do eu” que só é possível “na relação com o outro” (*ibid*). Essa “transformação do eu” implica, portanto, a tarefa mais desafiadora da antropologia e da etnografia: fazer com que “eu perceba que minha sociedade é uma entre outras e que há um ele em mim” (Caiafa, *op. cit.*). Em verdade, a etnografia põe em jogo a nossa capacidade de nos distanciarmos da ordem que nos foi previamente endereçada e posta como inquestionável; é a nossa capacidade de, como aponta Foucault (2007), olharmos criticamente para “os códigos fundamentais” de nossa cultura (“aqueles que regem a sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas”) e descobrir, diante da presença, até então, ausente, do outro, os limites de sua extensão.

É aí que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas, fá-las perder sua transparência inicial, cessa de se deixar passivamente atravessar por elas, desprende-se de seus poderes imediatos e invisíveis, liberta-se o bastante para constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores.

As palavras de Foucault (*op. cit.*) dizem algo de muito valioso aos desafios apresentados à etnografia. A saber: a grande prerrogativa da experiência etnográfica está em perceber que, diante do “Outro” e de tão distintas alteridades, já não é mais possível ser o “Mesmo”. O que

ela nos leva a pensar, portanto, são os limites e devires de nosso olhar-agir sobre o mundo.

Diante das reflexões sobre a problemática que envolve o trabalho de campo, resta-nos perguntar: se a etnografia é como indica Caiafa (*op.cit.*) um “método-pensamento” que se constrói, como a própria etimologia do termo nos faz pensar, a partir da escrita, como permitir, então, que os propósitos ora examinados se façam ressoar pelo texto etnográfico? A resposta a tal inquietação será esboçada na discussão seguinte.

2.2. Uma orquestra de vozes: produzindo o texto etnográfico

“Escrever é um fluxo entre outros, sem nenhum privilégio em relação aos demais, e que entra em relações de corrente, contracorrente, de redemoinho com outros fluxos, fluxos de fala, de ação, de política, etc”.

(Deleuze – Conversações)

Se a escrita é, como indica Deleuze, esse fluxo de distintas “intensidades”, como deixar entrar, então, na construção do texto etnográfico o “fluxo de falas”, as vozes encontradas no trabalho de campo? Vimos, em momentos anteriores, como a lida com a palavra do outro acabou se constituindo em um grave problema para etnografia. É que a revisão crítica de semelhante método acabou por revelar que, não fosse a voz destacada e solitária do etnógrafo, uma parcela considerável dos relatos etnográficos resultaria em um profundo silêncio. O monólogo da testemunha abafou, intempestivamente, o diálogo com os outros, interrompendo, assim, o “trânsito de multiplicidades” (CAIAFA, *op. cit.*), que seria tanto mais desejável quanto produtivo à pesquisa etnográfica.

Estando, pois, tal experiência voltada para a relação com o outro seria de se esperar, no entanto, que este outro se mostrasse presente e igualmente participante do relato etnográfico. Trata-se, então, de garantir as condições de diálogo e a polifonia que marcam nossa presença no campo, resultados das relações interpessoais ali estabelecidas. Isto implicaria em conceber o texto etnográfico como o resultado de uma “produção coletiva” (CAIAFA, *op. cit.*), que seria fruto de “agenciamentos de enunciação” (DELEUZE & GUATTARI, 1997) duplamente articulados entre as palavras do etnógrafo e a dos companheiros encontrados.

Mas, como fazer com que essas articulações se mostrem presentes no momento em que contamos nossa experiência etnográfica? De antemão, é necessário esclarecer que não há

fórmulas consagradas capazes de garantir o êxito de tal escrita, todavia algumas preocupações devem ser, necessariamente, observadas a fim de que se possa construir um relato o mais coletivo, polifônico e dialógico possível. Examinemos, pois, alguns desses pontos.

A primeira questão importante a ser observada diz respeito ao cuidado com a transmissão do discurso do outro. É interessante pensar que, em nossa vida diária, aquilo que consideramos como a nossa fala está constantemente interpelada pelo discurso de outras pessoas com as quais nos relacionamos. “Estamos, como bem indicam Deleuze e Guattari, sempre recontando o que nos disseram, e portanto tocando constantemente a fronteira com a palavra do outro” (CAIAFA, *op. cit.*). Os enunciados que evocamos em nossa conversação são, neste aspecto, sempre fruto de uma produção coletiva. Há, neles, “uma multiplicidade de vozes” (CAIAFA, *op.cit.*). Isto nos permite pensar, ainda, que, nesse contexto, não se parte do sujeito, mas ele é, ao contrário, uma formação que decorre “de certos agenciamentos sempre coletivos – uma crispação, uma cristalização dos processos de enunciação e subjetividade” (*ibid*). Ainda sobre essa ideia, a autora de “*Aventura das Cidades*”, pondera: “a subjetividade nunca está pronta, é constantemente processo e, embora venha terminar em indivíduos, ela é coletiva, se produz no registro social”.

É, justamente, por sermos múltiplos e integramos, junto com os que nos cercam, uma rica diversidade, que o relato etnográfico não poderia deixar de trazer àquele que o lê a beleza e riqueza do encontro e do diálogo entre distintos interlocutores. Os nossos discursos e os daqueles que encontramos no campo devem vir agenciados, conectados a uma questão comum para a qual tentamos esboçar soluções igualmente conjuntas. E qual seria, em termos práticos, a melhor forma de organizar esses discursos a fim de que ambos os personagens envolvidos assumam a posição de protagonistas na narrativa relatada?

Para responder a semelhante questão, Caiafa (2007, *op. cit.*) retoma a discussão levantada por Bakhtin (2006) acerca do “discurso citado”, tema sobre o qual o autor desenvolve uma série de reflexões concernentes aos métodos de enunciação das palavras de outrem e as formas como estas se articulam às enunciações do narrador. Por meio de profunda análise sociolinguística, Bakhtin (*ibid*) busca identificar, na obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, as condições capazes de garantir, dentro de uma determinada narrativa, o diálogo, o qual se constitui na “unidade real da língua que realizada na fala não é a enunciação monológica, individual e isolada, mas a interação de pelo menos duas enunciações”.

A etnografia é, então, o resultado dessa articulação de enunciações. E Caiafa (2007, *op. cit.*) aponta o discurso indireto livre como um estilo interessante para fundamentar a elaboração do texto etnográfico, pois ele permite articulação do discurso citado do outro e a narrativa do etnógrafo, garantindo um relato em que “a linguagem do narrador se descentra do lugar da autoria e da decifração para acompanhar a expressividade da linguagem qualquer, mundana, para entrar nos agenciamentos coletivos de enunciação” (*ibid.*).

Trata-se esta de uma modalidade discursiva “polifônica”, cuja narrativa apresenta uma conexão de “linguagens e vozes” - uma “enunciação coletiva” que é capaz de “subverter as condições de diálogo” historicamente instituídas (CAIAFA, *op. cit.*). O seu objetivo está, portanto, calcado no propósito de “elucidar em algum grau as questões recortadas, produzir pensamento e fazer o leitor pensar” (*ibid.*).

Percebe-se, pois, que o relato etnográfico envolve uma preocupação eminentemente comunicativa. Ele é, ao mesmo tempo, um modo de pensar e de fazer comunicação. Uma prática comunicacional que envolve um ato que começa pela escuta (recepção) da palavra de outrem, passando por uma situação de diálogo, que nos permite articular duplamente as experiências em foco, e que culmina em uma narrativa, onde, por meio da escrita, contamos àqueles que não estiveram presentes no campo, os fatos ali vivenciados. O etnógrafo assume, neste caso, uma posição próxima da figura do narrador, tal como nos foi apresentada por Benjamim (1994, *op. cit.*), sobre o que diz: “o narrador, retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos ouvintes”.

É com base nesses fundamentos que apresentamos a etnografia dos Kaiowás e Guaranis relatada a seguir. Ela é o resultado de visitas a essas populações originárias, por ocasião do meu trabalho de campo, na Reserva Indígena de Dourados/MS, e também das reflexões sobre essas conversações.

3. Conversando com os Kaiowás e Guaranis

Como relatado nas páginas iniciais desta dissertação, meu primeiro encontro com os Kaiowás e Guaranis ocorreu no ano de 2009, em Brasília. Até aquela ocasião posso dizer que – afora algumas poucas informações primárias, obtidas nos livros didáticos de minha educação escolar básica, sobre presença dos Guaranis na história oficial do Brasil colonial, somadas a

alguns vagos informes apanhados nas conversas com um professor durante a graduação em Jornalismo, praticamente nada sabia sobre a existência dessas populações. Em verdade, pouco sabia sobre a questão indígena brasileira. Melhor: tampouco sabia que havia uma “questão” indígena.

Aquele ano foi, para mim, revelador de muitas coisas. Foram revelações fortes, duras e muito tristes. Tomava, por meio delas, uma profunda “consciência da dor do mundo”, como bem resumiu, outro professor e amigo, o meu “estado de espírito”, naquele momento, com angústias e aflições. Mas, se, por um lado, a realidade constatada me punha inquieta e melancólica, por outro, um sentimento de intensa inconformidade se agigantava dentro de mim: a vontade de “mudar o mundo”, de lutar para melhorar aquelas desumanidades terríveis, renovava meus ânimos.

Compartilhando com Galeano (1996) a ideia de que “a primeira condição para modificar a realidade consiste em conhecê-la”, empreendi, quase dois anos depois de meu primeiro encontro com o desconhecido Kaiowá, já como estudante do curso de mestrado da Escola de Comunicação e Cultura da UFRJ, uma viagem etnográfica para o Mato Grosso do Sul, a fim de ver de perto como vivem as populações Guaranis que se encontram próximas à fronteira com o Paraguai. Queria vivenciar essa experiência, conversar com essas pessoas, senti-las, ouvi-las diretamente, mesmo sabendo dos riscos e das agruras de tal insólita aventura⁸².

Foi assim que, na noite do dia 17 de março de 2011, após um mês pesquisando, recolhendo e selecionando materiais em arquivos de imprensa, entrei, pela primeira vez, na cidade de Dourados/MS. Estava junto com meu companheiro Bruno, grande parceiro nesta jornada e sem o qual provavelmente não teria suportado a pressão emocional do trabalho de campo.

Como não havia estruturado previamente minha pesquisa, passei os primeiros dias me preparando para a visita que iria fazer à Reserva Indígena de Dourados. Importante dizer que desde que pisei no referido município, passei a experimentar um profundo sentimento de medo, que me acompanhou até o meu retorno ao Rio de Janeiro. “Precisamos agir com muita discrição para não nos indisporarmos com ninguém e nem nos colocarmos em situações muito complicadas”, argumentava com Bruno. E, assim, evitávamos ao máximo conversar sobre os nossos propósitos com terceiros que nos interpelavam. “Viemos fazer uma pesquisa junto à universidade”, desconversávamos quando éramos interrogados a esse respeito.

Na rua, mantínhamos sempre o tom baixo nas conversas, sempre observando muito atentamente ao nosso redor, a fim de percebermos que não estávamos sendo vigiados. Tínhamos em mente que em situações extremas como aquela, cautela e atenção eram essenciais – ainda mais tendo em vista que Dourados é uma cidade interiorana e, para todos os efeitos, éramos forasteiros ali.

Antes de entrar em contato direto com os Kaiowás e Guaranis, conversei com algumas pessoas, a maioria estudiosos e pesquisadores das questões indígenas na região, a fim de coletar algumas informações prévias sobre a situação do campo. Assim, minha primeira visita à Reserva Indígena de Dourados (RID) concretizou-se somente dez dias após minha chegada à cidade.

O texto exposto é o resultado de um encontro, ali realizado. Nele relato conversações com interlocutores distintos. Seu conteúdo aborda questões humanas, étnicas e políticas numa trama bastante complexa. A narrativa é dramática: traz em si o sabor amargo da injustiça. Mas, também é uma narração de esperança, da utopia, que como nos diz Galeano (em referência a uma citação feita pelo cineasta argentino Fernando Birri), nos faz caminhar em direção a um novo (e quiçá melhor) horizonte.

3.1. Primeiros contatos

Era uma manhã ensolarada de domingo quando nós entramos, pela primeira vez, na Reserva Indígena de Dourados (RID). Já havíamos sido alertados sobre os perigos de irmos sozinhos. Diante disso, tínhamos marcado, há alguns dias, encontrarmo-nos com um professor Kaiowá, que o Bruno havia conhecido na Universidade Católica, em Campo Grande – até então, nosso único contato indígena. Ele havia nos convidado para participar de uma reunião escolar – que iria ocorrer na instituição *Tenga Tuí* de ensino fundamental, pertencente à administração municipal de Dourados e localizada no interior da Reserva.

No dia marcado, ligamos novamente para o professor a fim de avisá-lo que iríamos chegar um pouco atrasados e ele disse que não poderia nos receber naquele dia, porque tivera um problema de doença na família dele e precisaria fazer uma viagem de emergência. Aconselhou-nos, no entanto, que fôssemos à escola indicada e procurássemos o seu diretor, que estaria nos esperando. Tal desencontro nos deixou bastante tensos e preocupados, pois teríamos que nos arriscar a entrar sozinhos na Reserva. Porém, mesmo diante de inconveniente situação, optamos

por seguir em frente, pois era a oportunidade que dispúnhamos para estabelecer o contato direto com os Kaiowás e Guaranis e, assim, iniciar o trabalho de campo.

Pegamos uma carona e, em poucos minutos, descemos na entrada da Reserva. A cada passo, a sensação de medo crescia e tive que me esforçar para contê-la (ou para que não se fizesse tão aparente). Havia ouvido muitas histórias de violências terríveis ocorridas, naquele lugar. Após nos informarmos da direção a ser tomada, seguíamos andando, pela rua principal da Reserva (uma estrada de terra), o caminho até a escola, com o peso de todas aquelas lembranças a me dar calafrios, a fazer-me tremer por dentro. Em função disto ou em reação (defensiva) a esse sentimento não pude deixar, assim, de lançar um olhar de desconfiança para aqueles estranhos, que víamos cruzar o nosso caminho pela Reserva.

No percurso, que durou alguns minutos, havia várias casas, todas bem simples, alguns poucos comércios e muitos trechos ocupados por matagal. Havia algumas pessoas na rua – crianças brincando, jovens andando de moto e bicicleta e passantes – e nas residências, amigos se reuniam no quintal para conversar e tomar tererê. Saudava aqueles que encontrava pelo caminho, mas quase nunca era correspondida. Sentia que estávamos sendo observados, o que seria natural, pois, na verdade, éramos nós as pessoas estranhas. Todos os que cruzaram o nosso caminho possuíam visíveis traços indígenas (cabelos lisos e escuros, olhos pequenos e puxados, pele morena). Alguns homens vestiam ternos e carregavam uma bíblia embaixo do braço e, de vários cantos, era possível ouvir gritos de orações e louvores, todos proferidos em idioma guarani.

Chegamos, enfim, à entrada da escola e os portões estavam trancados. O caseiro da instituição informou-nos que o diretor, a pessoa que procurávamos, estava no campinho de futebol, pois iria “apitar” uma partida entre jogadores provenientes das duas aldeias da Reserva (Bororó x Jaguapiru). Continuamos a caminhada rumo ao local indicado. Atravessamos mais um trecho de matagal, cortado por várias ruelas, de onde surgiam pessoas a pé ou de bicicleta. De um dos lados era possível avistar boa parte da Reserva, onde se viam algumas extensões ocupadas por plantações (possivelmente de soja) e um grande silo, para o armazenamento de grãos. Após alguns minutos de caminhada, chegamos ao lugar do indicado. Fomos ao encontro do diretor, que estava informado da nossa visita, e nos apresentamos. “Vocês vieram sozinhos até aqui?” - perguntou-nos. Respondemos que sim. “Vocês são muito corajosos!” - ponderou o diretor-árbitro, visivelmente admirado.

A partida estava começando e sentamos para assistirmos um pouco do jogo. Aproveitei para observar discretamente os jovens que se aglomeravam ao redor. Havia muitos deles ali. Em geral eles chegavam, sentavam-se e permaneciam calados a maior parte do tempo. Alguns portavam aparelhos de som e ouviam músicas de *rap*. O próprio modo de vestir de muitos deles era ligado à cultura *hip hop*⁸³. Um jovem magro e com um olhar distante, de aspecto tímido e um tanto sombrio sentou-se ao nosso lado. A camisa cavada mostrava o braço coberto de tatuagens (desses tipos “caseiros”, que se faz com cortes superficiais de gilete e se cobre com tinta de caneta esferográfica). “Esse é um de nossos bons meninos, muito inteligente” - disse o diretor momentos depois de nos apresentá-lo. Este, por sua vez, limitou-se a dar um pequeno sorriso sem, no entanto, nada dizer. Algo na fala do educador soou-me, então, como uma mensagem de conforto, palavras de incentivo, de motivação para aquele jovem rapaz.

Aproveitamos o intervalo do jogo para nos despedirmos, pois logo escureceria, sendo mais prudente regressarmos antes do anoitecer. Despedimo-nos do diretor e marcamos um novo encontro, na escola, para o dia seguinte, onde conversaríamos melhor sobre os nossos interesses. Refizemos muito rapidamente o nosso caminho de volta. Pouco antes de chegarmos à rodovia que liga a Reserva à cidade, um homem, que se pôs a andar lentamente a nossa frente, chamou a nossa atenção. Ele parecia ter uns trinta anos e estampava em seu rosto aquele mesmo olhar absorto do rapaz encontrado, há poucos instantes, no campo de futebol. Fiquei pensando se ele não estaria “chapado”, sob o efeito de algum tipo pesado de droga, como o *crack* ou coisa do gênero, pois sabia que aquela reserva, justamente pela falta de policiamento no local, tinha se transformado em importante alvo do tráfico de drogas⁸⁴.

Na manhã seguinte, segunda-feira, voltamos à escola *Tenga Tuí*, para conversarmos com o diretor sobre a pesquisa. Explicamos, então, que gostaríamos de desenvolver uma atividade junto àquela comunidade escolar, a qual consistiria, em linhas gerais, em um trabalho de entrevistas e registros fotográficos junto com os estudantes e professores. O diretor nos informou, então, que seria difícil conseguirmos fazer semelhante trabalho por se tratar de uma instituição de ensino fundamental cujos estudantes, em sua maioria, eram crianças, menores de idade, e que para realizar a nossa atividade seria preciso autorização dos responsáveis. Indicou-nos que apresentássemos a proposta para a escola de ensino médio, que contava com educandos

maiores de idade. Achamos a sugestão pertinente. Entramos em contato com a diretora da instituição, que funcionava no período vespertino, em um prédio improvisado, situado em frente à *Tenga Tuí*.

Marcamos de conversar com a diretora, “uma branca”, conforme havia nos informado o diretor indígena. Era o final do período matutino e tínhamos que esperar mais algumas horas até o horário marcado. Sentamos embaixo de uma árvore ao lado da escola e ficamos esperando o início do próximo período. Em frente à instituição havia uma lanchonete, onde os jovens e adolescentes se reuniam para tomar um refrigerante, enquanto esperavam a abertura do portão da escola. Fomos até lá procurar algo para comer e tudo que encontramos foram bebidas industrializadas, muitos doces e biscoitos.

O início das aulas se aproximava e estudantes chegavam de todos os lados: uns vinham a pé, outros de bicicleta ou de moto. Muitos se vestiam com trajes do estilo *hip-hop*: calças e tênis largos. Outros, sobretudo as mulheres, vestiam saias compridas, o que, provavelmente, indicava hábitos de influência evangélica.

O sinal da escola tocou por volta das 13 horas e os estudantes entraram sem muito alarido. Entramos e ficamos esperando a diretora, no pátio da instituição de ensino, por quase duas horas. Na ocasião, o tempo fechou e uma forte chuva começou a cair, deixando, em poucos instantes, o chão de terra batida completamente alagado. Das salas de aula escutávamos apenas as vozes dos professores, todos não indígenas, que ministravam suas aulas apenas em Língua Portuguesa. Fora as palavras proferidas pelos educadores, um profundo silêncio e calma tomavam conta daquele ambiente escolar. A ausência de ruídos dos estudantes, que eram em sua maioria adolescentes, muito me impressionou⁸⁵.

A diretora chegou por volta das 15 horas, horário próximo ao intervalo do lanche. Ela informou que não havia merenda para os educandos, pois devido a uma série de “burocracias”, ainda não haviam conseguido uma copeira. Ela ordenou, então, que a assistente da escola informasse aos professores e estudantes que, em função da chuva o intervalo seria suspenso e as aulas terminariam mais cedo. “Em dias como esse é melhor liberá-los mais cedo porque se não pode ficar muito escuro e perigoso para eles voltarem para casa”, comentou ela.

Sentamos, então, para conversar. Comecei explicando o porquê de estarmos ali e, conseqüentemente, o trabalho que pretendíamos desenvolver. “Mas vocês têm uma autorização da FUNAI para estarem aqui e para fazer esse projeto?”, interrogou-nos. Respondi que tinha

estado na FUNAI e comunicado à administração do órgão sobre o trabalho, mas que não tínhamos nenhum documento por escrito. “Pois então deixa eu explicar como funcionam as coisas por aqui, para que vocês não tenham nenhum problema depois”, disse a diretora. E começou a falar por uma hora seguida de todos os problemas da reserva e da dificuldade de lidar com os indígenas. “Vocês têm que tomar muito cuidado com as pessoas aqui. É verdade que existem pessoas bem humildes e amáveis, mas grande parte deles são bastante traiçoeiros”, alertou-nos e logo começou a citar uma série de exemplos e situações extremamente negativas e desagradáveis em referências às suas experiências junto aos habitantes da Reserva.

O discurso da diretora soou-me bastante problemático. Ela reclamou ser alvo de preconceitos ali, por ser branca, mas, ao mesmo tempo, projetava em sua fala graves acusações em relação aos indígenas locais. Saí com a cabeça doendo e imensamente desmotivada.

Uma professora nos deu carona de volta para a cidade. No caminho fomos conversando sobre a experiência dela junto à escola indígena. Ela comentou que as condições de trabalho ali eram muito distintas das escolas da cidade.

É muito diferente trabalhar com alunos indígenas. Eles sabem respeitar, sabem ouvir, prestam mais atenção nas aulas. Talvez por serem muito tímidos também. Faz dois anos que trabalho aqui. Vim transferida de uma escola pública da cidade, porque estava estressada de trabalhar ali. Hoje, me sinto muito bem em trabalhar aqui. E se tiver que sair daqui para voltar a trabalhar nas escolas onde lecionava antes, acho que vou acabar abandonando a carreira de professora.

Retornei, na manhã de terça-feira, à sede da FUNAI. Conversei com alguns funcionários ali e acabei conhecendo, entre eles, um indígena Kaiowá que aceitou nos conceder uma entrevista⁸⁶. Ele nos disse que vivia há muito tempo na cidade, mas que continuava a ser um militante da causa de seu povo. Por meio dele conseguimos contato com uma importante liderança indígena da Reserva. Ao final de nossa conversa ele pediu à telefonista do órgão que ligasse para a referida liderança. A secretária me repassou a ligação e marcamos um encontro para a manhã seguinte, naquela mesma instituição, pois haveria ali uma reunião entre as lideranças indígenas e a administração da FUNAI.

Na manhã de quarta-feira quando chegamos à FUNAI encontramos três lideranças, dois Kaiowás e um Guaraní. O encontro foi tranquilo e amigável. Todos se mostraram bastante receptivos ao nosso trabalho, apesar de sentir que eles não estavam muito à vontade para conversarmos ali. Falamos brevemente sobre o nosso projeto e eles sugeriram uma reunião, na

aldeia, para a tarde de quinta-feira, onde eles convidariam mais pessoas da comunidade para participar de nosso projeto. Marcamos um novo encontro na casa de uma das lideranças Kaiowá. O Guarani, presente na ocasião, se ofereceu para ser o articulador e nosso guia (uma espécie de anfitrião), função que já estava habituado a exercer junto ao seu povo.

3.2. A Reserva Indígena de Dourados e situação Kaiowá e Guarani no MS

A Reserva Indígena de Dourados, composta pelas aldeias Jaguapiru e Bororó, fica localizada a 5 km do centro da cidade homônima, às margens da rodovia que liga esta ao município de Itaporã. Ali vivem cerca de 14 mil pessoas. Pressupõe-se que a maioria sejam indígenas da etnia Guarani, dos subgrupos Kaiowá e Nhandeva; mas, há, também, índios terenas, brancos e mestiços. A presença, em um reduzido espaço, de população tão heterogênea tem desencadeado uma série de conflitos e disputas por poder, no interior da reserva. A proximidade com a cidade, que cresceu (e continua crescendo) em torno da reserva, modificou e reduziu drasticamente o espaço de atuação tradicional dos Guaranis. A presença de estabelecimentos comerciais, de instituições escolares (que praticam a educação formal), de missões religiosas (segundo dados informados pelo Ministério Público, calcula-se que haja atualmente mais de uma dezena de religiões diferentes atuantes, a maioria ligadas aos “neopentecostais”), de postos de saúde (que trabalham somente com a medicina convencional), além dos arrendamentos de terras indígenas para a produção das monoculturas de soja e milho, a exploração da mão de obra indígena nas lavouras de cana-de-açúcar são algumas das influências trazidas pela urbanização e que vêm, ao longo das últimas décadas, prejudicando, sobremaneira, a organização sociocultural e a própria sobrevivência dos povos Guaranis.

Sem espaço e apoio para exercerem, de forma plena, a sua identidade étnica, essas populações encontram-se, hoje, “exprimidos” (e oprimidos), como disse uma de suas lideranças, dentro dessas Reservas, sendo expostos às mais deploráveis experiências humanas, em uma realidade que aglutina graves problemas: o alcoolismo, o tráfico de drogas, a desnutrição, o trabalho escravo, a discriminação, a indigência, o suicídio, a violência. O somatório de todos esses dilemas, a maioria deles bastante observáveis em diversas zonas marginalizadas de nossa sociedade, e a própria forma como estão configuradas as atuais reservas indígenas Guaranis, no MS, têm levado esses territórios a serem muitas vezes identificados como “favelas” ou “bairros

de periferia”.

Esses foram os principais temas abordados nas conversas com as lideranças Kaiowás e Guaranis, ao longo dos quatro encontros que tivemos, após a reunião na sede da FUNAI, em Dourados. Nossa primeira reunião (foi a terceira vez que estivemos na Reserva), em função de alguns contratemplos, não ocorreu da forma como esperávamos. Chegamos ao local do encontro bastante atrasados e muitos já haviam se dispersado. De qualquer forma aproveitamos para conversar um pouco com os que ali permaneciam quando chegamos. A maioria dos presentes eram familiares do Kaiowá, proprietário da casa, e, por algum motivo, sentia que toda a conversa estava pendendo muito mais para a resolução dos problemas daquela família (a matriarca reclamava a falta de carro para seu filho realizar as colheitas e o pai nos perguntou se não tínhamos como dar-lhe um celular novo de presente) do que para a solução dos problemas comuns da comunidade.

Alguém já havia mencionado que havia muita desunião entre os Kaiowás e Guaranis, que havia uns verdadeiramente mais preocupados com os problemas políticos de seu povo do que outros. Além disso, muitas lideranças haviam sido cooptadas por políticos, por fazendeiros e por empresários, o que acabava tornando ainda mais difícil pensar uma solução mais ajustada para os problemas vivenciados na aldeia. Aquela era uma situação emblemática. Isso foi o que nos informou, em particular, o nosso guia Guarani, após a reunião, quando nos acompanhava de volta à rodovia. “A família desse senhor, por exemplo, planta soja e defende isso aqui na aldeia” - explicava ele. “Eu, por exemplo, sou de outra opinião. Sou do grupo dos tradicionais da Reserva. Nós desse grupo pensa bem diferente. Mas a gente precisa ouvir eles também, pra num ter mais briga” - completou.

Em função do desencontro nessa primeira reunião, marcamos um novo encontro, para o sábado, na casa de outra liderança Kaiowá, que, segundo nos informou o nosso anfitrião, pertencia ao grupo “dos tradicionais”. Destacam-se, a seguir, alguns diálogos com membros desse grupo.

Choveu muito nos dias que seguiram ao daquele primeiro encontro. Em função disso, a grande reunião que havíamos planejado realizar com o grupo “dos tradicionais” da Reserva

acabou se convertendo em algumas conversas individuais ou com pequenos grupos familiares que se encontravam disponíveis para nos receber, ao longo da semana seguinte. Conversamos com 12 pessoas de diferentes idades, gêneros e funções, dentro da Reserva. Os assuntos discutidos foram basicamente os mesmos: a situação e os problemas ali vivenciados, a luta para reverter essas dificuldades e as esperanças em relação ao futuro. Seguem algumas dessas falas, que consideramos as mais representativas dos assuntos abordados.

Conversações: parte 1

***Awá taw'y terã e Kunhã poty rendy'i*⁸⁷**

Quando voltamos à Reserva, após as chuvas, a primeira visita que fizemos foi à casa do seu *Awá taw'y terã*, uma liderança e cacique Kaiowá. Ele nos esperava junto com a sua esposa, *Kunhã poty rendy'i*, também pertencente à mesma etnia. Era um lugar bastante simples, com uma casa de tijolos a vista, que, a julgar pelo tamanho, devia ter uns dois ou três pequenos cômodos, onde o casal vivia com seis filhos vivos, todos crianças em idade escolar. Ao todo eram oito rebentos, disseram eles, porém os dois mais velhos haviam sido brutalmente assassinados dentro da reserva alguns anos antes.

Ao redor da casa havia um grande quintal, bastante arborizado, onde algumas galinhas ciscavam. Apresentamo-nos e sentamos para conversar ali mesmo, sob a sombra das árvores.

Nos terrenos vizinhos, a paisagem natural dera lugar às plantações de milho, que, segundo nos informaram, eram cultivadas por agricultores não indígenas, que moravam na reserva. “Aqui em frente mesmo, você está vendo, isso aí é do arrendatário”, explicou-nos *Awá taw'y terã*. “Eles vêm aqui trabalhar e voltam pra casa deles. Esse milho que vocês estão vendo aí é de um branco. Ele mora bem ali”.

Os arrendamentos de terras, espécie de aluguel de imóveis rurais, parece ser uma prática bastante recorrente nos territórios indígenas Kaiowás e Guaranis, do MS. Trata-se de atividade ilegal, pois as áreas indígenas são, constitucionalmente, pertencentes à União, sendo portanto, inalienáveis e destinadas ao usufruto exclusivo das populações originárias. Cabe, portanto, ao Governo Federal zelar pela integralidade desses territórios, mas pouco esforço tem sido dispensado no sentido de regularizar semelhante situação. Os indígenas, por sua vez, afirmam já terem registrados inúmeras denúncias, junto ao Ministério Público⁸⁸.

Outra questão, que agrava ainda mais o problema dos arrendamentos, alerta-nos *Awá taw'y terã*, refere-se às lavouras, que além de tomarem os espaços destinados às produções de subsistência indígena, são também mantidas nos moldes da agricultura convencional, isto é, com larga utilização de produtos químicos, altamente prejudiciais à saúde humana, afetando, sobretudo, as populações que vivem no entorno dessas plantações, como os indígenas.

“O sitiante, que vem lá da outra terra, arrenda a terra aqui e passa veneno. Aí, onde ele passa veneno vem a criança e respira tudo. Aí, começa a destruí a vida da criança (mostra a foto de um garotinho, bastante adoentado, que morreu, no ano passado, na aldeia Bororó, por conta do agrotóxico). Mentira o que eles fala, que veneno não mata. Num mata na hora, mas mata de pouco a pouco”.

Perguntei se o caso narrado era frequente ali. Ele respondeu afirmativamente e continuou a história:

Aí eu fui reclamá com esse branco que mora aí do outro lado e ele quase me atirou. Ele arrancou uma arma pra mim e falou: 'aqui quem manda somo nós'. Aí, eu fui lá e denunciei eles (para o Ministério Público). Aí, ele (o procurador em exercício) falou: 'mandá embora nós num pode mandá; quem pode mandá embora é vocês'. E joga pra nós traveiz. Então aí é que tá: o Ministério Público tá defendendo o branco que mora dentro da aldeia também.

Esses “brancos” a quem *Awá taw'y terã* se refere parecem constituir pequenas elites dominantes dentro da Reserva, que têm se sobreposto às lideranças locais. Geralmente identificados pela alcunha “os capitães” (uma espécie de polícia “indígena”), esses grupos hegemônicos têm assumido uma postura bastante violenta e repressiva em relação aos indígenas.

Eles põe o revólver na cinta... e vocês sabe bem que arma de fogo é proibido, né? Em todo lugar, que nós acompanha pela televisão. (Cita um caso ocorrido em SP, sobre essa questão, que ele assistiu na TV, e depois prossegue em tom de questionamento). Então, como é que pode isso aqui na aldeia? Eles pega amarra o braço dos coitado, dos rapaizinho - assim pra trás ó (faz demonstração) - e dê-lhe borracha. Isso não pode mais acontecê aqui dentro da aldeia. A polícia indígena não pode dentro da aldeia. Aqui existe liderança. E nós tá pra cuidá da comunidade, não pra bagunçá com a própria comunidade.

Segundo *Awá taw'y terã*, “os brancos”, que já haviam sido expulsos da Reserva no passado, voltaram a se instalar dentro do território indígena, a fim de dar prosseguimento aos citados arrendamentos de terras, estando também envolvidos em outros esquemas de corrupção, como o desvio dos recursos destinados aos indígenas da reserva.

Kaiowá aqui pra eles é a mesma coisa que um lixo. Por isso que eles tiraram tudo o que a gente tem. Nós não tem onde ir pra sobreviver. Projeto que nós pede na Aty Guasú - nós pede óleo, pede semente - e daí vem e cai tudo nas mãos dos capitão. Capitão já foi uns tempo, já tinha acabado. Porque capitão eles quer só pra ele. Eles

plantaram soja e com esse dinheiro de soja, que eles vendeu, eles comprô carro novo. Eles num pensa nos mais pequeno e nós somo mais pequeno, na presença deles.

Além disso, o nosso interlocutor levanta a suspeita de que esses arrendatários ilegais estariam também desenvolvendo, ali, outra atividade clandestina: o narcotráfico.

Esse meu vizinho mesmo aqui, esse que é branco, pra você ver, todo mês ele troca o carro. Ele tem uma terra aqui, mas eu não sei se ele vive só da lavoura pra tá tirando tudo isso aí ou se ele tá mexendo com droga. Porque ele tem uns parentes que tá preso por causa da venda de droga. Então, todo mês ele tá com um carro novo, caro, do ano. E nós que mora aqui, há anos e anos, num tem nada.

Kunhã poty rendy'i faz uma lamentação semelhante. “Todo Kaiowá aqui tá mais rebaixado. Esses que têm carro e tudo as coisas pra comprar é branco. Eles têm até mercado aqui. Os índios mesmo, vai na casa deles que num tem nada, não. Vai de casa em casa que você num vai ver nada, não. Num tem roça, num tem nada”. E complementa, dizendo, de forma ainda mais explícita, a situação atual dos Kaiowá.

Nós aqui que passa pobreza, necessidade. Índio Kaiowá mesmo ele se vira por aí. Quem planta alguma mandioca ou abóbora, vende. Quem num tem, as criança vai pedir na rua. A gente tem que pular miúdo pra arrumar as coisas para as crianças. Né pra mim não, é pra minhas crianças que tá se virando.

Ela continua falando das dificuldades em criar as crianças ali na reserva, sobretudo, de manter os estudos delas, quando muitas vezes falta até alimentação.

Sem espaço para plantar e produzir os alimentos necessários à sua subsistência e obrigados a viverem confinados em pequenas reservas, onde não dispõem de qualquer autonomia e liberdade para exercerem, de forma plena, as suas identidades étnicas, sendo constantemente vítimas da violenta repressão imposta pelas pequenas 'elites' não indígenas (os capitães), que ali se estabeleceram, os Kaiowás e Guaranis encontram-se, hoje, altamente dependentes do assistencialismo governamental, proveniente, sobretudo, da distribuição de cestas básicas e do dinheiro do Programa Bolsa Família.

A dependência dos Kaiowá e Guarani em relação ao assistencialismo governamental é, frequentemente, alvo das mais severas críticas, por parte dos cidadãos de Dourados. Tal situação tem alimentado, nestes últimos anos, a ideia preconceituosa de quem vê os indígenas como preguiçosos, vagabundos e oportunistas. Essa questão será melhor tratada no próximo capítulo, que se refere a uma pesquisa de recepção sobre a imagem desses indígenas, a qual foi realizada junto a alguns moradores do referido município circunvizinho à RID.

Aproveito, então, para registrar aqui o questionamento feito por *Awá taw'y terã* sobre tão polêmico assunto. “Não é porque nós não quer trabalhá. Nós num tem como trabalhá. Trabalhá com o quê?”. Por outro lado, é importante ainda dizer que existe, atualmente, um enorme contingente de pessoas, inclusive crianças e adolescentes, trabalhando nas lavouras de cana-de-açúcar. Esses “cortadores de cana”, termo que alude ao trabalho geralmente executado pelos indígenas nos canaviais, acabam sendo muitas vezes submetidos a condições de empregos completamente informais, chegando mesmo, em parte considerável dos casos, a serem explorados como mão-de-obra escrava. São muitas as situações em que a cachaça é único pagamento que esses indígenas recebem pelo trabalho realizado nas fazendas canavieiras. Em carta que me foi entregue pela liderança *Awá taw'y terã* no final de nossa conversa (ver conteúdo integral no Anexo V), este chega a denunciar ainda a venda de mão de obra indígena pelo capitão da reserva.

A política assistencialista do governo federal, paliativa, tem se mostrado, contudo, insuficiente e ineficaz, para atender a demanda do povo Guarani, do MS. Por exemplo, quando cheguei a Dourados, a FUNAI regional se preparava para retomar a distribuição das cestas alimentícias, após três meses de interrupção no serviço, devido a problemas administrativos ligados à licitação dos fornecedores. Além disso, o dinheiro do Bolsa Família, por sua vez, também acaba sendo escasso demais para cobrir as despesas dos estudos (roupas, uniforme, material escolar). “Nós tem que comprá tudo. Por isso, que tem algum que num estuda mais”, desabafa *Kunhã poty rendy'*. “A gurizada tem que ir trabalhá na fazenda e abandona a escola”, complementa *Awá taw'y terã*.

“Aqui dentro da aldeia a gente tá passando sufoco e eu não sei o quê que nós vai fazer. Pra sobreviver mesmo tem que ter terra suficiente. Olha, daqui um tempo já num tem mais. A família tá crescendo e onde que vai por, se não tiver terra?”, desabafa *Awá taw'y terã*.

Os Guaranis são, por tradição, exímios agricultores. Puderam desfrutar bem de sua farta e diversificada agricultura (em cujas lavouras se praticava, com abundância, conforme informações encontradas em relatos de sertanistas do século XIX, o cultivo de importantes culturas, como: o milho, a mandioca, a batata, a abóbora, o amendoim, o fumo, o algodão, dentre outros) até à Guerra do Paraguai⁸⁹, quando, a partir de então, os territórios indígenas Kaiowá e Guarani passaram a sofrer intenso processo de exploração agroeconômica. O novo modelo de desenvolvimento implantado na região irá, muito em breve, desestruturar, completamente a

organização sociocultural e econômica tradicional daquelas populações originárias, afetando, assim, a sobrevivência dessas etnias (SIQUEIRA, 2007).

Observa-se, neste sentido, que a terra é o elemento central, por meio do qual os Guaranis fundamentam a sua existência. Os sistemas de aldeamentos, que confinaram esses povos em pequenas porções territoriais, delimitadas pelas políticas indigenistas, no início do último século, ao mesmo tempo em que liberavam seus territórios tradicionais para o desenvolvimento econômico capitalista, resultando na destruição sistemática e gradual de seu habitat, desconsideraram por completo tal condição. Hoje, os problemas enfrentados pelos Kaiowás e Guaranis são frutos de um processo de dominação e colonização incapaz de articular as heterogeneidades culturais existentes em seu projeto político de nação. Como consequência, milhares de etnias foram dizimadas⁹⁰ e as mais de 200 resistentes continuam enfrentando grandes dificuldades para manterem vivas suas culturas e organizações tradicionais, e também sobreviverem. A terra torna-se, neste sentido, uma questão de sobrevivência, daí a luta dessas populações para reconquistarem os seus territórios tradicionais, os *tekohás*, como o chamam os Guaranis.

Estão tirando o nosso pouquinho de terra – lamenta *Awá taw'y terã*. Se for passá desse jeito os Kaiowá daqui um tempo morre tudo, porque não tem pra sobrevivê. Quê que vai plantá? Adonde que vai plantá? Então tem que tê uma terra pra nós suficiente. E tem tempo que a gente qué voltá pro nosso tekohá. Eu mesmo tenho vontade de voltá pro nosso tekohá. Eu falo pra minha mulhé: 'vamo voltá'. Mas num é assim. Porque se nós voltá pra lá nós tem que brigá e nós não qué briga. Pra isso tem a FUNAI. Mas a FUNAI, não sei quê que houve aí, se entregou. E sempre a gente tá falando na *Aty Guasú*⁹¹: nós qué terra; nós qué voltá pro nosso tekohá. Se nós voltá pro nosso tekohá, tem como plantá as coisas, tem bastante terra. Agora se nós não voltá nós vai morrê desse jeito.

Pergunto, então, para *Awá taw'y terã* o que significa tekohá. “Tekohá é onde nós nascemo e vivemo. Era onde o pai e o bisavô morava”, responde ele. E continua a falar sobre seus territórios tradicionais: indica a localização dos tekohás Kaiowá, na região, comenta que somente mediante o retorno para o seu lugar de origem possibilitaria ao povo manter suas relações tradicionais; fala que a situação em que se encontram, na Reserva, tornou-se insustentável; a insegurança e o desconforto dos que vivem naquele local cresce a cada dia: “vamos acabá tendo que murá tudo nossas casa pra podê vivê”, diz *Awá taw'y terã*, após falar sobre o aumento dos roubos e assaltos, no interior da Reserva, que segundo ele, “não são realizado nem por Kaiowá,

nem por Guarani”.

Esta última observação feita por *Awá taw'y terã* mostra mais uma vez a difícil convivência entre as diferentes culturas, dentro da RID, fator agravado pela proximidade com centros urbanos, os quais têm provocado profundas modificações na vida dos antigos habitantes da reserva. As interferências de elementos da cultura urbana, ocidental e capitalista, muito longe de trazer qualquer benefício para as populações Kaiowá e Guarani, têm causado não somente um profundo mal-estar nestas sociedades, como vêm também representando uma grave ameaça para a sobrevivência dessas populações indígenas. Assim é como os Kaiowá e Guarani veem os problemas que hoje enfrentam no interior da Reserva: as interferências externas (em geral, sempre ruins) que invadem a aldeia e que vêm, pouco a pouco, prejudicando até mesmo o bom relacionamento entre os antigos habitantes da reserva.

Pra começá o que vem de bebida e droga aqui vem do lado de fora, trazido pelos próprio branco pra dentro da aldeia. Vem cigarro lá de fora pra dentro da aldeia. Tudo essas coisa vem lá de fora pra dentro da aldeia. Pra começá o primero que vem é o estudo, não é? E o estudo vai indo, vai indo, vai indo... E quem trouxe o estudo? Não é nós, não. Nosso bisavô, vô, os anterior num tinha estudo não. Tinha aquela sua sabedoria e ele era mais sabido que nós. Eu fui lá no Paraguai e vi um veinho conversando lá e ele é mais sabido e num tem estudo.

A questão da educação escolar indígena também tem sido importante fator de crítica que tem preocupado bastante as comunidades originárias e também os estudiosos do assunto. Isso porque o modelo educacional ensinado nas aldeias é o mesmo fora delas, desconsiderando a sabedoria e os conhecimentos tradicionais dessas culturas. Além disso, o que é ensinado na escola tem pouca importância prática para a vida dessas populações. É algo desconectado de seus cotidianos. Os conhecimentos tradicionais do Kaiowá e Guarani, ao contrário, estavam diretamente relacionados aos seus hábitos e sua forma de se relacionar com o ambiente ao seu redor. Esse conhecimento era ensinado aos mais jovens pelos mais velhos. Daí decorre o reconhecimento depositado por *Awá taw'y terã* na sabedoria do “veinho” que ele conheceu em um encontro de lideranças Guaranis, que havia sido realizado dias antes, no Paraguai.

Awá taw'y terã conta que, naquela ocasião, um antropólogo Kaiowá havia terminado de fazer um discurso (“e ele falô, falô, falô – ele tem muito estudo, ele é antropólogo, né?”), quando logo levantou o tal “veinho” e começou a discutir com esse último, apresentando, em sua fala, outras explicações para o assunto em pauta. As sábias palavras do “veinho”, que não tinha

estudo, levaram *Awá taw'y terã* a uma interessante reflexão sobre uma importante diferença entre a compreensão acerca da educação indígena e a não indígena.

Então é por isso que eu falo: os anterior tem mais como pra conversar que nós. Nós conversa tudo meio por cima. E eles sabe de tudo: de onde veio; como que nosso princípio era. Então educação num era assim, não. Na educação que eles fazia ninguém ia pra cadeia, não. Se você errá ele fazia você sentá e ficava ali com você quase um dia inteiro. Então eu acho que é por aí mesmo. E, hoje, num é assim, se você errou aqui, você tem que ir pra fora, sofrer na cadeia ou morrer na cadeia.

O conhecimento Guarani e Kaiowá, seu modo de ser, tem sido ignorado e desrespeitado tanto fora quanto dentro da reserva. *Awá taw'y terã* fala sobre as ameaças e os riscos que tem sofrido pelo fato de ser uma liderança indígena, naquela região, e diz existirem muitos brancos “que num gosta de índio Guarani e Kaiowá”. Cita o caso de um vereador local que o ameaçou: “ele veio aqui e falô 'olha eu tenho um serviço bom pra você' e queria me levá num sei pra donde, daí a mulher falô, 'num vai não'. Eu ia com ele e a mulhé num deixô”. E depois concluiu dizendo:

Aqui dentro da aldeia ninguém respeita mais nós. É a mesma coisa de nós sermo um animal. Trata nós como animal, com bando de pau. Então, nós já tá cansado e acho que nós vai morrê tudo por aí mesmo. Polícia indígena anda aí amarrando nossos filho, manda matá. Eu mesmo perdi dois filho. O homem que matou ele deu 25 facãozada na cabeça dele. Acabô com a cabeça dele. O outro, meu filho, degolô ele. Eu vi matá. Num conseguiu pegá eu e foi pegá o guri. Uma vez eles deram uma facãozada na minha cabeça, mas eu escapei deles. Então capitão, acho que nós não vai aceitá mais não. nós já falamo pra todo canto por aí.

Awá taw'y terã falou que, em certa ocasião, chegou mesmo a denunciar essa situação diretamente para o presidente da FUNAI. “Ele falô que ia resolvê e num resolveu até hoje. E o capitão fica aí, passa e dá risada da nossa cara”. Na ocasião, ele me entregou uma carta, com uma série de denúncias sobre a situação enfrentada no interior da Reserva e pediu que eu a levasse às autoridades competentes. Guardei o documento e prometi levar suas denúncias adiante. Senti que nossa conversa estava chegando ao fim. Antes de nos despedirmos, arrisquei uma última pergunta.

- O que é ser Kaiowá e qual é a mensagem ou o desejo que os Kaiowás querem deixar para a nossa sociedade ou as populações não indígenas?

- Nós semo Kaiowá, nós fala o idioma. Eu mesmo canto, rezo, danço, vou no *guaxiré*⁹², vou por aí na *Aty Guasú*. nós qué paz dentro da aldeia, né. Mas, desse jeito que tem branco, mestiço, Paraguai, de tudo quanto é etnia, desse jeito eles vão é acabá com nós mesmo. A mensagem que a gente qué passá é “paz”. A gente num qué briga, porque briga num dá caminho pra ninguém.

Ele expõe mais reclamações: exige que a FUNAI cumpra o seu papel; fala das ONG's que recebem dinheiro em nome do índio, mas não fazem nada e lamenta o fato de o presidente da FUNAI nunca ter ido até à aldeia. “nós só qué conversá com ele”.

E termina, assim, o nosso diálogo.

Conversações: parte 2

Avá poty verá e Kunhã tupã rendy'i

No dia seguinte, fomos visitar uma reconhecida liderança Kaiowá, que também nos recebeu em sua casa. *Avá poty verá* era o seu nome. O lugar onde ele habitava, na companhia de sua esposa, *Kunhã tupã rendy'i* – importante rezadeira e guardiã da cultura tradicional Kaiowá –, de seus filhos e netos, também era bem simples. Havia, ali, três pequenas casas (uma de tijolos e as outras de madeira e palha) e um grande quintal com árvores, galinhas e cachorros. Sentamos para conversar na “varanda” da casa do meio, em cujas paredes viam-se pendurados *xirus*, *maracás* e espigas de milho seco, dentre outros elementos utilizados pelos Kaiowás, em seus ritos e cerimônias tradicionais. No outro lado da parede havia um quadro negro que o casal utilizava para ensinar o idioma Kaiowá ao seu povo⁹³.

Conversamos bastante⁹⁴. *Avá poty verá* começou falando de sua vida na Reserva: do aprendizado que recebeu do avô até o trabalho que atualmente exercia junto aos Kaiowá. “Meu trabalho é conversá com o povo. Eu já tenho 34 anos como liderança, e 20 como cacique. Então eu tô pronto para trabalhá e cuidá do meu povo”.

Perguntei-lhe, então, qual era a condição atual do seu povo e que trabalho ele, enquanto liderança, desenvolvia na RID. *Avá poty verá* começa a falar dos problemas, “as coisas ruins”, que afligiam a vida na aldeia e das dificuldades de enfrentá-los.

Antes não surgia muitas coisas ruim, mal ou elementos perigosos. Mas, agora, de pouco tempo pra cá, aquele mal parece que vem atacando a gente. Então, não tem como a gente corrê e se prepará pra esses problema, que acontece, e colocá alguma coisa no lugar certo. Nosso povo, a etnia Kaiowá, eles não é como outras etnia, que

nós num é bravo, não. Mas ele é quieto, ele não carrega a violência, muita violência. Então, como eu vejo que acontece aqui, os Kaiowá é mais judiado por outras etnias. Nós temo 52 lideranças aqui na aldeia para trabalhá com o povo. Nós corremo atrás de recurso pro nosso povo, de apoio pra nossa comunidade. Aqui, é em torno de 14 mil pessoas. Acho que já tem mais. E a nossa área é muito pequena e já não tem mais espaço forgado pra nós.

Para a rezadeira *Kunhã tupã rendy'i*, os problemas hoje enfrentados por seu povo têm sua origem nas transformações trazidas pela entrada das populações não indígenas, dentro da Reserva. Ela destaca, especialmente, a dificuldade de se conviver com a presença de tantas igrejas, pois acredita que isso tem prejudicado o relacionamento entre os próprios indígenas.

Eu acho que nossa aldeia hoje em dia tá muita avançada. Na época da minha mãe, a gente vivia mais tranquilo aqui na aldeia de Dourados porque não tinha a divisão que hoje tem. E nossa preocupação é que tem muito branco entrando na aldeia e toma espaço de todos nós. E esse branco acaba trazendo muita droga, briga e faz a igreja dentro da aldeia. E isso leva a terminá tudo nossa cultura. Tem muita igreja que num qué mais deixá a gente usá nossa língua e nossa tradição. Diz que isso aí é o puro Diabo, puro Satanás⁹⁵. Isso aí traz uma brecação pra nossa vida. É coisa muito horrroso isso daí. Agora nós índio Kaiowá, de verdade mesmo, nós sabe o que é a realidade, o nosso passado. Por isso a gente fala: 'você tem que respeitar um veinho, um vozinho', pra criança até o adulto. Isso era o que o nosso bisavô dava pra nós e a gente levava isso aí. E agora não. O pessoal fala você tem que ir pra igreja e acabá com isso aí. Como que nós vamo acabá? Por isso que nós aldeia tamo muito avançado: por causa da igreja. A igreja que traz as coisas muito ruindade. Tudo o pessoal que entra na aldeia, talvez um presidiário que vai ficar dez ou quinze anos, entra na aldeia, virô crente e já acabô.

Avá poty verá lembra-se das conversas trocadas com o avô, quando jovem, e fala como era diferente a vida, na época de seus antepassados. Fala das longas viagens que faziam para visitar os outros parentes distantes ou para comprar alguma coisa pra comer fora da aldeia, em um tempo em que, além dos núcleos indígenas, só existiam pequenos vilarejos, onde só era possível chegar a pé ou a cavalo, acampando pelas margens dos rios. Mas, lamenta *Avá poty verá*, “depois que abriu a estrada, (tudo isso) acabô”.

Antigamente, meu avô falava pra gente, né. 'Pra chegá na casa do vizinho tem que andá uma semana'. Agora não, um passo, dois passo, a gente chega na casa do vizinho. Então, nós tamo bem apertado e por isso que a gente tá tentando um jeito de arrumá algum espaço melhor pra nós, porque a violência tá atacando a gente aqui, várias violência, num é pra uma pessoa não, é pra comunidade. Essa é a preocupação da gente aqui.

- E na opinião do senhor, qual seria o melhor caminho para resolver essa situação? - perguntei-lhe.
- Acho que tem como a gente sair desses problema, porque tem liderança, tem cacique pra cuidar do povo. Através dos cacique eles pode conseguir muitas coisas. Através dos cacique eles tem mais sua cultura, tem mais sua língua, eles fala mais na língua. Eles tem mais sua estrutura. A cultura dele num vai terminar não. Num é de ninguém, num é de outras. É dele mesmo. O Kaiowá é assim. O Kaiowá num vai largá do *teko* dele. *Teko* é vida dele, é a língua dele. Então isso aí é importante para a aldeia. Agora esses problema, pra agir, é muito difícil pra nós. Aqui pertence a uma área federal, conforme eles fala, mas acho que tem condição da gente preparar uma forma... a FUNAI... Num sei qual a visão da FUNAI sobre a aldeia, né? A FUNAI tem que pensar melhor como que faz a segurança também, porque segurança pra agir aqui do jeito que age lá fora talvez cumplique ainda a vida dos Guarani e Kaiowá. Tem que ser especificamente para cuidar só da aldeia.

O problema da segurança na Reserva é uma questão que vem sendo muito discutida pelas lideranças Guarani e Kaiowá junto às autoridades e entidades competentes do estado. A fiscalização e monitoramento dos territórios indígenas é uma ação de competência da FUNAI e, em grande parte das terras demarcadas, há postos destinados a cumprir tais funções. A falta desse tipo de gestão nas áreas Kaiowá e Guarani, do MS, configura-se, portanto, em uma porta de entrada para os problemas atualmente encontrados. A proximidade com centros urbanos, somada à falta de fiscalização e monitoramento territorial da RID facilitam, assim, a entrada e a permanência de oportunistas não indígenas⁹⁶ no local, que se aproveitam da desproteção das fronteiras indígenas (e também por estas áreas serem, geralmente, longe dos domínios da lei e da justiça), para ocupar as terras e praticar uma série de atividades nocivas, como: o comércio de drogas e álcool, os arrendamentos de terras, a venda de mão de obra indígena, o proselitismo religioso, além de formas de violência física e psicológica, que vêm sendo sistematicamente praticadas contra as populações originárias.

Avá poty verá também reclama da presença de moradores não indígenas, dentro da Reserva e dos problemas que estes vêm trazendo para a vida na aldeia. Diz que já comunicou isso inúmeras vezes para a justiça e para as autoridades, sempre em vão. “Sempre a gente fala, discute com a autoridade, mas a gente não vê resultado”.

A gente vê o branco, que não é indígena, entrando dentro da aldeia pra morá. E na lei que nós conhece o branco não pode morá na aldeia. Mas, tem como visitá, como passeá, como andá pela aldeia. Mas, pra ele morá na aldeia não tem como. E essa pessoa tá entrando aqui, morando. E tá tirando espaço dos Kaiowá. Tem pessoa aí que num é indígena e ele tem mais espaço na aldeia. Talvez um índio Kaiowá num tem seu espaço pra plantá, seu espaço pra vivê. Agora chega um que num é indígena e

pega um espaço grande pra ele plantá, dentro da aldeia. Então, tem isso que a gente fica preocupado, aqui, na aldeia. Como que o índio Kaiowá não tem seu espaço e ele vem de fora e tem seu espaço pra ele vivê? Então, ele tem que vivê fora, porque esse espaço que ele tem é do índio Kaiowá, dos Guaraní. Então, nós tá preocupado também que tem muito branco que cria problema na aldeia. Ele traz mau exemplo, traz os problema pra aldeia e deixa pro índio usá. Porque do índio mesmo não tem um problema, mal assim pra gente fazê na aldeia. Mas agora entra outra pessoa estranha, já traz os problema pra gente. Então, é por isso que a gente sempre fala desse que num é indígena que mora na aldeia pra autoridade tomá providência. Eu acho que isso aí, a justiça, alguns órgão, tem que tomá providência. Porque se nós agí, se a liderança agí, vai criá um tumulto, que não pode, porque eu acho que a lei tem que sê cumprida. Nós num vamo expulsá o branco que tá aqui na aldeia. Mas, a justiça tem como chegá a ele e dizê que é proibido os branco morá na aldeia e ele tem que procurá outro canto pra ele morá. Isso é o devê da justiça.

Kunhã tupã rendy'i lamenta, novamente, a falta de espaço na aldeia e as dificuldades de convivência com a cultura e as populações não indígenas, dentro da RID. Ela fala, ainda, da intenção de seu povo de voltar para os seus territórios tradicionais.

Então, a nossa preocupação é isso aí: o branco entra na aldeia, mas a nossa aldeia é muito pouquinho, num tem espaço pra andá. Nós levanta e já olha na cara dos outro. Talvez o outro tá com uma má intenção e já olha mal a gente. Talvez o outro não qué perdê e já olha mal também dos outros. Por isso que nós precisa muito o nosso tekohá. Nosso *tekohá*: ali que morreu tudo nosso vô, nosso bisavô. Mas, o branco vendeu nosso tekohá e nós num pode mais voltá. E o branco pode entrá aqui, mas, se a gente sai daqui pra voltá pro nosso *tekohá*, ele bate em nós. E nós tamo aqui num pedacinho dessa terra novo. Então, a gente tamo pensando em saí daqui e entrá em nosso tekohá e o pessoal não vai podê fazé nada, porque o branco tá entrando tudo dentro da aldeia! Eles tomam e vendero nosso *tekohá* e tá tudo aqui novamente.

Além da solução para os problemas internos da reserva, os Guaranis e Kaiowás também aguardam, há décadas, a demarcação de seus territórios tradicionais. Segundo nos informou *Avá poty verá*, somente na região da Grande Dourados, os Kaiowá aguardam do governo a devolução de onze *tekohás*, cujos processos vêm enfrentando sérios impasses legais para serem concluídos.

Após retirar os Kaiowás de seus territórios tradicionais e os confinarem no interior das reservas, os governos da época acabaram doando as terras indígenas para produtores-empresários que se encarregaram de construir ali suas fazendas, as quais acabaram, com o passar dos anos, sendo vendidas e revendidas a terceiros. Tal situação tem dificultado a demarcação das terras indígenas, pois, apesar de muitas delas já terem sido legalmente reconhecidas como territórios tradicionais dessas populações, há um impasse quanto aos procedimentos administrativos a serem tomados para a desapropriação dos atuais proprietários. Isso ocorre devido o fato desses

últimos exigirem o pagamento pela terra nua (a área total do terreno) como condição para desocuparem os territórios em litígios, enquanto, pela legislação vigente, só é permitido a indenização pelas benfeitorias (os investimentos feitos no imóvel). Em parte desses casos o Ministério Público já dispõe dos recursos para o pagamento destas benfeitorias, mas os fazendeiros têm se negado a recebê-lo, alegando estarem sendo lesados por terem investido também na compra imóvel, vêm exigindo, em contrapartida, montantes mais vultuosos, que corresponderiam ao pagamento pelo valor do terreno mais as benfeitorias.

O nosso interlocutor começa, então, a fazer uma minuciosa descrição dessas áreas, das informações deixadas pelos seus avós: diz os nomes de cada uma delas, comenta como eram esses lugares e fala das tradições, ali, realizadas (as rezas, as festas, os ritos).

Pergunto-lhe como os seus antepassados haviam chegado naquela Reserva. Ele nos conta a seguinte história. Nos primeiros anos do último século, seus avós estavam em seus territórios, onde viviam de acordo com a organização tradicional Kaiowá, quando receberam uma notícia “de fora”, trazida por mensageiros do governo. Disseram eles: “tem uma área para vocês e lá vocês vão ganhar todo o apoio (de que precisam)”. Convenceram-lhes que esse tal lugar era bem mais bonito e, assim, o povo Kaiowá, tendo gostado muito daquelas palavras, quis logo saber onde ficava esse lugar tão encantador. “E uns começaram a sair em busca desse lugar”.

E, assim, à medida em que os Kaiowás iam, pouco a pouco, sendo retirados de seus territórios tradicionais, estas terras “abandonadas” passavam, imediatamente, a serem absorvidas para a produção da erva-mate. “E hoje não tem como voltá mais, porque já tem pessoas morando lá. E, talvez, ele tem documento, talvez ele pagou aquilo lá, ou deu um bezerro a troco daqueles *tekohá*. Então, hoje, nós tamo conversando com o governo para devolvê”.

Foi assim que os avós de *Avá poty verá* chegaram, por volta do ano de 1902, no local que atualmente se encontram o cacique e seus familiares. E, quando lá chegaram encontraram uma terra muito diferente daquela com a qual nos deparamos atualmente. “Tinha caça, tinha mel e hoje você vê, num tem nada nativo”.

Ele diz ainda que a maior parte dos “antigos” que ali chegaram já morreram, restando hoje apenas três sobreviventes capazes de lembrar e contar tal história. E, a fim de que esses ensinamentos não sejam, assim, esquecidos com a morte dos mais velhos, *Avá poty verá* conta que escreveu, na sua língua (e está esperando uma oportunidade para traduzir o texto para o português), um livro sobre a história de seu povo, que ouviu quando jovem ser narrada pelos seus

antepassados. “Hoje, se a gente não colocá num papel, some da gente. Mas, eu registrei tudo que meu avô e bisavô disseram”, comenta.

Avá poty verá diz que, por meio dessa iniciativa, pretende fortalecer a sua cultura e manter viva a memória de seu povo. Mostra-se preocupado com as inúmeras mudanças ocorridas na vida do povo Kaiowá, assim como com as transformações quanto ao seu modo de vestir, de se alimentar, de morar, de se comunicar, de educar as crianças e adolescentes. *Avá poty verá* observa que tantas mudanças têm servido, muitas vezes, simplesmente para afastar os indígenas de sua cultura, daí seu esforço para resgatar tudo que acredita ser a essência do modo de ser de seu povo. “Isso num qué dizê que vamos voltá a vivê igualzinho como no passado, nem que vai virá outro tipo”, pondera. Ao que logo acrescenta, defendendo a importância de sua cultura:

Hoje indígena vive muito pouco. Antigamente vivia 100, cento e poucos anos, sem doença, sem nada. E, hoje, tem índio que vive 30, 40 anos e já morre, de nada, da um ataque, de doença. Antes com 90 anos tava jovem. Num sei o que é. Se é a comida, se é o remédio... Não sei, mas num atura não. Então hoje a gente quer trazê o nosso modo para não tê sofrimento. E a gente não qué deixá acabá. Nosso costume a gente temo ainda. E o povo Guarani e Kaiowá qué representá o povo dele. Para a pessoa que não entende, parece que não é nada, mas pra gente é nosso seguro, é nossa proteção. Nós queremos fortalecê a nossa cultura: nosso canto, nossa dança, nossa reza, nosso *jeroky*⁹⁷, o *jerocy*⁹⁸: batismo de milho, batismo de criança. Porque nosso antepassado fortalecia as criança para não brigá, para não tê vida ruim. E tem que sê criança batizada. E, hoje, não tem criança batizada não. E é isso que traz o mal para a criança, pro adolescente e pro jovem. Nós estamo pronto e esperando algum apoio do governo, porque nós não podemos deixá o que é nosso. A gente precisa da nossa terra porque aqui nós estamo bem apertado e falta condições para vivê. Nós ajudamo com os votos, agora a gente quer o retorno disso.

Kunhã tupã rendy'i fala da cultura Kaiowá e dos problemas de modificação da educação e dos costumes.

Eu vejo que no passado era cheio de mata e, branco, não tinha aqui na aldeia. No nosso passado, a criança num brigava, a criança num tomava cachaça, a criança num fumava, a criança num pegava droga e num brigava com o pai e a mãe, porque o bisavô, a avó, o pai e a mãe reunia com a criança e falava pra ela, com palavra bem suave, como tinha que fazê pra vivê, pra respeitá todo mundo. E, hoje em dia não, a própria pessoa que vai todo dia na igreja é que vai comprá droga e depois brigá com o outro. O quê que tá dando esse exemplo, será que é bem? Num é bem não, é o mal. Então, nós índio Kaiowá legítimo, nós tá emprestando a língua e a palavra de vocês só. Isso não é nosso. O que nós tá falando, o que nós tá trazendo lá do céu é a nossa cultura, é a nossa língua. Nossa mãe reza, nosso bizavô reza. Tem beijo furado, faz *jerossy puku* (fala de alguns ritos tradicionais). Então, a gente num pode andá atrás de um papel que vocês tem. Aquele papel, se joga na água, derrete tudo. Tem muita

gente que qué tirá nossa cultura, mas nossa cultura não pode terminá, porque tá em nós mesmo. Ninguém ensina, num tá no papel. É dada por *Nhanderú guasú* pra vivê, aqui na terra.

Pergunto, então, qual significado da terra para os Kaiowás e Guaranis. A resposta é uma concepção totalmente diferente daquela cultivada nas sociedades ocidentais. Assim nos diz *Avá poty verá*:

Para nós indígena Kaiowá a terra significa o nosso corpo. A terra foi colocada pelo *Nhanderú* (Deus-Pai) como o nosso corpo, e é assim que a gente reconhece a terra. E dela pode acontecê muitas coisa boa, porque sem terra ninguém num planta, nada produz. Então, a pessoa, o índio, também considera, como terra, o corpo dele. E, se o índio tem uma terra maió aí vai melhorá mais as doença, porque as doenças vai acabá. Porque a reza dos Kaiowá protege muitas pessoas. Quando o Kaiowá reza é pra proteção dos povo, pra vivê bem, pra produzí bem. Quando a gente tem espaço dá pra fazê muitas coisa e, hoje, isso tá bem parado. A gente num pode cantá, num pode rezá pra proteção de alguma coisa. E, assim é cada etnia, cada uma tem a tradição, o modo de sê dele. Então, a terra para o índio é a vida e o corpo dele. Uma vez teve um antropólogo que perguntô pra mim porque num tem índio branco, índio é tudo moreno, pele escura? Aí eu falei: “a pele do índio é cor da terra mesmo”. Pode lavá que num fica branco, não. E índio num muda, não. Tem índio aí que se forma, veste uma coisa bom, mas ele é índio, o jeito dele, a pele dele num muda não.

O desejo de voltar aos seus antigos territórios e a crença no poder de sua cultura (bem como a necessidade de fortalecê-la, para que permaneça viva) são os fatores que têm sustentado a luta e a resistência dos Kaiowás e Guaranis frente ao avanço avassalador da nossa sociedade sobre o modo de ser desses povos. Vejo na fala de *Avá poty verá*, assim como na das demais lideranças entrevistadas, não uma investida contra a cultura não indígena dominante (ou um “ataque aos brancos”, como fez pensar o discurso reacionário do advogado Barros, citado no capítulo anterior). Esses sujeitos estão lutando contra as diversas formas de opressão e destruição (que afetam não somente as populações indígenas, mas a vida do planeta, de uma forma geral). Eles apresentam, neste sentido, uma visão crítica da nossa cultura e carregam em si a vontade de contribuir para uma transformação da realidade de opressão e violência que a cultura “dos brancos” lhes tem impingido. Cientes, no entanto, de que tal conquista só poderá ser alcançada a partir de um engajamento coletivo, uma dupla articulação (um agenciamento) entre esses dois mundos – o tradicional ou originário e o moderno, os Kaiowá e Guaranis têm buscado incessantemente um espaço favorável ao diálogo, à aproximação e à união com a nossa sociedade.

Minha etnia Guarani Kaiowá, se juntamo agora, os Guarani de quatro países, é a mesma forma, a mesma situação que a gente tamo passando aqui, eles também tão passando. Porque, aqui, nós num temo pesca, num tem fruta nativa, a mata nós num temo mais, tá acabando. Até a mina d'água tá secando. Então, isso quem prepara? Então, cultiva também o veneno e isso mata vários coisa nativo da terra. Isso foi reclamado de quatro países. Não é só os Kaiowá aqui, de MS, reclamando. Hoje, nós tamo lutando com todas pessoa: com jornalista, com justiça, com a política, com ONG e eu acho que a gente vai ter apoio. Se tem um apoio pequeno já é suficiente pra nós. Porque, hoje, tem várias autoridades que trabalha com o índio, que fala em nome do índio, mas é difícil mostrá alguma coisa. O trabalho tem que aparecê. Porque esse trabalho é o que vai ficar pros nossos filhos. Eu reconheço muito o governo, ong, imprensa que qué trabalhá, está mais perto com a gente. Nós tamo pronto pra chegá mais perto e cada um a gente pega a mão dos outro pra trabalhá e pra lutá. Essa é nossa luta: olhá mais pela cultura. Vamos fortalecê mais e usá mais nossa cultura.

Conversações: parte 3

Avá rendy ju

Existe uma história divina que disse assim: alguém leproso estava na beira do tanque, já fazia muitos dias, talvez muitos anos, e ele não podia chegá pra se banhá naquele tanque, porque quando alguém divino vinha, aquela água se agitava e outro povo entrava na frente dele. E ele ficava sempre na beira do tanque. Um dia, o filho do Deus Altíssimo veio e foi onde ele conseguiu a cura da sua luta⁹⁹. Assim somos nós aqui, os Guarani e Kaiowá. Porque, quantas vezes, a gente pediu apoio, recurso do governo e da justiça... Mas, ninguém dá atenção pra nós. Aí, nosso povo morre a míngua, matado, como fosse um animal qualqué. Não existe justiça. Essa é a primeira lamentação nossa.

Foram essas as primeiras palavras proferidas por *Avá rendy ju*, liderança Guarani Nhandeva, tão logo iniciamos nossa conversa. Minutos antes, questionamos como ele definia a situação do seu povo e sua resposta foi bastante sóbria, apesar do forte hálito de cachaça que expelia quando falava. A comparação com a passagem bíblica, a total consciência dos códigos da cristandade, mais do que indicar um ato de puro proselitismo cristão (que pode ter existido ou não, pois o nosso interlocutor não deixou explícita sua opção religiosa¹⁰⁰), pareceu-me, naquele contexto, antes revestido de um caráter político. Neste breve preâmbulo, *Avá rendy ju* resume com profunda inteligência e sensibilidade, a dor e a indignação, os sinceros sentimentos de um povo, que, há séculos, resiste a tantos calvários, frutos da opressão cultural e da exclusão social a

que estão submetidos.

Avá rendy ju, como as demais lideranças anteriormente entrevistadas, é um homem simples. O lugar onde mora (na companhia da esposa, dos filhos e dos netos), à semelhança dos outros, também é bastante humilde. O terreno, que ele define como sendo uma “data”¹⁰¹, contém uma pequena casa de tijolos rodeada por um grande quintal onde havia algumas árvores, um galinheiro, um pequeno barraco de madeira e lonas de plástico e um pequeno cachorro. Conversamos em bancos de madeira colocados sob a sombra das árvores.

Avá rendy ju prossegue sua fala. Como exemplo da violência que se abateu sobre a vida, na Reserva, ele comenta o caso do brutal assassinato, ocorrido semanas antes, do indígena Ramon Cunha Martins, um senhor de 78 anos, que fora encontrado esquartejado em sua própria residência¹⁰².

Mataram ele a minguá, na maior judiação. Mataram, arrastaram, ponharam ele sentado, no fundo do quarto dele. Tudo picado. E, quando é assim, quando morre um índio, um Guarani, um Kaiowá, a justiça não se envolve com nada. Parece que num liga, parece que pra ele não é nada. Quando morre uma pessoa, às vezes, a polícia faz aquele levantamento, vai embora e acabou, lamenta.

O interlocutor Guarani também reclama do problema da subsistência, que tem se agravado devido ao aumento da população e à redução do espaço de plantio, fatores que, somados às já citadas assimetrias de poder entre as diferentes populações da reserva, têm levado parte dos indígenas à dependência do assistencialismo governamental.

Aqui nós somos quase 14 mil habitantes. E alguns só tem assim: o lugar aqui é data só. Num tem onde plantá. Então, nós faz o projeto pra FUNAI, de lavoura. A FUNAI traz o recurso, só que, comparando agora com aquela passagem, outro entra na nossa frente, ocupa nosso combustível, semente que veio, recurso que veio, eles cata tudo e em vez de plantá comida, planta soja. E eles diz pra FUNAI que eles vai atender, mas num atende. Só arrecada pra eles. Aqui tem pessoa que planta soja e eles num são Guarani e num são Kaiowá também, são de outra etnia. Aqui mesmo, desse lado, na Jaguapiru, nada, nada, eles colheram 4 mil sacos de soja. E os Guarani e os Kaiowá que colheu? Nada. E o Mistério Público sabe disso e nós tamo esperando a avaliação deles. Os que querem plantá soja, pode plantá, mas independe do recurso que vem pros Kaiowá e Guarani. Pra nós num convém soja, nós precisa de comida. A gente precisa de subsistência. Ou então nós tem que morrer tudo aí na rua, de qualquer jeito. Olha esse matagal aí, essa terra era plantada. Depois que esse tal de capitão surgiu aí, acabou. Os pequeninho num tem nada hoje. Aí, eles tem carro do ano e nós tudo a pé. Pra nós num sobra nem resto, migalha. Nós não temo ódio deles, não nos incomoda que eles planta o que eles qué, mas só que a gente sempre fica pra trás igual aquele leproso, que fica na beira do Betesda e outro entra na frente e recebe a cura. Você conhece a Bíblia, né? A FUNAI pra gente é uma Betesda, um tanque de cura, mas eles chega primeiro e sempre nós fica pra trás. E nós tem esperá pelo governo mandá cesta. Mas, num é cesta básica que nós tem que esperá. nós precisa terra pra plantá.

É interessante observar a consciência, a lucidez dos povos Guaranis e Kaiowás sobre a sua própria situação, sobretudo no que tange à dependência do assistencialismo do governo. Esta é sempre apontada, dentre outros fatores, como uma indesejável consequência da má distribuição das terras e da corrupção presente na política indigenista para a região. Não obstante, é recorrente entre as populações não indígenas do entorno da RID, como mostraremos no próximo capítulo, a ideia de que os indígenas tenham desenvolvido um certo “gosto” ou prazer, em outras palavras, tenham se acomodado a essa situação de dependência, pois acham que o índio é um ser preguiçoso que não gosta de trabalhar. No entanto, ao ouvir os depoimentos desses indígenas o que, via de regra, se observa é justamente o contrário: registra-se na fala deles um profundo incômodo quanto à submissão a tais políticas. O que parece que verdadeiramente desejam é ter condições de exercer com dignidade e autonomia suas identidades étnicas.

Em função disto, indagamos ao nosso interlocutor como percebia a relação entre a Reserva e os centros urbanos ali constituídos. A percepção apresentada por *Avá rendy ju* não foi diferente das relatadas pelas demais lideranças entrevistadas.

Aqui nós tamo junto com a cidade. Aqui entra branco da cidade. Vem de todo lugar e carrega droga. Bem ali tem boca de fumo. Mas ali, tem outro. Mas ali, outro (e vai indicando as direções onde se encontram os pontos de venda de drogas na RID). A polícia sabe disso aí. Mas ali, onde mataram o aposentado, ali junto dele é boca de fumo. Nós num temo segurança e a polícia num deixa a liderança indígena agí, porque num é preparado. Aqui, o branco entra pode sê de dia, à noite, num tem outra. Esse traficante de droga, põe nossos filho, filha na perdição. Menino, de menor, nas droga se perde. Aqueles que num participa das droga, tão vivo ainda. Os que participa das droga e bebida, eles briga e se mata por aí.

Percebe-se, então, que “a cidade” (o cerne do modo de vida ocidental) tem modificado profundamente não apenas os hábitos e as relações sociais dentro da Reserva, como também tem ditado as regras para tal convivência. A gestão da vida na aldeia passa, pois, a ser mantida por forças exteriores (que vêm de fora para dentro, isto é, dos centros urbanos para a aldeia). Nesse contexto, os Kaiowás e Guaranis veem-se, hoje, impossibilitados de exercer sua autonomia étnica e cultural, uma vez que o poder de ação de suas lideranças, a competência para resolver os conflitos dentro da sua sabedoria e tradição, estão, agora, neutralizados por uma série de práticas e imposições estrangeiras. Assim, ainda se referindo às questões do tráfico e do consumo de drogas, que têm causado profundas modificações no comportamento dos jovens indígenas, *Avá rendy ju* pondera.

Antigamente num tinha isso, como tá havendo agora. O próprio cacique corrigia. Ele não batia, corrigia dentro da cultura e da tradição. Hoje, a justiça vem e diz que a liderança indígena num pode mais fazê isso, porque nós num somo preparado. Tá certo, mas índio tem a sua sabedoria original. Agora não, a justiça corrige na lei. Tudo bem, nós obedecemos a lei também. E quando caí na mão deles, lá? Eles bate até saí sangue da boca. Lá é a custa de pau, igual batê em cachorro. Isso é o que acontece. Então, tem que tê segurança. Essa tristeza nós temo também, porque droga tem muito aqui na aldeia. Num tem policiamento. A polícia só entra aqui quando tem morte. Esse é o nosso sofrimento.

O caso dos Kaiowás e Guaranis, do MS, por todos os aspectos aqui apresentados, tem sido apontado hoje como o mais emblemático da urgência na demarcação dos territórios indígenas, uma vez que a falta de terras tem impossibilitado essas populações de gozarem do direito à própria dignidade da pessoa humana assegurado pela nossa Constituição Federal.

Um problema central da questão indígena, a meu ver, é que ela sempre esbarra numa temática bastante cara para a nossa sociedade: a concentração de terras no Brasil e a necessidade urgente da sua redistribuição. Assim, torna-se inviável qualquer solução minimamente razoável para a situação dessas populações originárias que não considere, prioritária e necessariamente, a demarcação de seus territórios tradicionais.

A demarcação tá parado, mas o porquê eu não sei. Mas, já foi iniciado, já saiu o documento original. Tá comigo aí. Tá com vários aí, os cabeçante. E tá parado. Terra nós num tem pra plantá. Antigamente, nós num passava fome não. Nós tinha comida, que nós mesmo plantava. Arroz, feijão, milho, mandioca, batata, cana, banana, criação de galinha, porco, tudo nós tinha. Nós comprava só roupa, calçado. Hoje, tá tudo picadinho e muitos tá passando fome. Num tem recurso. Então, nós precisa terra pra plantá. Porque num tem saída pra nós. Porque cada um tem que saí da casa, pra tabalhá pra fora, pra podê comê, senão morre de fome. O guarani ele sofre. Eu mesmo, por exemplo, eu saio pra visitá as família. Tem casa que num tem nada. Tem uns que nem casa num tem. A gente vai pede recurso, não tem. A gente vai pedí comida pra FUNAI, quando tem no galpão eles fornece, quando não tem, num tem. Às veiz algum chega aí em casa e pede comida, se eu tenho eu reparto. Se eu não tenho, nem eles, nem eu.

Avá rendy ju enxerga mais adiante. Para ele a situação atualmente enfrentada por seu povo não se trata de uma questão que afeta somente o momento presente, mas constitui-se em um problema mais complexo na medida em que coloca em risco o próprio porvir de sua etnia. Tal preocupação é por ele apresentada a partir de um exemplo concreto, extraído da dura realidade vivenciada por essas populações. Assim diz o nosso interlocutor:

Ali chegou uma família pobre, num tem nada. Nós recolhemos ele pra cá. Tava por aí pela rua, é um mendigo, mas é um mendigo trabalhado. Tem dois filho, esses dois filho é órfão da mãe. A mãe morreu, assim, na rua. Ninguém deu atenção. Então é pra esses que nós precisa de apoio, pra essas criança que vai crescê. Eles são futura liderança.

Porém, o apoio almejado pelos Guaranis e Kaiowás, notadamente, tem se resumido a um sem número de promessas firmadas geralmente, em períodos de campanha eleitoral, por candidatos políticos cujo único interesse em relação aos indígenas reside na necessidade de se angariar votos que sejam favoráveis às suas candidaturas. No anseio de conseguirem o auxílio e a proteção de que precisam, essas populações originárias são, assim, levadas (ou mesmo obrigadas) a participar de nossa frágil democracia que alimenta esses povos indígenas de esperanças para deles extrair o que é de proveito aos representantes de nosso processo democrático (via de regra: o voto), mas jamais permite, contudo, que possam gozar dos reais benefícios, que ela traz. *Avá rendy ju* destaca, ainda, em sua fala, sua percepção (bastante clara e crítica) acerca de tal questão.

E nós pedia, assim, apoio pra justiça. E a justiça nunca deu apoio para nós. O próprio governador do estado, o André Puccinelli, nós pedimos apoio pra ele. Nada. Ele tem raiva de índio. E por que o governo não nos atende? Quando é no tempo de política eles vêm. E tudo aqui somo povo votante. E por que na hora da eleição, eles vêm tudo aqui pedí voto? Porque é obrigado votá; se num votá, paga. O governo só precisa no dia da votação. E por que ele num atende? Tem que atendê nós. Assim como nós demo a nossa mão pra ele, ele tem que dá a mão dele pra nós também. Num é assim? Uma mão não tem que lavá a outra?

E como uma mão lava a outra? De que tipo de apoio os Guaranis precisam? Como a mídia e a comunicação podem contribuir para mudar (ou melhorar) a difícil situação enfrentada atualmente por essas populações? Estes são os questionamentos que faço a *Avá rendy ju*, antes de nos despedirmos. Em sua resposta há algo de crítica, mas também de esperança. Seu apelo constitui, para mim, um propósito a ser alcançado por toda e qualquer forma de comunicação: que ela se converta em um espaço aberto ao diálogo, ao agenciamento com o outro.

A respeito da mídia é muito difícil, porque muitos já vieram, mas eles num comunica também. A gente espera na televisão, só que num acontece nada. Por quê? Eu não sei. Vocês têm que comunicá. Vocês são mensageiro. Então, nós precisamos do apoio de vocês que trabalha procurando uma solução, talvez, pros índio. Ajuda nós: pede lá pros maió, pra autoridade, que move esse governo do estado para atendê nós. Então, é isso que nós precisa: terra, apoio da justiça, segurança, subsistência. Leva com vocês essa nossa lamentação.

4. Alguns pontos sobre as conversas com os Guaranis e Kaiowás

As falas de todas as lideranças, aqui registradas apontam para uma profunda e partilhada insatisfação em relação às condições de vida no interior da RID. Essa realidade indígena é

reconhecida como a mais crítica do país. A ausência total de condições dignas de sobrevivência podem ser medidas pelo aumento exorbitante da violência interna¹⁰³ e da miséria dessas populações¹⁰⁴. Essa situação requer prioridade na resolução dos processos de regulamentação fundiária das terras indígenas, que se arrastam, sem grandes avanços, por mais de três décadas.

A demora na demarcação dos territórios tradicionais tem agravado os conflitos por terras, na região, ocasionando fortes disputas envolvendo as elites agrárias locais e as populações originárias do estado e gerando, para essas comunidades, um saldo de terror, violência e mortes, cujo desfecho tem culminado em assassinatos de diversas lideranças indígenas, como o líder Marçal de Souza, o cacique Marcos Veron, a rezadeira Zurite Lopes, os professores Genivaldo e Rolindo Vera, dentre outros. Em todos os casos não se tem conhecimento de culpados ou indiciados pelos crimes. Enquanto isso, cresce o número de lideranças indígenas perseguidas, ameaçadas e presas por manifestarem suas indignações frente à inércia da Justiça e do Governo em garantirem os seus direitos conquistados e assegurados pela Constituição Federal de 1988 e por outros importantes marcos regulatórios internacionais de que o Brasil é signatário, como a Convenção 169.

Mesmo diante de condições tão adversas, a resistência dos Kaiowás e Guaranis se fortalece e as ações de retomada de seus *tekohás*, iniciadas na década de 1980, têm sido cada vez mais frequentes no MS, o que tem provocado a ira daqueles que se opõem à luta indígena pela demarcação de seus territórios. É crescente o número de acampamentos e ocupações indígenas próximos aos territórios reivindicados¹⁰⁵, expondo essas populações que vivem em condições extremamente vulneráveis. Somente na região de Dourados, foram montados dois novos acampamentos, neste ano¹⁰⁶.

Relembro aqui a fala do advogado Isaac Barros, citada no primeiro capítulo dessa dissertação, a fim de destacar, uma vez mais, a flagrante distorção de seu entendimento em relação às populações indígenas. A conquista, anunciada em seu discurso, da “civilização indígena” pela “inteligência cultural dos brancos” nada mais é, em verdade, do um grave equívoco tentando ofuscar a resistência desses povos. Apesar da forte opressão que lhes tem sido imposta pela sociedade ocidental capitalista, os Kaiowás e Guaranis, do MS, vêm, ao contrário do que supõe a fala do advogado, fortalecendo, cada dia mais, sua luta contra os insustentáveis e desumanos desígnios da cultura dominante.

As vozes desses povos guerreiros ressoam, então, como um contraponto às

fotorreportagens, anteriormente apresentadas. Clamam também pelo reconhecimento de sua autonomia e, assim, por novas e mais favoráveis visibilidades, quais sejam: o de sujeitos protagonistas de sua história, o de agentes políticos e militantes ativos na defesa de seus direitos, incluindo o direito de manutenção e expressão de sua cultura.

Resta-nos, então, verificar como a sociedade envolvente enxerga essas questões. Para tanto, realizamos uma pesquisa de recepção junto à comunidade escolar de duas instituições de ensino do município de Dourados/MS, sendo uma da rede pública e outra da particular. Os resultados dessa investigação serão apresentados e discutidos no próximo capítulo.

Capítulo III

Tão longe, tão perto:

a difícil relação entre a aldeia e a cidade

O Caso da Reserva Indígena de Dourados e o município de Dourados/MS:

proposta para uma mediação

— Você conhece as aldeias?

— Passei por lá.

— E o que achou?

— Achei que lá não pertence a Dourados. Lá deveria chamar 'Cidade dos Índios' e, aqui, 'Cidade de Dourados'.

(Entrevista com um estudante do III ano do Ensino Fundamental, de uma escola da rede particular de ensino, do município de Dourados)

“Ao longo das praias de 1500, se defrontaram, pasmos de se verem uns aos outros tal qual eram, a selvageria e a civilização. Suas concepções, não só diferentes mas opostas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente. Os navegantes, barbudos, hirsutos, fedentos de meses de navegação oceânica, escalavrados de feridas do escorbuto, olhavam, em espanto, o que parecia ser a inocência e a beleza encarnadas. Os índios, vestidos da nudez emplumada, esplêndidos de vigor e de beleza, tampando as ventas contra a pestilência, viam, ainda mais pasmos, aqueles seres que saíam do mar”.

(O enfrentamento dos mundos: As opostas visões
– Darcy Ribeiro, O povo brasileiro)

- *A situação dos índios é meio precária, né? Porque muita coisa acontece. Muitas pessoas discriminam demais. Pensam que são inocentes e passam a perna. Principalmente em mercado, eu já vi as pessoas roubando, praticamente, assim, os índios, e eles num percebendo.*

- *E por que você acha que tem tanto preconceito?*

- *Ah, porque eu, quando era mais nova, assim ó, eu não tinha uma roupa melhor... Que nem: eu tenho descendência de índio. Pareço um pouco. Aí, quando eu era pequena, acho que eu tinha uns nove anos, por aí, muitas pessoas, principalmente em escola, demais, alunos zoando com você. O brinco... Ixi! Fala um monte de coisa: chama de bororó, chama de num sei o quê. Tudo quanto é nome que, praticamente isso, discrimina*

a gente, né?

- E como você se sentia nessa situação?

- Muito mal. Muito mal mesmo. Eu ficava quieta, num xingava, num falava nada. Só ficava triste, né? Pelo jeito que eles tratavam a gente, tipo meio indiferente de todo mundo. Afinal, todo mundo é formado de carne e osso, num tem nada de diferença, né?

Essas foram uma das primeiras palavras trocadas com uma estudante do II ano do Ensino Fundamental, de uma escola pública do município de Dourados. A jovem interlocutora, que apresenta nítida fisionomia indígena, conta, nesse diálogo inicial, as dificuldades de conviver com o preconceito, que ela reconhece ser bastante grande, na referida localidade.

O preconceito, a relação entre a cidade e a aldeia, os conflitos agrários, os problemas enfrentados pelas comunidades Kaiowá e Guarani, a violação dos direitos dessas populações, a postura dos meios de comunicação locais frente a essas questões foram os assuntos que norteiam este terceiro capítulo. A pesquisa subdivide-se em duas partes. Na primeira, investigamos a percepção dos sul-matogrossenses a respeito das questões indígenas locais. A segunda consiste numa pesquisa de recepção de imagens divulgadas pela imprensa regional sobre as populações indígenas Kaiowá e Guarani. Não se trata, porém, de análises isoladas, mas, sim, complementares, uma vez que a pesquisa inicial foi empregada como pano de fundo para se explorar a questão da recepção midiática, problemática central a ser explorada nesta parte da dissertação.

Contudo, antes de apresentar os resultados dessas análises, tece-se breve consideração sobre a delimitação do campo de pesquisa.

3.1 Delimitando o campo de pesquisa

No capítulo anterior, visitou-se o espaço da aldeia — a Reserva Indígena de Dourados — a fim de melhor conhecer a situação das populações Kaiowá e Guarani do MS. Por meio de um relato etnográfico, elaborado a partir dos diálogos estabelecido com algumas lideranças indígenas locais, realizou-se, então, uma análise cujo enfoque esteve pautado na perspectiva do referido povo sobre os problemas que atualmente enfrentam; o que possibilitou alcançar, assim, um maior entendimento acerca de suas reivindicações étnico-culturais.

Porém, como a aldeia encontra-se bastante próxima de uma zona urbana em expansão e com ela estabelece uma relação extremamente conturbada, parece importante conhecer, também, a percepção dos moradores da cidade de Dourados sobre o povo Kaiowá e Guarani e as questões a eles relacionadas. Considerar tal perspectiva de análise significa, portanto, buscar uma compreensão mais precisa sobre o campo problemático que envolve a temática indígena e a comunicação.

Define-se aí, então, o tema de interesse. Mas, para tornar exequível esta parte do trabalho, era preciso eleger ainda um campo delimitado de pesquisa, visto que seria inviável abarcar, para fins de um estudo qualitativo, como o que se propõe realizar aqui, todo o universo populacional do referido município, cujo contingente atual é de, aproximadamente, 200 mil habitantes.

Escolheu-se, portanto, o espaço escolar como campo de investigação. E, como também seria igualmente impossível explorar todo o setor educacional de Dourados, optou-se por trabalhar com duas unidades escolares de ensino médio, sendo uma da rede pública — a Escola Estadual Ministro João Paulo dos Reis Velloso — e outra da particular — o Colégio Objetivo. A opção por trabalhar com instituições escolares de setores sociais diferenciados (público e privado) foi intencional e teve o propósito de captar as possíveis nuances existentes entre o público de um espaço e o de outro.

Isto implica dizer, então, que a categoria “classe social” encontra-se inserida em nosso horizonte de análise. Ao introduzir tal variável nesta dissertação, está-se levando em consideração, portanto, o fato de a questão indígena brasileira envolver assuntos econômicos e políticos bastante complexos, donde se pode citar, por exemplo, a problemática conjuntura fundiária. Isto não quer dizer, no entanto, que se esteja preocupado em estabelecer rótulos ou reduções referentes às variações de fala que se possa vir a encontrar entre uma esfera social e outra. Toma-se, assim, tal modalidade de ensino apenas como um indicador de distinção e não como uma categoria totalizante de diferenciação das classes sociais. Tentar-se-á ilustrar esse pensamento com uma situação vivenciada logo no início do trabalho de campo.

“Quando cheguei a Dourados, em meados do mês de março de 2011, já havia definido desenvolver esta investigação junto ao setor escolar. Fui, então, procurar instituições de ensino onde pudesse executar essa etapa do projeto. Como era a primeira vez que estava visitando aquele município, procurei levantar algumas informações prévias sobre a área educacional da cidade. Decidi começar a investigação pelas escolas privadas, entrevendo que talvez essas

pudessem apresentar maiores dificuldades para admitir a realização da pesquisa.

Após conversar com alguns moradores fui informada de que a Escola Imaculada, unidade educacional ligada à Igreja Católica, era tida como a melhor instituição de ensino da cidade. Em função deste dado, resolvi entrar em contato com a renomada entidade escolar.

Liguei para a escola e conversei alguns minutos com a coordenadora pedagógica da instituição. Após apresentar-lhe brevemente meus intentos, ela sugeriu um encontro para a manhã seguinte. Na manhã seguinte compareci, conforme combinado, ao colégio, levando todo o material de pesquisa. Nossa entrevista deve ter durado em média umas duas horas. Comecei explicando mais detalhadamente o meu projeto e o trabalho que pretendia realizar ali, caso fosse aceita minha proposta”.

“Olha, disse ela depois de ouvir com bastante atenção toda a minha explanação, vou ser bem franca com você: o seu estudo é muito interessante — eu, particularmente, sou muito sensível a essa causa (a indígena) e até acho que seria muito válido um projeto desse porte aqui na escola —, mas, infelizmente, eu não posso autorizá-la a desenvolver esse trabalho aqui. Nem mesmo a aconselharia a fazê-lo.”

“Mesmo já tendo imaginado a possibilidade de tal recusa, creio que não fui capaz de disfarçar, naquele momento, o meu semblante de descontentamento. Diante de meu visível incômodo, a pedagoga apresentou-me a seguinte explicação”:

“Acontece que nós temos muitos alunos que são filhos de proprietários rurais e, em função disto, acabam reproduzindo aqui o pensamento conservador de seus familiares. Você sabe que aqui nós temos muitos conflitos envolvendo índios e fazendeiros, não? Então, isso dificulta muito trabalharmos essa temática dentro da escola, o que não significa que não tenhamos tentado. Mas toda a vez que apresentamos o assunto, acabamos gerando situações bastante polêmicas e difíceis. Só para você ter uma noção mais clara do que estou te dizendo, na última vez que tentamos realizar uma atividade sobre esse tema houve o caso de uma aluna se dirigir até a direção indignada porque, segundo ela, estávamos defendendo o índio. E isso era inaceitável, porque para ela o índio era aquele que sempre invadia a fazenda do pai dela. E, assim, fomos obrigados a desistir do projeto. Tudo isso porque trouxemos um poeta que recitou um de seus poemas falando sobre o índio. Frente a isso acabamos percebendo que tem certos assuntos aqui que é melhor não mexer para não nos colocarmos em situação delicada. Porque dependendo do que se fala aqui você pode acabar sendo envolvida em problemas muito sérios”.

“Compreendi perfeitamente seus motivos e em função disso achei prudente encerrar por ali mesmo aquele assunto, a fim de evitar maiores constrangimentos. Dali em diante nossa conversa convergiu para as impressões pessoais da coordenadora sobre a questão indígena, a

respeito do que ela demonstrou ter profunda simpatia. Ela me contou que fora da escola buscava sempre que podia ficar próxima da situação indígena do local. Apesar de nunca ter visitado a Reserva, ela comentou que costumava observar, na cidade, os indígenas que por ali perambulavam e que estava, inclusive, fazendo um registro fotográfico sobre o assunto. ‘Um dia, quem sabe, não acabo montando uma exposição? Tenho pensado bastante nisso’”.

Acredito que o depoimento da pedagoga possa ser entendido a partir das diferenças existentes entre os setores educacionais público e privado. Embora, conforme se verá mais adiante, a dificuldade em se trabalhar com a temática indígena permeie, de forma geral, todo o campo do ensino formal, é possível perceber, no entanto, que tal condição se torna ainda mais crítica no universo das escolas particulares. Trata-se de uma distinção que é sustentada por um fator eminentemente econômico. Parece, portanto, que a oposição aos indígenas sofre gradações ao longo das diferentes classes sociais e tende, nesse sentido, a encontrar uma maior resistência, sobretudo, nas camadas economicamente mais elevadas da sociedade, uma vez que são justamente esses grupos de maior poder aquisitivo que geralmente estão mais diretamente envolvidos nos conflitos com as populações originárias.

“E esta não foi a única vez em que nos deparamos com semelhante situação. Houve também o caso de duas professoras do Colégio Objetivo — instituição da rede privada de ensino, onde realizamos a pesquisa que apresentaremos logo a seguir —, terem se recusado a participar das entrevistas que compõem o presente estudo, alegando, para tanto, o fato de não terem uma visão muito favorável em relação aos índios. Além disso, há que se ponderar ainda a questão da ausência de estudantes indígenas nas instituições particulares de educação, dado levantado por uma professora entrevistada na escola pública”.

Você vai pelas escolas particulares aí e é muito difícil você ver um índio lá. Então eles estão aonde? Nas escolas públicas, na periferia. Então o preconceito está bem aí, bem difundido nas questões financeiras mesmo’, comenta a educadora.

Sem querer aprofundar muito o assunto, deixa-se registrado nos fragmentos e considerações acima apenas uma breve reflexão inicial sobre a complexa discussão que envolve a questão das classes sociais. Essa abordagem poderá, no entanto, ser mais bem visualizada ao longo dos depoimentos apresentados no presente capítulo.

Aproveita-se, então, para inserir agora outro debate ainda concernente ao campo de

investigação selecionado. Introduz-se tal discussão a partir da seguinte pergunta: por que escolher o ambiente escolar como campo de trabalho para o presente estudo?

Pode-se começar dizendo que, dentre as diversas instituições que compõem a sociedade civil (a religiosa, a familiar, a governamental, a midiática etc.) e que juntas contribuem para a formação dos sujeitos enquanto seres sociais, a escola é, por excelência, o espaço formal e tradicionalmente destinado à inserção dos indivíduos no corpo societário. É sobretudo por meio da educação escolar que homens e mulheres, frutos da cultura ocidental moderna, aprendem, desde as primeiras fases da infância, as regras de comportamento, as formas de pensar e atuar na vida em sociedade. A escola seria, então, a principal responsável por retirar a criança e o jovem do seu cerne familiar a fim de colocá-los em contato com o mundo exterior que os rodeia. Ela se destaca, assim, como um dos primeiros espaços de sociabilidade dos indivíduos. É ali que, em grande medida, aprendem-se as regras da boa convivência social.

Além disso, não se pode perder de vista o fato de que a escola formal seja também, assim como as demais instituições sociais, um espaço de circulação e manutenção das relações de poder na sociedade. Interessa, então, compreender, de forma particular, em que medida tal modelo hegemônico de ensino é capaz de lidar com a questão da diferença, ou melhor, das minorias que o interpelam. É importante ressaltar, porém, que a preocupação aqui não é fazer um estudo sobre o sistema educacional. Apenas considerá-lo como um espaço significativo de análise, sobre o qual se gostaria de tecer algumas ponderações, à luz do que a problemática indígena possibilita pensar.

Escolheu-se, então, a escola como espaço social privilegiado para abrigar tão fecundo debate, a partir de onde se busca encontrar novas pistas para o problema central postulado na presente dissertação, qual seja: a questão indígena e a comunicação.

3.2 Preparando o terreno: a pesquisa de opinião e a temática indígena

Começamos esta análise partindo de uma desambiguação acerca do termo “opinião pública”. Isto implica, pois, pontuar algumas ambivalências aí presentes, a fim de que se possa chegar a uma compreensão mais ajustada sobre a referida metodologia e sobre os objetivos que por meio dela se pretende alcançar.

Destaca-se, neste sentido, que a noção de “opinião pública”, que se adota aqui, engloba,

diferentemente do que pressupõe a sua concepção mais recorrente e genérica, um conjunto de posições diversas, as quais podem até mesmo referir-se, em determinados casos, a percepções radicalmente opostas. O adjetivo “público” reporta-se, portanto, ao tecido social e, em função disto, só pode ser apreendido em sua descontinuidade, em sua fragmentação, em sua heterogeneidade. Tal perspectiva configura “*uma abordagem qualitativa da pesquisa de opinião pública, preocupada com a segmentação dos grupos, e nesta medida superando a noção tradicional de público*” (LEAL, 1995)¹⁰⁷.

Outra questão que julgamos necessário destacar é que tal pesquisa não se esgota somente na apuração dos dados por ela demonstrados. Estes se constituem referenciais iniciais para uma análise mais sistemática sobre o assunto abordado, sem a qual a pesquisa corre o risco de se tornar apenas ilustrativa.

Em se tratando da temática indígena, um exemplo desta questão pode ser encontrado na análise realizada por Santilli (2000)¹⁰⁸ sobre os dados divulgados pela pesquisa de opinião pública intitulada “*O que os brasileiros pensam dos índios?*” (ISA¹⁰⁹/IBOPE¹¹⁰, 2000), a qual fora realizada em âmbito nacional. Entre as 19 questões levantadas pela referida pesquisa foram contemplados temas referentes: à imagem dos índios; à afirmação de direitos indígenas; aos problemas enfrentados por esses grupos étnicos; à questão territorial; ao papel do governo; e às expectativas de futuro para as populações originárias. Ao todo foram entrevistadas duas mil pessoas. De modo geral, os resultados obtidos foram bastante favoráveis aos povos indígenas. Trata-se de uma pesquisa pioneira na abordagem do tema em questão. A **Tabela 1** apresenta uma síntese desses dados, ressaltando os aspectos positivos e negativos em relação à questão indígena.

Tabela 1: Principais resultados da pesquisa “O que os Brasileiros pensam dos índios?”

Temas	Respostas	
	Positivas	Negativas
A imagem dos índios	88% dos brasileiros concordam que os índios preservam a natureza e vivem em harmonia com ela; 78% acham que os índios são bons e que aprendem muitas coisas ruins com os brancos; 58% consideram que os índios são geralmente pacíficos, podendo, porém, se tornarem violentos no caso de terem seu	Em contrapartida, apenas 8% não acreditam que os índios possuam uma boa relação com a natureza e nem mesmo que aprendem coisas ruins com os brancos (15%); para 36%, os índios são perigosos e não são violentos apenas com quem invade suas terras (8%); 8% também discordam do fato de a

Temas	Respostas	
	Positivas	Negativas
	território ameaçado (89%); 89% também reconhecem que os índios não são ignorantes, mas possuem uma cultura diferente da nossa; inclui-se aí, ainda, a percepção de que os índios não são preguiçosos, apenas apresentam uma forma diferenciada de lidar com o trabalho (81%).	cultura indígena ser diferente e nem mesmo veem com bons olhos a forma como lidam com o trabalho (13%).
Afirmação de direitos à diferença	92% reconhecem que os índios têm direito de viver nos seus habitats naturais de acordo com seus hábitos e tradições; 91% concordam que deve haver espaço para que os índios possam viver de acordo com sua cultura.	Apenas 5% da população brasileira discordam do direito dos índios em relação à manutenção de suas culturas e a continuarem vivendo em seus habitats de origem; igual porcentagem também discorda da necessidade de espaço destinado à promoção da diferença cultural indígena.
As terras indígenas	Em relação à questão territorial, mesmo considerando o fato de que as populações originárias representam apenas 0,2% da população nacional e detenham uma porção equivalente a 11% das terras brasileiras, 34% da população nacional continua considerando pouca a quantidade de terras indígenas, enquanto outros 34% acreditam que elas sejam suficientes para atender o contingente indígena; além disso, 72% dos entrevistados afirmam que os índios devem continuar a ter o direito sobre suas terras independente do fato de falarem o português e/ou se vestirem como nós.	No que tange a essa questão, somente 22% consideram muita a quantidade de terras indígenas; ademais, 24% também afirmam que os índios devam perder a posse de seus territórios no caso de não falarem seu idioma e de se portarem como nós.
Diagnóstico dos problemas enfrentados	Os principais problemas indicados pelos entrevistados relacionam-se a fatores externos à cultura indígena, dentre os quais três assumem maior dimensão, na opinião dos entrevistados: a invasão das terras indígenas pelos brancos (29%); o desrespeito com os valores culturais indígenas (12%) e as doenças que os índios contraem no contato com os brancos (11%). Outras interferências exteriores também foram apontadas, tais como: os maus costumes que os índios aprendem com os brancos (5%); as práticas proselitistas de religiosos que impõem hábitos diferentes aos índios (1%); a exploração dos índios pelos brancos (5%); a desnutrição (6%).	Partindo de uma perspectiva totalmente negativa da cultura indígena, alguns entrevistados apontaram que os problemas enfrentados pelos índios decorrem de fatores como: o atraso de suas culturas (3%), a preguiça dos índios e sua falta de vontade para trabalhar (2%), a impunidade de seus crimes (2%), a perda da identidade cultural (8%). Além disso, 2% consideraram ainda que os índios brasileiros não enfrentam nenhum problema.
Papel do governo	82% afirmam que o governo deve assegurar a sobrevivência das populações indígenas e a preservação de suas culturas; (67%) discordam da ideia de incorporação dos índios à nossa sociedade; 52% defende o direito indígena de acesso à nossa educação,	14% da população brasileira defende a extinção dos povos indígenas; 28% acham que eles devem ser assimilados à nossa sociedade; 3% acham que os índios não devem ter direito a uma educação diferenciada; e 16% discordam de qualquer

Temas	Respostas	
	Positivas	Negativas
	porém reconhecem a necessidade de um modelo de educação diferenciado, capaz de respeitar os valores culturais de cada povo (93%). Entre as áreas que os brasileiros consideram prioritárias para o investimento das políticas públicas indígenas estão: educação e saúde (48%), demarcação de terras (37%) e fomento à produção indígena (31%).	investimento governamental em políticas para os indígenas.
Expectativas para o futuro dos indígenas	78% afirmam ter interesse no futuro das populações indígenas, sendo que 45% acreditam que eles vão conseguir manter seus territórios e culturas.	18% negaram qualquer tipo de interesse em relação ao futuro das populações originárias.

Fonte: ISA/IBOPE, 2000.

O resultado apresentado permite reconhecer, nitidamente, duas vertentes distintas, que dividem a opinião do público entrevistado. Há, por um lado, uma maioria que se mostra simpática às causas indígenas. Porém, há, também, uma minoria radicalmente antiindígena, capaz de desejar até mesmo a extinção dessas populações. “*Uma minoria que não suporta minoria*”, como bem resume Santilli (2000, *op. cit.*). Ainda sobre essa minoria que, em média, não chega a constituir um quarto da população brasileira, o autor diz:

“Esse seguimento menor, mas também reiterado, persistente e coerente nas suas posições restritivas, na sua maior parte pelo menos, não atribui boas imagens aos índios e tende, ao contrário, a associá-los aos piores estereótipos e preconceitos, à violência, à ignorância, ao atraso, à preguiça ou à indisciplina no trabalho, e considera um blefe — ou duplamente negativa — a sua identidade com a natureza. Ao que parece, o sentimento antiindígena que, em outros tempos, supostamente seria majoritário na população brasileira, hoje se vê reduzido a um contingente quantitativamente muito menos expressivo, mas renitente, portador de uma concepção que tem raízes profundas no discurso predominante desde a colonização. Neste sentido, tende a representar interesses mais cristalizados do que a maioria pró-indígena da população”.

Para Santilli (2000, *op. cit.*) essas posturas desfavoráveis aos indígenas se tornam particularmente preocupantes porque, por mais que representem as ideias de um grupo minoritário, elas acabam, muitas vezes, se sobrepondo aos interesses favoráveis da maioria, uma vez que se encontram, de uma forma geral, profundamente incorporadas aos discursos dos grupos que ora detêm o poder político e econômico. Isto quer dizer que, em termos efetivamente práticos, os interesses da minoria acabam prevalecendo sobre os da maioria, para total

desvantagem dos povos indígenas.

A realidade atual dessas populações não deixa, inclusive, de confirmar tal asserção. A demora na demarcação das terras indígenas (até hoje menos de metade das terras foram demarcadas, embora o prazo estipulado pela Constituição Federal para regularização de todas elas tenha vencido há quase 20 anos) e o fato dos povos originários estarem inseridos em uma taxa de pobreza que supera em quase três vezes a média nacional (IBGE, Censo 2000) são alguns dos dados capazes de comprovar, conforme indica Santilli (2000, *op. cit.*), a eficiência e força das minorias que fazem oposição aos indígenas.

“As posições minoritárias desse seguimento mais resistente ecoam de forma mais intensa junto às elites e às instâncias dirigentes. As pressões políticas organizadas, o ‘lobby’ dos interesses incidentes sobre as terras indígenas, os seguimentos de Estado — como o militar — que se consideram herdeiros do processo colonial concentram poder institucional desproporcional à sua efetiva representatividade no contexto da opinião pública brasileira”.

Essa desproporção entre “uma maioria que não chega a constituir políticas, e uma minoria que as destrói enquanto elas tentam nascer” é o que Santilli (2000, *op. cit.*) chama de “correlação distorcida”. Segundo ele, a constante “reprodução de políticas negativas ou insatisfatórias para os índios” nada mais é, no entanto, do que o resultado dessa desigualdade de forças, uma vez que “no plano político institucional, na mídia ou na própria mobilização de segmentos políticos específicos, a minoria pode virar maioria, ou dar a impressão de que é mais forte e fazer-se efetivamente mais influente”.

Tais impressões são compartilhadas por Arruda (2001)¹¹¹, sobre o que pondera:

“O Estado e os governos que têm representado os povos indígenas relutam em aceitar a realidade pluricultural e multiétnica da sociedade brasileira. As sociedades indígenas têm sido vistas como um problema de segurança nacional e como entraves ao progresso. A legislação brasileira tem ainda se inspirado em conceitos fortemente assimilacionistas, embasando políticas indigenistas de cunho integracionista que, levadas a efeito pelo órgão oficial de proteção e assistência aos povos indígenas e articulada a projetos de desenvolvimento nacionais e regionais, têm colocado em último plano os direitos e interesses das populações que se propõe a ‘proteger’”.

Ainda que a opressão aos povos indígenas permaneça predominante, não podemos deixar de reconhecer, no entanto, algum valor no fato de haver, atualmente, neste país, uma maioria favorável aos indígenas. Como bem lembra Santilli (2000, *op. cit.*), a corrupção que impede o

pleno exercício da democracia brasileira nem sempre prevalece. E há, neste sentido, casos concretos em que é possível confirmar alguns avanços positivos para a política indigenista, entre os quais se podem destacar a homologação da “*Terra Indígena Raposa Serra do Sol*”, concretizada em 2009, no Estado de Roraima. Mas, para que conquistas como essas aconteçam, é necessário, observa o autor, “*a famosa vontade política, a persistência e o descompromisso do governante em relação aos interesses específicos de segmentos sociais minoritários antiindígenas*”.

Ademais, as posições majoritariamente favoráveis aos povos indígenas podem indicar, ainda, uma mudança de perspectiva dos brasileiros em relação a sua própria formação identitária, o que pressupõe, em certa medida, uma reflexão crítica sobre a cultura ocidental moderna. E, se tal fato ainda não foi efetivamente capaz de gerar um quadro mais amplo de transformações, no que tange à forma como a nossa sociedade tem se relacionado com os índios; esta declarada simpatia para com as causas indígenas tem servido, ao menos, para indicar uma atitude mais solidária em relação a essas populações. Isto é o que se pode observar, recentemente, em algumas manifestações de apoio às lutas indígenas, como a que vem sendo realizada contra a construção da “*Usina Hidrelétrica de Belo Monte*”, por exemplo. Tal pensamento se faz presente na reflexão apresentada por Luciano (2006)¹¹², filósofo Baniwa, sobre o que diz:

“A opinião pública brasileira, expressa por meio da pesquisa acima mencionada, confirma uma tendência percebida na prática cotidiana dos povos indígenas: a do aumento progressivo de pessoas e seguimentos sociais que vão superando a visão estereotipada sobre os primeiros habitantes do Brasil. Dito de outra forma, há uma consciência cada vez maior de que os povos indígenas constituem, sim, um dos pilares da sociedade brasileira e é uma referência importante, senão central, da identidade nacional, assim como é o negro, sem os quais o Brasil não é possível ser ele mesmo. Esse caminho para o reencontro com sua história e sua origem pode significar um reencontro consigo mesmo, única possibilidade de seu desenvolvimento pleno, justo, democrático e igualitário diante da diversidade étnica e cultura do seu povo”.

Apresento, então, a seguir, como os estudantes e professores que participaram da pesquisa realizada na cidade de Dourados colocaram suas posições sobre as discussões até aqui levantadas.

3.3 Os Kaiowá e Guarani no imaginário social dos sul-matogrossenses: visões em conflito

3.3.1 Sobre a pesquisa de opinião realizada

O caminho que se percorreu até aqui possibilitou reconhecer a existência de uma distância problemática entre a mensagem divulgada pelos meios de comunicação analisados, a respeito dos povos Guarani e Kaiowá, e as impressões colhidas junto a essas populações sobre as dificuldades que têm enfrentado. Interessa saber, agora, como os habitantes da cidade de Dourados se relacionam com esses indígenas e qual influência a mídia local exerce sobre tal interação.

O propósito final de semelhante investigação é compreender, portanto, a lógica embutida no processo comunicativo da mensagem sobre aqueles referidos grupos étnicos. Isto pressupõe uma intermediação entre interlocutores distintos. No curso dessa intermediação tem-se, de um lado, os indígenas, que, no presente caso, estão colocados como tema das notícias emitidas pelos canais de comunicação analisados e, do outro, o público urbano, que irá tomar o conteúdo transmitido e decifrá-lo. Trata-se, portanto, de uma comunicação mediada por tecnologias da informação. Frente a essa constatação, levanta-se, então, a seguinte questão: qual é o real alcance da mediação realizada pelos meios de comunicação sobre os assuntos indígenas até aqui relacionados?

Os resultados apresentados a seguir destacam-se, nesse sentido, como o início da busca em responder tal questionamento. A conclusão será obtida, por fim, a partir de uma pesquisa de recepção, cujos resultados serão mostrados mais adiante. Trabalhamos com um mesmo grupo de interlocutores em ambas as investigações. Essas pesquisas trazem como resultado as reflexões de professores e estudantes acerca da temática indígena e dos meios de comunicação.

Como esta não se tratou de uma pesquisa de cunho quantitativo, trabalhamos com um pequeno grupo de entrevistados. Foram realizadas, assim, ao todo, oito entrevistas, sendo quatro entrevistados da escola pública e quatro da particular. Na Escola Estadual Ministro João Paulo dos Reis Velloso entrevistamos duas professoras (uma de Língua Portuguesa, que se encontrava há algum tempo fora da sala de aula, assumindo atividades junto à administração escolar; e uma de Sociologia) e duas estudantes (uma do II e outra do III ano do Ensino Fundamental, sendo a primeira de origem indígena). Já no Colégio Objetivo, todos os entrevistados foram estudantes, uma vez que as professoras procuradas não se mostraram, como já mencionado, muito receptivas à pesquisa. Dentre os interlocutores desta última instituição escolar estavam: duas estudantes do curso Pré-Vestibular, sendo uma delas já formada em Psicologia, e dois estudantes do III ano do

Ensino Fundamental. Todas as entrevistas foram gravadas em vídeo.

Por entrevista, entende-se o seguinte: o procedimento que se caracteriza como “*uma conversa entre duas ou mais pessoas com um propósito específico em mente. O pesquisador quer obter informações que o respondente supostamente tem*” (MOREIRA, 2002)¹¹³. É, portanto, “*uma comunicação pessoal, realizada com o objetivo de informação*”. Ela pode ser aberta ou não dirigida, ou seja, “*sem questões colocadas pelo entrevistador*”; ou fechada, “*feita por questionário, ao qual basta dizer sim ou não*” (MORIN in SILVA, 2007)¹¹⁴.

O modelo de entrevista usado é uma mescla dos dois formatos: um questionário com 25 perguntas específicas, todas colocadas de forma aberta de modo a permitir que os entrevistados pudessem refletir sobre o assunto e formular livremente suas opiniões a respeito das questões propostas¹¹⁵. Essas perguntas foram agrupadas em três eixos temáticos, referentes às seguintes problemáticas: 1) indígenas e a comunicação; 2) racismo; 3) relação com os Kaiowá e Guarani. Houve ainda um bloco com duas perguntas, direcionadas apenas aos professores, sobre a questão indígena e a educação. O que será apresentado como resultado aqui é, no entanto, uma adaptação desse esquema original, que se considerou mais ajustado aos propósitos desta dissertação.

Nessa nova organização sintetizou-se o questionário original em apenas 14 perguntas, reagrupadas em seis blocos temáticos. Na primeira parte inseriram-se apenas as questões referentes aos meios de comunicação, onde se busca saber um pouco da relação dos entrevistados com os *media* em geral e, mais especificamente, os usos sociais que fazem dos jornais analisados. Na segunda, estão colocadas as questões relacionadas aos indígenas, por meio das quais se procurou averiguar o nível de compreensão e interação dos interlocutores com aquelas populações. Em seguida, foram colocadas questões referentes ao racismo e preconceito em relação às populações Kaiowá e Guarani. Posteriormente, inseriu-se o tema dos direitos indígenas. Apresentamos também as reflexões formuladas pelas professoras entrevistadas sobre a importância e as dificuldades de se trabalhar a temática indígena dentro do universo escolar. E, para fechar essa etapa da investigação, levantaram-se questões referentes ao papel da mídia na divulgação de assuntos relacionados às populações originárias. O roteiro dos resultados apresentados irá seguir tal orientação.

Dada a extensão do questionário e, conseqüentemente, das respostas obtidas, não será possível reproduzir aqui o conteúdo integral da pesquisa. Destacar-se-á, assim, a seguir, alguns fragmentos dessas conversas, as quais se consideraram mais relevantes para se pensar a

problemática da presente dissertação.

3.3.2 Resultados

A internet se destaca como o meio de comunicação mais popular entre os entrevistados, sendo este, inclusive, o único veículo acessado por metade deles. Apenas um dos interlocutores não mencionou fazer uso de tal canal de informação. A televisão aparece logo em seguida, sendo também acessada por metade dos entrevistados. Os demais veículos — impressos e rádio — ficaram em último lugar na preferência dos entrevistados, sendo que para o primeiro houve apenas dois adeptos e para o último apenas um. Na internet, o maior interesse é por notícias, pesquisa escolar e redes sociais. Na TV buscam-se, em geral, noticiários em canais variados.

Apesar da leitura de jornais não se destacar como uma prioridade no hábito dos interlocutores, a maioria deles afirmou conhecer os jornais pesquisados, sobretudo “*O Progresso*” (por se tratar de um impresso de produção local, como observou uma das entrevistadas). Embora não sejam leitores assíduos do referido periódico, nem integrem, tampouco, seu público assinante¹¹⁶, os entrevistados reconhecem ter algum tipo de acesso ao jornal. Esse contato é, em geral, informal e ocorre, predominantemente, em ambientes públicos (comércio, restaurantes) ou em locais de trabalho. Apenas uma estudante da escola Objetivo, que cursa o preparatório para o vestibular (o Pré-Vestibular, também conhecido popularmente como “cursinho”), diz não gostar de ler tais jornais (referindo-se também ao “*Correio do Estado*”), porque, segundo ela, as informações ali contidas são manipuladas e atendem somente ao que “os grandes querem que coloquem”.

No que diz respeito à opinião dos entrevistados sobre os jornais, as percepções são bastante diferenciadas. Para as duas professoras entrevistadas, por exemplo, o jornal “*O Progresso*” é razoável para o contexto local. A professora de Língua Portuguesa, que, no momento da pesquisa, exercia o cargo de Assessora de Coordenação, diz que o impresso é interessante porque apresenta uma grande variedade na cobertura das notícias, com enfoques igualmente diversificados, apesar de reconhecer que essa diversidade de abordagens não caracteriza uma filosofia do periódico enquanto empresa, mas, sim, um esforço próprio do profissional que apura e redige a notícia: “*isso depende do jornalista*”. Comenta e conclui: “*as informações que busquei lá dentro (refere-se a “O Progresso”) sempre foram suficientes para*

mim”.

A professora de Sociologia, por sua vez, também compartilha de uma opinião positiva sobre o jornal, ao que diz: *“eu acho que nas reportagens que eles publicaram (fala sobre “O Progresso”), eles tentaram ser o mais fiéis à realidade possível. Eu considerei que foram reportagens interessantes, fiéis à realidade. E, enfim, eu acredito que não tenha nenhum tipo de esteriótipo. Pelo menos eu não percebi”*, argumenta.

Já para a psicóloga, estudante do Pré-Vestibular da escola Objetivo, o jornal *“O Progresso”* apresenta uma abordagem parcial dos fatos noticiados. Porém ela reconhece um valor nas matérias ali divulgadas e considera que, apesar da linha editorial do periódico ser tendenciosa, as reportagens, por ele veiculadas, cumprem certo papel informativo. Ela lembra uma reportagem lida sobre a divisão de terras e logo em seguida pondera: *“eu acho que (o jornal “O Progresso”) passa uma visão política direcionada, mas que possibilita ver o que está acontecendo na região, o que as pessoas discutem, o que está em pauta”*. E faz, a partir da abordagem do jornal, a seguinte reflexão: *“por meio disso (das notícias divulgadas) dá pra perceber a alienação das pessoas ao seu mundo profissional e o distanciamento das questões públicas, sociais. Acho que o jornal chama atenção para isso”*.

Entende-se, por essa fala, que o problema da informação não está nos meios, mas na forma como as pessoas se relacionam com esses meios e com a sociedade em que vivem. Tem-se, então, aí colocada, em última instância, a ideia de que a parcialidade do jornal é um reflexo, uma consequência, da alienação social e não uma causa desta. Os demais entrevistados não emitiram opinião sobre o assunto.

Pergunta-se, então, aos interlocutores, o que eles pensam das populações indígenas Kaiowá e Guarani e o que acham da relação entre a aldeia e a cidade. Há um reconhecimento em todas as falas da diferença cultural dos povos indígenas, porém os depoimentos demonstram que a percepção da diferença não necessariamente implica uma maior e melhor compreensão dessas culturas originárias.

Assim, vê-se emergir, na fala dos entrevistados, uma noção (que nem sempre implica um reconhecimento) da diferença e junto com ela visualiza-se que entre a aldeia e a cidade existe um profundo distanciamento, que polariza e afasta, ideologicamente, os dois espaços. Levadas ao extremo, essas polarizações acabam por gerar blocos antagônicos e extremamente conflitivos. É sobretudo no centro dessa divisão radicalizada que emerge velado, ou mesmo declarado, o

preconceito. Isto é o que se pode constatar, por exemplo, na fala de um dos estudantes do Colégio Objetivo, sobre o que diz: *“o convívio deles (dos índios) é bem diferente do nosso. Eles levam a vida de uma forma, tipo, meio sem compromisso, vamos dizer assim, pelo o que eu entendo até agora dos índios. Mas nada contra o índio”*. O depoimento do educando não exclui a percepção da diferença cultural indígena, mas a entende, no entanto, a partir de um ponto de vista negativo e preconceituoso.

Esse preconceito pode alimentar ainda visões distorcidas em relação, por exemplo, a condição de marginalização vivenciada pelas populações indígenas Kaiowá e Guarani. Isto é o que se percebe na resposta dada por uma estudante do curso pré-vestibular da referida escola particular, quando interrogada sobre o que pensa dos índios. *“Eu acho que os costumes são diferentes, né? Não tem, bem dizer, uma convivência. Tem muita gente que tem a ideia de que, só porque tem uma aldeia aqui perto, índio vive aqui. Mas, na verdade, eles mesmos se excluem”*. Para a entrevistada, a exclusão dos indígenas é vista como uma escolha dos próprios indígenas e não como uma consequência de uma desigualdade étnica.

Já para a estudante de origem indígena, que foi criada na cidade, a diferença étnica é confundida com a desigualdade social que marca a relação interétnica na região. Sente-se ainda, em sua fala, certa admiração pela condição, cultural e economicamente privilegiada que ela julga terem, em geral, os brasileiros se comparados com as populações indígenas.

“Aqui (na cidade) é tudo muito diferente, tanto na cultura quanto na linguagem. Você vê que índio tudo tem a fala meio arrastada e brasileiro da cidade fala diferente, num é tão arrastado quanto eles. Economia também. Aqui já tem mais pessoas que podem. Lá, não, é muito difícil ver índio que tem muito dinheiro” — diz a entrevistada ao se referir à relação entre a cidade e a aldeia.

“O que você acha de morar aqui na cidade?”, pergunto-lhe, então.

“Viver aqui (na cidade) é melhor do que lá (na aldeia). Por causa que lá, além de tudo não tem iluminação, é escuro demais. Índio bebe e fica caído bêbado lá no meio daquelas plantação. Você não pode nem andar à noite lá. Uma vez eu fui fazer vigília na igreja de lá, porque eu sou da igreja, acho que era na virada do ano, e a gente saiu era uma meia noite, por aí. Aí nós vimos um monte de gente bebendo e caindo dos lado. E isso porque falam que não pode dar bebida pra índio... É violência demais lá. Bebe e já se altera. E quer praticar violência, já” — responde a estudante indígena.

Inferese de sua resposta que o elevado índice de criminalidade e violência no interior da Reserva, somado à falta de segurança e infraestrutura no lugar são fatores que alimentam, por um

lado, sua rejeição à vida na aldeia, junto aos seus próprios parentes, e, por outro, sua preferência pela vida na cidade, que comparada àquela, ganha um significado muito positivo. É como se aldeia apresentasse problemas que a cidade não tem, ou melhor, como se os problemas de violência na aldeia, por exemplo, não tivessem qualquer relação com a cidade. Porém, não deixa de ser compreensível a preferência que a estudante indígena dá à vida na cidade, uma vez que aí os problemas, que parecem ser vivenciados tão intensamente na aldeia, aparecem diluídos na complexa trama de situações que caracterizam a condição urbana.

A professora de Língua Portuguesa vê a relação entre a cidade e a aldeia como problemática, sobretudo por uma questão de desrespeito em relação ao espaço indígena. Para ela o problema é medido por uma condição histórica, que desde o início se apresentou desfavorável aos povos indígenas. Esse problema tem sua origem no que ela chama de “*a invasão dos brancos ao território indígena*” e se agrava com o choque cultural entre uma sociedade e outra, cujo resultado expõe um quadro no qual os valores culturais dos “*invasores*” (grupo de que ela reconhece fazer parte) foram sobrepostos ao modo tradicional indígena. Dentro desse contexto, as fronteiras interétnicas são modificadas, exigindo adaptações profundas para a cultura indígena, que tem agora que encontrar uma forma de viver capaz de conciliar os seus valores culturais próprios com os valores exteriores que lhes são impostos. Ainda acrescenta:

“Nós, da sociedade branca, invadimos o espaço do índio. Então, a cidade foi crescendo e o índio foi sendo empurrado junto. Aí o índio começou, eu percebi, a querer fazer parte da sociedade, porque ele tá tão próximo e ao mesmo tempo tão longe da cidade, por ser duas culturas que se chocam. Então hoje o índio bebe, fuma, mas não mais dentro da cultura dele e sim dentro da nossa cultura, que acaba levando um problema pra ele, né? E isso tá passando, ao meu ver, de geração em geração. Alguns não, estão vindo pra nossa cidade, pra nossa cultura, pra se informar, pra crescer. Outros não. Então nós temos hoje um grande conflito dentro da nossa sociedade com o índio aqui”.

Porém, mesmo reconhecendo a opressão da sociedade em relação às populações originárias, a educadora não deixa de visualizar aí algum aspecto positivo, implícito na ideia de que a nossa cultura, a cidade, oferece também ao índio a oportunidade de acesso à informação, ao conhecimento, o que lhes possibilita crescer enquanto ser humano. No final de sua fala, vê-se reproduzida, em certa medida, a ideia de que o esforço para suprimir a condição de opressão é uma luta que compete apenas à parte oprimida, nunca à opressora, ou nem mesmo à conjunção de ambas as forças em oposição.

A professora de sociologia, por sua vez, desloca um pouco a reflexão sobre o índio para

tratar da formação cultural do povo brasileiro. Embora admita que a matriz indígena esteja fortemente presente na identidade nacional, para a educadora, a sociedade não foi capaz, no entanto, de estabelecer uma relação mais próxima com os indígenas, que permanecem existindo (ou resistindo) enquanto grupos étnicos diferenciados. A fala da professora aponta uma contradição importante para se pensar não apenas a questão da exclusão a que foram renegadas as culturas indígenas, mas também a arbitrariedade presente na própria definição da identidade brasileira:

“O que eu penso sobre os indígenas é que eles têm uma cultura diferente da nossa. As suas raízes históricas e culturais são diversas. Eles são diferentes de nós, que nos consideramos “brancos”... E aí eu me questiono até que ponto eu sou “branca”. Só porque está escrito na minha certidão de nascimento que eu sou branca? Então o que é ser branca? O que é ser índio? Eu considero que o nosso País é diverso. Ele foi formado a partir de uma diversidade cultural muito grande, devido ao processo de colonização que sofreu, né? Então o índio tem a sua particularidade, assim como o negro e como o europeu tem também. E nós somos uma mistura disso tudo e aí é complicado definir o brasileiro, hoje, é complicado definir o que é ser índio, o que é ser branco, porque nós somos fruto de uma miscigenação, de um sincretismo muito grande, uma mistura de etnias muito grande. E, então, eu considero que os indígenas têm as suas raízes, têm a sua cultura própria e nós é que temos dificuldade em entendê-lo, em conhecê-lo, em compreender a sua cultura, os seus motivos e as suas ações, hoje”.

Para a educadora, pensar sobre o índio é, portanto, pensar também sobre o branco, o negro e toda a gama de permutações que, tomando como referência aquelas matrizes étnicas, acabou por constituir o povo brasileiro. A questão é colocada, neste sentido, em termos de um problema que é próprio de uma sociedade constituída de relações interétnicas historicamente mal resolvidas, onde uma parte considerável de suas raízes culturais foram ignoradas/silenciadas, daí nossa persistente dificuldade em compreender as culturas indígenas, mesmo após tantos anos de contato com elas.

A título de melhor problematizar tal fato, propõe-se, então, pensar um pouco sobre essa atual situação de contato entre a sociedade brasileira e a população indígena, uma evidência cuja inteligibilidade parece ser ainda bastante nebulosa. Iniciaremos a reflexão com a seguinte pergunta: o que caracteriza o fenômeno do contato no contexto ora analisado? E tentaremos respondê-la tomando como referência algumas falas apresentadas por nossos interlocutores a respeito das relações estabelecidas com seus vizinhos indígenas.

Pode-se começar dizendo que, em geral, a interação dos entrevistados com as populações indígenas da região, embora direta e até mesmo cotidiana, é, no entanto, marcada por uma

sociabilidade de base pouco sólida, superficial. Salvo a estudante de origem indígena — que, por ter uma avó e duas tias vivendo na Reserva, mantém certo vínculo afetivo com a localidade —, a maioria dos interlocutores não conhece de fato a aldeia, apesar de parte considerável afirmar ter visitado, ao menos uma vez, o lugar. Essas visitas foram, em sua maioria, mediadas pelas instituições escolares¹¹⁷ e religiosas que se fazem presentes no interior da RID, de onde se destaca a renomada Missão Kaiowá — organização evangélica, ligada à Igreja Presbiteriana, responsável por sustentar o funcionamento de um hospital e uma creche dentro da referida área indígena¹¹⁸.

Fora essas pequenas experiências casuais de visita ao espaço da aldeia, o contato que se estabelece com as populações indígenas da região, via de regra, ocorre no ambiente urbano. É, então, pelas lentes da cidade que os entrevistados veem a presença dos indígenas, os quais vivenciam ali situações diversas e, não raramente, extremamente adversas. Ali eles são estudantes, consumidores, trabalhadores informais. Mas, também, são vagabundos, mendigos, alcóolatrás. Poderiam, neste sentido, ser vistos como pessoas, cidadãos comuns, não fosse, é claro, o caso de serem “índios”. Vejamos algumas falas sobre essa questão.

“O que às vezes entristece muito a gente é as crianças, que perambulam pelas casas pedindo, se tornando pedintes nas nossas ruas. Os pais, a gente não sabe se é pai, se é irmão, se é tio, o que que é, eles param na esquina e põe aquele monte de crianças a bater nas portas das nossas casas. A terra não é suficiente? E as verbas que recebem, as cestas básicas? Por que por essas crianças pra pedir? Esses dias a minha filha ficou até brava: ‘mãe eu não dou mais nada’. E eu falei ‘por que filha?’ ‘Porque a menina pediu biscoito, eu tinha biscoito de água e sal e dei pra ela. Na hora que eu saí, ela perguntou: ‘mas não tem recheada’? A minha filha respondeu: ‘não eu só tenho essa’, e entrou em casa. Quando ela saiu pra ir à escola, o biscoito estava jogado. Então às vezes você fica até com receio: ‘dou, não dou? Faço, não faço?’ Você vai à feira e vê as crianças sentadas lá no chão, a mãe amamentando um, e mais três, quatro”.

(...)

“Enquanto eu tive em sala de aula, aqui na escola foram quase 10 anos, eu tive muitos alunos indígenas. Durante esse período eu tive, assim, praticamente uma aluna que se sobressaiu, que foi guerreira, que seguiu em frente, entendeu? Os demais, não. Chega um certo momento, eles entram em conflito, por conta do saber aqui com o saber de lá: ele não sabe se ele fala a língua deles ou a nossa, se escreve na língua deles ou na nossa. Pelo contato que eu tenho com o índio aqui, eu vejo que essa é a maior dificuldade dele: se manter e se colocar aqui dentro da sociedade. Porque a sociedade aqui cobra dele uma posição diferente, uma atitude diferente, um conhecimento diferente, um grau de instrução diferente e nem todos eles conseguem atingir isso. A gente ensina o que é bom pra nós e em casa eles aprendem o que é bom pra eles. Pra eles lá, a lei é diferente. E o ensinar em casa também é diferente. E a gente não teve um contato direto com a casa deles. Então fica esse conflito. Lá diz que ele pode andar descalço, em qualquer momento e qualquer situação. Aqui nós dizemos que ele tem que vir pra escola calçado. E lá ele vai pra escola descalço, e aí? Nós dizemos que ele tem que vir com o uniforme limpo. E lá aceitam ele da forma como ele está. Como fica? Ele

vem de lá pra cá de bicicleta, chovendo e chega aqui todo molhado, todo embarreado... Aqui você ainda contorna a situação, porque a escola, de uma certa forma, não é preconceituosa. Ela busca não ser. Ela precisa não ser. Mas, e os outros lugares, como é que eles se posicionam? Você já andou pela cidade a noite? Já viu índio? Já foi ao shopping? Viu índio? Então? Tão perto e tão longe. É um universo dentro de um outro universo. E os dois tão brigando (risos). Uma hora a gente se acerta, né?”

3. Professora de Língua Portuguesa, Escola Estadual Ministro João Paulo dos Reis Veloso.

“Tenho alunos indígenas nas minhas turmas e o meu contato é diretamente com eles. Esses alunos têm uma sede muito grande de conhecimento, mas o conhecimento que eles querem é de uma sociedade que eles julgam branca, e o conhecimento que eles têm das raízes culturais deles, talvez eles não saibam valorizar como poderia ser valorizado. Por quê? Talvez pela nossa influência na vida deles ser muito direta, porque a aldeia tá muito próxima da cidade. Eles querem um emprego, uma profissão, que é uma influência totalmente “branca”. E eles querem um conhecimento que eles consideram mais importante do que as raízes culturais deles próprios, um conhecimento que é importante porque é um conhecimento científico. É um conhecimento que eles querem dos nossos livros, da nossa sociedade aqui, que é importante pra eles conseguirem uma profissão, um emprego, se incluírem na nossa sociedade. Eu acho também que é muito importante isso. Eles têm que vir, sim, pra convivência, porque nós não vivemos em sociedades separadas, nós estamos numa mesma sociedade. E eles precisam conhecer a realidade que eles vivem, eles precisam ter acesso, eles precisam estar presentes. Mas eles próprios, eu percebi, não valorizam as raízes culturais que eles têm. E talvez já estejam perdendo essa raiz cultural pela influência de uma outra realidade que eles querem adentrar, por isso a presença deles aqui na escola”.

4. Professora de Sociologia, Escola Estadual Ministro João Paulo dos Reis Veloso.

“Eu não me recordo muito bem, mas eu acho que, quando estava na segunda série, eu fui numa aldeia. A gente vê, assim, que a forma como eles se mantêm, é uma forma completamente diferente da gente. Lá é tipo um vilarejo, há anos atrás. E, acredito eu, que seja da própria forma deles. Que nem um colega tava comentando outro dia, que os índios acham um absurdo ter banheiro dentro de casa. Então são os próprios costumes deles, né?”

5. Estudante do curso preparatório Pré-Vestibular, Colégio Objetivo.

“Não sei se é uma aldeia, no caso, ali na saída de Dourados... Eu, pelo menos, conheço aquela ali, por vista. Mas nunca entrei dentro de uma aldeia pra saber como é. Mas já ouvi muito falar sobre como que é. A saúde dos índios nem sempre são tão boas, porque eles não tem aquele apoio total. A alimentação, a água, assim: é precária, não é limpa como a gente tem na sociedade. Eu também vejo bastante conflito entre eles, né? Eu acho que de uma certa forma eles absorvem os problemas da sociedade, como a bebida, porque aqui nessa região eles têm um consumo de bebida alcoólica, e eu acho que isso causa brigas entre eles mesmos.”

6. Estudante do III ano do Ensino Fundamental, Colégio Objetivo.

“Passei por lá (pela aldeia) e achei que lá não pertence a Dourados. Lá deveria se chamar 'Cidade dos Índios' e aqui a cidade de Dourados.”

(...)

“Ouvi falar que lá dentro das reservas tem um alto índice de consumo de drogas. O mais é a bebida, mas tem o consumo de drogas, sim, e a violência que também é alta. Às vezes eles pegam os índios pra trabalhar de servente de pedreiro e pagam menos, por exemplo, dez reais a menos. “Ah! O índios lá aceita por tanto”. Entendeu? Usam o índio dessa forma. Eu já vi isso.”

(...)

“Bugre e índio é a mesma coisa (risos)? É que como aqui é fronteira com o Paraguai, você vê muita mistura de bugre, índio e Paraguai. Dizem que bugre é a mistura de índio com Paraguai¹¹⁹. Eles são tudo igual, na minha opinião. Mas tem um amigo meu, que já jogou bola comigo e ele parece índio, entendeu? E ele ia lá na aldeia e tal, ele sabia fazer arco e flecha, fazia pipa. O artesanato deles é bem interessante e ele fazia muito isso. A gente jogava bola junto. Ele era bom de bola. Aqui tem muito Paraguai, índio, bugre. E são tudo iguais.”

7. Estudante do III ano do Ensino Fundamental, Colégio Objetivo.

“Eu visitei um hospital (Missão Kaiowá) que atende lá na aldeia. Daí que eu vi que é uma região superpovoada. Eles têm problemas, como em todo local, mas ali é mais intenso o problema de saúde pública. Então tem a questão de epidemiologia, algumas doenças, assim, graves que precisam ser tratadas. Tem também uma necessidade de conscientização sobre o planejamento familiar. E aí tem essa interação, essa mudança de vida que eles estão tendo agora, de tentar seguir a nossa forma de viver e também ao mesmo tempo ter os costumes deles. Então eles estão nessa divisão da aculturação e está sendo um problema pra alguns enfrentar a vida em sociedade sem trabalho, sem poder aquisitivo... e eles querendo obter as mesmas coisas que as pessoas têm: uma roupa nova, um celular, acesso a tudo”.

8. Psicóloga/Estudante do curso preparatório Pré-Vestibular, Colégio Objetivo.

As falas dos entrevistados evidenciam, portanto, a existência de um contato frágil, edificado a partir de relações fortemente institucionalizadas e regidas por uma desigualdade crônica. No centro desta questão está colocado o problema daquilo que os interlocutores reconhecem como sendo *“a dificuldade enfrentada pelos indígenas em se inserir na nossa sociedade”*, observação recorrente na maioria dos depoimentos apresentados. A percepção dessa inserção é problemática porque ela pressupõe, em grande medida, uma ideia genérica de que, ao entrar na nossa sociedade, o índio estaria deixando de lado a sua cultura.

Em decorrência desse processo — o qual traduz, precisamente, o conceito de aculturação, que uma das estudantes cita em sua fala — os índios viveriam um profundo conflito interior, que seria a fonte de todos os problemas por eles enfrentados atualmente. De acordo com esse raciocínio, caberia, então, aos índios, e somente a eles, o dever de resolver seus dramas particulares, a fim de conseguirem se inserir de forma mais positiva dentro da nossa sociedade. Convertidos, assim, em *“‘objetos’ da investigação científica e despidos da sua qualidade de sujeitos históricos, esses povos, ‘imutáveis’ por definição, estariam destinados a perder sua*

cultura própria assimilando-se à onda civilizatória ocidental por meio do processo de aculturação” (ARRUDA, 2000, *op. cit.*).

Essa lógica traduz, para o autor referenciado, uma noção estática e cristalizada de cultura: *“a cultura como que constituída por uma essência”*. Tal pensamento, no entanto, demonstra-se incoerente com a dinâmica de *“reordenação sociocultural”* que ocorre nas sociedades indígenas, o que pressupõe, por sua vez, a existência de um *“campo de intermediação”* entre estas e a sociedade nacional. Isto implica considerar, segundo ele, que:

“No espaço sociocultural ampliado, constituído pela situação de contato, essas sociedades (indígenas) reconstroem sua autoimagem como sujeitos coletivos, definidos por suas tradições, que, entretanto, se reinterpretam no campo sociopolítico da formação da identidade étnica, acompanhando e orientando os processos de reordenação cultural ali desencadeados”.

Essa ideia envolve o reconhecimento de que, mediante o contato com o mundo exterior e social que os cerca, os povos indígenas reorganizam suas culturas e redefinem a sua autoimagem, valendo-se, para tanto, das articulações que são capazes de estabelecer entre as suas sociedades e a sociedade nacional. Trata-se, portanto, de um campo de intermediação caracterizado pela modificação de algumas práticas tradicionais e, conseqüente, incorporação de novos hábitos; um processo dinâmico e negociado de transformação cultural e não de supressão de identidades étnicas, que são, aliás, nestes casos, geralmente reafirmadas.

Esse campo é, no entanto, marcado por conflitos, contradições e exclusões resultantes dessas interações interétnicas, isto é, da *“interpenetração”* de ambas variantes socioculturais (sociedades indígenas e sociedade nacional). Assim, para Arruda (2000, *op. cit.*):

“(...) os povos submetidos às pressões da expansão capitalista sofrem mudanças radicais, induzidas por forças externas, mas sempre orquestradas de modo nativo. As dinâmicas internas de produção e reprodução da vida social sofrem adequações gradativas, em grande parte não planejadas, mas sempre criativas, às imposições decorrentes dos laços com o mercado e à ininterrupta luta política para a preservação do território tribal e de seus recursos naturais”.

Constitui-se, então, aí, um *“espaço social unitário”*, formado a partir da aglutinação dessas dinâmicas internas e externas, cujas *“distinções se mantêm no terreno da história cultural e da política, configurando uma luta de resistência de um sujeito histórico reduzido à subordinação, que se redefine na defesa de sua existência como povo singular”*. Desta forma,

ainda para Arruda (2000, *op. cit.*):

“(...) o campo de intermediação implica também a interpenetração de duas ‘chaves’ diversas de leitura da realidade. O registro ‘tradicional’ representado pelos mitos e pela harmonização da vida cotidiana aos ritos e ciclos naturais. E um segundo registro, ‘moderno’, representado pelo cálculo futuro, pela racionalidade do mercado, pelo tempo cronológico, conectado aos ritmos induzidos pelas relações sociais de produção vigentes na sociedade envolvente. No interior das sociedades indígenas, essa interpenetração corporifica-se em novas divisões sociais, engendradas por atividades que sustentam novos papéis e perspectivas sociais”.

Diferentemente dessas argumentações, em que se defende uma perspectiva mais dinâmica, aberta e positiva de interpretação das culturas indígenas na atualidade, é a ideia da aculturação que se vê vigorar na percepção dos entrevistados sobre as populações Kaiowá e Guarani da região. Tal concepção se constrói a partir da suposição de que ao absorverem elementos culturais de nossa sociedade, os índios estariam deixando voluntariamente de valorizar a sua tradição cultural. E a ideia da aculturação é problemática não apenas porque nela se desconsidera a dinâmica cultural indígena e a possibilidade desta de miscigenar-se com outras culturas, inclusive com a cultura ocidental dominante. É problemática, sobretudo, porque a partir dela nega-se, de certa forma, todo o processo de opressão que tem obrigado os indígenas a se inserirem na nossa sociedade – uma inserção que, por mais forçada e violenta que tenha sido (e permaneça, em diversos graus, ainda sendo), nem sempre se traduz, no entanto, em uma supressão total das nossas matrizes culturais originárias.

A ausência de laços afetivos que, em geral, definem as relações de contato aí estabelecidas e a falta de uma compreensão mais ajustada das questões concernentes à atual situação vivenciada por essas populações originárias têm, não raramente, alimentado, na prática, a ocorrência de muitos preconceitos contra esses povos. Preconceito cuja existência nenhum dos entrevistados deixou de reconhecer, muito embora, a maior parte deles não tenha, tampouco, se privado, em algum grau, de exercê-lo em suas falas.

“Acho que tem racismo sim, porque uma vez eu fui numa loja, e eu tinha dinheiro pra comprar uma coisa. Só que aí eles me ofereceram a coisa mais barata. Aí eu tinha visto uma sandália que era a coisa mais linda e eu queria comprar. E ela (a vendedora) ficou insistindo para eu levar a mais barata. ‘Não, leva essa daqui’. Então eu acho que tem racismo, sim. Porque tem muitos que têm nojo, não gosta nem de pegar na mão. Olha e fala: ‘nossa que sujeira, que coisa feia’”.

9. Estudante indígena, Escola Estadual
Ministro João Paulo dos Reis Veloso.

“Eu acho que o preconceito parte de si próprio. É não aceitar você como é. Todos nós temos os nossos preconceitos e os nossos valores, mas a sociedade, lá no passado, instituiu quem é o detentor do saber. Seriam os de pele mais branca, o grupo da sociedade mais favorecido, que acaba vendo o índio como um andarilho, um sujo, um João Ninguém, uma pessoa incapaz. Esse grupo acaba divulgando e fomentando ainda mais esse preconceito, porque não tem um contato direto. Você vai pelas escolas particulares aí e é muito difícil você ver um índio lá. Você vai a um restaurante de um porte melhor, dificilmente você vai ver um índio, mesmo se ele tiver bem vestido. Então a sociedade consegue barrá-lo. Até pelas questões financeiras mesmo! Quantos são enxotados quando estão pedindo ou são maltratados quando estão na rua?! Então a sociedade ela tem o preconceito. Isso é uma coisa própria do ser humano: achar que, por ele se vestir um pouco melhor, morar numa casa melhor, ele é melhor que o outro. Então esse preconceito é você fazer um conceito antes, do valor que aquela pessoa tem. E aí você fala assim: ‘Ah! O menino escreve tudo errado. O índio não sabe entender, o índio não sabe se comunicar’. Isso faz com ele se sinta e fique excluído. Mas, quando você começa a conversar e põe ele pra ler o que ele escreveu, ele consegue passar pra você. Então não é ele que não sabe, é você que não tem o conhecimento da cultura dele. A sociedade hoje tá mais aberta a entender, a ouvir, a dar oportunidade. E o índio, que eles possam enxergar isso e mudar o preconceito que eles têm de si próprios, de assumir que são um povo e uma cultura riquíssima e que tem muito a ensinar. Mas, pelo menos, o índio que nós estamos recebendo hoje, ele tá um pouquinho mais aberto a essas informações, a buscar um saber. A sociedade civilizou ele, em partes. E outra parte ainda está pra acontecer”.

10. Professor
a de Língua Portuguesa, Escola Estadual
Ministro João Paulo dos Reis Veloso.

“O racismo é uma ideia que está generalizada de que existem pessoas superiores, ou que se dizem superiores, e pessoas inferiores dentro de uma sociedade. O preconceito seria o julgamento em relação ao outro. Então, eu já ouvi muito, dentro de sala de aula, fora de sala de aula, de alunos, de professores, de outras pessoas, jargões onde eles dizem: ‘o índio é preguiçoso, o índio não gosta de trabalhar, o índio recebe todas as ajudas do governo e não trabalha porque não quer’. Então essas frases eu já ouvi muito e considero frases muito preconceituosas, talvez resultantes de ideias racistas existentes aqui na nossa cidade. E eu pude perceber isso bem perto de mim, porque eu sou professora de alunos que se dizem brancos e também de alunos indígenas e eu lido com eles o tempo todo em sala de aula. E é um choque muito grande. É uma exclusão e uma discriminação aberta, que você enxerga, né? No espaço da sala de aula mesmo você vê que o aluno indígena senta lá no fundo. Os outros alunos sentam mais à frente e separam aquele aluno. Então quando você pede uma socialização entre eles, um trabalho em grupo, uma discussão, um debate, os alunos indígenas estão separados. Alguns aceitam o trabalho e fazem as tarefas juntos. Outros não. A maioria não”.

11. Professor
a de Sociologia, Escola Estadual Ministro João
Paulo dos Reis Veloso.

“Acho que tanto o índio como o negro eles são gente como a gente, somos todos filhos de Deus, então é tudo igual! Eles tinham que ter os mesmos direitos, direitos iguais. Mas o racismo existe muito e o negro sofre bem mais preconceito que o índio aqui. O índio, o que ele faz, as atitudes dele, também levam ao preconceito. Que nem: a gente vê muito índio jogado tomando cachaça. Então a maioria das pessoas vê o índio e ‘pô, o índio quer dinheiro pra quê? Pra tomar cachaça’. E acha que o índio é vagabundo. Então eu acho que eles têm como mudar isso. A atitude deles pode mudar, a partir deles, como eles são vistos. Então eles tinham que vir pra cá e fazer como a gente faz: lutar pelas nossas coisas”.

12. Estudante
do III ano do Ensino Fundamental, Colégio
Objetivo.

“Existe, sim, um preconceito com o indígena, mas eu acho que, de certa forma, eles mesmo se excluem, em alguns aspectos, né? Acho, assim, que eles têm oportunidades só que, às vezes, eles não sabem dar valor. Então tem essa questão da cachaça... eles mesmos não se comportam na nossa sociedade. O suicídio... enfim, acho que são problemas que eles mesmos têm que resolver, porque não é a sociedade que tá excluindo, são eles mesmos que estão se excluindo”.

13. Estudante
do curso preparatório Pré-Vestibular, Colégio
Objetivo.

“Com certeza tem preconceito com os índios aqui na nossa região. Tem muitos que precisam de ajuda e eles pedem ajuda e as pessoas simplesmente ignoram, né? Não fazem nada pra, pelo menos, tentar ajudar um pouco”.

14. Estudante
do III ano do Ensino Fundamental, Colégio
Objetivo.

“Na sociedade atual ainda existe muito preconceito. Isso foi se construindo ao longo do tempo e vai levar muito ainda pra terminar. Eu acho que quanto mais a gente estuda, mais a gente aprende e diminui esse preconceito, mas ele ainda existe. Eu vejo que atualmente a gente vive num mundo mais diverso. Através da globalização você tem acesso à diversidade. Então a tendência do preconceito é ele diminuir. E se ele existe você modifica: a aceitação é muito maior à diferença, seja de cor, de tamanho ou de inteligência. Enfim, o que for de preconceito a gente diminui pela diversidade, né? Eu acho que o próprio comportamento diferenciado de cada grupo fez com que existisse essa diferença. Eu acho que ninguém colocou isso ‘ó, vocês valem menos ou valem mais’. Eu acho que a forma que cada um foi se comportando e dividindo espaço entre si criou essa diferença, que fez com que uns parecessem tão diferente dos outros. Porque se há preconceito, há de ambas as partes, porque a partir do momento que existe uma divisão entre dois grupos, vamos supor: os brancos e os índios, eles também têm alguns preconceito contra a gente. Eles acham que a gente tem mais direito do que eles e na minha opinião não é verdade. Então essa diferença surgiu dos dois lados. Vamos supor: na medida que eu quero entrar numa universidade, eu tenho que fazer um cursinho; eles têm direito por vagas, não precisa nem fazer um cursinho que a vaga já tá garantida. Então esse preconceito de dizer que tá diferenciando eles pra menos eu acho que não é bem desse jeito, não”.

15. Psicóloga/
Estudante do curso preparatório Pré-
Vestibular, Colégio Objetivo.

A partir desses depoimentos, podem-se destacar inúmeros aspectos problemáticos em relação à compreensão dos entrevistados a respeito da questão do preconceito, mas vamos nos concentrar em alguns pontos que parecem mais importantes. O primeiro deles refere-se a certa distorção que alguns interlocutores fazem da ideia de preconceito, confundida em alguns momentos com a percepção da baixa autoestima dos indígenas sobre si mesmos. Assim, ao invés

de ser reconhecido como uma das causas desencadeadoras do complexo de inferioridade sentido pelas populações indígenas, o preconceito é visto, no entanto, como o resultado direto da negação pessimista que alguns indígenas fazem de suas próprias identidades étnicas. Um preconceito invertido que supõe serem os índios não apenas objetos, alvos de julgamentos preconceituosos, mas, também, sujeitos, agentes desses mesmos juízos depreciativos, praticados contra si próprios.

Dialogando com essa ideia, há ainda outra versão mais reiterada e igualmente distorcida do preconceito, que é geralmente usada para legitimar tal prática discriminatória contra as populações indígenas. Dentro dessa concepção o preconceito seria, então, a resposta qualificada de uma sociedade que, tomando para si o papel de fiel guardião da moral, dos bons costumes e da ordem, julga e desaprova o comportamento dos indígenas. Suas atitudes (o alcoolismo, o suicídio, a “invasão” de terras) carregariam, assim, o estigma da má conduta, o mau exemplo que, por dever, caberia à sociedade, irremediavelmente, reprimir. Trata-se, assim, de um preconceito justificado, que legitima a discriminação em favor de certa ordem perdida (em decorrência da presença desordeira dos indígenas), que se busca, inexoravelmente, recuperar.

Outro ponto diz respeito a uma noção de preconceito que é construída a partir da percepção da diferença. Tal ideia está fundamentada no fato de que o encontro entre alteridades distintas geraria um choque cultural, cujo resultado imediato seria a ocorrência de uma discriminação recíproca entre cada uma das partes envolvidas no confronto. Isto implica dizer que, considerado o conflito entre indígenas e não-indígenas, o preconceito seria praticado tanto por um lado, quanto pelo outro. O raciocínio não deixaria de ser coerente, não fosse o fato de existir, no caso em questão, uma desigualdade inicial, estabelecida desde as primeiras situações de contato, entre as distintas forças que operam tais prejulgamentos. Nesse contexto, fortemente marcado por relações assimétricas de poder, torna-se praticamente impossível mensurar o alcance do preconceito praticado pelos indígenas contra os não-indígenas, uma vez que a intolerância destes últimos prevaleceu sobre aqueles outros. Trata-se, portanto, de um preconceito às avessas, cuja lógica presta-se, então, tão somente a amenizar e até mesmo camuflar o preconceito a que as populações indígenas têm sido vítimas, além de demonstrar ainda uma compreensão limitada das políticas indigenistas, como se vê acontecer, por exemplo, em relação à ação afirmativa das cotas raciais.

Além da crítica apresentada pela psicóloga e também estudante do Colégio Objetivo, a

divergência existente em relação à política de cotas pôde ser ainda verificada no depoimento prestado pela professora de Língua Portuguesa, da Escola Estadual Ministro João Paulo dos Reis Veloso, assunto sobre o qual tece o seguinte comentário:

“Eu tenho uma opinião, assim: eu não sei se cotas é uma boa solução. Se vai se conseguir educar, não digo pra ser cidadão, mas na forma da escola. Mesma coisa do negro. Eu vejo assim como uma discriminação maior. Eu tô dizendo para o negro e para o índio que ele não é capaz de competir com igualdade. Então você vai lá e consegue entrar, mas e depois? Se ele não teve uma base, bem firmada, como é que ele vai conseguir trilhar o caminho da universidade? Porque com as cotas os caminhos ficam mais fáceis. E o pior de tudo isso é nos termos os oportunistas disso, né? Tem uma descendência indígena lá atrás... Tem direito? Tem. Ele comprova? Com certeza. Mas ele tira a vaga de um outro que realmente está precisando. Então, essa questão é bem complicada. Eu ainda não consegui firmar bem o que é que isso quer, tanto pro negro, quanto pro índio. E aí a gente vê as cotas ficando ali, porque eles não entram, nem todos entram e aí se perdem. Porque muitos deles se perdem, aqui mesmo, na escola secular. Eles param na metade do caminho. Então eu acho que se teria que fazer um trabalho de base aqui, pra depois encaminhá-los pra lá”.

A partir da fala destacada, é possível notar que a política de cotas, instituída pela Lei Federal 10.558/2002 — também conhecida como “*Lei de Cotas*” — a qual “*Cria o Programa Diversidade na Universidade*” – mesmo tendo sido outorgada há uma década, permanece sendo alvo de opiniões bastante controversas.

A política específica das cotas raciais não é a única a gerar controvérsias na opinião dos entrevistados. Pode-se dizer ainda que há, de uma forma geral, entre eles, uma percepção pouco sólida sobre a questão da diferença cultural. Esta é uma vulnerabilidade que afeta, imediata e diretamente, todo o campo referente à afirmação e ao reconhecimento dos direitos étnicos e territoriais indígenas. Observem, então, o depoimento dos nossos interlocutores a respeito do direito indígena à diferença étnico-cultural.

“Essa questão dos direitos e deveres, ela é meio complicada de se dizer. Se ele (o índio) faz parte de outra sociedade, como aqui, que é bem interligado, ao meu ver, ele deveria estar inserido no contexto geral. Porque se eu disser que ele tem direitos e deveres diferentes eu estou excluindo ele da sociedade. Então eu estou excluindo ele daqui da escola. Porque como eu vou cobrar o dever dele aqui dentro da escola se ele tem uma outra legislação que ampara ele? E ele está aqui dentro convivendo e agindo como os outros. E os outros alunos fazem essa cobrança em relação às atitudes dele. Então são duas legislações diferentes para dois ambientes que se chocam. E, será que isso está fazendo bem ao índio? Será que ele não se sente excluído e (ao mesmo tempo) fazendo parte? Ou ele se beneficia disso, tira proveito? Eu acho que as autoridades tinham que rever isso. Ou, então, vamos ter escolas e universidades específicas para o índio, já

que ele tem toda uma lei que ampara ele. Ele adquiriu esse direito? Ótimo. Quem sou eu pra dizer que não? Mas então tem que garantir toda uma estrutura que atenda essa legislação”.

16. Professor
a de Língua Portuguesa, Escola Estadual
Ministro João Paulo dos Reis Veloso.

“Eu acho que todo ser humano tem direitos, né? É uma questão de cidadania. Então os direitos deveriam ser iguais. As oportunidades de acesso à educação, à saúde, à alimentação, àquilo que o ser humano precisa para sobreviver devem ser iguais. E aí é uma questão de dicotomia, de debate, porque ninguém é igual a ninguém, mas a oportunidade de acesso tem que ser igual. Então aí talvez o discurso vá mais para o lado econômico das questões de desigualdade social, de uma sociedade capitalista que visa o lucro, do que cultura. Direitos como cidadãos todos temos, mas também temos deveres e isso, acho que cabe a todos, sendo indígena ou não”.

17. Professor
a de Sociologia, Escola Estadual Ministro João
Paulo dos Reis Veloso.

“Como se fala: igualdade para todos! Porque se os índios tiverem os direitos diferentes dos brasileiros um vai se sentir superior ao outro. E a maioria dos indígenas se sente bem baixo, bem inferior aos brasileiros. Porque os brasileiros é o que cresce mais, têm mais direito”.

18. Estudante
indígena, Escola Estadual Ministro João Paulo
dos Reis Veloso.

“Eles têm que se comportar como pessoas, como a gente. Eles são pessoas, mas têm que ter um comportamento melhor, mais adequado. E os direitos tinham que ser iguais, sim. Eles tinham que trabalhar como todos nós trabalhamos. Eles tinham que ser iguais. Mas acho que isso vem também do incentivo do governo. O governo tinha que, de uma certa forma, ajudar eles a ser iguais a nós, entendeu? Numa sociedade como a nossa. Eu não acho certo eles ficarem excluídos, se eles são pessoas como a gente. Mudança de comportamento, mais responsabilidade. Mas, na verdade, o governo é que tinha que incentivar isso”.

19. Estudante
do III ano do Ensino Fundamental, Colégio
Objetivo.

“Eles invadem muitas terras, destroem, e querem mais, mais e mais, sendo que, às vezes, oferecem emprego pra eles e eles começam a faltar. Querem a vida fácil, né? Assim, é claro que tem as exceções, mas geralmente acontece isso: eles querem ficar lá na terra e eles falam que não têm chance na cidade. Mas têm e eles mesmos se excluem. Acho que eles têm que ter os direitos iguais. Agora, em alguns casos, eles querem mais direitos? São pessoas como qualquer outra pessoa. Direitos iguais: não ter mais, (nem) ter menos”.

20. Estudante
do curso preparatório Pré-Vestibular, Colégio
Objetivo.

“Acredito que eles têm que ter os mesmo direitos, porque fazem parte da nossa sociedade. E, vindo os direitos, também tem que ter os mesmos deveres. Como a gente tem deveres pra cumprir, eles devem estar assumindo isso também”.

21. Psicóloga/

O mesmo parece ocorrer no que tange à afirmação dos direitos territoriais indígenas, como podem observar nas falas a seguir.

“Dizer que eles têm direito, eu não posso dizer, porque eu não sei o que foi que aconteceu que fez com que eles perdessem esse direito. A gente, às vezes, até sabe, né? Mas tem que ver todo o trâmite dessa situação. Se eles eram donos dessa terra, moravam ali de forma legal, quem tomou? Por que tomaram essas terras? De que forma tomou? Foi uma negociação ilícita entre o chefe da aldeia, com um ser dito por eles, branco? Ou foi de comum acordo e depois as novas gerações vieram e não concordaram com o que os seus antepassados fizeram? Houve um acordo de dinheiro, de outra troca de terra, ou simplesmente tomou posse: ‘não porque agora eu sou o dono e você tem que sair porque eu tenho mais dinheiro, mais condições de produzir e você não está fazendo nada’? Então é preciso fazer um estudo bem profundo, pra poder reivindicar de volta essas terras. Se essas terras foram tomadas de forma ilícita, eu acho que é todo o direito deles. Se são terras reconhecidas pelo Governo e que ali não deveriam estar se plantando ou fazendeiros estar criando gado, que é do índio e para o índio, então não tem nem o que discutir, aí tem que ser devolvida, faça aí o uso que for fazer”.

22. Professor
a de Língua Portuguesa, Escola Estadual
Ministro João Paulo dos Reis Veloso.

“Olha, essa questão da terra é uma discussão muito complexa na nossa sociedade, acho que por causa da herança colonial que nós temos aí. O indígena considera que a terra pra ele é importante pra plantar, pra colher, talvez, né? Nós reivindicamos que a terra é importante também pra nossa agricultura, pra nossa subsistência. Mas existe aí a questão do ter ser mais importante, do que o ser, na sociedade atual, que é uma sociedade que visa somente os lucros. Então ter acesso a terra se tornou muito mais uma política econômica do que cultural em si. E isso é complicado porque eles (os indígenas) também fazem parte dessa nação, eles também precisam sobreviver. Então as suas reivindicações têm que ser ouvidas, assim como as nossas reivindicações também precisam. E aí nós temos que ver também até que ponto os indígenas estão sendo influenciados pelo lucro, que nós buscamos, e que talvez pra eles agora também seja um grande objetivo já que eles querem, eu vejo assim, se incluir e participar da nossa sociedade. Então entra num debate muito grande: o fazendeiro tem as suas terras porque ele pagou por elas e ele quer obter lucros ali; e os indígenas por uma questão cultural, de uma ocupação, porque eram povos já nativos e nós não entendemos isso: que aqui já existiam habitantes nativos da terra. Então, os fazendeiros veem a terra sob um ponto de vista, os índios de outro. Direito de usufruir dessas terras todos deveriam ter de forma igual, mas, se eu tenho mais terra do que você, que oportunidade é essa? E aí está a desigualdade da sociedade hoje”.

23. Professor
a de Sociologia, Escola Estadual Ministro João
Paulo dos Reis Veloso.

“Eu acho que eles não tinham que ter essas terras. Claro que não! Eles não pagaram por elas. Eu acho que eles invadem por conta do governo não ajudar no que eles precisam. Porque, na minha opinião, eles invadem pra chamar a atenção do governo”.

24. Estudante
do III ano do Ensino Fundamental, Colégio
Objetivo.

“Já deram tantas terras (para o índio) e nunca nada tá bom. A vida toda essa guerra de invasão de terras. Eu acho assim: tem tanta terra que não tem nada... então, que tal rever essas terras que não tão sendo usadas? Agora as que tem casa, que tem gente que mora, que tem família, que tem história, eu acho que não devem ser cedidas aos índios, de forma alguma. E tem gente que não quer pelo dinheiro, mas pelo que vale a terra: vô, isso e aquilo que morou. Então eu acho que tem que ser revista essa questão pelo governo e ver realmente as terras que não estão sendo usadas. Então essas, sim, doarem para os índios”.

25. Estudante
do curso preparatório Pré-Vestibular, Colégio
Objetivo.

“Referente a essa questão de terras, eu penso assim: como muitas pessoas tiveram que trabalhar, vieram de regiões distantes, tiveram que sofrer muito para conquistar o que tem hoje, penso que simplesmente dar um pedaço de terra, porque eles têm por direito, por uma parte histórica, acho muito delicada essa questão. Não é a gente que decide isso, mas eu vejo assim: teve todo um programa muito anterior, de décadas atrás, que o governo incentivou pra que as pessoas viessem explorar algumas regiões e, assim, os índios perderam um pouquinho de espaço. Muitas pessoas vieram para essas regiões, largaram família ou trouxeram família, todo mundo, e exploraram aqui, mas deram seu sangue pra conseguir as coisas e de repente, simplesmente, vem alguém e tira porque o outro é dono? Então, isso é injusto. Vai contra nosso código constitucional”.

26. Psicóloga/
Estudante do curso preparatório Pré-
Vestibular, Colégio Objetivo.

Eis aí um tema que é, por diversos aspectos, ainda mais delicado e complexo. A começar pelo fato de que tal questão exige um deslocamento primordial em relação às políticas historicamente instituídas sobre os usos e destinações da terra. Isto significa considerar que tal recurso material dispõe de um valor cultural, que lhe é intrínseco, e não somente de um convencionalizado valor econômico. É, então, somente em função dessa mudança de paradigma que se é possível pensar os direitos dos povos indígenas aos territórios que tradicionalmente ocupam ou ocuparam.

Porém, para tanto, não basta denunciar o esbulho territorial sofrido pelos povos originários, cujo saldo resultou na expropriação de 89% de seus territórios, quando os 11% restantes, correspondentes à porção atualmente ocupada pelas terras indígenas no País, continuarão a ser vistas como um enorme privilégio, concedido a uma minoria que não chega a somar nem 1% da população nacional¹²⁰. É preciso, então, reconhecer ainda, como bem indicam os entrevistados, os erros históricos em relação à nossa política de terras, por meio dos quais

aquela enorme espoliação foi realizada e sem o que, no entanto, os processos de demarcação das terras indígenas e “*até mesmo os (demais) avanços da Constituição de 1988*”, conforme pondera Arruda (2000, *op. cit.*), continuarão sendo “*em grande parte retóricos*”. Daí a constatação apresentada pelo autor: “*das terras indígenas brasileiras só cerca de 40% estão totalmente regularizadas, ainda que houvesse um prazo constitucional de demarcá-las todas até o ano de 1993*”.

Refere-se, portanto, a uma política que favoreceu um desenvolvimento econômico unilateral e desenfreado e que foi, e permanece sendo, em grande medida, bastante condescendente com as inúmeras práticas espúrias que até hoje permeiam e obscurecem o contexto ora anunciado. Disto parece decorrer a inércia e a inaptidão de nossos sucessivos governos em dar cabo à semelhante questão. Enquanto tal crise política se agrava, a polêmica em torno dos processos históricos que envolvem os assuntos indígenas no País aumenta, acirrando, assim, o atual quadro de conflitos agrários em torno da disputa pelos territórios das populações originárias, além de aguçar, também, os preconceitos e rivalidades já existentes contra esses povos.

É, justamente, em meio a este emaranhado de contradições e desinformações generalizadas, que os interlocutores formulam suas opiniões sobre os diversos assuntos que conformam a questão indígena na região. E uma vez que o aparato institucional do Estado ainda não é capaz de oferecer condições salutaras à compreensão mais adequada da situação, donde pode-se apontar, inclusive, a própria dificuldade existente no sistema educacional em abordar de forma eficiente tal assunto, o entendimento sobre a temática indígena elabora-se baseado, por um lado, nas conturbadas relações cotidianas estabelecidas com as populações Kaiowá e Guarani e, por outro, nas informações veiculadas, sobretudo, nos mais influentes meios de comunicação locais.

E, como os contatos são superficiais e a abordagem da mídia é parcial, as opiniões dos entrevistados acabam assumindo, então, um caráter fortemente especulativo. Algumas dessas especulações são carregadas de dúvidas, como o caso das professoras, que pautam as suas reflexões a partir do trabalho empírico realizado junto à educandos indígenas. Esses depoimentos são importantes porque, a despeito dos equívocos e preconceitos que possam conter, permitem conhecer as limitações de nosso sistema educacional frente à questão da diversidade cultural, por meio do que é possível afirmar, de modo urgente, a necessidade de reformular as bases atuais do

ensino formal, a fim de que este possa dar espaço a uma educação diferenciada, que seja, portanto, capaz de respeitar as demandas étnicas dos povos indígenas.

E para tanto não basta apenas formular normas. É preciso fornecer condições salutaras à aplicabilidade das políticas instituídas. Refiro-me, em particular, ao caso da Lei 11.645/2008, que altera as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino fundamental e médio, das instituições públicas e privadas, a obrigatoriedade da temática *História e Cultura Afro-brasileira e indígena*¹²¹. Sobre essa legislação as educadoras entrevistadas tecem os seguintes comentários:

“Olha o problema é assim: quando eles montam uma lei, não se prepara antes. Montou, decretou, aí chega o material e você tem que obedecer. Trabalhar essa cultura (a indígena), eu acho muito importante, porque a cultura deles (dos índios) é riquíssima; mas o maior problema é fazer eles se mostrarem. É eles darem importância a essa cultura: ao falar, ao cantar deles, à religião. Então eles têm um pouco de não sei se é medo, se é vergonha, o que é. Por ser, eu acho, um número bem reduzido em relação aos outros, então, ele acaba ficando meio retraído. Então o nosso maior desafio é esse. Porque quando se começa a trabalhar na sala de aula e pede informação a ele sobre a sua cultura você percebe que ou ele não sabe, porque não se é trabalhado muito com ele isso, ou ele tem realmente vergonha de falar. Então a gente bateu num barranco ali, mas a gente está avançando. Devagarzinho você vai quebrando, vai buscando, vai mostrando a ele essa importância. Até teve uma vez eu estava conversando com um, e eu pedi pra ele falar na língua dele e depois eu pedi: 'agora fala na minha. Então eu tenho uma língua e você tem outra. Você percebeu? Eu não falo a sua língua, mas você fala a minha e a sua. Você é bilíngue'. Ele olhou pra mim. 'Você não sabe o que é isso?' Aí eu fui explicar a ele. Então se nós dêssemos maior importância, a sociedade ao divulgar isso, a mídia ao divulgar isso: que ele é um ser bilíngue e a importância disso, eu acho que ele enxergaria com outros olhos o ensino dentro da escola, fora do habitat dele. Seria detentor de duas línguas, tanto no escrever, quanto no falar. Então isso ainda tá meio truncado, né?”.

27. Professor
a de Língua Portuguesa, Escola Estadual
Ministro João Paulo dos Reis Velloso.

“Eu vou falar um pouco da minha realidade aqui em Dourados e lá em MG. Durante três anos eu lecionei nas escolas de MG e agora há quatro anos estou lecionando aqui nas escolas de MS. Escolas públicas – todas que eu lecionei. Lá em MG já se pedia como tema transversal a discussão desse debate, assim como aqui também, talvez por ser uma questão mais federal do que estadual. Então o MEC pede essa discussão das questões afro, das questões indígenas dentro da escola. Mas eu acredito que um debate mais direcionado seria ainda melhor. A partir da realidade que eu presenciei aqui, da existência de um preconceito, da existência e da presença do indígena dentro da sala de aula eu acho que esse debate se faz totalmente necessário. Eu acho de suma importância esses temas serem discutidos, porque, principalmente aqui na realidade de MS, por vivermos, convivermos com indígenas, também com os negros, com japoneses, com os alemães, com outros descendentes, isso se faz necessário para que nós aprendamos a conviver com o diferente. Eu tento, bem generalizado é claro, mas também dentro do possível, promover esses debates dentro das minhas aulas. Eu acho que esta questão da diversidade cultural no Brasil é necessária, porque o Brasil é um país diverso. Daí a necessidade da gente estar o tempo todo discutindo isso, porque faz parte do nosso cotidiano, faz parte da nossa realidade, do nosso dia a dia. O preconceito é um

grande obstáculo. Outros também: na área da educação eu posso falar da falta de tempo, da falta de disponibilidade de aulas para a discussão desses temas. A disciplina de filosofia e sociologia que abordam esses assuntos tem apenas uma hora aula semanal, que corresponde a 50 minutos. Então pra você fazer uma discussão sobre esses assuntos você levaria um mês de aula pra isso. Então pra discutir de forma mais específica, você precisaria de mais tempo e infelizmente nós ainda não dispomos desse tempo para realizar um debate mais fundamentado, mais crítico e conscientizador em relação aos alunos”.

28. Professor
a de Sociologia, Escola Estadual Ministro João
Paulo dos Reis Veloso.

As educadoras apontam, portanto, que muitos são ainda os entraves que, atualmente, impedem o pleno exercício da legislação anteriormente mencionada. A meu ver, a efetivação de semelhante política só poderá ser alcançada a partir de um trabalho que seja capaz de articular e mobilizar diversos setores da sociedade civil, não apenas um espaço social isolado, como a escola. Porém, mesmo aí, na escola, seria preciso criar condições para se trabalhar com tão delicado tema. Não se trata, no entanto, de desconsiderar a importância da Lei, mas de tomá-la como um processo vivo, um movimento que se constrói coletivamente a partir das diferentes dinâmicas locais. E as professoras não deixam de formular, a partir de suas experiências empíricas, reflexões importantes para se pensar tais questões.

Em um contexto que é marcado por conflitos étnico-culturais crônicos, torna-se ainda mais urgente essa demanda por políticas que sejam capazes de garantir a efetiva operacionalidade das leis destinadas a afirmar e reconhecer os direitos dos povos indígenas. Isto requer, no caso analisado, uma atenção especial com relação à enorme discriminação praticada contra as populações originárias da região, sobretudo aquelas que se encontram localizadas próximas a centros urbanos em expansão. É preciso construir, neste sentido, espaços de diálogo e intercâmbio cultural que contribuam para arrefecer preconceitos declarados contra as comunidades Kaiowá e Guarani, que ainda podemos encontrar em alguns depoimentos aqui apresentados e cuja expressão mais forte se faz presente, sobretudo nos discursos proferidos pelos estudantes da escola particular. Trata-se de falas discriminatórias, nas quais vemos emergir, de forma mais evidente, estereótipos tais como: o índio violento, invasor de terras, preguiçoso e desordeiro. Essas imagens são, em grande parte, reforçadas pelo discurso reiterado dos meios de comunicação locais sobre os referidos grupos étnicos. Tal constatação pode ser confirmada a partir do depoimento destacado, a seguir:

“Algumas informações vêm por jornais, pela internet e por revistas, que você vê índio

invadindo fazenda. Não sei, talvez eles protestassem alguma coisa que eles queriam. E, pra chamar a atenção do governo, eles fazem pessoas de refém, invadem propriedades e acontece toda uma confusão. Essa parte aí é que eu sei dos índios”.

29. Estudante
do III ano do Ensino Fundamental, Colégio
Objetivo.

A fala do estudante revela ainda outro aspecto importante a respeito da postura dos meios de comunicação locais em relação à divulgação dos assuntos indígenas na região. Trata-se, então, de reconhecer aí a abordagem superficial que tais veículos têm imprimido às notícias sobre o referido tema. Um enfoque que está edificado em torno de argumentos carregados de prejulgamentos, mas que carece, no entanto, de embasamentos concretos sobre o contexto dos fatos noticiados. Disto resulta o depoimento no qual o entrevistado apresenta uma visão bastante depreciativa das ações praticadas pelos indígenas, embora afirme desconhecer as motivações que desencadearam tais atos.

Está-se, então, diante de um enorme paradoxo, qual seja: a desinformação a respeito dos povos indígenas e suas reivindicações étnico culturais ao invés de ser um fator de limitação às censuras e acusações a eles dirigidas são, pelo contrário, o próprio fator catalisador dos preconceitos que deslegitimam e condenam as lutas de resistência dos povos originários. A conclusão, neste caso, precede a análise. Esta inversão parece ser também a lógica explorada pelo noticiário local em relação às questões indígenas.

O mesmo já não se pode afirmar, no entanto, em referência àqueles grupos que fazem oposição aos índios (as elites agrárias), uma vez que sobre as reivindicações destes, aparentemente, não faltam informações. É por meio desta visão parcial dos fatos noticiados que as imagens e discursos desfavoráveis aos povos indígenas se reiteram, ainda que a crítica à abordagem tendenciosa da mídia esteja fortemente presente em parte dos depoimentos apresentados.

Começa-se, então, considerando o diálogo estabelecido com a estudante de descendência indígena, onde ela apresenta uma avaliação bastante negativa da cobertura midiática a respeito dos seus parentes da Reserva. Assim comenta a educanda:

- *Eles (os meios de comunicação locais) falam muito mal do índio, muito mal mesmo. Nunca falam as coisas boas, só as ruins.*
- *E quais seriam as coisas boas que deveriam ser faladas?*, pergunto-lhe.
- *Ah! Quando a pessoa se dá bem, quando se cura de alguma coisa. Mas, o que mais*

aparece nos jornais, revistas e tudo que é meio de comunicação é a violência – responde ela.

— *Essas informações prejudicam a aldeia?* — interrogo-lhe outra vez.

— *Prejudica, né? Porque aí ninguém quer ir lá. Daí se você chama alguém: ‘vamos lá na aldeia?, eles vão falar: ‘cê é doido, os índios vão querer correr atrás de mim de facão’*
Aí tem um ponto de vista muito feio pra gente que mora lá. Mas lá não é assim, não – pondera a estudante.

Observe, agora, o que dizem os demais interlocutores sobre a atuação da mídia frente à divulgação dos assuntos relacionados às causas indígenas na região.

“Eu acho que a mídia deveria dar mais enfoque ao índio como um ser de uma cultura rica, que pode enriquecer outras culturas. Porque a cultura indígena é riquíssima e nós temos relação direta com ela. Quantos de nossos parentes podem ter se juntado aos índios e daí vieram os nossos pais, avós, bisavós. Agora dar o enfoque só da briga do índio, da posse de terra, o índio que tranca as estradas e que tranca as rodovias e que tem direito e que não tem direito... Então, quem é que está por trás fornecendo as condições para que mídia possa divulgar as informações dessa forma? Qual é o interesse em se fazer isso? Denegrir a imagem? Dizer que o índio é briguento, que ele quer a terra mas não produz? Quando o índio é bem sucedido, pouco se fala. Quando o índio morre, se mata, muito se fala. Por exemplo: notícia de suicídio é tratada dentro do foco policial e, quando isso acontece, vira um escândalo, acaba chamando um pouco de atenção. Mas a gente se pergunta o porquê deles estarem fazendo isso e às vezes a informação não vem, ou se vem, vem meia camuflada e fica difícil de você tirar uma opinião sobre os possíveis motivos deles estarem agindo assim. Então a mídia ela massacra um pouco. Ela vai do lado onde não se aperta muito o calcanhar dela”.

30. Professor
a de Língua Portuguesa, Escola Estadual
Ministro João Paulo dos Reis Veloso.

“Já li e já assisti também pela TV Morena reportagens mostrando um pouco da realidade dos indígenas da aldeia Jaguapiru, aqui próximo. É uma realidade dura, difícil, complicada, né? É o que é mostrado aí pra nós na mídia. Eu assisti uma reportagem, na TV Morena, no ano passado, se não me engano, e essa reportagem mostrava o hospital que existe na aldeia e mostrava a alta mortalidade infantil, a questão da subnutrição dos indígenas. E as imagens e as informações passadas foram bem chocantes. Mas também existe outro problema grave que é a questão da violência dentro das aldeias, as mortes, que são várias e, infelizmente, chegam a ser comum entre eles; o que é também bem chocante pra nós. Então, o papel dos meios de comunicação tem sido divulgar a realidade dos indígenas. Realidades difíceis, complicadas, com diversos conflitos econômicos e culturais. Mas, os meios de comunicação poderiam ter um papel muito maior do que o que eles exercem hoje. Eles poderiam ter muito mais o papel de conscientizador da realidade da situação em si, a partir da enfoque de diferentes pontos de vista, do que só mostrar um ponto de vista e fazer sensacionalismo, que, infelizmente, é o que a gente vê acontecer nesses meios mais populares. Deveria mostrar o ponto de vista do índio, o ponto de vista daquele que se diz branco, o ponto de vista político, o ponto de vista econômico, todos os lados da situação possível e tentar uma conscientização a partir disso pra que não se reforce o preconceito que já existe aqui na cidade”.

31. Professor
a de Sociologia, Escola Estadual Ministro João
Paulo dos Reis Veloso.

“A imprensa informa, mas por cima. Se você vai atrás pra saber realmente o que aconteceu, você vê que a história não é bem assim. A imprensa, às vezes, maximiza um assunto mínimo. Então você tem que também procurar, num viver só da espera da imprensa, porque só o que imprensa te passa, às vezes, não vai te satisfazer. Você vê: o que num jornal tá de um jeito, no outro, tá completamente diferente. Então, a informação é meio que manipulada e você tem que procurar saber realmente o que aconteceu. Um problema que a gente vê constante é o suicídio. Direto aparece um ou outro que se mata e justamente por causa disso: problemas sociais, caso de bebida alcoólica, direto ocorre e tem notícia disso. Eu acho que a imprensa acaba deixando a gente um pouco menos alienado, porque a gente tá aqui, mas a gente não sabe o que está acontecendo ali. Como eu já disse, os índios de certa forma se isolam. Eles falam que a sociedade isola, que o governo isso e que aquilo, mas, na verdade, eles que não querem sair de lá e viver aqui. Então eu acho que (a mídia) tem que trabalhar nessa questão: de socializar”.

32. Estudante
do curso preparatório Pré-Vestibular, Colégio
Objetivo.

“Para quem não tá convivendo diariamente com a questão, os meios de mídia falada, escrita são formas de você ter acesso à informação. Até por isso, quanto mais específica ela for e menos interpretada, pra que a pessoa que tá lendo ou vendo aquilo lá possa ter uma opinião a respeito, é bem melhor. Que seja relatado os fatos, visto o que está sendo discutido em termos nacionais, o que cada pessoa envolvida pensa sobre o assunto, é bem melhor pra gente do que vir algo já manipulado e direcionado pra que você pense só de uma forma. Mas, falando em termos de imprensa, ainda é pouca a informação que é passada para a sociedade sobre essa comunidade indígena. Não é todos os dias que você vê uma notícia a respeito ou de uma forma diversificada. Sempre é no mesmo ponto, na mesma opinião. Eu acho que a gente fica sabendo mais no contato com as pessoas. A própria cultura passa isso pra você. Mas na mídia e na própria edição de livros você vê poucas pessoas relatando uma biografia, um estudo da comunidade, o que está acontecendo, como é que foi há uma década atrás e como é que tá agora. Eu tenho visto que tem pesquisas na universidade aqui, tão passando filme, levando a comunidade a discutir, mas tudo isso são em pequenos grupos. A imprensa não tem passado uma informação de forma ampla, para que todos tenham acesso a essa informação. O que eu tenho acesso pela mídia são informações referentes ao uso de drogas e à violência. Aqui por ser uma região de fronteiras, o acesso às drogas tá muito facilitado e, apesar de ser um problema nacional, aqui tá muito mais grave, e isso atingiu também os indígenas. Eles não foram privados desse mal da sociedade. E talvez por diferenças de acesso à profissionalização, à educação, à saúde, pra eles atingiu um pouquinho mais essa parte da drogadição, por eles não terem uma perspectiva de vida, por estarem aí perdidos entre os costumes deles e a nossa vida diferenciada em sociedade. Então, eles não tem uma perspectiva de estudo, de profissionalização e ao mesmo tempo estão com o vício e não sabem como sair daquilo. Isso é o que eu ouvi falar”.

33. Psicóloga/
Estudante do curso preparatório Pré-
Vestibular, Colégio Objetivo.

É interessante observar como as percepções dos entrevistados a respeito dos meios de

comunicação locais se modificam ao longo da pesquisa. Nos resultados iniciais desta investigação os interlocutores apresentavam uma visão muito mais positiva em relação às referidas mídias do que estas destacadas nos depoimentos.

Nesses relatos recentes, os entrevistados oferecem, no entanto, uma visão bastante crítica da mídia e denunciam, assim, a parcialidade, a manipulação e superficialidade dos assuntos por ela noticiados. A opinião desfavorável dos interlocutores em relação aos meios de comunicação locais refere-se, especialmente, à grande ênfase que tais veículos têm dado aos problemas vivenciados pelos indígenas, sobretudo às questões ligadas à violência nas aldeias, ao suicídio, ao consumo de drogas e bebidas alcoólicas, à desnutrição infantil e aos conflitos agrários — todos abordados a partir de uma perspectiva que geralmente tem se apresentado profundamente desfavorável aos índios. Tais fatos, quando ocorrem, são publicados a partir de uma ótica extremamente sensacionalista e depreciativa. Um olhar que vem cultivando uma imagem negativa das populações Kaiowá e Guarani, mas que, contudo, traz pouco esclarecimento sobre os temas abordados. Trata-se do olhar “midiático”, ao qual alude Sodré (2009)¹²², que “*deixa na obscuridade fatos históricos importantes*”, a fim de, assim, “*apagá-los da consciência pública*”.

É, pois, por meio deste mecanismo, desse obscurecimento dos acontecimentos, que a mídia local acaba alimentando o preconceito já existente contra as populações originárias no MS. E como o fenômeno midiático se faz cada vez mais presente no cotidiano da nossa sociedade, exercendo sua maior influência sobretudo nos centros urbanos, os questionamentos sobre o papel social da mídia se intensificam, embora isso não implique, necessariamente, no caso aqui analisado, uma defesa mais ampla dos entrevistados em relação aos indígenas. Mas, não obstante disso, a visão crítica dos interlocutores sobre o jornalismo local não deixa de ser significativa. Primeiro, porque fomenta a imparcialidade e a contextualização da informação, ou seja, defendem a diversificação e aprofundamento dos fatos noticiados. Segundo, porque é favorável a uma atividade jornalística que seja verdadeiramente capaz de esclarecer, “conscientizar” (termo utilizado por uma das professoras entrevistadas), a população urbana dos problemas enfrentados pelos indígenas e de contribuir para a valorização dessas culturas originárias.

Trata-se de reconhecer, portanto, a importância estratégica dos meios enquanto espaço de mediação da conflituosa trama que envolve as relações interétnicas locais, conforme nos propõe Martín-Barbeiro (2009)¹²³:

“A comunicação está se convertendo num espaço estratégico a partir do qual se pode pensar os bloqueios e as contradições que dinamizam essas sociedades-encruzilhada, a meio caminho entre um subdesenvolvimento acelerado e uma modernização compulsiva. Assim, o eixo do debate deve se deslocar dos meios para as mediações, isto é, para as articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais, para as diferentes temporalidades e para a pluralidade de matrizes culturais”.

Esperamos que, em alguma medida, o estudo de recepção que realizamos possa contribuir para uma mediação entre as práticas comunicativas locais e a luta do povo Guarani/Kaiowá. Trabalhamos com depoimentos desses mesmos entrevistados sobre as fotorreportagens analisadas no primeiro capítulo.

As diferentes visões: a recepção midiática e a questão da mediação

Nesta parte, apresentamos os principais resultados da referida pesquisa de recepção, elaborada a partir das mesmas sete fotorreportagens analisadas no Capítulo I. Começamos mostrando as fotografias isoladas e só depois incluímos as suas respectivas legendas junto com os respectivos títulos das matérias de onde foram extraídas. Sobre cada uma das imagens, foram colocadas perguntas específicas, dirigidas abertamente aos entrevistados, a fim de que estes pudessem fazer uma leitura reflexiva das mensagens ali divulgadas. As páginas a seguir contêm diálogos e relatos oriundos de tal investigação. Nelas encontramos registrada um pouco da interpretação dos distintos interlocutores sobre os meios analisados.

Por conceito de pesquisa de recepção entende-se:

Os “Estudos de Recepção” caracterizam-se por procurar entender o lugar do receptor no processo comunicativo a partir da perspectiva da sua atividade e, portanto, negando as concepções que o entendem passivo, já que condicionado por um esquema linear de comunicação. Não necessariamente tipificam ou quantificam as audiências, embora possam recorrer a essa estratégia com fins metodológicos; não necessariamente se preocupam com o poder dos meios sobre as pessoas. Definem-se antes como aqueles estudos que procuram dar conta da “relação” entre os meios e os receptores a partir da negação de que essa relação seja de mero “efeito de uns sobre os outros” (GOMES. 2004¹²⁴).

À semelhança da etapa anterior, foram igualmente utilizadas as entrevistas abertas como instrumentos de coleta de dados para a execução do método descrito. Mesmo que tenhamos incluído algumas questões específicas para orientar a leitura das imagens, privilegiou-se, de uma forma geral, a livre interpretação dos entrevistados sobre as fotorreportagens observadas. Por

meio de tal processo, buscamos identificar a forma como essas imagens são percebidas/recebidas pelos interlocutores e como estes lhes atribuem significados. Trata-se, portanto, de um “estudo sobre a estética e a semiótica da leitura” – um dos quatro eixos de investigação proposto por Martín-Barbeiro (*apud* SOUSA, 1995)¹²⁵ a respeito da recepção na América Latina¹²⁶.

Segundo o referido autor, tal estudo encontra na teoria dialógica de Bakhtin e na crítica de Barthes seus principais fundamentos. A leitura é compreendida, neste aspecto, como uma “interação comunicação” – processo comunicativo que abriga um conjunto de “assimetrias e negociações” em torno da interpretação/decodificação dos textos/signos e cuja dinâmica abriria espaço para os “pactos de leituras sociais que tornam possíveis uma transformação cultural” (MARTÍN-BARBEIRO, 1995, *op. cit.*).

É, então, à luz destas breves reflexões, que apresentamos as “leituras sociais” das sete fotorreportagens extraídas dos jornais “Correio do Estado” e “O Progresso”, as quais foram apreendidas dos diálogos com os interlocutores anteriormente identificados. Neste primeiro momento nos limitaremos a registrar direta e objetivamente os resultados dessas interações, sobre o que, posteriormente, teceremos algumas ponderações. A apresentação das fotos seguirá a ordem adotada no primeiro capítulo.

Começamos considerando, então, o diálogo estabelecido com a estudante indígena sobre a primeira fotorreportagem apresentada. Lembramos que, num primeiro momento, a imagem foi mostrada isoladamente, isto é, sem os textos que a acompanham (Foto 1).



Fonte: Antonio Viegas – Correio do Estado em 02/07/2005.

– *O que está acontecendo na fotografia?* - pergunto à referida entrevistada.

- *A fotografia mostra os índios em busca de terras e aí vieram os policiais – respondeu a estudante.*
- *O que você acha dessa situação?*
- *Eu acho que sempre que tem uma manifestação os policiais vêm para tirar os índios, porque os fazendeiros denunciam. Vêm e falam que têm direito, que a terra é deles.*
- *E por que você acha que os policiais estão agindo dessa forma em relação aos índios?*
- *Porque eles estão tentando conversar, chegar a um acordo.*
- *O que você acha da postura dos policiais?*
- *É uma postura meio firme, porque ele tá com a mão na arma.*

Mostro-lhe, então, a foto com título e a legenda que a acompanham e pergunto:

- *Há um clima realmente tenso entre os índios e os fazendeiros? Por quê?*
- *Tem um clima tenso por causa da terra, porque eles (os índios) querem porque querem um pedaço de terra.*
- *E por que os índios querem terras?*
- *Pra morar, pra plantar. Porque os antepassados dos indígenas plantavam mandioca, milho pra poder vender, pra poder ter um lucro, né? E pra ele não ter que morar na rua pra mendigar.*

A outra estudante da escola estadual compartilha uma percepção parecida com a da indígena sobre o acontecimento registrado na fotografia. “*Os índios estão reivindicando terras*”, diz ela. E concorda com o clima de tensão anunciado pelo título da reportagem: “*Existe o clima tenso anunciado, porque os fazendeiros não querem ceder as terras para os índios*”, comenta.

Já os estudantes da escola particular apresentam, em geral, uma visão menos simpática em relação aos índios. “*A foto mostra a polícia dando uma organizada nos índios invadindo a terra*”, diz um dos estudantes do III ano do Ensino Fundamental. A imagem do índio invasor de terras também se faz presente na fala do outro estudante do Ensino Fundamental.

A fotografia mostra a tentativa de invasão de terras pelos índios e a resposta do governo em relação a isso, enviando o policiamento pra tentar evitar maiores conflitos nessa situação.

Uma das estudantes do cursinho tem a mesma opinião. A outra, a psicóloga, parece apresentar, porém, uma visão um pouco mais crítica do fato. Diz ela:

Essa foto mostra a repressão, a coerção, como forma ainda de amenizar um conflito. Em vez de resolver o problema, você vai no ato em si e tenta coagir as duas partes para que não se manifeste de uma forma mais violenta.

Por outro lado, todos os educandos do Colégio Objetivo parecem concordar com a tensão anunciada no título da reportagem. Para um deles, a causa do conflito deve-se, em parte, à incapacidade do governo brasileiro de lidar com a complicada situação agrária da região; mas também provém, em grande medida, do próprio comportamento dos índios, que o entrevistado julga inadequado à vida em sociedade, conforme dissera em outros momentos. Outra estudante já afirma, no entanto, que o problema resulta, unicamente, da postura irreduzível dos indígenas frente à disputa pela terra, uma vez que, segundo ela, são eles (os índios) que “*não querem negociar*”, que “*querem as terras e pronto*”. Para a psicóloga e vestibulanda, a disputa fundiária na região é grave e exige, em função disto, um melhor desempenho e maior comprometimento do poder público para ser solucionada: trata-se, pois, de “*um conflito de longa data, que não se resolve*”; um drama que se agrava e se intensifica com o passar do tempo, ocasionando uma situação limite de estresse, onde, “*na mínima manifestação, todas as partes se exaltam, porque não vem uma autoridade, uma figura de poder para resolver aquilo ali*”.

Observamos, então, uma diferença fundamental entre as opiniões apresentadas pelas estudantes da escola pública e os da particular. Para as estudantes da escola estadual o conflito mostrado na fotorreportagem decorre de uma desigualdade nas oportunidades de acesso a terra, o que obriga os indígenas a se organizarem para reivindicar seu direito à sobrevivência, que vem sendo ameaçado pela forte concentração fundiária da região. Tal desigualdade é, no entanto, omitida e até mesmo negada, em certos momentos, pelos educandos da escola privada, para os quais o problema apresentado é consequência, por um lado, do comportamento supostamente degenerado dos indígenas (invasores, perturbadores da ordem, infratores) e, também, da atuação ineficiente do governo frente ao conflito anunciado pela reportagem.

Apesar da imagem estereotipada e preconceituosa destes últimos interlocutores em relação aos indígenas, eles também demonstram a insatisfação com relação às ações governamentais. Mesmo que tal crítica não implique necessariamente um maior apoio aos índios, ela denuncia, de certa forma, a carência de políticas públicas capazes de mitigar os conflitos

interétnicos na região.

Passemos, pois, a análise da segunda fotorreportagem (Foto 2).



Fonte: Arquivo – Correio do Estado em 13/07/2006.

A estudante indígena acha que a imagem mostra uma briga por terras. Para a outra educanda da escola estadual, a foto mostra uma tentativa de “*invasão*” indígena a uma fazenda. Segundo esta última, o título estaria em desacordo com a foto, porque “*a imagem mostra os índios atacando*”, não sendo vítimas de qualquer espécie de violência, como anuncia o texto em destaque na matéria.

Para a professora de Língua Portuguesa, a foto ilustra uma situação em que índios estariam se defendendo de algum ataque, lutando contra alguma injustiça. “Essa foto mostra um conflito bem pesado. Acho que aí é um conflito de perda de direitos. Foi invadido os seus direitos e eles estão brigando por isso, entendeu? Pra recuperar um direito que foi tirado deles. E eles estão agindo da forma como eles são aculturados”. “E como seria isso?”, *indago-lhe*. “Seria agir por tudo ou nada. Eles tão brigando da forma como eles sabem. A gente imagina que eles fazem como no passado, né? Sanguinário, sem coração, matava pra comer”.

Apesar da contradição entre as imagens do índio aculturado e primitivo, ambas de teor depreciativo, a educadora apresenta, no entanto, uma visão simpática aos povos originários, ao defender como legítima a atitude aparentemente violenta dos índios, que a imagem revela:

Mas, contesta ela, eu vejo, assim, que eles foram invadidos, não foram respeitados. Qualquer pessoal reagiria, com razão ou sem a razão do ato em si, se você foi afrontado. Então eles estavam sendo afrontados e eles agiram e lutaram com as forças que eles tinham em mãos.

Mostro-lhe, então, o título da foto e pergunto se este concorda com a imagem. Ela diz que

não, porque a fotografia não mostra, claramente, a violência anunciada contra os indígenas:

- *Eu não estou vendo ninguém agredindo o índio, eu estou percebendo que o índio está se defendendo de alguma coisa. Ele foi agredido. Mas nessa situação eu estou vendo que ele está se posicionando para alguma defesa.*
- *E por que há tanta violência contra o índio?, pergunto-lhe.*
- *Porque, responde a educadora, ele tá muito próximo. Porque a aldeia está muito próxima da cidade. São dois espaços diferentes que se chocam. E por motivo nenhum. Por alguém se achar superior e eles completamente inferiores. Como aconteceu aquela vez lá em Brasília, com aquele andarilho¹²⁷. Mesma coisa que acontece aqui com o índio: alguém acha que ele não é ninguém, que ele não tem valor nenhum e por isso pode ser violentado, pode sofrer qualquer tipo de violência.*

Para um dos estudantes do Ensino Fundamental do Colégio Objetivo, a fotografia mostra “a revolta dos índios”. Segundo ele, a imagem apresenta os índios “preparados para a guerra”, porque eles “estão armados, vestidos camuflados, pintados”. Ele observa que o título contradiz a foto porque “eles mostram na foto o índio como um bandido, na verdade, como uma ameaça à sociedade e, na maioria das vezes, eles não são ameaça; podem ser, mas não pode generalizar”. Porém, mesmo considerando que o índio não seja necessariamente “nocivo” à sociedade, o estudante vê, no entanto, a presença indígena na região como prejudicial à “boa imagem” da cidade, sobre o que comenta:

Que nem um amigo meu dizia, ele veio fazer um intercâmbio da Suíça pra cá, e ele via o Brasil como um lugar com praia, mulheres de biquíni, tal. E pra onde que ele veio? Ele veio pra cá e ele chegou ni mim e disse 'cara, eu cheguei aqui e encontrei índio, encontrei cobra'. Quer dizer, então, que nós somos vistos como o lugar dos índios e da cobra? Queria mostrar pra vocês que não, que aqui só não tem praia, mas nós não somos assim não.

Outra estudante da mesma instituição diz que a alta violência contra os indígenas na região deve-se ao fato de a localidade abrigar um maior contingente populacional de índios. Ela parece ver com frieza e naturalidade a opressão praticada contra as populações originárias.

A psicóloga e vestibulanda diz que a violência anunciada pela reportagem é fruto de uma situação complexa e leva em conta, além do fator populacional, há pouco mencionado, outros fatores, tais como: a organização política indígena; a proximidade da aldeia com a cidade e a mistura de diferentes etnias em espaços contíguos. Comenta:

Talvez aqui por estar mais organizado esse movimento indígena, apareça mais a violência. Em outros estados também têm população indígena, mas elas são menores e não estão tão próximas, como aqui existe três e elas estão todas interligadas, uma junto com a outra, então chama mais a atenção.

Apresento agora a percepção dos entrevistados sobre a fotorreportagem 3 (Foto 3).



Fonte: Hedio Farzan – “O Progresso” em 07/04/2006.

- *Ele é um líder?*, indaga a estudante indígena ao olhar a imagem.

Mostro-lhe, então, o título da fotografia e pergunto-lhe:

- *Por que você acha que ele foi preso?*
- *Por fazer alguma coisa errada, né? Com certeza (ri).*
- *Que coisa errada seria essa?*
- *É porque se você fala alto com alguma autoridade ou com a polícia, você acaba sendo preso, né? Acho que deve ser isso.*

A propósito desta mesma imagem a professora de Língua Portuguesa tece o seguinte comentário:

- *Ele deve ser um cacique, algum um líder na aldeia. Pela posição que ele está, a forma como ele está falando deve ser alguém respeitado dentro da aldeia ou na sociedade que ele está.*
- *E por que você acha que um homem tão respeitado assim foi preso?*
- *Ele deve ter infringido boas regras, né? Deve ter cometido infrações que levou a isso.*

- *Ele parece uma pessoa perigosa?*
- *Não. Você pode ser uma pessoa perigosa, não pode? Mas você não aparenta isso. Eu não posso julgar pela imagem. Mas se ele foi preso é porque ele cometeu infrações. E para ser preso pela polícia comum ele deve ter infringido até as leis da FUNAI, né? Ou a polícia se achou no direito de fazer isso... Não posso te dizer também. Então é uma questão complicada saber qual lei foi desrespeitada.*

Mostro a imagem para os estudantes da escola particular. O homem da foto é novamente reconhecido como uma liderança indígena.

- *Ele é um cacique? Tá conversando com alguém, com um repórter, falando como eles vivem, como é a vida deles, uma coisa assim – comenta um estudante do terceiro ano do Ensino Fundamental, o único a emitir opinião sobre tal imagem.*

Pergunto por que ele acha que o suposto cacique teria sido preso.

- *Talvez a polícia prendeu ele porque ele queria comandar algum ataque, alguma invasão. Ele tá pintado, quando o índio se pinta ele quer alguma coisa.*

Seguindo então a nossa investigação, passamos à próxima imagem (Foto 4).

A estudante indígena olha a foto e não consegue identificar nenhum acontecimento específico na imagem, porém quando apresento o título da reportagem ela comenta:

- *Imaginei que pudesse ser isso porque estão tudo com a mão pra trás. Deve ser preso, pensei.*
- *A prisão de índios ocorre com frequência aqui?, perguntei-lhe.*
- *Sim.*
- *Por quê?*
- *Devido eles se envolverem com drogas, né? Tem pessoas que oferecem dinheiro pra eles levarem a droga em outro lugar, em tal cidade. Aí acabam sendo preso, né? Traficando.*

A outra estudante da escola estadual confirma que a prisão de indígenas também ocorre com certa frequência na localidade em questão. Segundo ela, a condenação e encarceramento de indígenas se dão em função de alguns delitos por eles praticados, como roubos e assassinatos.



Fonte: Hedio Farzan – O Progresso, 04/04/2006.

Mas, para um dos entrevistados do colégio particular, essa punição anunciada pelo título da reportagem, ao contrário do que confirmam ambas estudantes da escola estadual, não é vista, no entanto, como algo recorrente na região. Sobre esse assunto diz, então, um dos estudantes do terceiro ano do Ensino Fundamental:

- *Nunca vi um índio sendo preso. Eu acho que toda vez que ocorre conflitos eles são privilegiados. É a primeira vez que eu to vendo os índios serem presos. Isso não ocorre com frequência aqui.*

Outra estudante da mesma instituição compartilha de opinião semelhante a esta.

- *(Índio) ser preso, eu não escuto falar tanto assim. Eu sei que eles têm proteção. Acontece, às vezes, deles serem julgados em virtude de furto, de algum assalto (por exemplo: roubou um trator numa fazenda), e alguém da comunidade tem que assumir aquilo. Mas não que isso seja assim tão frequente. Pelo menos eu não vejo.*



Fonte: Hedio Farzan – O Progresso, 05/07/05.

Observemos, agora, o que pensam os entrevistados a respeito da quinta fotorreportagem (Foto 5).

- *Esses são os índios? Difícil definir* – comenta a estudante indígena ao olhar somente a imagem.
- *Por que você duvida que as pessoas da foto sejam indígenas?*, interrogo-a.
- *Por causa do jeito de se vestir, não sei se atualmente é assim.*
- *A foto parece antiga?*
- *Não tão atual.*
- *Por que, eles não se vestem assim atualmente?*
- *Porque antigamente eles não se vestiam assim, era só um pano tampando. E agora mudou tudo. Todos os índios têm o costume de agora se vestir como um brasileiro, como se fala. Eles se vestem igual. Aí já muda a cultura deles. Não continua a mesma.*
- *Você gosta da palavra branco ou você prefere não usá-la?*
- *Ah, porque se você fala a palavra 'branco', já tem um pouco de preconceito. Então eu acho que tem que usar a palavra certa. Que nem você não pode falar bugre pelo índio, porque aí você tá desvalorizando a imagem da pessoa. Tem gente que fala 'bugrão'. Tem que falar indígena. E branco, tem que falar brasileiro. Porque você passa como se tivesse preconceito. Que nem aquele negócio de pretos, negros. Se você não usar a palavra certa a pessoa pode te processar. Aí vai achar que é racismo, essas coisas assim.*
- *Mas voltando à fotografia, o que a imagem transmite para você?*
- *Uma conquista ou uma luta.*

Para a outra estudante da escola estadual, a fotografia transmite uma imagem mais agressiva dos índios, uma imagem de “guerra”. Pergunto-lhe o que a faz pensar assim e ela responde que é porque as pessoas da foto “*estão armadas*”. Para ela, ao contrário do que fora afirmado pela estudante indígena, a imagem estaria em desacordo com o título, pois demonstra

mais um “ataque” dos povos originários do que uma vitória destes.

Já para a professora de sociologia, a fotografia mostra uma cena da luta indígena pela reivindicação de seus direitos:

Pela imagem e pelos gestos dessas pessoas, que eu considero que são indígenas, eles estão lutando, eles estão reivindicando, eles estão com armas nas mãos reivindicando alguma coisa, lutando por alguma coisa, indo pro embate mesmo. É isso que eu percebo nesta foto.

Apresento-lhe o título da matéria de onde a fotografia foi extraída e pergunto se este transmite a mensagem que está explicitada na imagem. Ela indica que há uma incongruência entre a foto e o texto.

A foto não condiz com a mensagem passada, porque eles estão mostrando uma imagem de índios que brigam, que lutam e talvez até matem por um objetivo que eles querem alcançar, mas falam de uma conquista deles, que foi o reconhecimento das terras.

Para um dos estudantes da escola particular, a fotografia transmite a imagem de uma revolta, uma rebelião indígena. “Eles (os índios) estão revoltados com alguma coisa. Estão armados com arco e flecha, prontos pra guerra. Tão querendo brigar”, diz um dos entrevistados do III ano do Ensino Fundamental.

- *Que título você daria para esta fotografia?* - pergunto-lhe.
- *“Em busca da igualdade social”.*

Mostro-lhe, então, o título e ele diz que este não apresenta a menor concordância com a imagem.

- *Para você, qual seria, pois, a intenção do jornal em divulgar uma matéria assim?*
- *Manipular aquele que está lendo a notícia, de uma forma contra os índios, mostrando que o índio não é civilizado, por exemplo.*

A psicóloga vestibulanda também apresenta uma visão próxima a esta. Assim diz ela:

- *Aí fica visível a atitude de guerra, a agressividade. O ódio aí tá marcante.*
- *Que título você daria para a foto?*
- *“A revolta indígena e a organização dos grupos”.*

Mostro-lhe o título e pergunto:

- *Você acha que a foto e o título concordam um com o outro?*

- *Se for comparar a foto com o título, não mostra essa ideia de conquista, né? Pra nós passou uma ideia inicial, de revolta, de violência, sendo que está falando de um momento bom, uma conquista. E a imagem não diz isso.*

Passemos, pois, às considerações dos interlocutores sobre a penúltima fotorreportagem (Foto 6).

Três afirmações distintas compõem a percepção dos entrevistados a respeito dessa imagem. Para a maior parte deles, a imagem ilustra um caso de “*invasão de terras*”, onde os indígenas estariam ocupando ilegalmente propriedades privadas na região. Apenas um estudante da escola particular vê registrada na fotografia, uma comemoração indígena a uma possível conquista de terras. E outro estudante, dessa mesma instituição, sugere ainda que a imagem mostra uma ação governamental de expulsão, de despejo dos indígenas “*de lugares onde eles não poderiam estar*”.



Fonte: Antônio Viegas – Correio do Estado, 27/06/2007.

Apresento o título da matéria aos interlocutores e busco saber se algum deles tem conhecimento sobre as ações de tomada de posse de territórios indígenas. A maioria dos entrevistados afirma desconhecer tal processo. Apenas dois estudantes arriscam breves palpites sobre o assunto. Pondera a estudante indígena:

Sei que tem sempre um representante, um líder, que organiza tudo e aí eles vão e fazem a manifestação. Mas eu não sei como funciona.

Comenta um estudante do Colégio Objetivo:

É uma posse ilegal, temporária, não é legalizada pelo governo.

Vejamos agora o que pensam os entrevistados sobre a última fotorreportagem (Foto 7).



Fonte: Hedio Farzan – O Progresso, 02/07/2005.

A maioria dos entrevistados identifica na foto um possível conflito entre índios e fazendeiros. Sobre a fotografia dizem:

O que eu vejo é índios de um lado, fazendeiros do outro e os repórteres se escondendo, como sempre! E esse que eu to vendo na frente com um negócio assim na cabeça, pintado, é o cacique, com certeza, que ele pinta a cara pra dar a expressão de nervoso, tal, que ele é o chefe – diz um estudante do III ano do Colégio Objetivo.

O que tá na frente é o chefe dos índios, e o que tá na frente dele, do lado de cá, são os principais proprietários tentando negociar alguma coisa, né – comenta outro estudante da mesma instituição.

Eu acho que é a rixa entre os fazendeiros e os índios, os dois lados – comenta outra estudante da referida escola particular.

Têm alguns ali de rosto pintado e outros mais bem vestidos, por isso que parece que há uma diferença. E no fundo um carro de polícia, a princípio. Então, marca um conflito de novo – observa a vestibulanda/psicóloga.

São indígenas, porque a gente vê ali um cocar e um cara com a cara pintada. Mas também há outros, que seriam pessoas que a gente considera da nossa sociedade. Dá pra ver um carro da polícia atrás. Mas, eu não sei bem o que está acontecendo. Essa foto não me passa nenhuma mensagem específica, não. Eu sei que talvez mostre um tumulto entre o que nós classificamos como indígenas e não indígenas, porque eu não sei até que ponto a gente pode falar nessa separação – pondera a professora de Sociologia.

Pergunto a eles o que pensam da posição do fotógrafo e do ângulo registrado.

Para poder pegar bem todos eles, tirar uma foto boa – responde a estudante indígena.

Talvez porque ele quisesse mostrar muito mais o perfil e a figura do indígena, do que daquele que ele considera não indígena. Talvez essa foto tenha sido feita na aldeia e arredores. Talvez porque ele queria mostrar uma notícia específica. Um ponto de vista só, talvez ele queira mostrar, por isso ele se posicionou assim – comenta a professora de Sociologia.

Já um estudante do III ano Colégio Objetivo diz (em tom de escárnio):

O fotógrafo está atrás do homem de branco para não levar uma pedrada, um flechada, sei lá, alguma coisa assim (risos).

A psicóloga/vestibulanda também parece compartilhar dessa opinião. Porém tece um comentário mais sóbrio sobre a posição do fotógrafo. Assim diz ela:

Eu acho que, de certa forma, as pessoas têm medo deles, de alguma reação que eles podem fazer, no caso. Aí eu acho que cada um foi pro seu lado pra evitar conflitos maiores.

Mostro o título e lanço uma pergunta a respeito do conflito anunciado. Busco observar aí a percepção dos entrevistados sobre o(s) por que(s) da briga por terras no Estado.

Porque se você for perceber bem os ruralistas tem uma terra enorme, imensa assim. E os índios, né, acho que da parte deles eles ficam muito frustrados de verem isso. Eles pensam “nossa eles têm esse monte de terras e nós que temos direitos não temos”. Aí eles já pensam assim e querem porque querem as terras, que os outros querem também – observa a estudante indígena.

Porque eles têm opiniões diferentes e não conseguem entrar num acordo. Porque os índios querem terras e os fazendeiros não querem ceder as terras – comenta outra estudante da escola estadual.

O que provoca a briga é que os fazendeiros querem proteger suas terras, é claro, porque pagaram por ela, e os índios querem dominar. Acho que isso provoca briga. Mas aí no meio tem a influência do governo, sim, com certeza, que não tá nessa foto, está ausente, mas a influência tem dele – pondera um estudante III ano Colégio Objetivo.

Porque os ruralistas não querem ser prejudicados. Eu acho que eles têm o direito deles, a terra é deles e, a partir do momento que os índios tentam invadir, eles estão provocando uma guerra entre eles mesmo, porque num é certo isso. Eu acho que cada um tem o que tem e, se tá acontecendo isso, eu acho que é porque o governo tinha que ter uma forma de acordo melhor, tinha que organizar essa situação. Acho que deveria procurar terras, assim, que não têm proprietários. Ou, até mesmo, procurar uma forma de comprar a terra desses proprietários e dividir entre os índios, né? - comenta o outro estudante do III ano Colégio Objetivo.

A professora de Sociologia diz que o título não representa muito bem a mensagem mostrada na fotografia. “Essa foto eu considero que ela não foi bem tirada”, critica. “Por quê?”, pergunto-lhe. “Porque não mostra bem o conflito. Onde está a briga aí?”, questiona ela. E acrescenta:

Essa foto tá mostrando muito mais a figura de um indígena, a cara pintada, porque a foto foi tirada de frente pra esse indígena, mostrando o rosto desse indígena e mostrando as costas dos brancos. Talvez o fotógrafo queira mostrar muito mais o indígena e a sua briga do que o conflito em si. Por quê? Ora, não são dois grupos diferentes, indígenas e ruralistas, cada um com o seu interesse? Porque ele não tira uma foto dos indígenas e ruralistas num debate, numa conversa? Ou essa conversa não existiu? Ou existiu um conflito maior? E por que não se mostrou esse conflito maior? Eu não vejo esse conflito nessa foto. A palavra briga, que tem no título dessa reportagem, ela não está presente na foto. Está presente a figura de um indígena, que se destaca, de frente. Ou seja, ele mostra o rosto do indígena, mas não mostra o rosto do branco, ou daquele que se diz branco. Existe um conflito muito forte entre os indígenas e os fazendeiros “donos das terras”, né? Por que que eles estão em conflito? Porque cada um tem o seus interesses próprios. E, nesse conflito de interesse não existem só indígenas e não indígenas, existem outros setores da sociedade também. Mas o conflito se

destaca pela presença do indígena. Porque o indígena está presente aqui e ele quer os seus interesses atendidos, assim como o branco quer os seus interesses atendidos. E aí fica a questão: quem tem mais interesse ou quem tem mais direitos?

Sobre essa questão do conflito agrário entre índios e ruralistas, a psicóloga e vestibulanda da referida instituição particular faz a seguinte reflexão:

Tava lembrando também que nessa questão de terras algo marcante também pra nós humanos, é que, se você possui um espaço maior, você tem mais perspectiva de vida, você também acumula poder, você tem mais espaço, enfim, vários direitos, na medida que você tem posse de terras e, na medida que você não tem, seu espaço tá diminuído. Assim como muitas pessoas acostumaram a viver num apartamento pequenininho, mas levam a sua vida assim, dá impressão que essa briga entre índios e ruralistas não cabe nesse espaço pequeno, né. Os índios querem bastante terra, porque eles disseram que eles tinham aquilo ali, ao mesmo tempo o ruralista tá falando assim “não, eu comprei isso aqui, eu trabalho aqui, eu produzo, esse é meu negócio, esse é meu espaço e eu tenho direito a isso”. Então, tá sendo desrespeitado o direito do ruralista, porque ele adquiriu aquela propriedade, e o índio, também por falta de uma informação melhor, se acha no direito do que ele tinha antigamente e não consegue entender que aquilo não lhe pertence mais. A mim me parece a mesma coisa que chegasse alguém na minha casa e quisesse tomar um espaço que eu construí e que eu comprei, porque ele não tem casa. É desrespeitado o meu direito por ter adquirido algo e se ele não tem, se há uma desigualdade social, não fui eu que construí essa desigualdade. Me parece que falta uma política pública pra atingir esse ponto mesmo: de ver que todo mundo precisa de espaços, os índios precisam também, mas não precisa ser aquela terra ali, pertinho da rodovia, do asfalto, trabalhada, com cerca. Se ele perdeu aquele espaço no passado, agora ele vai ter que conquistar num outro lugar, mas não de alguém que comprou, que pagou por aquilo. Daí fica essa briga, cada um na sua cultura tentando defender seus ideais.

Proposta para uma mediação: costurando a questão indígena, a comunicação e a educação

A questão indígena, tradicional objeto de estudo da Antropologia, mostra-se também uma temática de investigação fértil, tanto para o campo da comunicação, conforme já vínhamos indicando em capítulos anteriores, quanto para o da educação. Tomamos, portanto, a comunicação como uma categoria importante para se pensar as relações atualmente estabelecidas entre a nossa sociedade (a ocidental moderna) e os povos indígenas. O que propomos, neste sentido, é uma reflexão a respeito dos ruídos históricos e socioculturais decorrentes desse processo comunicativo.

Os ruídos históricos iniciam-se com a colonização da América, nas conflituosas interações étnico-raciais, estabelecidas entre os administradores europeus e os povos ameríndios, e se estendem pela atualidade, fazendo-se hoje presentes nos embates que as populações indígenas travam perante a cultura nacional brasileira, sobretudo frente às camadas mais conservadoras dessa população – as elites econômicas e políticas. Persiste, entre esses grupos hegemônicos e os indígenas, um choque profundo de interesses políticos, que são agravados

devido à dificuldade de negociação e diálogo entre as partes. Trata-se, portanto, de uma incomunicabilidade interétnica crônica, que demanda um estudo das práticas comunicativas locais, que possibilite encontrar parâmetros mediadores para a complexa trama de conflitos aqui exposta. Foi com este objetivo que realizamos a pesquisa de recepção apresentada, sobre a qual teceremos, a seguir, algumas reflexões, à luz do que os relatos ali destacados nos permite pensar.

A recepção das imagens traz dados importantes acerca da percepção dos sujeitos urbanos sobre os seus vizinhos indígenas. Há, neste contexto, falas mais compreensivas e simpáticas, e outras que apresentam visões mais desfavoráveis em relação aos povos originários. As posturas dos interlocutores frente a essa temática são, portanto, heterogêneas e estão polarizadas a partir, sobretudo, da classe social dos entrevistados.

Podemos dizer, em decorrência disto, que a pesquisa de recepção nos permite, assim, reconhecer as controvérsias existentes na própria sociedade civil. Não se trata, porém, de simplesmente afirmar a postura ideológica e hegemônica dos meios de comunicação locais, em termos de seus possíveis efeitos de alienação e manipulação das massas, mas de encontrarmos as brechas, as diferentes visões sobre os indígenas, os ruídos culturais que as atravessam, a fim de tornar possível um debate crítico e a construção de novos olhares sobre a temática analisada.

Acreditamos que este ponto seja crucial para que as políticas culturais destinadas a corrigir as desigualdades históricas entre as sociedades indígenas e nacional sejam consideradas. É preciso levar em conta também as particularidades locais, que podem assumir características radicalmente diversas de um lugar/região a outra. Tais mediações faltam às políticas atualmente instituídas, onde se percebe uma enorme verticalização das questões culturais. As leis vigentes sobre a temática indígena são impostas sem que seja realizado qualquer preparo da nossa sociedade para atender essas novas demandas. Falta, portanto, um diálogo mais amplo dos governos com a sociedade em geral. Isto acaba por gerar uma espécie de tabu em torno das questões indígenas, como, por exemplo, o medo de se falar sobre o assunto e ser punido por racismo¹²⁸. Parece que as pessoas conhecem as leis, mas não sabem muito bem como se portar diante delas.

Outros exemplos deste gênero afetam também, mais particularmente, o setor educacional estudado, como a implantação da Lei 11.645/2008, que entrou em vigor sem que houvesse um preparo das escolas para trabalhar de forma eficiente os dispositivos aí tratados. Há, ainda, a

deficiência nos cursos acadêmicos para preparar os professores para lidar com as questões da diversidade cultural. Surpreendente observar como um país tão diverso e miscigenado ainda encontre tantos entraves para lidar com a multiculturalidade que o atravessa.

Tal dificuldade perpassa também a esfera da comunicação. Percebemos, então, ao observar essas questões, que as matérias e imagens dos jornais analisados invisibilizam e deslegitimam a luta indígena, alimentando, assim, os preconceitos já existentes entre a população urbana. É possível afirmar então que os emissores conhecem as demandas sociais dos receptores – seus medos, suas limitações e anseios – e atuam segundo essas orientações, ao mesmo tempo em que as reforçam. E é assim que, mesmo diante de todas as críticas – que, como vimos, algumas pessoas são capazes de levantar – as informações por eles divulgadas permanecem exercendo uma influência significativa sobre o extrato majoritário dos cidadãos. Sobre isto escreve Martín-Barbeiro (1995, op. cit.): “Há todo um conhecimento e um saber do receptor sem o qual a produção não teria êxito”. Daí a importância estratégica dos estudos de recepção, “um *lugar novo*, conforme indica o autor, onde podemos rever e repensar o processo de comunicação em nossos países, em nossas culturas e em nossa sociedade”: eles nos possibilitam conhecer a visão dos sujeitos, seus desejos e preocupações; informações que são imprescindíveis às mediações interétnicas e sem as quais as políticas culturais continuarão a ser ineficazes.

Os governos precisam, neste sentido, encontrar um canal efetivo de diálogo com a população civil. As demandas indígenas não podem continuar a ser vistas isoladamente, como se fosse algo que competisse somente aos povos originários, pois, como é possível perceber, no caso em questão, não há como conceber políticas culturais eficazes para a aldeia sem se considerar a sua relação com a cidade. As conversas que tivemos com as pessoas da cidade indicam isto. É importante, então, que políticas de comunicação sejam capazes de pensar a questão indígena de forma sistêmica e que sejam construídas coletivamente, isto é, com a participação ampla dos cidadãos a que se destinam.

Observa Martín-Barbeiro (1995, op. cit.):

Uma democratização dos meios e de seu papel na democratização precisa de pesquisas para dar forma às demandas sociais de comunicação e de cultura, que passam pelos diferentes modos de relacionar-se com a comunicação.

Acreditamos que é somente a partir do reconhecimento das demandas sociais das culturas indígenas – que a sociedade em geral parece em algum grau reconhecer – que os estudos de

recepção nos possibilitariam compreender que poderemos construir um canal de diálogo e mediação entre nossa cultura e as culturas indígenas.

Considerações finais

Ao longo deste trabalho estivemos empenhados na busca por compreender como os povos indígenas Guarani e Kaiowá são representados pela mídia regional. Nosso principal instrumento de análise, nessa parte do estudo, foram fotorreportagens extraídas de dois renomados impressos de circulação estadual, por meio das quais empreendemos uma ampla e diversificada investigação. A partir de questionamentos levantados sobre algumas imagens divulgadas pelos meios de comunicação locais a respeito das referidas populações originárias, buscamos, então, estabelecer uma mediação entre as imagens concebidas do outro e a autoimagem desses grupos étnicos.

Quando me propus a desenvolver esse tema na dissertação não tinha dimensão do alcance que a discussão abordada teria para o campo da comunicação. Findo este trabalho, percebo, então, que uma parte significativa das dificuldades hoje enfrentadas pelas populações indígenas Kaiowá e Guarani, do MS, tem suas bases enraizadas no terreno comunicacional. Há, no caso aqui considerado, um fator comunicativo que é crucial para analisar os conflitos que marcam as relações atualmente estabelecidas entre a Reserva/Aldeia e a Cidade.

A experiência antropológica, tradicional reduto dos estudos sobre as culturas e sociedades originárias (dentre outras), tem dispensado um grande esforço para revelar o mundo simbólico e organizacional dos povos indígenas, sendo, portanto, inúmeros os êxitos por ela conquistados nesse campo do conhecimento. Porém, mesmo diante do interessante legado deixado pela Antropologia – a riquíssima bagagem etnográfica construída a respeito das culturas e sociedades indígenas –, nós – a nossa sociedade, as instituições que a conformam – não logramos, ainda, encontrar o caminho para uma convivência interétnica. harmônica e pacífica. A dificuldade para se incorporar os saberes científicos às nossas práticas de relação com esse outro que é o ser indígena, contribui para que persista, na sociedade atual, a incapacidade de se estreitar o fosso que separa a cultura ocidental moderna das culturas tradicionais dos povos ameríndios.

Tal dilema me fez pensar sobre aquela velha distância que separa o conhecimento científico da prática social/cultural, sem a qual, a meu ver, muitos saberes esvaziam-se. Pareceu-me também que esta distância tivesse, em algum sentido, algo a nos revelar sobre a intolerância ainda hoje partilhada pela nossa sociedade em relação aos povos indígenas, como vemos acontecer em relação às populações Kaiowá e Guarani.

Foi, então, no intuito de contribuir para amenizar tamanha intolerância, que realizei o presente estudo, no qual apresento a Comunicação como um possível espaço para se pensar a mediação entre o conhecimento científico gerado pela Antropologia e a prática social que separam a nossa sociedade das culturas originárias. E não o fiz somente em função do fato de hoje vivermos na época chamada de a “Era da Informação” e nem tampouco por vivenciarmos um momento em que as tecnologias da comunicação e da informática se aperfeiçoam e se difundem por nosso tecido social. Acho que o problema é anterior, tem raízes mais profundas e exige uma reflexão bastante complexa. Trata-se mesmo, a meu ver, de perceber, diante de tantos aparatos tecnológicos, a nossa insensibilidade comunicativa, ou, em outras palavras: a nossa incomunicabilidade crônica para com o diferente (e talvez até mesmo para com os iguais).

O que estou querendo dizer com isso é o seguinte: dispomos de muitas informações sobre os indígenas (estudos, notícias etc.), porém, carecemos de algo que me parece primordial – o diálogo, a proximidade primeira e verdadeira que nos permitiria, então, compartilhar experiências positivas com esses povos. Mas ainda estamos muito distantes. É como se, mesmo após tantos anos de contato e proximidade geográfica, um oceano continuasse a se interpor entre as duas culturas. Digo proximidade geográfica e espacial, porque considero que há outra forma de proximidade, que é afetiva, à qual não fomos, no entanto, capazes de estabelecer com os indígenas. E só agora escrevendo estas últimas linhas, estas considerações finais, percebo que foi em busca dessa sensibilidade, dessa outra proximidade, que empreendi esta viagem pelo universo da comunicação e da imagem. Esta sensibilidade é, por assim dizer, o que apresento aqui como sendo a mediação.

A mediação que proponho é, portanto, aquela que se edifica a partir do agenciamento, nos termos apresentados por Deleuze, entre o eu e o outro, entre a cultura ocidental e a indígena – conceito esse que Caiafa (2007) emprega em sua análise sobre a etnografia e a Comunicação. Uma mediação que, como examina Martín-Barbeiro, se deslocada dos meios, da atenção voltada para as grandes tecnologias e suas amarras e armadilhas, para dar espaço às lutas de resistência; às microcomunicações que aí se estabelecem; às redes que se formam e às produções que se realizam. Isto implica também em libertar o olhar até então colocado sobre os sujeitos a quem as informações se destinam, percebidos unicamente como objetos de alienação dos grandes meios, para vê-los, assim como aos povos indígenas, como agentes, como protagonistas de suas histórias.

Apresentamos, então, ao longo dos três capítulos que compõem a presente dissertação, algumas propostas para a construção desse novo olhar, desse novo caminho, rumo a uma nova e mais amistosa sensibilidade em relação às populações Kaiowá e Guaraní. Nessa trajetória, a comunicação se converte em ponto de intersecção, o caminho do meio, não o meio esvaziado das tecnologias, mas o espaço dinâmico e diverso onde as negociações, as trocas, os intercâmbios, os diálogos se realizam. E foi assim que, a partir de diferentes enfoques e olhares, fomos trilhando essa nova via de acesso às populações indígenas. Uma jornada que reuniu contribuições diversas, juntando a etnografia, a semiologia e a recepção, o que culminou em uma pesquisa multifocal, cuja preocupação não foi outra que esta: reinventar a nossa comunicação.

Tentamos, assim, enxergar a comunicação de forma sistêmica: como um processo que envolve etapas e nuances distintas, mas que se interpelam, se conectam. Viajamos, então, de uma forma geral, por meio de imagens. Imagens da mídia, imagens dos Kaiowás e Guaranis e imagens de cidadãos urbanos.

Nosso objetivo não foi encontrar respostas para um problema, mas antes mostrar, a partir da realidade observada, as barreiras que atravessam a nossa relação com os indígenas. Acredito que, uma vez demonstrada a incomunicabilidade aí presente, poderemos pensar coletivamente em soluções e ver, a partir daí, onde é possível avançar. Não se trata, neste sentido, em investir unicamente em políticas e iniciativas pontuais para atender aos indígenas ou aos não indígenas, mas em encontrar alternativas que sejam capazes de articular, conectar, aproximar, pôr em diálogo esses dois grupos.

Está claro para nós que, em se tratando de resolver dificuldades, os problemas de comunicação aí existentes são complexos, apresentam variadas vertentes e como tal, demandam reflexões capazes de abarcar tal complexidade. Não se trata, então, de refutar antigas teorias em favor de outras novas que se pretende formular. A comunicação é por essência um campo interdisciplinar e o que consideramos válido é a possibilidade de se dialogar com outros campos do conhecimento e aproveitar o que se construiu em cada um deles. Nisso se consistiu, em última instância, a presente dissertação: uma articulação entre práticas e métodos por meio dos quais buscamos construir não uma nova metodologia, mas uma interação entre cada uma delas, no anseio de darmos conta dos desafios que o campo da comunicação nos coloca.

E, para tanto, foi fundamental entender a comunicação como um processo composto por etapas bem diferenciadas, mas que jamais se desconectam, quais sejam: o emissor, o receptor e

os sujeitos que estão no meio, servindo de tema para as notícias que circulam de um pólo ao outro que foram, no caso analisado, as populações Kaiowá e Guarani, do MS. Foi assim que colocamos, em um primeiro momento, a necessidade de uma análise crítica da mídia, das imagens por ela veiculada, para o que encontramos na semiologia e sua investigação acerca dos significados dos signos das mensagens uma contribuição bastante favorável. Em seguida, tomamos a etnografia como um método capaz de nos levar a uma proximidade mais sincera com aqueles sujeitos indígenas, cuja imagem vem sendo distorcida e prejudicada pelos noticiários locais. E, para fechar, tomamos a pesquisa de recepção para conhecer um pouco o lado do receptor, outra chave fundamental no processo de comunicação.

Tentamos dar o mesmo peso a cada uma dessas vertentes de investigação e análise, que juntas compõem o que chamamos de 'fazer comunicativo'. Acreditamos que qualquer processo de mediação no campo da comunicação deve levar em conta todos esses aspectos. Isto nos parece fundamental para a resolução dos conflitos interétnicos aqui apresentados. As novas visibilidades que defendemos às populações Kaiowá e Guarani, do MS, só poderão ser alcançadas, neste sentido, a partir do momento em que conseguirmos encontrar/abrir caminhos que conduzam à concertação com essas populações tradicionais. É preciso, portanto, que a comunicação tome esta direção: a mediação, a interação, sem o que não será jamais possível haver de fato uma comunicação em seu sentido pleno.

Notas

¹ Consideram-se *índios isolados* todos aqueles que se mantêm ausentes, distantes ou sem contato sistemático com a sociedade não indígena. O Estatuto do Índio, Lei 6001/1973, que defende, dentre outros aspectos, as supostamente já superadas políticas de integração dos povos originários à sociedade ocidental, define a categoria como: “grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional”. Acredita-se, no entanto, que parte dessas populações, as quais se concentram, sobretudo, na porção centro-norte do país, onde o avanço do processo civilizatório se deu mais tardiamente (últimas 3 ou 4 décadas), tenham aí chegado em decorrência de fugas devidas ao histórico traumático de contato com “o mundo dos brancos”, como costumam se referir à sociedade capitalista. Há, no entanto, muito desconhecimento, ainda, acerca dessas populações, mas sabe-se que todas elas se encontram ameaçadas pelo avanço do desmatamento e do agronegócio, sobretudo na região amazônica. Para maiores informações sobre o assunto, acessar: www.trabalhoindigenista.org.br e www.funai.gov.br.

² Este projeto foi realizado devido a uma parceria entre a FUNAI e a organização não governamental CTI, e contou com financiamento do governo americano por meio da USAID – fundo destinado a fornecer recursos financeiros a países em desenvolvimento. A capacitação foi realizada na sede da referida fundação, localizada na capital federal. Para mais informações sobre as entidades citadas, acessar, respectivamente: www.funai.gov.br; www.trabalhoindigenista.org.br e www.usaid.gov.

³ Para outras informações sobre o evento e seu órgão promotor acessar: <http://www.cimi.org.br>.

⁴ Tentei, em vão, procurar esse Kaiowá sempre que me ocorria uma oportunidade, inclusive recentemente, quando estive em trabalho de campo. Mas, como não dispunha de informações exatas sobre ele, não consegui identificar seu paradeiro, tampouco qualquer notícia a seu respeito. (Às vezes fico pensando se ele não teria sido um tipo de espírito ou entidade, dessas que, saindo do plano metafísico, chegam ao mundo material dos seres e das coisas, onde aparecem e desaparecem sorrateiramente, apenas para mostrar um caminho de luta; caminho este que buscarei dar visibilidade ao longo desse trabalho).

⁵ Os Xavantes também vêm enfrentando graves problemas com relação, sobretudo, ao avanço da soja em suas terras. Recentemente, o governo do estado apresentou uma proposta para transferência desse povo para outras áreas fora de seu território tradicional, cuja demarcação, que entra em choque direto com os interesses do agronegócio na região, vem sendo reivindicada há décadas. Ver informação em “FUNAI rechaça proposta de mudança do povo Xavante de sua terra tradicional”, disponível em <http://www.funai.gov.br>, divulgada em 20 de maio de 2011.

⁶ O povo Guarani forma uma grande nação que transcende as fronteiras convencionais modernas. Além do Brasil, encontram-se espalhados em territórios de outros três países: Paraguai, Bolívia e Argentina. No território brasileiro, os Guaranis encontram-se divididos em três subgrupos – todos pertencentes à família linguística Tupi-Guarani: os Mbyás, que se encontram espalhados pelos estados do Espírito Santo, Pará, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e Tocantins; os Nandeva, que estão presentes nos estados Mato Grosso do Sul, Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e os Kaiowás, que habitam somente o estado do Mato Grosso do Sul. Ao todo esses grupos conformam uma população que, segundo dados apresentados pela FUNAI/FUNASA (2008), estaria em torno de 53 mil habitantes (dados divulgados pelo II Censo Nacional Indígena – IBGE, 2002 – apontam um contingente populacional de aproximadamente 43 mil indígenas guaranis). No presente trabalho fazemos referência somente àqueles dois últimos subgrupos, que juntos conformam, no MS uma população de aproximadamente 40 mil indígenas. Mais informações sobre o povo Guarani podem ser acessadas na página eletrônica da FUNAI e o do Instituto Sócioambiental (ISA), disponível, respectivamente, em: www.funai.gov.br e <http://piib.socioambiental.org>.

⁷ Ver matéria sobre o assunto nos anexos dos jornais o Progresso e o Correio do Estado (Anexo II).

⁸ Talvez outra entidade-guia.

⁹ A moça provavelmente referia-se às situações de despejo, as quais sempre eram submetidos após essas retomadas. Na última que haviam feito, no ano anterior, tinham sido enxotados da mesma propriedade por um batalhão de policiais fortemente armados.

¹⁰ O avanço do agronegócio somado à morosidade no processo de demarcação das terras indígenas, bem como os conflitos daí decorrentes, estão entre os fatores que têm impulsionado, nas últimas décadas, o processo migratório entre vários povos indígenas ao redor do Brasil. Em função disto, há, atualmente, uma parcela considerável dessas populações originárias vivendo nas periferias dos grandes centros urbanos. Segundo dados divulgados pelo último censo do IBGE, apresentado na virada do milênio, mais da metade do contingente populacional indígena habitam, agora, as áreas urbanas, sendo que cerca de 18%, deste total, residem nas capitais do país. Formam, em alguns casos,

aglomerações tão significativas, que chegam a constituir, no subúrbio das grandes cidades, verdadeiros conglomerados indígenas, originando, assim, as chamadas “aldeias urbanas”. O conceito, cunhado em meados dos anos 1990, surge a partir da fundação do Loteamento Social Marçal de Souza, localizado em Campo Grande (MS). À experiência da capital sul-matogrossense, pioneira neste setor, foram acrescentadas outras, fazendo com que se registrem, hoje, aldeias urbanas em Manaus, São Paulo e Porto Alegre. Muitos dessas indígenas “desaldeados” vivem de pequenos “bicos”, trabalhando como pedreiros, no caso dos homens, e empregadas domésticas, no caso das mulheres; ou do comércio informal, de artesanato e gêneros alimentícios, como frutas e legumes. Outros tantos povoam as ruas e calçadas pedindo esmolas. Sem contar alguns jovens que, por falta de perspectivas, acabam sendo absorvidos pelo mundo clandestino do crime ou da prostituição (inclusive infantil). Alguns poucos têm ainda, com bastante dificuldade, logrado terminar seus estudos e ingressar em carreira profissional. Fontes: “Tendências Demográficas: uma Análise dos Indígenas com Base nos Resultados da Amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000” (IBGE, 2000) – disponível em: www.ibge.gov.br; “Viver na cidade grande não é abrir mão de ser indígena” (19/04/2007), “Sem emprego formal, comércio de artesanato traz emprego na cidade” (24/04/2007), “Índio na cidade” (13/03/2006), todas, matérias divulgadas pela agência Repórter Brasil – disponível em: www.reporterbrasil.com.br.

¹¹ Sobre o assunto, assim diz Deleuze em entrevista concedida à revista *Cahiers du Cinéma*: “Godard tem uma bela forma: não uma imagem justa, justo uma imagem. Os filósofos também deveriam dizê-lo, e conseguir fazer: não ideias justas, justo ideias. Porque ideias justas são sempre ideias conformes as significações dominantes ou à palavras de ordem estabelecidas, são sempre ideias que verificam algo, mesmo se esse algo esteja por vir, mesmo se é o porvir da revolução. Enquanto que “justo ideias” é próprio do devir presente, é a gagueira nas ideias; isso só pode se exprimir na forma de questões, que de preferência fazem calar as respostas. Ou mostrar algo simples, que quebra todas as demonstrações” (1992).

¹² Aproximo-me, aqui, da ideia de *mediação* da cultura de massa desenvolvida por Martín-Barbero, na qual o autor propõe, ao se referir ao contexto latino americano, uma metodologia de pensamento que seja capaz de estabelecer uma conexão entre os usos da comunicação e as lutas de resistência ali presentes. Assim diz o autor: “a comunicação está se convertendo num espaço estratégico a partir do qual se pode pensar os bloqueios e as contradições que dinamizam essas sociedades-encruzilhada, a meio caminho entre um subdesenvolvimento acelerado e uma modernização compulsiva. Assim, o eixo do debate deve se deslocar dos meios para as mediações, isto é, para as articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais, para as diferentes temporalidades e para a pluralidade de matrizes culturais” (2009).

¹³ Cheguei em Campo Grande, após um mês de viagem pela Bolívia e um pedacinho do Peru (Cuzco-Machu Pichu), no dia 19 de fevereiro de 2011. A pesquisa no arquivo acima especificado iniciou-se dois dias depois e estendeu-se por um mês, devido ao feriado de carnaval. Aproveitei também a oportunidade de estar ali, naquela cidade, para realizar algumas entrevistas. Consegui três (as quais se encontram anexadas no final desta dissertação), todas institucionais (de certa forma), sendo duas delas ligadas a seguimentos da Igreja Católica, que tem atuação dentro da questão indígena e a outra poderia ser entendida como as opiniões pessoais de uma advogada do governo, que trabalha com o direito dos índios. Os entrevistados foram, respectivamente: Prof. Antônio Brand – docente universitário e coordenador do Programa Kaiowá Guarani, da Universidade Católica Dom Bosco; Rogério Batalha – advogado e assessor jurídico do Conselho Indigenista Missionário (CIMI/MS) e Dra. Adriana Oliveira – procuradora federal do MS. Saí de Campo Grande, rumo à cidade de Dourados/MS, no dia 17 de março. A sequência desse episódio será tratada em capítulos posteriores.

¹⁴ Em capítulo posterior será levantada uma discussão sobre os efeitos dessas imagens no imaginário social brasileiro, ou melhor, como estas representações imagéticas estão pautando a forma como a nossa sociedade pensa os povos originários, nela presentes.

¹⁵ O “Correio do Estado” é, há mais de 50 anos, o jornal de maior circulação regional do Mato Grosso do Sul, com uma distribuição diária que supera a casa dos 20 mil exemplares, e compõe uma empresa de comunicação que monopoliza ainda um canal de televisão e três rádios (FOSCACHES, 2010). Fundado em 1920, o jornal “O Progresso” destaca-se como um dos periódicos mais tradicionais da região (AMORIM, 2010). Em decorrência de sua abordagem, visivelmente tendenciosa na defesa e divulgação dos interesses da elite agrária local, a qual constitui-se em sua principal patrocinadora, o diário foi apelidado, por muitos estudiosos e militantes, sobretudo da questão indígena, pela alcunha “O Retrocesso”.

¹⁶ BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. – (Obras escolhidas; vol. 1).

¹⁷ A questão da expansão da fotografia e a consequente massificação do seu uso pela imprensa já seria previsão de Benjamin (*op. cit.*), décadas antes, sendo tal fato por ele anunciado sob a forma do seguinte presságio: “não está

longe o dia em que haverá mais folhas ilustradas que lojas vendendo caças ou aves”.

¹⁸ DARBON, Sébastien. O etnólogo e suas imagens. In: SAMAIN, E. (org.). O fotográfico.

¹⁹ COSTA, Helouise. “Um olhar que aprisiona o Outro. O retrato do índio e o papel do fotojornalismo na revista O Cruzeiro”. Imagens n° 2, agosto 1994.

²⁰ Além dos grupos Kaiowá e Guarani aqui estudados, habitam também o território do MS os povos Kadiwéu, Ofaiet, Terena, Kamba e Atikum. Essas etnias compõem juntas um contingente populacional de cerca de 60 mil pessoas (o que corresponde a aproximadamente 10% do total da população indígena nacional), sendo os povos Kaiowá, Guarani e Terena, os mais numerosos do Brasil (BRAND, 2007).

²¹ Deixo fora desta análise as temáticas referentes ao suicídio, fenômeno que se tornou recorrente dentro das reservas Kaiowá e Guarani, ganhando assim um expressivo apelo midiático, mas que suscita muitas controvérsias. Só a título de esclarecimento, a prática do suicídio faz parte da concepção de mundo Kaiowá e Guarani, estando presente inclusive em sua cosmologia de origem. No entanto, o aumento desmedido desse fenômeno começou a levantar suspeitas de crimes no interior das reservas. Segundo uma liderança Kaiowá entrevistada, cuja mãe foi uma das vítimas, a forma como esses atos eram praticados acabaram por suscitar desconfiças de que não se tratavam de suicídios, mas sim de assassinatos (o que é comum ocorrer na aldeia). A questão do aumento da violência interna nas terras indígenas Kaiowá e Guarani será tratada no capítulo II. Mas, antes de saber dessas informações o que havia me chamado atenção, nas fotografias sobre o tema, era o fato de as imagens sobre os indígenas “supostamente” suicidas serem explicitamente divulgadas (retratos em *close* de índios enforcados ou pendurados em árvores) nos jornais, ao passo, que o tratamento em relação a essa questão com qualquer pessoa não indígena é justamente o contrário, ou seja, expor o menos possível. Outro assunto que ficou fora dessa análise, mas fora selecionado a princípio, diz respeito à temática da desnutrição, também bastante polêmica e alvo do sensacionalismo midiático anti-indígena. Todas essas imagens, apesar de não serem analisadas no corpo deste trabalho, encontram-se apresentadas nos arquivos em anexo (Anexo II).

²² Para além da pesquisa de arquivo, a qual me propunha fazer, o tempo que passei em Campo Grande foi importante para me situar um pouco mais dentro do emaranhado de situações e discursos, os mais diversos e por vezes, conflitantes, que circundam tudo que diz respeito aos povos originários em geral, e aos povos Kaiowá e Guarani, de forma particular. As animadas conversas com os jovens e engajados colegas do NEPPI (sempre regadas a muito café e tererê – bebida típica da região, elaborada a partir da mistura de erva-mate com água gelada ou suco de limão – e tabaco), as entrevistas realizadas com estudiosos e profissionais que atuam nessa área, e outros tantos diálogos estabelecidos com pessoas de meu convívio, durante o período em que ali me retive, até mesmo as longas, porém imensamente valiosas, discussões travadas com o meu companheiro e grande parceiro dessa jornada, Bruno, foram igualmente imprescindíveis para elaboração das ideias (ainda – e sempre – em processo) que tento dar vida nessas páginas.

²³ Importante observar que o mito para Barthes, como anteriormente explicado, não é o mesmo conceito utilizado para definir a cosmologia indígena. Retomo, aqui, fala do autor sobre o mito capitalista, que traduz a ideologia dominante e o pensamento hegemônico dela decorrente.

²⁴ SAMAIN, Etienne. “Um retorno à *Câmera Clara*: Roland Barthes e a antropologia visual”. In: O fotográfico (organizado pelo autor).

²⁵ *Quand les images prennent position*, em francês, no original; tradução para o Espanhol de Inés Bértolo. Tradução para língua portuguesa: “Quando as imagens tomam posição”.

²⁶ Tradução do trecho para o Português: “as imagens não nos dizem nada, mentem-nos ou são escuras como hieróglifos”.

²⁷ Expressão cunhada por W. Benjamin no ensaio “Pequena história da fotografia” (*op. cit.*).

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Tradução do trecho para o Português: “(é necessário que alguém) encarregue-se de lê-las, quer dizer, de analisá-las, decompô-las, remontá-las, interpretá-las fora dos clichês linguísticos que levantam tantos clichês visuais”.

³⁰ Tradução do trecho para o Português: “(desconstruir) a evidência visível ou a estereotipia”.

³¹ R. Barthes, “Brecht e o discurso: contribuição para o estudo da discursividade” (1975).

³² Tal ideia foi também amplamente referenciada em *Mitologias* (1956), obra célebre do autor.

³³ Trecho citado por Bertold Brecht.

³⁴ Esse trecho refere-se ao ensaio publicado em 1975 (2004, *op. cit.*). Tal ideia, no entanto, já havia sido defendida pelo autor em textos anteriores. “A forma, a estética, a retórica, podem ser socialmente responsáveis, se forem manejadas de uma forma deliberada” (1990, *op. cit.*).

³⁵ O título faz referência ao tronco linguístico (Tupi Guarani) a que pertencem os povos Kaiowá e Guarani.

³⁶ *Pierre Clastres*. Arqueologia da violência. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

³⁷ A escrita em maiúscula faz alusão à própria grafia utilizada pelo referido autor.

³⁸ “As fotografias podem ser consideradas ambas as coisas: evidência da história e história”, afirma Burke. Porém, mais adiante, o pensador acrescentará uma problemática essencial sobre tal afirmação ao inserir nela o seguinte questionamento: “como podem as imagens ser utilizadas como evidência histórica”? É, então, no intuito de oferecer uma primeira resposta a essa pergunta que introduzo, no presente parágrafo, bem como no que se segue, uma breve contextualização do assunto que compõe a matéria central das fotorreportagens selecionadas, qual seja: a relação dos Kaiowá/Guarani com a temática da violência.

³⁹ Esta última constatação teria levado Burke a destacar a exclusividade da fotografia perante a linguagem, ao afirmar, por exemplo, que as “imagens podem testemunhar o que não pode ser colocado em palavras”.

⁴⁰ Foi justamente este o assunto explorado pela reportagem intitulada “Violência e drogas marcam a relação entre índios no Mato Grosso do Sul”, divulgada no programa Fantástico, da Rede Globo de Televisão, em fevereiro deste ano. Disponível em: <http://video.globo.com/Videos>.

⁴¹ Ver entrevista com professor Antônio Brand e depoimento da liderança Kaiowá, Getúlio Juca, ambos no DVD em anexo (Anexo III). Uma melhor discussão sobre essa temática também poderá ser encontrada no capítulo II.

⁴² Esse processo é definido por alguns teóricos, como Brand, pelo termo 'confinamento' (ver ensaio “História do Confinamento”, que compõe tese de doutoramento do referido pesquisador, cujo título é “O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra”, Porto Alegre, Curso de Pós-Graduação em História, PUC/RS, 1997). Tal noção pode ser justificada, por exemplo, em decorrência do fato de haver, atualmente, no Estado do Mato Grosso do Sul, mais espaço para a atividade pecuarista do que para pessoas, sem contar com a não menos extensiva produção agrícola, representada, sobretudo pelas monoculturas da soja e da cana-de-açúcar. Isso implica dizer que grandes extensões de terra, naquela região, estão sendo, sorrateiramente, ocupadas pelas grandes pastagens e lavouras. O vertiginoso crescimento do negócio agropecuário regional, durante as últimas décadas, tem gerado uma pressão cada vez maior sobre os núcleos populacionais tanto rurais quanto urbanos. Observa-se, em decorrência disto, um agravamento dos conflitos no campo em decorrência da disputa pela posse e usufruto da terra, o que vem afetando, substancialmente, ao longo dos anos, os territórios indígenas. Dados recentes divulgados pela CPT demonstraram que mais da metade dos conflitos (57%) registrados no campo, ano passado, envolveram populações tradicionais, quais sejam: indígenas, ribeirinhos, camponeses e quilombolas. Fontes: Censo Agropecuário Brasileiro, IBGE, 2008; Conflitos no campo Brasil 2010, CPT, 2011. Para informações complementares, ver ainda análise do geógrafo Carlos Walter Porto Gonçalves, intitulada “Brasil 2011: mortes, desmatamentos e cenas de política explícita”, publicada em 3 de junho e disponível em: www.ecodebate.com.br.

⁴³ Segundo o último Atlas da Questão Agrária Brasileira, divulgado pelo INCRA em 2003, os imóveis pequenos (até 200 ha) registrados até aquele ano “representavam 92,56% do número total de imóveis e apenas 28,42% da área total, perfazendo uma área média de 30 ha. Ao contrário, os imóveis médios e grandes (acima de 200 ha) correspondiam a 7,44% dos imóveis e 71,57% da área total, resultando em uma área média de 938 ha” (Fonte: INCRA/UNESP – disponível em: http://www4.fct.unesp.br/nera/atlas/estrutura_fundiaria.htm). Esta distribuição desigual corrobora com os resultados apresentados em 2000 pelo índice Gini, que mede o grau da concentração fundiária no mundo, cujo valor máximo é 1, e que colocava o Brasil em nono lugar no ranking, com uma pontuação igual a 0,8 (Fonte: CMI – disponível em: <http://www.midiaindependente.org>; INCRA/UNESP, *op. cit.*). Em matéria especial sobre o tema do latifúndio o Repórter Brasil divulgou o seguinte: “A área ocupada pelos estados de São Paulo e Paraná juntos está nas mãos dos 300 maiores proprietários rurais, enquanto 4,8 milhões de famílias estão à espera de chão para plantar” (publicado em 11/07/2006 – disponível em: <http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=654>).

⁴⁴ Espécie de palmeira abundante do bioma Cerrado. O nome da planta foi emprestado da palavra tupi “*mburi`ti*”, que significa “a árvore que emite líquidos” ou “a árvore da vida”. A denominação dada pelos índios deriva do fato de o buriti ser uma planta que possui diversas utilidades. Do caule é extraída madeira para construção de casas e móveis. As folhas servem tanto para a confecção de telhados quanto para preparar alimentos. De sua seiva pode-se ainda produzir vinho e de seus frutos são fabricados doces e extraído uma polpa de onde se produz um óleo comestível, rico em vitamina A. Além disso, o óleo possui também diversas propriedades medicinais. Outra apropriação da árvore, de natureza eminentemente simbólica, tem sido utilizada para designar, em Brasília, a casa sede da administração governamental do Distrito Federal – o Palácio dos Buritis. Fonte: <http://campodasideias.blogspot.com>.

⁴⁵ Conhecido também como a “savana brasileira”, o Cerrado está localizado, principalmente, no Planalto Central. Constitui-se em um dos seis grandes biomas nacionais, sendo o segundo em extensão no país. Abrange, ao todo,

nove estados do Brasil Central: Minas Gerais, Goiás, Tocantins, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Distrito Federal, Bahia, Maranhão e Piauí. Chamado ainda de “berço das águas”, por abrigar em seu território nascentes que compõem as três mais importantes bacias hidrográficas do Brasil, o Cerrado se destaca como um ecossistema rico em biodiversidade. Infelizmente, atualmente o bioma encontra-se fortemente ameaçado, sobretudo pelo avanço do agronegócio exportador na região, donde se destacam as atividades extensivas de pecuária e agricultura (principalmente as monoculturas de soja e cana-de-açúcar). Estima-se que, hoje, exista, apenas, cerca de 20% da cobertura original desse habitat natural. Importante lembrar que a destruição física do Cerrado afeta não apenas a diversidade de sua fauna e flora e de seus recursos naturais, mas ameaça, igualmente, a diversidade simbólica, cultural e artística dos diferentes sujeitos e povos que ali vivem. Fontes: <http://pt.wikipedia.org>; www.portalbrasil.net.

⁴⁶ O termo 'cenográfica' foi intencionalmente utilizado a fim de sugerir a existência de relação entre o “realismo” documental e a ficção, uma vez que o vocábulo em questão se encontraria, original e diretamente, vinculado a este último gênero narrativo. Ainda sobre essa questão da “composição dos objetos” presentes em cada quadro, ou cena, fotográfica, Barthes, ao exemplificar o funcionamento deste “processo de conotação da imagem”, dirá: “uma janela aberta sobre telhados de telha, uma paisagem de vinhedos; diante da janela, um álbum de fotografias, uma lupa, um vaso de flores: portanto, estamos no campo, ao sul do Loire (vinhas e telhas), numa residência burguesa (flores sobre a mesa), cujo hóspede idoso (lupa) revive suas recordações (álbum de fotografias): trata-se de François Mauriac em Malagar (*Paris-Match*); a conotação “salta” de certa forma de todas essas unidades significantes, no entanto “captadas” como se se tratasse de uma cena imediata e espontânea, isto é, insignificante; encontramos-la explicitada no texto, que desenvolve o tema das ligações de Mauriac com o terreno. O objeto talvez não possua uma força, mas, por certo, possui um sentido”.

⁴⁷ Importante destacar neste ponto que os demais adereços da indumentária desses indígenas (roupas e sapatos) apontam para a interferência da cultura ocidental moderna e a pressão, muitas vezes traduzidas em opressão cultural, dessas sobre aquelas culturas originárias.

⁴⁸ *L'Aurore* (do francês: “A Aurora”): trata-se de um jornal literário, liberal e socialista publicado em Paris, França, de 1897 a 1914, que teve entre seus colaboradores o ilustre escritor naturalista Émile Zola. Fonte: Wikipedia.

⁴⁹ *L'Humanité* (do francês: “A Humanidade”): trata-se de um jornal de circulação diária, fundado em 1904 pelo Partido Comunista Francês (PCF). Atualmente o periódico se mantém de forma independente, apesar de ainda possuir vínculos estreitos com o PCF. Fonte: Wikipedia. Para mais informações ver a página eletrônica: www.humanite.fr.

⁵⁰ Sobre esse aspecto específico da fotografia, dirá Burke (op. cit.): “historiadores, da mesma forma que fotógrafos, selecionam que aspectos do mundo real vão retratar”.

⁵¹ Uma reflexão mais completa da questão Kaiowá e Guarani será tratada no capítulo dois, sobre a pesquisa etnográfica.

⁵² Ver entrevista com Rogério Batalha, do CIMI, no DVD em anexo (Anexo III).

⁵³ Note que são justamente esses elementos que nos permitem reconhecer o homem encapuzado como um indígena. Interessante observar que tal associação permaneceria forte ainda que a fotografia tivesse sido forjada, pois os instrumentos citados encontram-se diretamente vinculados ao universo cultural indígena, mesmo que o arco e a flecha possam transitar, eventualmente, por outros espaços.

⁵⁴ Consegui uma cópia desse artigo junto ao Ministério Público de Dourados, mas esta veio sem a data de publicação.

⁵⁵ O Paraguai é um país cuja população é formada, majoritariamente, da mestiçagem entre índios guaranis e espanhóis. A marcante ascendência indígena do povo paraguaio pode ser confirmada não apenas na fisionomia destes indivíduos, mas também na manutenção de certos vínculos culturais como, por exemplo, o idioma Guarani que, por ser falado pela maioria da população do referido país, foi adotado como língua oficial, juntamente com o castelhano.

⁵⁶ Segundo dados divulgados pelo ISA, existem atualmente 177 terras indígenas situadas nas faixas de fronteiras terrestres brasileiras. Deste total 75% encontram-se demarcadas. Além disso, o relatório sobre essa questão destaca ainda a existência de 43 povos indígenas que vivem em territórios transfronteiriços, ou seja, habitam terras situadas entre o Brasil e países vizinhos, caso em que se inclui o próprio povo Guarani. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org>.

⁵⁷ Para se ter uma percepção clara do papel desta mídia, destaco um fenômeno ocorrido em 2008, na cidade de Dourados, e mencionado por alguns entrevistados (ver entrevistas do DVD, anexo III). Naquele ano houve um acirramento dos conflitos em decorrência do aumento da pressão do movimento indígena pela demarcação de suas terras, cujos processos permaneciam engavetados há quase duas décadas. Cansados da demora do governo em

resolver a questão fundiária, os indígenas passaram a organizar várias ações de retomada de seus territórios tradicionais, reforçando uma estratégia que já havia sido iniciada, anos antes. Daí em diante o conflito, tantas vezes velado, tornou-se declarado. Os latifundiários sentiram-se invadidos em suas propriedades, pelos indígenas que ali se estabeleciam, e passaram a organizar tropas de jagunços para combater a ação política dos índios, que vinha ganhando força e dimensão entre as populações originárias, no Estado. Era preciso, pois, que o governo intervisse, imediatamente, nessa situação para evitar o massacre que se anunciava. Em decorrência disso a FUNAI autoriza a reabertura dos processos de demarcação, apresentando um relatório com as áreas em litígio. Bastou isso para que se iniciasse uma intensa campanha midiática contra os povos indígenas, financiada pelo sindicato dos produtores rurais, que tem como ilustre simpatizante o atual governador do Estado do MS, André Puccinelli. A situação adquiriu dimensão tão crítica que, somente no município de Dourados, parte significativa da população passou a se declarar assumidamente anti-indígena, influenciada pelo discurso leviano e propositadamente criado pelos grandes meios de comunicação locais, com destaque para o jornal “O Progresso”, de que muitas cidades do estado se tornariam território indígena, o que supostamente levaria populações urbanas inteiras a ficarem sem lugar para viver. Disseram-me ainda que, nessa época, a animosidade contra os indígenas foi tão grande que órgãos indigenistas como a FUNAI tiveram que retirar a identificação institucional de seus carros e seus funcionários foram, devido a essas circunstâncias, obrigados a trabalhar disfarçados sob o risco de serem alvejados pela multidão descontente que tomava conta da cidade. Aproveitando-se desta conflituosa situação, o sindicato dos produtores rurais local passou a distribuir adesivos contra a demarcação, desrespeitando, assim, explicitamente, os direitos adquiridos das populações indígenas.

⁵⁸ Tal afirmação encontra ressonância no fato de que existe, atualmente, um elevado contingente de lideranças indígenas presas. Apesar de não existirem dados precisos sobre essa questão, há estimativas de que, hoje, aproximadamente 600 lideranças indígenas estão cumprindo pena ou respondendo a processos judiciais. Sobre o assunto da criminalização de líderes do movimento indígena, ver depoimento de Rosane Kaingang, em matéria divulgada no portal do Senado Federal, no dia 04/05/2011, sob o título “Lideranças indígenas pedem apoio ao Senado às suas causas”. Disponível em: www.senado.gov.br. Informações complementares podem ser encontradas ainda nas seguintes páginas eletrônicas: <http://uniaocampocidadeefloresta.wordpress.com>; <http://tribunalpopular.org> e www.cimi.com.br.

⁵⁹ O caso em questão, que justificou uma ação policial nomeada “Operação Sucuri”, não chegou a ser totalmente esclarecido. Segundo relatos sobre o assunto, os indígenas acusados alegaram ter cometido o crime em legítima defesa, uma vez que, segundo eles, os policiais teriam entrado na reserva armados, à paisana e atirando contra a comunidade. Na ocasião levantou-se a suspeita de que tais policiais teriam sido contratados como “capangas” a mando de fazendeiros para executarem a referida ação. A acusação foi abafada e o processo paralisado. Apesar disso os indígenas permanecem cumprindo pena nas reservas.

⁶⁰ Esse foi justamente o tema e o posicionamento da reportagem intitulada “Uma bordoadá no próprio pé”, publicada na revista Veja, em 8 de dezembro de 2010 (ver Anexo IV).

⁶¹ Evidencio esses dois grupos por este se tratar de um trabalho sobre a questão indígena. Não desconsidero, no entanto, a existência de outros grupos que também integram esse conflito por terras na região, como o caso de camponeses e pequenos agricultores que também lutam por um “pedaço de chão” no Estado. Importante destacar ainda que a luta travada por todos eles é basicamente a mesma, ou seja: contra o grande latifúndio e o agronegócio; sendo favoráveis, assim, à reforma agrária, que há tempos se anuncia e se espera realizar no Brasil.

⁶² Enquanto estive em Campo Grande, no Mato Grosso do Sul, por motivo da pesquisa, pude sentir que existem pessoas que nutrem radical aversão aos indígenas. Ouvi, inclusive, gente dizer que sente “nojo” deles. A título de ilustração, houve casos citados de pessoas se recusarem a servir ou vender para indígenas, mesmo quando eles dispunham de condições para pagar, pelo fato de os verem como pessoas sujas, sem higiene, mendigas, maltrapilhas.

⁶³ RODRIGUES, José Carlos. Comunicação e Significado: escritos interdisciplinares. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

⁶⁴ Essa imagem me faz recordar outra foto que tirei quando estava participando da retomada dos Terenas. O cenário era bastante semelhante. Tínhamos acabado de entrar na fazenda do ex-governador do Estado do MS, e as lideranças que estavam à frente do movimento foram solicitar aos dois trabalhadores que tomavam conta da propriedade, naquele momento, que se retirassem do lugar ocupado. Na ocasião, eu, que estava imediatamente atrás dessas lideranças e, portanto, de frente para os representantes dos colonos, aproveitei e registrei aquele instante em um ângulo que era justamente o oposto da foto aqui apresentada. Quando enviei aos amigos indígenas que haviam me convidado para o trabalho jornalístico a matéria sobre o ocorrido acompanhada da referida fotografia, eles

responderam imediatamente, dizendo-me que haviam gostado muito do registro fotográfico. Na época, não fui capaz de entender o significado de tamanho reconhecimento, especialmente porque, como não dispunha de um equipamento profissional que fosse “tecnicamente adequado” (tinha apenas uma câmera desses modelos amadores), achava que minhas fotografias tinham ficado prejudicadas. Hoje, no entanto, ao olhar para esta última imagem analisada, lembro-me deste episódio e creio que, somente agora, posso compreender a importância daquela fotografia para aqueles indígenas, os quais, provavelmente, quase nunca tenham tido a oportunidade de serem vistos sob outra perspectiva, senão esta que a grande mídia, rotineiramente, apresenta.

⁶⁵ Tal fato pode, inclusive, ser evidenciado no próprio aumento dos crimes internos nas aldeias e reservas Kaiowá e Guarani, bem como nos casos de suicídios ali registrados; temas que, apesar de não terem entrado para seleção, aqui analisada, também se convertem em assuntos amplamente explorados pelos jornais pesquisados. Uma pequena mostra dessas temáticas pode, no entanto, ser encontrada nos anexos das fotorreportagens de jornais inseridos no final desta dissertação (Anexo II).

⁶⁶ Para mais informações ver matéria intitulada “Justiça condena Isaac de Barros por crime de racismo contra os indígenas”, publicada na página eletrônica *Douradonews* no dia 14 de julho. Disponível em: www.douranews.com.br.

⁶⁷ Ver material no Anexo II.

⁶⁸ COSTA, Helouise. “Diacuí: a fotorreportagem como projeto etnocida”, trabalho produzido originalmente para o NP 20 – Fotografia: comunicação e cultura, do XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Intercom; setembro, 2005.

⁶⁹ Diacuí morreu pouco tempo depois do casamento com Ayres Cunha, após complicações durante trabalho de parto. A filha do casal, que nasceu na aldeia, foi logo em seguida adotada pela família paterna e levada para o Rio Grande do Sul, sendo ali criada sem qualquer “identificação com sua ascendência indígena” (COSTA, op. cit.).

⁷⁰ Essas imagens, cuja construção narrativa estrutura-se sob a forma de seriados, que contam com elementos característicos da criação ficcional, aproximam, destaca Costa (op. cit.), a reportagem do estilo literário do romance folhetinesco (também chamado de novela). Estas podem receber ainda as denominações “(foto)reportagem-novela” ou “fotonovela”.

⁷¹ Neste ensaio, Clastres traz uma profunda reflexão acerca do significado da palavra etnocídio, estabelecendo sempre uma analogia entre este termo e o vocábulo genocídio. Trata-se de verbetes, cujas etimologias, apesar de denotarem acepções distintas, são bastante próximas. Sobre essa questão diz o etnólogo: “ele (o etnocídio) tem em comum com o genocídio uma visão idêntica do Outro: o Outro é a diferença, certamente, mas, sobretudo a má diferença”. A essa ideia, o pensador acrescenta, mais adiante, a seguinte conclusão: “O espírito, se se pode dizer, genocida quer pura e simplesmente negá-la (a diferença). Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus. O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas, pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformarem até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si”.

⁷² A ideia da Antropofagia e da Antropoemia apresentada por Bauman está integralmente fundamentada nos conceitos desenvolvidos pelo antropólogo e filósofo francês Lévi-Strauss no livro *Tristes Trópicos*, publicado, na França, em 1955.

⁷³ Destaco, aqui, à título de melhor referendar tal questão, o Artigo 231, da Constituição Federal de 1988, no qual está escrito: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

⁷⁴ A precariedade das condições a que estão submetidos os povos originários, por exemplo, foi registrada em relatório divulgado, no início de 2010, pela ONU. Segundo os resultados da pesquisa ali notificada os povos indígenas representam, atualmente, um terço da população mais pobre do mundo. No contexto brasileiro, os dados, levantados com base no Censo de 2000, do IBGE, apontam para uma taxa de pobreza extrema de 2,5 vezes maior entre os indígenas do que entre as demais populações residentes no território nacional. O relatório diz ainda que “os trabalhadores indígenas recebem metade dos salários dos não indígenas devido a fatores de discriminação e qualidade de ensino”. (Fonte: Folha Online – disponível em: www1.folha.uol.com.br). Além disso, outro estudo realizado pelo economista Marcelo Paixão, do Observatório Afro Brasileiro, aponta para um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) indígena abaixo da média nacional – esses valores são, respectivamente: 0,683 e 0,790; o Brasil ocupava o 62º na lista dos 177 países que integraram o relatório apresentado pela ONU, em 2004. (Fonte: Uol Educação – disponível em: <http://educacao.uol.com.br/datas-comemorativas/ult1688u2.jhtm>).

⁷⁵ Segundo os dados divulgados pelo relatório “Violência contra os povos indígenas no Brasil”, publicado

anualmente pelo CIMI (acessível em: www.cimi.org.br), somente no ano de 2009 foram registrados, dentre outras agressões, 60 assassinatos de índios no país, sendo que 54% destes ocorreram no Estado do Mato Grosso do Sul. Se considerarmos o levantamento dos últimos 5 anos, que compreende também o período no qual se inserem as fotorreportagens, desta seleção, o número de homicídios intencionais sobe para 313 vítimas, sendo a maioria delas lideranças em suas aldeias. Durante todo esse intervalo de tempo, o MS liderou o ranking da violência contra as populações indígenas.

⁷⁶ Podemos citar aqui o caso da bancada ruralista, que representa mais de 15% dos parlamentares em exercício no Congresso Nacional. A porcentagem pode parecer pequena, mas a influência desse grupo político é, hoje, bastante grande. Para se ter uma clara noção do potencial monopolizador desta classe, chamo atenção, aqui, para o fato de que ela, além de concentrar terras e poder político, exerce também um forte imperialismo no campo comunicacional, afirmação esta que encontra respaldo, por exemplo, nas inúmeras ocorrências de concessões de Rádio e TV para senadores e deputados federais. Dados atuais mostram que, somente na casa legislativa anteriormente citada, cerca de 20% dos parlamentares, representantes do setor agroindustrial do país, que hoje cumprem ali seus mandatos, dispõem do privilégio de exploração de canais públicos de comunicação. (Fonte: Transparência Brasil – disponível em: <http://www.excelencias.org.br>).

⁷⁷ Segundo a mitologia guarani, Porãsy era uma das filhas de Rupave e Sypave – os primeiros humanos criados por Tupã (ou Nhanderuvuçu), o Deus supremo, também conhecido como o deus da criação e da luz, cuja morada é o sol. Conta a lenda que a bela Porãsy teria sacrificado a sua vida para salvar o seu povo das maldades praticadas por Monã, deus dos campos abertos e um dos sete monstros legendários da cosmologia guarani. Em recompensa ao sacrifício prestado, os deuses teriam transformado a alma de Porãsy em um pequeno e intenso foco de luz, cujo brilho se destina a acender a aurora. Fonte: *Wikipedia*/COLMAN, Narciso R. (Rosicrán). *Nande Ypy Kuéra ("Nuestros antepasados")*. San Lorenzo/Paraguay: Imprenta e editorial Guaraní, 1937.

⁷⁸ Um exemplo emblemático dessa questão pode ser encontrado no recente movimento “Xingu Vivo para Sempre”, que reúne atualmente mais de 250 entidades, entre as quais se incluem diversas organizações indígenas. A iniciativa tem realizado uma forte campanha contra a construção do Complexo Hidrelétrico de Belo Monte, que, além de demandar um exorbitante investimento público para a sua implantação, ameaça diretamente, não só uma porção considerável do ecossistema amazônico, como também a sobrevivência de várias populações indígenas e ribeirinhas daquela região. Ver matéria intitulada “Repercussão internacional de Belo Monte preocupa governo brasileiro”, divulgada pela agência de notícias alemã DW, em 19/02/2011. Disponível em: <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,14853684,00.html>.

⁷⁹ Para assistir ao vídeo, acessar: www.indigenasdigitais.org/o-filme.

⁸⁰ Para outras informações, ver matéria intitulada “Polícia Federal prende mais uma liderança Tupinambá”, divulgada, no dia 04/02/2010, na página eletrônica do jornal Brasil de Fato. Disponível em: www.brasiledefato.com.br.

⁸¹ Expressão cunhada pelos antropólogos de Santa Fé, Novo México. Tal problemática encontra-se amplamente discutida na compilação de artigos publicados no livro *Writing Culture* (CLIFFORD & MARCUS – orgs., 1986, *apud* CAIAFA, 2007, *op. cit.*)

⁸² Muitas pessoas haviam me advertido das dificuldades que encontraria no caminho rumo ao encontro com os Kaiowás/Guaranis, dificuldades estas que exigiriam de mim – além de um cuidado muito especial para não colocar minha vida em risco, já que estava me expondo a uma situação de graves conflitos – um preparo emocional bastante forte para lidar com a dura realidade com a qual me depararia. Registro aqui meus mais sinceros agradecimentos ao apoio desses familiares e amigos que, compreendendo a magnitude do problema em questão e compartilhando comigo as aflições daí decorrentes, não exitaram em me aconselhar sobre as adversidades do trabalho ao qual me propunha, sem, no entanto, deixar de me encorajar para realizá-lo.

⁸³ A cultura *hip hop* parece ter conquistado muitos adeptos entre a juventude Kaiowá/Guarani da RID. A popularidade do estilo no local possibilitou ali o surgimento do primeiro grupo de rap indígena, os Brô MC's, que vêm ganhando visibilidade tanto dentro quanto fora da reserva. Mais informações sobre o trabalho destes jovens *rappers* podem ser encontradas na página eletrônica *Rap Nacional* (www.rapnacional.com.br), especializada na temática aqui apresentada. Algumas músicas da banda encontram-se disponíveis na Rádio Uol (www.radio.uol.com.br).

⁸⁴ Pelo fato de o município de Dourados estar próximo à fronteira com o Paraguai, o narcotráfico é uma atividade bastante intensa na região. A proximidade com a cidade, somada à referida falta de segurança pública dentro das reservas são fatores que contribuem para a entrada e para o estabelecimento do comércio de drogas, no interior dessas terras indígenas, que hoje representam verdadeiras periferias em relação aos municípios circunvizinhos. Além

disso, o consumo de drogas e álcool cresce, na RID, à mesma proporção em que cresce a marginalização social (exclusão, discriminação, pobreza, falta de perspectiva de subsistência, opressão cultural) dos povos Kaiowás e Guaranis, no Mato Grosso do Sul.

⁸⁵ Em Goiânia, trabalhei, em diferentes instituições escolares, com crianças e adolescentes. Na primeira dessas experiências, fui professora de Inglês em uma importante escola da rede privada de ensino, que ficava localizada em um bairro nobre da referida capital goiana. Nos últimos anos, em que ali estive, exerci, por um tempo, a atividade de jornalista junto à Assessoria de Imprensa da Secretaria de Educação do Município, onde tive a oportunidade de conhecer muitas instituições públicas, localizadas, sobretudo, nas periferias, daquele centro urbano. Durante esse período, também trabalhei com projetos de incentivo à leitura e com rádio escolar em duas escolas da Rede Municipal de Ensino de Goiânia. Interessante observar que em todas essas experiências uma das principais dificuldades encontradas foi, justamente, lidar com a imperatividade e desatenção dos jovens aprendizes. Tal realidade comportamental, a qual estava habituada a encontrar, parecera-me, até então, inerente ao universo educacional, daí a surpresa ao me deparar com o comportamento tão diferenciado, tão tranquilo, para ser mais específica, daqueles jovens estudantes indígenas.

⁸⁶ Como esse indígena não morava mais na reserva e por se encontrar atualmente em condição distinta daquela vivenciada pelos habitantes da aldeia (afinal estava ele, ali, exercendo um serviço junto a um órgão público) optei por inserir a sua fala em outro momento deste trabalho, que será explorado em capítulo mais adiante.

⁸⁷ Apesar de possuírem nomes de língua portuguesa, os Kaiowá e Guaraní, sobretudo os mais velhos, preservam, entre si, suas identidades indígenas. Optamos, então, por manter os nomes dessas lideranças em seus próprios idiomas.

⁸⁸ Em conversa sobre semelhante assunto com o procurador federal responsável pela comarca de Dourados, este me disse que o Ministério Público estava investigando tal questão e, embora reconhecesse haver de fato indícios dos arrendamentos nos territórios indígenas Kaiowá e Guaraní, essa situação só poderia ser solucionada após a conclusão e apresentação dos laudos periciais. Esses relatórios técnicos, que trazem os resultados das investigações sob as denúncias registradas, mediante os quais são aplicados os procedimentos judiciais cabíveis, não possuem prazos determinados para sua finalização. Ficam, portanto, à mercê de interesses políticos, que podem sempre serem manipulados, conforme a situação daqueles que detêm o poder. Daí a resposta do procurador a minha pergunta sobre a previsão para solucionar o problema dos arrendamentos: “nunca se é possível saber quando um processo judicial como este será resolvido. No meu caso, o que posso fazer é pressionar para que seja encaminhado o mais rápido possível. É justamente isso que venho tentando fazer aqui”.

⁸⁹ Considerado o maior conflito armado ocorrido no continente sul-americano, a Guerra do Paraguai, travada entre este país e a Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai), ocorreu entre os anos de 1864 e 1870. Fonte: <http://www.brasilecola.com>.

⁹⁰ Estima-se que no início da colonização existiam no território brasileiro cerca de 2000 etnias.

⁹¹ “Grande reunião”, em idioma Guaraní.

⁹² Dança tradicional Guaraní.

⁹³ “Eu tô pronto para ensiná na minha língua, na minha cultura e na minha letra, algum aluno que se interesse. Hoje, a escola, a educação que entra, talvez não qué mexê com isso porque acha complicado. Mas não é complicado não porque tem professor ainda. Como eu aprendi, eu tenho como repassá para o meu povo também”, diz *Avá poty verá*.

⁹⁴ Havia, naquela ocasião, outras pessoas, vizinhos do casal, com os quais também falamos. Porém, a fim de tornar mais exequível esta parte do trabalho, destacaremos aqui apenas as falas de *Avá poty verá* e *Kunhã tupã rendy'i*. Acreditamos, no entanto, que as falas dos outros indígenas presentes encontram-se contempladas nas palavras das lideranças, aqui mencionadas.

⁹⁵ A presença das igrejas, na Reserva, tem trazido sérios transtornos à vida das populações Kaiowá e Guaraní. A liberdade de exercerem suas crenças e costumes espirituais tem sido fortemente ameaçada pela intolerância religiosa praticada pelos cristãos, sobretudo os evangélicos ligados às vertentes neopentecostais, que se proliferaram, naquela localidade. A situação tem assumido dimensões bastante graves. Como prova disto, nossos interlocutores denunciam a ocorrência de incêndios criminosos que foram realizados em várias casas de rezas tradicionais.

⁹⁶ Insere-se também neste meio o grupo que ali se autodenomina “Terena”, cuja identidade indígena tem sido questionada pelos próprios Kaiowá e Guaraní. Os motivos são bastante pertinentes: a) o território tradicional do povo Terena encontra-se concentrado na região do Pantanal sul-matogrossense, que está localizado na porção centro-oeste do estado (a RID, por sua vez, encontra-se mais ao sul do MS); b) os terenas mantêm, em seus territórios, o seu idioma tradicional, já aqueles que vivem na RID falam, em geral, o português, e, em alguns casos, o castelhano. De fato, a definição usada para identificar os “Terenas” da RID em nada se assemelha aos Terenas que

conheci quando os visitei, em 2009, na Terra Indígena de Cachoeirinha, que está localizada no município de Miranda (ver mapa – Anexo I), e junto aos quais participei da retomada de um de seus territórios tradicionais, conforme episódio narrado nas páginas que introduzem o presente trabalho.

⁹⁷ Dança xamânica tradicional.

⁹⁸ Ritual de batismo do milho para celebrar a colheita anual.

⁹⁹ *Avá rendy ju* faz referência a um episódio bíblico que relata a ocasião na qual Jesus (“o filho do Deus Altíssimo”) realiza o milagre da cura de um paraplégico (no original), que *Avá rendy ju* chama de leproso. Diz a parábola que o enfermo vivia, há quase quatro décadas, nos arredores de um reservatório de água, localizado na cidade de Jerusalém e chamado pelos hebreus de *Betesda*. Em volta daquele tanque havia uma multidão de doentes que ali ficavam à espera do movimento das águas para se curarem. Este momento ocorria com a descida de um anjo (“alguém divino”), que aparecia de vez em quando e agitava as águas daquele tanque, sarando, assim, o primeiro que ali se molhasse. Acontecia, então, que sempre que o anjo vinha alguém se adiantava na frente do paraplégico que, por não dispor de alguém para lhe ajudar a chegar mais perto do reservatório, nunca conseguia alcançar a sua cura. Fonte: Bíblia Sagrada, João, 5: 1-9.

¹⁰⁰ Este tema, apesar de poder ser uma questão relevante para a análise da atual situação dos povos Guaraní no MS, não foi, no entanto, o interesse principal de nenhuma das conversas, aqui apresentadas.

¹⁰¹ Pequenas porções de terrenos - loteamentos que são mais favoráveis às edificações.

¹⁰² O motivo do crime não chegou a ser divulgado, mas é possível que o caso tenha se tratado de um latrocínio, pois, conforme informações dos indígenas, o idoso havia recebido um crédito em dinheiro, recentemente.

¹⁰³ Na área indígena de Dourados, os índices de homicídios registrados, nos últimos anos, têm se equiparado àqueles encontrados em regiões periféricas de grandes capitais brasileiras, como Rio de Janeiro e São Paulo.

¹⁰⁴ Além da carência alimentar (que ocasionou, em 2005, um dos maiores surtos de desnutrição infantil registrado, nos últimos anos, no Brasil, impulsionando, assim, o governo à adoção de medidas assistencialistas como a distribuição de cestas básicas), os Kaiowás e Guaranis também enfrentam outros problemas como a precariedade nos atendimentos básicos de saúde e educação.

¹⁰⁵ Segundo levantamento apresentado pelo CIMI, existem, atualmente, 31 acampamentos indígenas no sul do MS.

¹⁰⁶ Este foi o tema abordado pelas reportagens de Joana Moncau e Spensy Pimentel, intituladas “Terror às vésperas da demarcação” e “Demora nas demarcações impulsiona ocupações”, ambas publicadas na página eletrônica da revista Carta Capital, respectivamente, em 19 e 25 de outubro de 2011. Disponíveis em: www.cartacapital.com.br.

¹⁰⁷ LEAL, Ondina Fachel. Etnografia da audiência: uma discussão metodológica. In: SOUSA, Mauro Wilton (org.). *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

¹⁰⁸ SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Editora SENAC, 2000. – (Série Ponto Futuro; 1).

¹⁰⁹ ONG brasileira com atuação nas áreas sociais e ambientais. Para mais informações sobre a entidade, acessar: www.socioambiental.org.

¹¹⁰ Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística. Para outras informações sobre a instituição, acessar: www.ibope.com.br.

¹¹¹ ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do índio: signos da intolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz & FISCHMANN, Roseli (organizadores). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Ed. USP, 2001. – (Seminário 6; Ciência, cientistas e tolerância II).

¹¹² LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

¹¹³ MOREIRA, Daniel Augusto. *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Cengage Learning Editores, 2002.

¹¹⁴ MORIN, Edgar. Da entrevista no rádio e na televisão. In *As duas globalizações: complexidade e comunicação, uma pedagogia do presente*. SILVA, Juremir Machado da (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

¹¹⁵ A lista com todas as perguntas encontra-se no Anexo VI.

¹¹⁶ Somente uma professora mencionou ter sido, por um curto período, assinante de “*O Progresso*”.

¹¹⁷ Conforme apontado em capítulo anterior, há muitos professores não indígenas trabalhando nas escolas da Reserva. Parte deles tem conseguido se adaptar bem às diferenças culturais e chegam até mesmo a expressar, em alguns casos, uma maior preferência em lecionar na aldeia do que nas escolas da cidade. “*Hoje tem professores aqui da cidade que preferem trabalhar na aldeia do que trabalhar aqui. Os professores fazem o curso aqui e são cedidos*

para trabalhar na aldeia. E muitos deles dizem: 'lá (na aldeia) é muito bom de se trabalhar'" — comenta a professora de Língua Portuguesa. Tal fato fora revelado na conversa que tivemos com uma educadora não indígena que vem, já há alguns anos, trabalhando em uma das instituições escolares da RID. Este diálogo encontra-se registrado no segundo capítulo desta dissertação. Essa condição não é, porém, compartilhada por todos os docentes que chegam a trabalhar nas escolas da Reserva. Há uma parte deles que tem encontrado grandes dificuldades em lidar com as diferenças étnicas dentro do espaço escolar. Esse é um problema que decorre, sobretudo, de uma deficiência nos cursos de licenciatura acadêmicos, em cujos currículos ainda não se conseguiu abordar de forma eficiente a questão da diferença. Como exemplo, pode-se citar a experiência relatada pela professora de Sociologia, cujo marido, professor de educação física, lecionou, por um curto período de tempo, em uma das escolas da aldeia, ocasião em que a educadora aproveitou para conhecer o espaço escolar da Reserva. "*Meu esposo trabalhou alguns meses como professor de educação física da escola indígena. Ele teve uma grande dificuldade como professor, porque houve uma defasagem no curso de graduação, onde ele não teve conhecimento em relação à área indígena, às questões indígenas e, nas suas aulas, ele não soube como lidar com uma realidade diferenciada, onde a escola é totalmente aberta. Ele não soube lidar com os alunos ali, porque eram alunos livres, diferentes da nossa sociedade, onde nós temos um ambiente totalmente fechado, a sala de aula, a escola*".

¹¹⁸ Além das atividades assistencialistas na área de saúde e educação escolar, a Missão Kaiowá realiza também um trabalho de evangelização junto à população indígena da Reserva, sendo, conforme apontado em nota inserida em capítulo anterior, uma entre as dezenas de instituições religiosas atuantes no lugar.

¹¹⁹ Pergunto aos demais entrevistados do Colégio Objetivo qual seria a definição do termo "bugre" e eles confirmam ser o indivíduo oriundo de um processo de mestiçagem entre Paraguaio e índio. A pergunta gera risos entre alguns dos entrevistados. Segundo dicionário de Língua Portuguesa Aulete, o vocábulo trata-se, no entanto, de um adjetivo de forte valor pejorativo, usado pelos primeiros europeus para definir os indígenas do Brasil. A palavra 'bugre' designa, neste sentido, uma "*denominação depreciativa dada ao indivíduo de origem indígena, preconceituosamente tido como selvagem, sdomita, rude, incivilizado e herético*" (disponível em: <http://aulete.uol.com.br>). Apesar da explicação dos interlocutores não considerar nenhuma das denominações apresentadas pelo referido dicionário, ela não deixa de conferir, entretanto, certa qualificação desfavorável aos indígenas, uma vez que sugere a ideia de que os povos originários seriam quase "estrangeiros" dentro do País.

¹²⁰ Segundo o último Censo do IBGE, realizado em 2010, os povos indígenas do Brasil somam um contingente de pouco mais de 800 mil pessoas, integrando, assim, uma porcentagem referente à aproximadamente 0,42% da população nacional. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org>.

¹²¹ Inscreve-se em tal norma o seguinte: "o conteúdo programático (dos currículos escolares) incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos (afro-brasileiros e indígenas), tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil" (Lei 11.645/2008, artigo 26-A, parágrafo primeiro).

¹²² SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. 4. ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2009.

¹²³ MARTÍN-BARBEIRO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Trad.: Ronald Pólito e Sérgio Alcides. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

¹²⁴ GOMES, Itania Maria Mota. *Efeito e recepção: a interpretação do processo receptivo em duas tradições de investigação sobre os media*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2004.

¹²⁵ MARTÍN-BARBEIRO, Jesús. *América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social*. In: SOUSA, Mauro Wilton (org.). *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

¹²⁶ Os outros três eixos conceituais apresentados pelo autor são: os estudos da vida cotidiana, os estudos sobre o consumo e os estudos sobre a história social e cultural dos gêneros (*ibid*).

¹²⁷ A educadora faz referência ao indígena Galdino Jesus dos Santos, liderança da etnia Pataxó-hã-hã-hãe, queimado vivo enquanto dormia em um ponto de ônibus em Brasília, no dia 20 de abril de 1997, por cinco jovens da alta classe média brasileira.

¹²⁸ Destaco, neste sentido, a surpreendente pergunta feita por um dos estudantes entrevistados, que ao final de nossa conversa, interrogou-nos se poderia ser preso pelos depoimentos prestados.

Referências bibliográficas

1. Considerações iniciais e Capítulo I:

- **AMORIM**, Juliana Marques de Matos. *A subalternidade do índio: uma leitura de notícias do jornal “O Progresso”*. Nova Andradina/MS: EMPEQ, 2010.
- **BARTHES**, Roland. *A câmera clara: nota sobre a fotografia*. Trad.: Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. *Aula*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1988.
- _____. *O óbvio e o obtuso: ensaios críticos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- _____. *Mitologias*. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- _____. *O rumor da língua*. Trad.: Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- **BAUMAN**, Zigmund. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- **BENJAMIN**, Walter. *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. – (Obras escolhidas; v. 1).
- **BRAND**, Antônio. *Povos indígenas na região do Pantanal e do Cerrado: desenvolvimento participativo, universidades e pesquisa-ação*. Campo Grande: UCDB, 2007.
- _____. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá* (dissertação de mestrado). Porto Alegre: PUC/RS, 1993.
- _____. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra* (tese de doutoramento). Porto Alegre: Pós-Graduação em História – PUC/RS, 1997.
- **BRASIL**. Constituição Federal, 1988.
- **BURKE**, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Trad.: Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru/SP: EDUSC, 2004.
- **CHAVEIRO**, Egmar Felício. Símbolos das paisagens do cerrado goiano. In: ALMEIDA, Maria Geralda (org.). *Tantos Cerrados*. Goiânia: Editora Vieira, 2005.
- **CLASTRES**, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- **COSTA**, Helouise. *Um olhar que aprisiona o Outro: o retrato do índio e o papel do fotojornalismo na revista “O Cruzeiro”*. In: Revista Imagens (vol. 2). Campinas/SP: Editora Unicamp, 2004.
- _____. *Diaçuí: a fotorreportagem como projeto etnocida*. In: NP 20 – Fotografia: comunicação e cultura XXVII. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Intercom. Rio de Janeiro: UERJ, 2005.
- **CPT** (org.). *Conflitos no campo Brasil 2010*. Goiânia: CPT, 2011.
- **DARBON**, Sébastien. *O etnólogo e suas imagens*. In: SAMAIN, E. (org.). *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec, 1998.

-
- **DELEUZE**, Gilles. *Conversações*. Trad.: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. – (Coleção TRANS).
 - **DIDI-HUBERMAN**, Georges. *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia, I*. Trad. Inés Bértolo. Madri: Antonio Machado Libros, 2008.
 - **DUBOIS**, Phillippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Campinas, SP: Papiurus, 1993. – (Série Ofício de Arte e Forma).
 - **FOSCACHES**, Nataly Guimarães. *Análisis del racismo contra los Kaiowá y Guaraní en los periódicos brasileños* (dissertação de mestrado). Salamanca/Espanha: Instituto de Iberoamérica – Universidad de Salamanca, 2010.
 - **LE GOFF**, Jacques. *História e memória*. Trad.: Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2003.
 - **MARTIN-BARBERO**, Jesus. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Trad.: Ronald Polito e Sérgio Alcides. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
 - **RODRIGUES**, José Carlos. *Comunicação e Significado: escritos interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.
 - **SAMAIN**, Etienne. *Um retorno à Câmera Clara: Roland Barthes e a antropologia visual*. In: *O fotográfico* (organizado pelo autor). São Paulo: Hucitec, 1998.
 - **TACCA**, Fernando. *Imagem fotográfica: aparelho, representação e significação*. Universidade de Campinas, 2005.

Documentos eletrônicos

- **GONÇALVES**, Carlos Walter Porto. Brasil 2011: mortes, desmatamentos e cenas de política explícita. Publicado em: 3 de junho de 2011. Disponível em: www.ecodebate.com.br. Acesso em: 10 de agosto de 2011.
- **IBGE**. Censo Agropecuário Brasileiro. Rio de Janeiro: IBGE, 2008. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em: 10 de agosto de 2011.
- **INCRA**. Atlas da questão agrária brasileira. São Paulo: INCRA/UNESP, 2003. Disponível em: http://www4.fct.unesp.br/nera/atlas/estrutura_fundiaria.htm. Acesso em: 10 de agosto de 2011.
- **VEZZALI**, Fabiana. Especial latifúndio – Concentração de terra na mão de poucos custa caro ao Brasil. Repórter Brasil: 11/07/2006. Disponível em: <http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=654>. Acesso em: 11 de agosto de 2011.

Periódicos

- MELLO, Fernando. Uma bordoadá no próprio pé. **Veja**, São Paulo, Ed. Abril, ed. 2194, ano 43, n. 49, p. 104-108, 8 de dezembro de 2010.

Programa de Rádio e TV

- Violência e drogas marcam a relação entre índios no Mato Grosso do Sul. **Fantástico**. Rio de Janeiro: Rede Globo, 30 de janeiro de 2011. Disponível em: <http://video.globo.com/Videos>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2011. (Programa de TV)

Páginas eletrônicas consultadas

- Centro de Mídia Independente (CMI): <http://www.midiaindependente.org>
- Instituto Socioambiental (ISA): <http://pib.socioambiental.org>
- Conselho Indigenista Missionário (CIMI): www.cimi.com.br
- Transparência Brasil: <http://www.excelencias.org.br>
- www.senado.gov.br
- www.douranews.com.br
- www1.folha.uol.com.br
- <http://educacao.uol.com.br>
- <http://uniaocampocidadeefloresta.wordpress.com>
- <http://tribunalpopular.org>
- <http://campodasideias.blogspot.com>
- www.portalbrasil.net
- www.humanite.fr

2. **Capítulo II:**

- **BAKHTIN**, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12. Ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.
- **CAIAFA**, Janice. *Aventura das cidades: ensaios e etnografias*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- **CLIFFORD**, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- **COLMAN**, Narciso R. (Rosicrán). *Ñande Ypy Kuéra ("Nuestros antepasados")*. San Lorenzo/Paraguay: Imprensa e editorial Guaraní, 1937.
- **DELEUZE**, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- **DELEUZE**, Gilles; **GUATTARI**, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. V. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

-
- **FOUCAULT**, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
 - **FREIRE**, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
 - **GALEANO**, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
 - **GEERTZ**, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.
 - **GUATTARI**, Félix; **ROLNIK**, Suely. *Micropolítica – Cartografias do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
 - **MALINOWSKI**, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1978. - (Coleção Os Pensadores)
 - **MELATTI**, Julio Cesar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
 - **PASSARO**, Joanne. *You can't take de subway to the field! – 'Village' Epistemologies in the Global Village*. In: Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Akhil, Gupta & Ferguson, James (orgs.). Berkeley: University of California Press, 1997.

Vídeos e Filmes

- **BECHIS**, Marcos. *Terra Vermelha*. (Filme-vídeo). Produção de Amadeo Pagani, Marcos Bechis e Fabiana Guillane; direção de Marcos Bechis. São Paulo, Classic e Guillane Filmes, 2008. NTSC, 108 min., color. son.
- **CUNHA**, André Luís da. *Ñande Guarani*. (Filme-vídeo). Produção Fundação Padre Anchieta, Ministério Público Federal e Agencia Española de Coperación Internacional para el Desarrollo; direção de André Luís da Cunha. São Paulo, Fundação Padre Anchieta, 2010. MiniDVcam/NTSC, 76 min., color. son.
- **CUNHA**, Edgar Teodoro et al. *Mbaraka, a palavra que age*. (Filme-vídeo). Produção Anthares Multimeos, direção de Edgar Teodoro da Cunha, Gianni Puzzo e Spensy Pimentel. São Paulo, Etnodoc, 2010. MiniDVcam/NTSC, 25 min., color. son.
- **DÍAZ**, Emilio Cartoy; **JURE**, Cristian e **ROSSI**, Silvina. *La guerra por otros medios*. (Filme-vídeo). Produção Silvina Rossi, direção de Emilio Cartoy Díaz e Cristian Jure. Buenos Aires/Argentina, INCAA, 2010. Full HD/NTSC, 79 min., color. Son.
- **GERLICE**, Sebastián; **CARDIM**, Márcia. *Indígenas digitais – o filme*. (Filme-vídeo). Produção executiva de Márcia Cardim, direção de Sebastián Gerlice. Salvador/Brasil, Índios On-line, 2010. Full HD/MiniDVcam, 26 min., color. Son.

Páginas eletrônicas consultadas

- *Índios On Line*: www.indiosonline.org.br
- *Rede Cerrado*: www.redecerrado.org.br
- *Vídeo nas Aldeias*: www.videonasaldeias.org.br

-
- <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,14853684,00.html>
 - www.indigenasdigitais.org/o-filme
 - www.brasildefato.com.br
 - www.cartacapital.com.br

- Capítulo III

- **LEAL**, Ondina Fachel. Etnografia da audiência: uma discussão metodológica. In: SOUSA, Mauro Wilton (org.). *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- **SANTILLI**, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Editora SENAC, 2000. – (Série Ponto Futuro; 1).
- **ARRUDA**, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do índio: signos da intolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz & FISCHMANN, Roseli (organizadores.). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Ed. USP, 2001. – (Seminário 6; Ciência, cientistas e tolerância II).
- **LUCIANO**, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- **MOREIRA**, Daniel Augusto. *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Cengage Learning Editores, 2002.
- **MORIN**, Edgar. Da entrevista no rádio e na televisão. In *As duas globalizações: complexidade e comunicação, uma pedagogia do presente*. SILVA, Juremir Machado da (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- **BRASIL**. Lei 11.645, de 10 de março de 2008.
- **SODRÉ**, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. 4. ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2009.
- **MARTÍN-BARBEIRO**, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Trad.: Ronald Pólito e Sérgio Alcides. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- _____. América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social. In: SOUSA, Mauro Wilton (org.). *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- **GOMES**, Itania Maria Mota. *Efeito e recepção: a interpretação do processo receptivo em duas tradições de investigação sobre os media*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2004.

-
- Instituto Socioambiental (ISA): www.socioambiental.org
 - Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística: www.ibope.com.br
 - Dicionário Aulete: <http://aulete.uol.com.br>