

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO PROCESSOS MIDIÁTICOS
NÍVEL DOUTORADO

CARMEM REJANE ANTUNES PEREIRA

**PROCESSOS COMUNICACIONAIS KAINGANG:
CONFIGURAÇÕES E SENTIDOS DA IDENTIDADE CULTURAL, MEMÓRIA E
MÍDIA EM PERSPECTIVA HISTÓRICA**

SÃO LEOPOLDO
2010

CARMEM REJANE ANTUNES PEREIRA

**PROCESSOS COMUNICACIONAIS KAINGANG:
CONFIGURAÇÕES E SENTIDOS DA IDENTIDADE CULTURAL, MEMÓRIA E
MÍDIA EM PERSPECTIVA HISTÓRICA**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção de título de Doutora, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Área de Concentração Processos Midiáticos.

Orientador: Prof. Doutor Alberto Efendy Maldonado
Gómez de La Torre

São Leopoldo
2010

P436p

Pereira, Carmem Rejane Antunes.

Processos comunicacionais Kaingang : configurações e sentidos da identidade cultural, memória e mídia em perspectiva histórica / por Carmem Rejane Antunes Pereira. – 2010.

273 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação 2010.

“Orientação: Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado Gómez de La Torre”.

1. Índios Kaingang. 2. Identidade cultural. 3. Cultura midiática. I. Título.

CDU 39(=1.81-82)

*Dedico esta pesquisa
ao Povo Kaingang*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu pai Américo e a minha mãe Libânia pela sabedoria da persistência, da generosidade e da tranqüilidade, minhas fontes de vida e de afeto. Aos meus irmãos, Adão, Marco e Américo pelo apoio e a minha irmã Regina pela presença instigante e carinhosa. A minhas filhas Luíza e Laura, sempre me chamando ao encantamento da vida renovada ... como se a primavera estivesse sempre chegando, e ao Fernando por compartilhar desafios, angústias, dificuldades, realizações e alegrias.

Também agradeço a Jovino Sales, do Movimento de Resistência Indígena e a professora Iara Tatiana Bonin, interlocutores dessa caminhada e igualmente a Roberto Liebgott, coordenador do Cimi Regional Sul.

Um agradecimento especial a todos os meus interlocutores kaingang, em Santa Maria e Porto Alegre, a dona Maria Carvalho e a Reci, ao Jaime e sua esposa Hilda, a Rosa, ao seu Valdomiro e dona Ironдина, a Maria Castorina e ao Jaques e a Ivânia, pela acolhida generosa na Aldeia Morro do Osso; agradeço ainda ao Alípio e a Rosenilda, a Irma e ao Cláudio na Lomba do Pinheiro; ao cacique Alécio e sua esposa Rosalina e a kuiã Lurdes, na Aldeia Por Fi.

Ao mestre Efendy Maldonado, meu orientador mais uma vez, meu agradecimento e admiração pelo seu trabalho de conjugar vida, pesquisa e compromisso intelectual. À querida professora Jiani Bonin, do grupo de pesquisa Processocom, da Unisinos, pelas sugestões e estímulo ao meu projeto, e em seu nome a todos os colegas do grupo.

Agradeço ainda a Ana Lucia Enne, Gládis Linhares, Ana Elisa de Castro Freitas e a Dulci Matte, que gentilmente enviaram suas pesquisas. Ao professor Rogério Reus Gonçalves da Rosa e ao professor Dorvalino Cardoso da Aldeia Por Fi, pela simpatia e amável colaboração. Agradeço também ao Maurício Verfe da Fontoura, no programa Rio Grande Rural e a Maria Ione Pilger, do Comin.

Muitas outras pessoas contribuíram ainda nessa jornada e, por isso, sou grata a João Hélio Pes e Mariângela Caetano Tanovich, amigos de todas as horas; Lucia e Vilmar Bagetti pelo incentivo para seguir em frente; Alisson Fernandes da Rosa e ao Luis Felipe Pereira, pelo apoio tático e amizade; e ao músico e designer Cassiano Barrios pela solidariedade na elaboração dos arquivos digitais.

Jamais esquecerei aquelas pessoas do meu bem-querer, que torceram por mim e que continuam me esperando com a paciência das velhas amizades e de outras que encontrei nesse percurso fazendo sentir a força do que somos feitas e reafirmar que “a vida vale a pena, por mais que o pão seja caro e a liberdade pequena”.

Eu acho que aí os índio tavam descobrindo as história né?

Maria Ka Gru Carvalho

*O real não está na saída nem na chegada:
ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.*

Guimarães Rosa

*A memória na qual cresce a história, que por sua vez a alimenta,
procura salvar o passado para servir ao presente e ao futuro.*

Jacques Le Goff

RESUMO

A pesquisa problematiza as configurações da identidade cultural em dimensão comunicacional e histórica, no contexto do grupo étnico Kaingang, focalizando os modos de ser dos públicos e suas interações peculiares com as mídias. Nosso propósito é compreender as marcas do *ethos* midiático, nos entrecruzamentos de culturas ancestrais e contemporâneas, tendo como base a expansão da cultura midiática em condições de desigualdade e de exclusão que constituem a nossa complexa diversidade cultural e a sua expressão no campo comunicativo. Tais configurações são investigadas no âmbito dos vínculos com a televisão e das demandas da visibilidade social indígena, tendo como objeto empírico as narrativas que emergem na história de vida comunicacional dos interlocutores/ouvintes/telespectadores/leitores, os quais têm como redes de pertencimento os coletivos kaingang situados nos fluxos da região metropolitana de Porto Alegre. Na coleta e tradução dessas narrativas utilizou-se metodologia inspirada no pensamento intercultural e na hermenêutica dialógica da diferença, que imbrica reconhecimento e redistribuição, valendo-se dos recursos da história oral, da antropologia e do materialismo geográfico humano, para conjugar a pesquisa de recepção em perspectiva crítica e dialética como história social. Nessa compreensão são relevantes as afinidades de matrizes milenares e comunicacionais, como a oralidade e os gêneros televisivos, num conjunto de mediações sociais, culturais, históricas e políticas identificadas na itinerância, na memória coletiva e na organização política dos Kaingang. O sujeito intercultural, portanto, é entendido nas relações de sobrevivência material e simbólica nas cidades, na luta pelos seus territórios e na sua percepção como índios de tradição, e na sua construção histórica como públicos, mediante estruturas de gostos, competência, interpelações e conflitos frente às imagens do índio midiático, que evidenciam os embates para demarcar o seu lugar no campo comunicativo, como ambiência compartilhada e como arena social do sentido. Dessa forma, a identidade cultural é traduzida em multiplicidade constitutiva, articulando luta pela terra e afirmação étnica, através da temporalidade dos telespectadores e cidadãos, na mestiçagem entre culturas ancestrais, globais, locais, urbanas, hegemônicas e contra-hegemônicas, que tecem as formas nativas de visibilidade social no campo comunicativo.

Palavras-chave: Identidade cultural. Kaingang. Cultura midiática. Matrizes comunicacionais. Mediações.

ABSTRACT

This research problematizes the configurations of the cultural identity in the communicational and historical dimensions; within the context of the ethnical group Kaingang, focusing on the public's way of being and their peculiar interactions with the medias. Our goal is to understand the marks of the mediated *ethos* in the intersections of ancestral and contemporary cultures, having as a base the expansion of the mediatic culture in inequality and exclusion conditions which constitute our complex cultural diversity and its expression in the communication field. These configurations are investigated in the scope of the links with television and the demand for an indigenous social visibility, having as an empirical objective the narratives that emerge in the histories of communicational lives of the interlocutors/listeners/TV viewers/readers that belong to Kaingang groups situated in the metropolitan region of Porto Alegre. During the collection and translation of the narratives, a methodology inspired by the intercultural thought and the dialogic hermeneutics of difference, which imbricates recognition and redistribution, using the resources of oral history, anthropology and geographical human materialism, in order to conjugate the reception research in a critical and dialectical perspective as social history. In this comprehension, the affinities of millennial and communication matrices, as the orality and television genres, in a set of social, cultural, historical and political mediations identified in the itinerancy, in the collective memory and in the political organization of the Kaingang. The intercultural subject is, therefore, understood in the relations of material and symbolic survival in the cities, in the fight for its territory and in its perception as Indians of tradition, and in its historical construction as public by the structuring of tastes, competencies, interpellations and conflicts in relation to the images of the mediatic Indian, which show the clashes to demarcate their role in the communication field, as shared ambiance and as social arena of sense. This way, the cultural identity is translated in constructive multiplicity, articulating the fight for land and ethnical affirmation, through the temporality of TV viewers and citizens, on the mixture of ancestral, global, local, urban, hegemonic and counter-hegemonic cultures, which compose the native forms of social visibility in the communicative field.

Key words: Cultural identity. Kaingang. Mediatic culture. Communication matrices. Mediations.

LISTA DE SIGLAS

| | |
|----------|--|
| AM | - Amazonas |
| ANAÍ | - Associação Nacional de Apoio ao Índio |
| APBKG | - Associação dos Professores Bilíngues Kaingang-Guarani |
| ARPINSUL | - Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul |
| BA | - Bahia |
| CAPOIB | - Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil |
| CIMI | - Conselho Indigenista Missionário |
| COMIN | - Conselho de Missão entre Índios |
| DF | - Distrito Federal |
| FASC | - Fundação de Assistência Social e Cidadania |
| FUNAI | - Fundação Nacional do Índio |
| FUNASA | - Fundação Nacional da Saúde |
| IBGE | - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| INBRAP | - Instituto Indígena Brasileiro Para Propriedade Intelectual |
| IPA | - Centro Universitário Metodista |
| ISA | - Instituto Socioambiental |
| ITC | - Comitê Intertribal - Memória e Ciência Indígena |
| MG | - Minas Gerais |
| MS | - Mato Grosso do Sul |
| ONG | - Organização Não-Governamental |
| ONU | - Organização das Nações Unidas |
| OP | - Orçamento Participativo |
| PA | - Pará |
| PE | - Pernambuco |
| PR | - Paraná |
| RBS TV | - Rede Brasil Sul de Televisão |
| RR | - Roraima |
| RS | - Rio Grande do Sul |
| SC | - Santa Catarina |
| SP | - São Paulo |

SPI - Serviço de Proteção aos Índios
TI - Terra Indígena
TVE-RS - Televisão Educativa do Rio Grande do Sul
UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|---|-----|
| Fotos 1, 2, 3 - Crianças Kaingang da <i>Aldeia Morro do Osso</i> , auxiliadas pelo professor bilíngue, se preparam para apresentação comemorativa da comunidade (2009) | 41 |
| Fotos 4 e 5 - Maria Carvalho nas imediações da praça Saldanha Marinho, local contíguo ao viaduto Evandro Behr, lugar costumeiramente ocupado por Neiva e Reci, mulheres indígenas do seu grupo (2009)..... | 103 |
| Fotos 6 e 7- Sirlei Sales e Reci Sales na oficina de artesanato, na Casa de Cultura, em Santa Maria (2007)..... | 104 |
| Foto 8 - Vista parcial da zona sul de Porto Alegre nas imediações da <i>Aldeia Kaingang no Morro do Osso</i> (2008). | 155 |
| Foto 9 - <i>Aldeia Kaingang na Lomba do Pinheiro</i> (2008)..... | 157 |
| Foto 10 - Centro Cultural da <i>Aldeia Kaingang Lomba do Pinheiro</i> (2008)..... | 157 |
| Foto 11 - Maria Castorina da Silva, na Praça da Alfândega, centro de Porto Alegre (2009)..... | 163 |
| Foto 12 - Na <i>Aldeia Morro do Osso</i> , em frente à casa do genro Vanderlei Sales, Kasu conta suas andanças e mostra registros das suas atividades, palestras, viagens e gravações em discos digitais (2009)..... | 166 |
| Foto 13 - <i>Aldeia Morro do Osso</i> preparando a festa da sua fundação (2009)..... | 199 |
| Foto 14 - Ironдина Vergueiro anima a dança e o canto de boas vindas das crianças kaingang aos convidados, amigos e parentes que participaram da festa de comemoração dos cinco anos de fundação da <i>Aldeia Kaingang Morro do Osso</i> (2009). | 199 |
| Foto 15 - O cacique Valdomiro Vergueiro, anfitrião da festa, fala aos convidados sobre a luta dos Kaingang para permanecer no Morro do Osso (2009)..... | 199 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| FIGURA 1 – Chamada de capa aborda a ocupação do Morro do Osso pelos Kaingang.. | 125 |
| FIGURA 2 – A dança da guerra no Palácio Piratini..... | 125 |
| FIGURA 3 – Luta pela terra e ritual kaingang | 126 |
| FIGURA 4 – Mapa sinóptico | 131 |
| FIGURA 5 – Ethos kaingang midiaticizado..... | 141 |

LISTA DE APÊNDICES

| | |
|---|-----|
| APÊNDICE A – Roteiros de entrevistas exploratórias | 238 |
| APÊNDICE B – Entrevista com o sujeito intercultural | 240 |
| APÊNDICE C – Relatos do sujeito intercultural..... | 243 |

LISTA DE ANEXOS

| | |
|---|-----|
| ANEXO A – Mapa das terras indígenas kaingang | 245 |
| ANEXO B - Lei de Terras | 246 |
| ANEXO C - - Constituição da República Federativa do Brasil (1988) | 248 |
| ANEXO D – Lendas ou mythos dos índios caingangues: o dilúvio | 249 |
| ANEXO E – Notícias/reportagens em jornais | 250 |
| ANEXO F - Mapa do Rio Grande do Sul: Localização de Santa Maria e Porto Alegre... | 257 |
| ANEXO G – Relatos sobre os Kaingang na internet..... | 258 |
| ANEXO H – Notícias sobre a ocupação kaingang no Morro do Osso..... | 262 |
| ANEXO I – Aldeia Kaingang Morro do Osso – Porto Alegre..... | 266 |
| ANEXO J – Aldeia Kaingang Lomba do Pinheiro – Porto Alegre..... | 267 |
| ANEXO L – Aldeia Kaingang Por Fi – São Leopoldo | 268 |
| ANEXO M – Nota Kaingang para a opinião pública..... | 269 |
| ANEXO N – Reportagem sobre o Morro do Osso..... | 271 |
| ANEXO O – Reportagem sobre Morro do Osso com resposta kaingang | 273 |

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 15 |
| 1 APROXIMAÇÕES COM A HISTÓRIA KAINGANG..... | 25 |
| 1.1 DAS FRENTES DE EXPANSÃO AOS ALDEAMENTOS IMPOSTOS: ALICIAMENTOS E RESISTÊNCIAS | 27 |
| 1.2 A ESPOLIAÇÃO DOS TERRITÓRIOS | 30 |
| 1.3 OS MITOS DO POVO DO MATO | 37 |
| 1.4 REPRESENTAÇÕES VISUAIS E DINÂMICA CULTURAL..... | 39 |
| 2 O ITINERÁRIO TEÓRICO QUE ANCORA O OLHAR DA PESQUISA..... | 43 |
| 2.1 CULTURA E COMUNICAÇÃO NOS MÚLTIPLOS CENÁRIOS DA GLOBALIZAÇÃO..... | 43 |
| 2.2 CULTURA COMO DINÂMICA HISTÓRICA..... | 46 |
| 2.2.1 Identidade cultural e etnicidade..... | 57 |
| 2.2.2 Identidade cultural e território | 60 |
| 2.2.3 Identidade cultural e memória étnica..... | 62 |
| 2.3 HORIZONTES DE COMPREENSÃO DA INTERCULTURALIDADE..... | 66 |
| 2.3.1 Comunicação, matrizes e reconhecimento | 75 |
| 2.3.2 Recepção e a multiplicidade temporal..... | 82 |
| 2.3.3 A produção de sentido desde as mediações | 86 |
| 2.3.4 O <i>ethos</i> midiaticizado e as mediações históricas..... | 89 |
| 3 OS MOVIMENTOS DE CONSTRUÇÃO DA PESQUISA | 94 |
| 3.1 ARTICULAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS QUE SUSTENTAM A PERSPECTIVA DA PESQUISA..... | 97 |
| 3.2 APROXIMAÇÕES AO CONTEXTO EM DISTINTOS CENÁRIOS..... | 98 |
| 3.3 MOVIMENTOS DE APROXIMAÇÃO AO PROBLEMA/OBJETO | 100 |
| 3.4 AVALIAÇÕES DE PERCURSO E REFORMULAÇÃO DE ESTRATÉGIAS DE CAMPO..... | 109 |
| 3.5 CARTOGRAFANDO AS FALAS DO LUGAR INDÍGENA | 111 |
| 3.6 DEMARCAÇÕES DO PROBLEMA/OBJETO | 116 |
| 3.7 EXPLORANDO O OBJETO NA INSTÂNCIA DO MUDIÁTICO | 121 |
| 3.8 AS MÍDIAS NAS RELAÇÕES DE SIGNIFICAÇÕES DO SUJEITO DA PESQUISA | 126 |
| 3.9 O REDESENHO DO PROBLEMA/OBJETO | 129 |
| 3.9.1 O método e os procedimentos: requerimentos e formulações | 132 |

| | |
|---|------------|
| 3.9.2 A abordagem qualitativa e a opção metodológica | 133 |
| 3.9.3 Contribuições da história oral para a opção metodológica | 135 |
| 3.9.4 Identificando o contexto sociocultural da recepção | 138 |
| 3.9.5 Entrevistando o sujeito intercultural..... | 141 |
| 3.9.6 Traduzindo narrativas comunicacionais..... | 148 |
| 4 CONFIGURAÇÕES IDENTIDÁRIAS DO SUJEITO INTERCULTURAL..... | 153 |
| 4.2 BUSCANDO UMA VIDA MELHOR..... | 160 |
| 4.3 A CIDADE COMO TERRITÓRIO PRATICADO | 162 |
| 4.4 TESSITURAS DA ALTERIDADE NO ENTORNO REGIONAL..... | 171 |
| 4.5 MARCAS DA VIDA COMUNICACIONAL..... | 178 |
| 4.5.1 As mediações/matrizes na temporalidade/relato do sujeito..... | 178 |
| 4.5.2 Os gêneros televisivos como mediação cultural..... | 188 |
| 4.5.2.1 Identidade cultural nas apropriações sobre o índio noticiado..... | 194 |
| 4.5.2.2 Identidade cultural nas percepções e interações do espaço comunicativo | 199 |
| 5 TRILHAS PARA TRADUZIR AS IDENTIDADES CULTURAIS EM DIMENSÃO COMUNICACIONAL E HISTÓRICA..... | 206 |
| 5.1 A TRAVESSIA E SUAS INSPIRAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS | 206 |
| 5.2 DOS MODOS DE VER E SE VER KAINGANG..... | 210 |
| 5.3 DAS CONFIGURAÇÕES IDENTIDÁRIAS CULTURAIS COMUNICACIONAIS E HISTÓRICAS..... | 217 |
| REFERÊNCIAS | 221 |
| APÊNDICES | 237 |
| ANEXOS | 244 |

INTRODUÇÃO

Esta tese está inscrita na Linha de Pesquisa Mídias, Identidades Culturais e Cidadania (PPGCC-UNISINOS). O seu percurso é feito como uma viagem que se empreende para construir um mapa cujos contornos não são traçados de linhas objetáveis e sim pelos sinais que configuram, dialeticamente, a identidade cultural indígena, problematizada na confluência *dos processos comunicacionais Kaingang*.

A sua tessitura é vislumbrada a partir dos universos socioculturais kaingang, nas suas relações com instâncias midiáticas, procurando identificar interações peculiares com os meios de comunicação, que deem conta dos modos de ver dos públicos, considerando as mediações históricas e matrizes culturais que constituem o sujeito intercultural.

A metáfora do mapa procura aí o seu sentido, pois ao discutir identidade, mídias e etnia é preciso abarcar os entrelaçamentos da comunicação no contexto da cultura em sua dinâmica histórica. O que significa pensar a cultura em transformações e permanências no âmbito de processos de exclusão e desigualdade, pelos quais o sujeito, na sua agência humana de produzir significados sobre o mundo, estabelece múltiplas relações para dar sentido à sua existência.

Nessa perspectiva, os grupos indígenas não são vistos como um mundo à parte e desvinculado das problemáticas contemporâneas, entre as quais, aquelas relacionadas às mudanças nas formas coletivas de produzir significados, a partir do qual os meios de comunicação, especialmente rádio e televisão, adquirem uma dimensão relevante mediante seu poder expressivo como fonte de informação e de entretenimento para a maioria da população brasileira, estimada atualmente em 192.867.857 de habitantes¹.

A relação entre comunicação e cultura é estimulada pela necessidade de aprofundar um trabalho que vem sendo realizado desde o mestrado, para refletir a inserção da mídia na sociedade contemporânea como uma instância configuradora de práticas culturais e relações societárias que conformam e geram a rede discursiva social. A complexidade dos processos midiáticos promove a investigação dessas práticas e dos seus significados como memória social na esfera da recepção em contextos indígenas.

Ao mesmo tempo, é importante apontar que, no âmbito das comunidades ou grupos indígenas sulistas, as investigações sobre as realidades comunicacionais são ainda muito

¹ Estimativa registrada em maio de 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

incipientes, embora sejam problematizadas no âmbito da produção midiática e abordadas por outros campos disciplinares que permitem visualizar aspectos etnológicos, arqueológicos, históricos e de relações interétnicas. Entre as etnias mais trabalhadas encontra-se a *Mbyá-Guarani* em maior intensidade e a Kaingang de forma mais recente.

Como alteridade histórica sulista, o Kaingang é formador de uma memória social, a qual é construída em vários e distintos lugares. No conjunto desses múltiplos lugares, a mídia ocupa um lugar relevante, na medida em que, através de inúmeras modalidades informativas e/ou ficcionais, constrói efeitos de sentido sobre as identidades, o que instiga a pensar sobre a realidade multicultural de que todos somos feitos a partir das relações interculturais tecidas no bojo das significações atravessadas pelo campo das mídias.

Investigar tais relações nos contextos kaingang é uma tarefa relevante, pois implica compreender as configurações dos lugares de memória e das identidades culturais, tendo presente a força de matrizes históricas e seus processos de hibridação cultural na sociedade contemporânea, nas suas relações com os modos globais de comunicação.

Isso significa situar a pesquisa em comunicação como processos tecnológicos, culturais, políticos e históricos, considerando ainda que os ordenamentos midiáticos atravessam os contextos locais em escala planetária, transformando formas de agir e pensar e criando novas formas de vida. A cultura midiática, conforme Mata (1999), atua como uma matriz e uma racionalidade que impregna as práticas sociais em diferentes contextos socioculturais, intervindo na modelação social. Entretanto, por ser o mundo social em grande parte diversificado, nem todas as práticas sociais se midiaticizam de forma homogênea, pois os processos de transformações e/ou hibridação são operados mediante particulares atores, desiguais universos materiais e distintos universos culturais e políticos, enfim.

Dessa forma, a especificidade das práticas justifica uma pesquisa voltada a investigar as configurações da identidade cultural nos *processos comunicacionais Kaingang*, focalizando tais configurações na dimensão histórica da recepção, entendendo que este é um caminho que permite aprofundar a pesquisa sobre os usos dos meios, sem reduzir sua existência ao confinamento do real. Os meios, em especial a televisão, são vistos como parte de sistemas midiáticos que operam como produtores de bens simbólicos, a partir dos quais se indaga e investiga a sua espessura, nas práticas cotidianas e nas demandas oriundas dos contextos indígenas. Desse modo, faz-se relevante investigar os entrecruzamentos de culturas globais e locais, considerando os seus modos de se fazer como públicos, os distintos cenários de visibilização dos lugares indígenas kaingang, bem como, as apropriações tecidas em

interações peculiares com a instância midiática, de modo a compreender uma gama de relações identitárias², num campo mais vasto das configurações do campo comunicativo.

Com essa perspectiva, a recepção é uma dimensão crucial para pensar o Kaingang como consumidor e ator, situado e posicionado, como sujeito da comunicação mediado por suas condições e suas matrizes culturais como povo indígena, pelas suas pertenças como grupo étnico e suas demandas de visibilidade como minoria cidadã. Supõe-se, por isso, que a *etnicidade* como fenômeno sociocultural também é relevante para indagar as dinâmicas identitárias ao longo do processo de formação do Rio Grande do Sul, nos danos produzidos aos territórios ameríndios provocados pela expansão das fronteiras agrícolas, bem como, nas políticas de proteção ao índio, desenvolvidas pelo Estado brasileiro ou por entidades missionárias.

Nesse processo, consideramos relações interétnicas que estabelecem posturas etnocêntricas e estigmatizações, e ao mesmo tempo, o Kaingang, nos dias de hoje, estabelecendo novas formas de contato, novas formas de negociar os seus territórios de sobrevivência e de existência³. Nesse sentido, dialogando com Silva (2005), também cabe perguntar: que outras técnicas, que outros espaços, que outros tempos são manejados para construir a corporeidade/memória/identidade Kaingang?

No marcos da *etnicidade*, os lugares de memória como noção heurística para pensar o tempo humano como busca da continuidade entre presente e passado, também são considerados relevantes para aprofundar questões que surgem da reflexão teórico-empírica e do olhar sobre os diversos cenários que configuram o Kaingang nos seus embates contemporâneos. Entendida como construção social, compartilhada e ancorada nas memórias individuais, a memória étnica, pode ser indagada como memória coletiva, cujo trabalho é atravessado por novas modalidades de arquivo, de registros, o que implica pensar tais lugares na temporalidade do sujeito e nos usos de tecnologias comunicacionais em contextos diversos.

Todas essas relações são fundamentais para pensar a complexidade dos processos midiáticos nas estruturações do espaço comunicativo, de onde se situa um conjunto de relevâncias para investigar as configurações identitárias nos *processos comunicacionais kaingang*, focalizando apropriações midiáticas operadas pelo sujeito em diferentes lugares e

² Relações identitárias é um termo que será utilizado ao longo da tese referindo a problemática das identidades culturais, como apropriações, reconhecimento, interpelações, identificações e alteridades.

³ Tais territórios são também percebidos como territórios de memória, porque investidos de significações e valorização de tradições que aparecem no artesanato, no reaprendizado da língua, nos nomes matriciais, e em vários outros elementos que conformam os processos de construção dos pertencimentos kaingang.

territórios de memórias. É também uma opção por inscrever essa pesquisa nos marcos de investigações que procuram superar uma interpretação da imagem do índio desprovida de atores concretos, bem como, de tratar a mídia como tecnologia a partir de seus impactos sobre uma cultura específica. É ainda uma forma de tentar contribuir com a formulação teórica e metodológica da pesquisa em recepção na sua perspectiva histórica, campo de investigação ao qual se insere esta pesquisadora, a partir das evocações, dos olhares e das práticas do sujeito intercultural, nas suas interações com a instância midiática.

Essa empreitada, em macroperspectiva, reflete a inserção cultural dos meios na sociedade contemporânea, levando a entender que o capitalismo, na sua forma atual globalizada, provoca mudanças estruturais e simbólicas nas formas de significar e vivenciar o *tempo* e o *espaço*. Os meios de comunicação, potencializados por tecnologias eletrônicas e informáticas, fortalecem um mercado de bens culturais e por meio da midiaticização, seus símbolos e significados povoam a sociedade pelos quais uns e outros se situam no mundo, ou pensam, imaginam, sentem e agem (IANNI, 2000).

Tal inserção, contudo, coloca o desafio de pensar tais transformações no espaço social que é construído em desiguais e múltiplas dimensões materiais e simbólicas. O que equivale a dizer que tempo e espaço não são unidades fixas, invariáveis, mas construções que afetam e constituem o sujeito e interpretam a realidade social. Assim, o que se entende por transformações no processo coletivo de produção de significados, pode ser pensado na incidência de um *ethos* midiaticizado, isto é, ambiência em que tais significados são compartilhados, reconhecidos, considerando a expansão de uma cultura específica e global, atuando como uma matriz em um vasto conjunto de culturas locais.

Com essa perspectiva a presente pesquisa indaga e visa compreender a inserção das mídias, como matriz configuradora de *práticas culturais comunicacionais mestiças* que dinamizam as relações societárias em diferentes e diversos contextos da existência humana. Por entender que é na experiência social do sujeito que se podem vislumbrar as marcas dessas práticas, a recepção, nesta tese, adquire relevância e prioriza a caracterização do contexto sociocultural dos receptores/interlocutores Kaingang, procurando investigar as *mediações* que estruturam os usos dos meios e as interpretações que os sujeitos entrevistados fazem, a partir de suas interações específicas, com o campo das mídias. Investiga-se, portanto, os sentidos da interculturalidade no bojo de uma experiência cultural que, embora se manifeste de forma individual, traz as marcas constitutivas e vitais de um grupo social.

Uma advertência: o que se pensa por experiência cultural se refere à expansão da sociedade de consumo, mas não se reduz a ela. Na historicidade dos públicos, é preciso

considerar as vivências com os meios de comunicação, procurando compreendê-las no processo de expansão do consumo de bens simbólicos, bem como, a partir de *matrizes* que atuam na produção de *significações interculturais* construídas como afinidades, compartilhamento e, nos embates da visibilidade, como problemática da cidadania, naquilo que ela implica o direito de fazer-se visível socialmente.

A recepção, dessa forma, não pode ser entendida como um momento. Emerge, pois, de um contexto social e histórico que situa uma presença indígena nas grandes cidades brasileiras, que vem sendo ampliada nas últimas décadas. Conforme os estudos de tendência demográfica do IBGE (2005), o aumento de indígenas urbanos, isto é, pessoas que vivem nas cidades e se vinculam a uma etnia específica, incrementou a população indígena em 10,8% ao ano⁴, representando a maior taxa de crescimento dentre todas as categorias de cor ou raça.

Os números são importantes, especialmente pelo que explicitam como tendências populacionais, fenômeno cujas possibilidades de explicação vão desde o crescimento vegetativo, a imigração internacional originária dos países limítrofes que têm alto contingente de população indígena, como Bolívia, Equador, Paraguai e Peru, e o aumento da proporção de pessoas que optaram por se declarar indígenas no censo 2000 e que anteriormente se incluíam em outras categorias.

Para além das constatações censitárias, que, no caso das etnias indígenas, ainda são muito precárias⁵, é preciso destacar a urbanização de indivíduos e famílias indígenas em todo o Brasil. No caso Kaingang, por exemplo, cidades que eram local de passagem rápida, como Porto Alegre, no Rio Grande do Sul e Chapecó no estado de Santa Catarina, passaram a ser locais de habitação fixa para muitas famílias que viviam em terras indígenas localizadas no interior. Atualmente, existem inúmeros coletivos Kaingang situados nos fluxos da Região Metropolitana de Porto Alegre, configurados como núcleos domésticos ou aldeias. Além disso, também é crescente a migração sazonal em cidades de porte médio como Santa Maria, na região central do estado, onde a presença indígena, incluindo Guarani e Kaingang, também é significativa.

⁴ Segundo o IBGE, em 1991, o percentual de indígenas em relação à população total brasileira era de 0,2%, ou seja, 294 mil pessoas no país. Em 2000, 734 mil pessoas (0,4% dos brasileiros) se auto-identificaram como indígenas.

⁵ Pelo fato de não haver um censo indígena no Brasil, problema que também ocorre em países da América Latina, os dados variam em datas e fontes, ocorrendo uma colagem de informações oscilantes. O problema é apontado pela demógrafa Marta Azevedo (2010) considerando a variação de critérios para uma situação complexa que abrange povos sobre os quais não há informações; o pouco que se sabe sobre os índios que vivem nas cidades. Além disso, o número de povos varia, seja porque índios isolados vêm a ser conhecidos, seja porque novos povos passem a reivindicar a condição indígena.

Vários fatores estão implicados nessas migrações contemporâneas, mas em uma esfera mais abrangente a precariedade das terras indígenas é importante para explicar uma mobilidade característica ao grupo étnico, agregada a conflitos internos e ao movimento em busca de melhores condições de vida, seja através da venda do artesanato, da busca por atendimento de saúde, da possibilidade de complementar os estudos, ou ainda de empregos urbanos. Nesses fluxos também se constata alianças com atores do campo social tais como Organizações Não-Governamentais (ONGs), redes de economia solidária e universidade, entre outras.

Tal fenômeno tem chamado a atenção das pessoas, às vezes sensibilizadas, outras vezes incomodadas, de gestores públicos, muitas vezes despreparados, os quais se defrontam com novos “problemas”, de religiosos solidários e de pesquisadores que enfatizam a urbanidade dos indígenas como estratégia de sobrevivência física e cultural. Igualmente evidencia uma série de problemas e demandas que passaram a ser apresentadas aos órgãos indigenistas oficiais, a partir da primeira Conferência dos Povos Indígenas, em 2006, cujo documento final incluiu um capítulo sobre “índios urbanos”, tratando de demandas por território, por educação de jovens, adultos e universitários, e por assistência à saúde, entre outros.

Na falta de respostas efetivas a essas demandas por parte do governo federal, surgiram entidades tais como o Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas, dentro da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Pública de Porto Alegre, com o propósito de reunir representantes do poder público municipal e representantes das etnias indígenas, para articular políticas municipais voltadas a esta população.

Em cidades como Santa Maria, a presença recorrente de indígenas que vêm para a cidade em datas comemorativas e acabam permanecendo por mais tempo formando acampamentos, mobilizam a administração municipal, tais como a Secretaria de Assistência Social, pouco estruturada para garantir o acolhimento necessário a esses antigos habitantes que exercitando o direito de ir e vir causam estranheza ao mundo branco. Grande parte da sociedade regional pensa que os indígenas vêm à cidade para esmolar, situação pela qual, também são abordados pela mídia local, através de reportagens ou artigos que demonstram o quanto os indígenas ainda são desconhecidos da sociedade regional. Quanto aos gestores públicos, ao longo de cinco anos, em diferentes governos, improvisam abrigos transitórios, apontam a ausência da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e sinalizam projetos como casas de passagens, espaços educacionais e outros, até hoje não definidos.

A partir desse cenário, que configura uma crescente presença dos indígenas na cidade, guardando semelhanças e especificidades com os fluxos migratórios em todo país, teceu-se interlocução com 21 entrevistados para compreender os modos de viver a cidade, com a cidade e os meios de comunicação. Para trabalhar essas relações que compõem a experiência cultural dos interlocutores e das interlocutoras Kaingang, abrangendo a sua vivência na e com a cidade, utilizam-se dados de natureza qualitativa, obtidos através de entrevistas formuladas na pesquisa exploratória realizada nos cenários de Santa Maria e Porto Alegre.

Fala-se de uma experiência cultural na cidade, não para reproduzir dicotomias entre urbano e rural, e sim para se referir a apropriações da cidade, como processo sociocultural que tece o lugar como mundo da vida (GARCIA-CANCLINI, 1998; CERTEAU, 2004; SANTOS, 2004). Em diferentes cenários, a mobilidade e as interações com a cidade promovem pistas importantes para pensar a presença indígena desde os fluxos migratórios, cada vez mais intensos, devido ao processo de diminuição progressiva dos territórios ameríndios como espaço de vida no Rio Grande do Sul. Contudo, também foram importantes para considerar a revitalização identitária, nos marcos de processos de organização política pela retomada de terras e da sua visibilidade em diferentes contextos de inserção no mundo não indígena.

Nesse ponto em que o índio urbano é pensado como sujeito político se torna importante investigar as relações de alteridade, como configurações identitárias nos modos de construção histórica dos públicos. Por isso, quando se faz referência a configurações, não se está referindo a um desenho, mas a um conjunto de elementos que mobilizam e organizam os sentidos da *interculturalidade*, como processo de construção identitária, no que este implica formas de inserção num espaço comunicativo que é por natureza, desigual e excludente.

Desde aqui, presume-se que os meios de comunicação espessam a vida cultural na medida em que constituem um espaço compartilhado em que se travam as tessituras da identidade, via princípios de distinção que são mobilizados, conforme as relações de cumplicidade ou de conflito que são construídas com o índio propagado pelas mídias.

O processo comunicacional que se propõe investigar abrange, por isso, a produção de sentido realizada pela *recepção*, no marco das proposições teórico-metodológicas das mediações culturais oferecidas por Martín-Barbero (2003), considerando, para esta pesquisa, como mediações relevantes a *etnia*, a *itinerância*, a *organização política*, a *memória coletiva* e a *geração* e, como mediações comunicacionais, as *matrizes* que configuram os *habitus*, operacionalizam *competências* e demarcam a *temporalidade* dos receptores/interlocutores na sua vivência com os meios de comunicação. A tentativa é compreender configurações da identidade cultural indagando a espessura dos meios na experiência cultural, e nesse processo,

as relações de alteridade produzidas nos entrecruzamentos entre cultura globais e locais, nos lugares onde tais relações produzem sentido.

Para compreender essas relações são utilizados recursos da sociologia da cultura e do materialismo geográfico humano, aliados aos recursos da história oral e da antropologia, na tentativa de superar as certezas dedutivistas, bem como, as ilusões indutivistas, que fazem da cultura popular um campo de reprodução mecânica da ordem social ou uma totalidade isolada e embalsamada (GARCÍA-CANCLINI, 1997). O objetivo é compreender o sentido da cultura como relação e ação que constrói a identidade, o sujeito social, que fala e se move, age e pensa, sujeito narrador situado pelo lugar. Inspirada pela epistemologia do pensamento intercultural, ao invés de procurar descrever uma cultura, procura-se compreender os entrecruzamentos e os conflitos entre distintas culturas, como configurações do sujeito intercultural. Por isso, a construção de um método capaz de cartografar os sentidos da *interculturalidade* a partir de narrativas que dão conta da história de vida comunicacional dos receptores e da sua historicidade como públicos, nos processos das transformações e permanências peculiares a todas as culturas humanas.

O método, desse modo, é um caminho para interpretar os sentidos das práticas que tecem as relações interculturais, a partir dos relatos do sujeito que dão conta das mestiçagens e das interpelações feitas ao mundo não-indígena, nas interações com a instância midiática ou não. Relatos que emergem da situação, isto é, dos lugares indígenas, como espaço habitado e disputado, e também da situação da pesquisa, o que implica ainda compreender o método como processo de construção da intersubjetividade, já que o acesso à subjetividade, ainda que objetivada, se dá através de uma fala que é processo do pensamento que se realiza em interação social e que mistura o estratégico e o sensível, nas habilidades tecidas como senso prático. Desse modo, o método é uma ponte para encontros possíveis, que se efetivam num contexto específico que também pode manejar a incomunicabilidade conscientemente. Tais obstáculos podem ser compreendidos quanto mais são entendidas essas dificuldades de campo como resultantes das armadilhas montadas pela hierarquia ou desigualdades que transcendem à situação de pesquisa (ZALUAR, 2007), sem deixar de fazer da pesquisa uma perspectiva e uma experiência de diálogo intercultural (SOUZA, 1998).

Diante do exposto, esta pesquisa tem como *objetivo geral* compreender as configurações da identidade cultural a partir das mediações socioculturais e das matrizes culturais que estruturam os usos dos meios e as apropriações midiáticas operadas por indígenas Kaingang, situados nos fluxos da Região Metropolitana de Porto Alegre. Neste sentido são traçados como objetivos específicos:

- Relacionar e sistematizar aspectos sociais, culturais e históricos que caracterizam o Kaingang como povo indígena e grupo étnico no Rio Grande do Sul.
- Identificar e entender as mediações socioculturais que constituem o uso dos meios no contexto da recepção.
- Identificar e compreender as matrizes históricas, culturais e comunicacionais que configuram as histórias de vida comunicacional dos entrevistados.
- Caracterizar e compreender as semelhanças e as diversidades dos entrevistados nas apropriações sobre o índio televisivo.
- Interpretar as configurações das identidades culturais no entrecruzamento de matrizes globais e locais, urbanas e ancestrais, e como sentido produzido nas temporalidades dos entrevistados.

O registro dessa caminhada inicia com o capítulo intitulado “Aproximações com a história Kaingang”, onde apresentamos aspectos históricos, sociais e culturais que permitem pensar a *etnicidade* indígena como processo de relações interétnicas, situadas na formação do estado nacional e nas transformações da cultura na sua dinâmica histórica.

O segundo capítulo é o lugar da ancoragem teórica para pensar as identidades culturais, na sua dimensão histórica social. Na primeira parte retoma-se a *etnicidade* como proposição teórica imersa nas configurações da sociedade global hegemônica e da produção da heterogeneidade cultural que reveste os diversos processos de reinvenção da cidadania, em sociedades desiguais e multiculturais. Na segunda parte, o campo comunicativo recebe atenção especial para pensar a construção da imagem do índio e a comunicação como processo de reconhecimento, discutindo conceitos como *mediação* e *matrizes culturais* e demarcando referenciais importantes para a especificidade do problema /objeto no escopo da recepção e das problemáticas da visibilidade das identidades culturais nas relações com a esfera midiática.

No terceiro capítulo, explicitam-se os movimentos de construção da pesquisa como processo dialético e criativo. Nesse percurso, destacam-se as aproximações, as explorações, as reformulações e as demarcações do problema/objeto, bem como, a tessitura metodológica requerida pelas questões norteadoras da pesquisa.

No quarto capítulo, intitulado “As configurações do sujeito intercultural” as narrativas dos receptores/interlocutores dão sentido à proposição teórica da *interculturalidade* como construção social e histórica do espaço, incluindo aquele que se configura pela espessura

cultural dos meios na vida cotidiana e na construção histórica dos públicos em suas interações com as instâncias midiáticas.

No capítulo final apresentamos sistematizações e interpretações surgidas na mobilização do olhar e na tessitura da pesquisa como “Trilhas para traduzir as identidades culturais em dimensão comunicacional e histórica”.

Considerando a importância dos relatos para a construção desta pesquisa, são apresentados, em anexo, dez arquivos sonoros contendo fragmentos narrativos oriundos do conjunto dos relatos coletados ao longo da pesquisa de campo. Esses arquivos foram selecionados considerando aspectos relacionados ao foco da pesquisa, bem como aqueles que enriquecem o conhecimento e a compreensão do contexto pelos modos de um narrar que traz as marcas do pensamento mitológico. Os arquivos constituem uma parte da base de dados da pesquisa, pois na sua integralidade serão disponibilizados aos interlocutores, individualmente ou em grupo, para uso em discussão posterior a esta etapa.

Por fim, queremos registrar ainda algumas considerações sobre a grafia do termo “Kaingang” adotada nesta tese. A opção decorre do fato de que essa é a representação mais aproximada do fonema similar na língua nativa. É também a forma adotada pelo alfabeto fonético da antropologia, sendo um etnônimo brasílico reconhecido internacionalmente. Acima de tudo representa o nome de um povo ameríndio e brasileiro, na forma como seus representantes se autodenominam e que grande parte do mundo não indígena, por desconhecer ou não reconhecer, ainda escreve como caingangue.

1 APROXIMAÇÕES COM A HISTÓRIA KAINGANG

Neste capítulo, serão apresentados aspectos históricos que possibilitam compreender a cultura Kaingang na dinâmica das permanências e das transformações que caracterizam a sua existência como povo indígena e as suas configurações como grupo étnico, cuja identidade cultural está em permanente movimento.

Kaingang é a denominação auto-atribuída ao mais populoso grupo indígena do Sul do Brasil. Estimativas de 1994 apontavam cerca de 20 mil pessoas integrantes desta comunidade étnica, sendo que atualmente, segundo o Instituto Socioambiental (ISA, 2010), a população é superior a 30 mil pessoas. Do ponto de vista linguístico, esta sociedade pertence à família Jê, do tronco Macro-Jê, e, juntamente com os Xokleng, compõe o grupo de sociedades indígenas Jê meridionais. Culturalmente, os Kaingang estão vinculados às sociedades Jê-Bororo, especialmente aos Jê setentrionais e centrais: Akwén, Apinayé, Kayapó, Kren-akarôre, Suyá e Timbira (SILVA, 2008).

Atualmente, as aldeias kaingang estão localizadas nos quatro estados mais ao sul do Brasil - São Paulo (SP), Paraná (PR), Santa Catarina (SC) e Rio Grande do Sul (RS), principalmente em áreas de florestas com pinheiros e de campos do Planalto Sul-Brasileiro (ANEXO A). Também ocupam áreas nas regiões contíguas ao Planalto, ou mesmo dentro dos espaços metropolitanos de grandes cidades.

Estudos arqueológicos sugerem que os Kaingang que habitavam o chamado Sul do Brasil⁶, à época da conquista, viviam em semi-nomadismo, sendo descendentes dos grupos de tradições ceramistas locais, que há mais de 2000 anos ocupavam o planalto rio-grandense e áreas adjacentes, as quais hoje fazem parte da Argentina (SCHMITZ; BECKER, 1991; SILVA, 2005). Habitavam casas subterrâneas que lhes serviam de abrigo contra o frio intenso e também de refúgio nos embates travados contra outros grupos indígenas como os Guaranis⁷ e, posteriormente, os Xokleng; se alimentavam da caça abundante de tatus, pacas, veados e da coleta de mel, larvas, vegetais e de pinhões, os frutos da *araucaria angustifolia*, mais

⁶ Registros arqueológicos dão conta de que a denominação Sul do Brasil remonta aos ecossistemas ocupados e manejados por populações humanas há cerca de 10 mil anos (KERN, 1991).

⁷ Pesquisas arqueológicas demonstram que além dos Kaingang, mais de vinte povos transitavam dentro do território que hoje compõe o Rio Grande do Sul (NASCIMENTO, 2001). Minuanos, Charruas, Tapes, Patos, Carijós, Pituranas, Xanós, Serranos, Chimarrões, Bogones, entre outros, ao entrar em contato com os não-indígenas, transformaram-se em tropeiros de gado, de estâncias tanto lusas como espanholas, no início da colonização do Rio Grande do Sul, ao final do século XVII e meados do século XVIII. Nesse momento histórico, o Guarani era o povo de maior contato com os colonizadores e provavelmente com os Kaingang.

conhecida como araucária ou pinheiro-brasileiro. Os pinhões podiam ser comidos logo que colhidos ou depois de meses de conservação (SCHMITZ, 2002).

A maioria dos arqueólogos aponta ainda que os grupos Proto-Jê do Sul também cultivavam algumas plantas tropicais como o milho, embora a caça e a coleta tivessem grande importância para a consecução de proteínas. Isto significa que o abastecimento de produtos provenientes da horticultura poderia vir de outros ambientes, como planícies e litoral, habitados por grupos da mesma etnia, ou ainda de trocas mais amplas que a convivência com os Tupiguaranis sugere. Essa movimentação dos grupos da mesma etnia, em busca de uma alimentação satisfatória, permite pensar em uma economia sadia durante todo o ano, baseada em aldeias mais ou menos estáveis e no uso de artefatos adequados aos ambientes diversos: as terras altas com campos e pinheirais, as encostas e várzeas dos rios e o litoral, que também poderiam ser ambicionados pelos Tupiguaranis.

Ao longo da formação da sociedade nacional, foram muitas as denominações dadas a esse povo. Gualachos e Chiquis pelos padres jesuítas no século XVII, e Guainás, por “historiadores” paulistas do final do século XIX. Também foram chamados de Coroados pelos agentes do Estado e por religiosos que atuaram junto a eles nos séculos XIX e XX. Essa denominação é relacionada à tonsura do cabelo em formato de coroa que usavam na cabeça (franjas até as sobrancelhas, atrás comprido à altura dos ombros, com o alto da cabeça raspado num círculo) (MATTE, 2001). Em 1882, Telêmaco Borba teria sido um dos autores a introduzir o nome *Kaingangue* na literatura, como referência à autodenominação do grupo com o qual trabalhava, e que designa “pessoa”, “homem” ou “pessoa da nossa gente”. Frei Luiz de Cimitile também registrou a denominação Coroados, mas afirmou que os indígenas “não gostam desse apelido” (MOTA, 2004). O autor avalia que essa rejeição indica a ideia de que nesse momento – século XIX - o da ocupação dos territórios kaingang no Sul do Brasil, os conquistadores estavam dando novos nomes aos espaços conquistados e também um novo nome aportuguesado ao povo Kaingang. Entende que essa poderia ser mais uma maneira de buscar dissolver a etnia Kaingang na população nacional, negando a sua autodeterminação e sua identidade.

Matte (2001) faz referência ainda à denominação “bugre”, comum na linguagem popular regional, tendo a sua principal explicação na etimologia da palavra *bougre*, cunhada do francês e utilizada para designar os búlgaros, heréticos, sodomitas. No francês, a mesma acepção foi sendo aplicada aos índios da América no sentido de selvagem, grosseiro, nomeando-os pejorativamente em sua identidade étnica.

A denominação Kaingang, adotada pelos próprios indígenas, também corresponde a uma generalização antropológica, mas, como enfatiza Mota (2004), demonstra que, em meio a dois séculos de história, são vários os embates de um povo, lutando contra a ocupação de seus territórios e para continuar existindo.

1.1 DAS FRENTES DE EXPANSÃO AOS ALDEAMENTOS IMPOSTOS: ALICIAMENTOS E RESISTÊNCIAS

No Rio Grande do Sul, os Kaingang viviam em contato restrito com a sociedade nacional até o século XIX, quando as frentes de expansão avançaram sobre seus territórios tradicionais no norte do Estado. Considerada uma população muito aguerrida e “selvagem”, os Kaingang foram atingidos pelas frentes de expansão e pela catequização em época posterior ao século XVIII, período em que se destacaram as incursões portuguesas e espanholas sobre os Guaranis. Como as hostilidades continuavam, foram utilizadas estratégias para submeter os indígenas, tais como donativos de roupas e utensílios, além da sua utilização em trabalhos braçais e em milícias. Indígenas militarizados prestaram serviços ao governo e receberam soldos para reprimir outros grupos arredios. A catequização serviria para “amansar” e a sua concentração em aldeias para disponibilizar terras na região (MATTE, 2001).

Estudos históricos também abordam os contatos entre os Kaingang e outros povos, considerando estes pouco registrados, em parte devido à violência dos embates, como aponta Nascimento (2001), embora a mesma autora entenda como prováveis tais contatos, mediante uma convivência que permitiu que hábitos e costumes fossem cambiados. É o caso de “rudimentos de catequese”, como a palavra *Tupé*⁸ usada pelos Kaingang para designar um ser supremo, Deus, que poderia ter sido herança dos Guaranis, através dos jesuítas ou dos próprios indígenas.

Falar de paz, nessa época, final do século XVIII e século XIX, entretanto, pode esmaecer as pegadas da história, na medida em que esse foi um tempo de embates e conflitos violentos para Kaingang e Xockleng, muitas vezes silenciados pelos documentos da época.

⁸ Constatamos o uso dessa palavra e com esse significado em abril de 2009, durante as comemorações dos cinco anos de posse da *Aldeia Morro do Osso*, em Porto Alegre/RS, quando o cacique Valdomiro Xe Vergueiro traduziu as inscrições das faixas ou *banners*, onde se lia *Tupé Ran Kri Kuka*, isto é, Pé de Deus no Morro do Osso, cujo contexto será abordado no terceiro e quarto capítulos.

Num primeiro momento, tais conflitos se davam com os tropeiros que vinham de Minas Gerais para caçar os rebanhos dispersos com a destruição das reduções jesuítas; num segundo, as comunidades indígenas enfrentavam as milícias que atuavam para garantir as terras definidas pelo Tratado de Madri (1750), bem como os colonizadores incentivados por todos os meios a deter a posse real das terras.

O avanço das frentes colonizadoras e a rebeldia dos indígenas tinham suporte na guerra declarada pelo governo imperial de D. João VI, expressa pela Carta Régia de 1808, que estimulava o aprisionamento e a escravidão dos índios, os quais fugiam das regiões de São Paulo e Paraná em direção às terras de Santa Catarina e ao norte do Rio Grande do Sul, sendo identificados pelos não-índios como “Botocudos”. Os grupos de Kaingang e de Xockleng que desciam a região sul em busca de refúgio encontravam-se com outros grupos, provavelmente da mesma nação (NASCIMENTO, 2001), “empurrados” pela colonização iniciada com portugueses açorianos no sul do Brasil.

A partir daí, começaram a tomar feitiço as reservas como arquiteturas de segregação étnica, tendo como substrato uma política de estado que sujeitava os índios pelas armas e pelas leis, através de critérios que fazem da perfectibilidade a pedra de toque da humanidade. Pensados como homens abandonados a si mesmo, cabia ao *homo ferus* uma política de catequização e civilização, que negava e desconhecava que os índios formam, eles próprios, sociedades (CUNHA, 1987).

Frente às resistências aos aldeamentos impostos, os colonizadores também usaram a rivalidade entre os grupos indígenas, tomando alguns como colaboradores das milícias, algumas vezes arregimentados entre os já aldeados. Nascimento (2001) aponta que Vitorino Condá foi um dos primeiros caciques a receber um título militar de Capitão, por volta de 1842, cuja tarefa era comandar um grupo que tentava “convencer” as comunidades indígenas resistentes a aceitarem o aldeamento. Foi trazido de Guarapuava, no Paraná, para auxiliar na “civilização” dos Kaingang em Nonoai e Guarita.

Além da colonização das terras pelos açorianos no sul, os territórios Kaingang foram atingidos pela colonização alemã em 1824, pela Lei de Terras (ANEXO B), promulgada em 1850, e pela colonização italiana, em 1875. Enquanto as estâncias ocupavam as regiões de campo, os contingentes de imigrantes ocupavam as regiões das matas, o que ampliava as frentes de combate dos Kaingang e reduzia seus refúgios dentro de um mesmo território habitado por seus ancestrais.

A Lei de Terras objetivou regulamentar a posse da terra num período de transição da estrutura de mão de obra configurada nas novas relações de força do sistema mundial. Ela

veio substituir a Lei das Capitanias Hereditárias e a das Sesmarias, vigentes desde o século XVI, legalizando a posse da terra nos marcos do capitalismo moderno, isto é, transformando a terra em mercadoria e reafirmando o mito da terra devoluta como terra vaga, de ninguém. Em sua letra, exigia a posse pela “cultura efetiva e morada habitual” das terras pretendentes, o que integrava de modo subordinado os pequenos posseiros e excluía caboclos, indígenas e negros, devido às características culturais de uns e à condição de escravidão de outros (MARCON, 1994).

No Brasil, a política que abriu uma era de confinamento das populações indígenas também alavancou a liberação de terras para a grande lavoura (MARTINS, 1988). “Sintomaticamente”, diz este autor, a decisão sobre demarcação de territórios tribais antecedeu em apenas cinco anos a promulgação da Lei de Terras, que legalizou a conversão da terra em equivalente de mercadoria. A política de confinamento e demarcação territorial de 1845 marca o fim da aparente tentativa de formar um campesinato indígena como ocorreu em outros países. É o começo de um período em que a terra não é só um instrumento para explorar o trabalho de outro e extrair um excedente, mas é também uma base de acumulação capitalista – a conversão da renda fundiária em capital. Nesse processo, “a definição do território não se dá pelos grupos tribais, mas pelo Estado, introduzindo a mediação do mercado na relação do homem com a natureza”. Isto porque “a terra convertida em equivalente de mercadoria *dos outros* impõe o cerco ou a remoção e impõe como resultado, as insuficiências no interior do grupo tribal” (MARTINS, 1988).

Martins (1988) ainda destaca que:

Insuficiência que compromete e até inviabiliza a agricultura-de-roça, a perambulação. Algumas tribos costumavam mudar sua aldeia em função do deslocamento de roças. Agora estão imobilizadas, a terra sendo trabalhada segundo as técnicas tradicionais, progressivamente esgotadas, a produção diminuída, as aldeias fixadas no mesmo lugar, a própria perspectiva do espaço completamente alterada. A insuficiência decorrente do cercamento territorial aparece como específica ineficiência para continuar sendo índio, pois a condição de índio está diretamente vinculada à definição de território. Continuar a ser índio depende agora da criatividade, de encontrar soluções num espaço que se tornou culturalmente limitado e se tornou, num certo sentido, branco (MARTINS, 1988, p. 36).

A Lei de Terras justificava e estimulava os processos que dificultariam o acesso a terra para uma larga faixa da população, assim como garantia a mão de obra para o latifúndio e, por outro lado, deixava terra livre para o processo de colonização, feito com contingentes vindos da Europa. Este fato, por seu turno, garantiria a ocupação dos chamados espaços vazios não aproveitados pelas fazendas, obrigando, assim, os indígenas perambulantes ao aldeamento e

efetivando a “civilização” da região com elementos (alemães e italianos) advindos de “culturas superiores” (NASCIMENTO, 2001).

Santos (2005, p. 196) afirma que se “a desigualdade é um fenômeno socioeconômico, [como demonstrou Marx], a exclusão é, sobretudo, um fenômeno cultural e social, isto é um fenômeno de civilização, [como refletiu Foucault]”. Nesse contexto, a palavra reserva adquire status oficial, com a ideia de confinar os povos que fossem encontrados na colonização, onde deveriam ficar até que aprendessem um trabalho “civilizado” e pudessem ser integrados à vida nacional. À política de reservas indígenas também se seguiu a de reservas florestais, áreas nas quais, índios e natureza mantinham-se controlados no âmbito de processos regionais (FREITAS, 2008).

Vários aldeamentos indígenas foram criados na então Província de São Pedro⁹, sendo um dos maiores deles, o Aldeamento Nonohay, demarcado em 1856, pelo Conde de Caxias e medindo cerca de 450 mil hectares. Neste espaço foram reunidos grupos kaingang e guaranis, configurando um campo social marcado pelo tensionamento intra e intergrupar e por conflitos interétnicos que permanecem até hoje (FREITAS, 2008). Ao longo do século XX, o aldeamento passou por inúmeros fracionamentos, resultando atualmente em diminutas e descontínuas Terras Indígenas¹⁰ que compõem as “terras de origem” de vários interlocutores desta tese.

1.2 A ESPOLIAÇÃO DOS TERRITÓRIOS

No início do século XX, os Kaingang do Sul do Brasil permaneciam numa situação semelhante à do século XVIII e XIX, ou seja, com algumas variações de estado a outro (LAROQUE, 2005), forjavam, teciam a sua identidade cultural, enfrentando a penetração e a cobiça dos seus territórios pela sociedade nacional.

⁹ Matte (2001) registra ainda os aldeamentos de Guarita e de Campo do Meio, entre os anos de 1848 e 1849.

¹⁰ Terras Indígenas (TIs) são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e definidas pela Constituição Federal, como terras “por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação de recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. Sempre que uma comunidade indígena ocupa uma área com base nesse direito, o Poder Público também está obrigado a promover o reconhecimento através do procedimento de demarcação (identificação, aprovação, contestação, declaração, demarcação e homologação, Fonte: ISA). Embora a Constituição tenha estabelecido prazo para demarcação de todas as TIs, muitas se encontram em situação indefinida e a grande maioria sofre com invasões de mineradores, posseiros, são cortadas por rodovias, ferrovias, inundadas por usinas hidrelétricas e pressionadas pela monocultura.

Por um lado, as matas da floresta tropical que ainda não tinham sido invadidas no período colonial eram agora devassadas pelas lavouras do café, que se estendiam dos vales do Tietê ao Paranapanema, e daí ao Paraná (RIBEIRO, 1977). A lavoura de exportação, funcionando à base da existência de matas virgens, exigia equipamentos, mão de obra e estradas. Nessa época, também se iniciava sobre os territórios Kaingang a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, que ligaria o litoral paulista à fronteira com a Bolívia. A extração da madeira é outra atividade que se expande no período, levando à instalação efetiva de indústrias madeirenses em regiões Kaingang do Paraná e Santa Catarina.

Nos primeiros anos, os indígenas agiram pacificamente, mas como não foram considerados, revidaram com ataques contra engenheiros, agrimensores e demais trabalhadores, que resultaram em mortes dos “civilizados” e em chacinas de aldeias kaingang inteiras (RIBEIRO, 1977). Os conflitos entre indígenas e invasores brancos também aumentavam na medida em que as doenças como febre amarela e malária causavam a morte de grande número de trabalhadores da Estrada. Essa situação, porém, era omitida pela empresa ferroviária, que, em contrapartida, divulgava a hostilidade dos indígenas como grande obstáculo para a construção da estrada e para abertura das fazendas e expansão da criação de gado.

Foi essa situação ambientada em um “clima de terror”, na descrição de Ribeiro (1977), que propiciou o surgimento de exterminadores organizados, os quais chefiavam bandos de *bugreiros*, formados pelo aliciamento de trabalhadores que se tornavam carabineiros e pelo financiamento do comércio local e das fazendas, através de donativos, mantimentos e munições.

A organização dos bugreiros era reforçada pela imprensa local, isto é, próxima aos territórios indígenas, tais como o jornal *Urwaldbbote*, de Blumenau, que pregava correntemente a chacina dos indígenas, justificando que eles eram incapazes de evolução frente a uma raça superior e que por isso mesmo teriam que ser exterminados. Para o sertão, o índio era a fera indomada que detinha terra virgem (RIBEIRO, 1977).

O referido jornal supria e era suprido pela tese de Hermann Von Ihering, diretor do Museu Paulista, que publicou um artigo, em 1908, defendendo o extermínio dos índios, provocando um intenso debate da imprensa carioca e paulista da época. Divergindo da opinião de Von Ihering, estavam os positivistas Silvio de Almeida, Luis Bueno Horta Barbosa, Raymundo Teixeira Mendes e a professora Leolinda de Figueiredo Daltro.

No Rio Grande do Sul, algumas missões capuchinhas se encarregavam de “amansar” os ânimos Kaingang, através da catequização de grupos que atacavam fazendas. Além disso,

inspirada nos ideais republicanos e positivistas, uma ordem governamental promove, em 1908, a demarcação de terras indígenas no norte do Estado, como forma de recolocar os filhos de imigrantes italianos que viviam nas chamadas terras velhas (Nova Palma, São Leopoldo, entre outras). Em 1911, por exemplo, foram demarcadas doze áreas indígenas, num total de 98.583 hectares (NASCIMENTO, 2001), com o objetivo de liberar o restante do território para a colonização. Agrava-se aí o processo de depauperação das terras indígenas e de depredação do patrimônio, fortalecido por um sertão mais expandido, alicerçado pela ideia de “muita terra, muita riqueza para poucos índios”.

As ações governamentais provocando a depredação dos patrimônios indígenas no norte do Rio Grande, o extermínio de indígenas caçados como feras pelos *bugreiros* profissionais, a necessidade de assistência às populações indígenas e as terras por eles ocupadas formavam um intenso debate, alimentado também por denúncias de omissão governamental em caráter internacional¹¹. Esses debates eram polarizados por duas correntes, uma que defendia a “proteção” aos indígenas via catequese católica, por ser a religião de maioria dos brasileiros; outra defendia a assistência leiga com o objetivo de assegurar a liberdade espiritual.

Diante dessa polêmica, o governo federal formulou um novo serviço de proteção aos indígenas, denominado inicialmente Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e Localização de Trabalhadores Nacionais. O SPI ficou sob a responsabilidade do marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, que de volta das suas expedições para construção de linhas telegráficas no centro-oeste, fazia conferências nas cidades revelando, no dizer de Darcy Ribeiro, um indígena mais verdadeiro do que o “Peri”¹² que alimentava o imaginário das populações dos centros urbanos.

Os pressupostos da nova política indigenista se baseavam nos postulados do evolucionismo humanista de Augusto Comte, defendendo “a autonomia das nações indígenas na certeza de que, “uma vez libertas de pressões externas e amparadas pelo Governo, evoluiriam espontaneamente”. E também que “mesmo permanecendo na etapa ‘fetichista’ do desenvolvimento do espírito humano, eram susceptíveis de progredir industrialmente, tal como, na mesma etapa, haviam progredido os povos andinos, os egípcios e os chineses” (RIBEIRO, 1977, p. 134).

¹¹ XVI Congresso de Americanistas, em Viena, 1908. (LAROQUE, 2005, p. 50).

¹² Personagem do romance “O Guarani” (1857) de José de Alencar, considerado um dos fundadores do indianismo na literatura, através da inclusão do selvagem na esfera da nobreza, da fidalguia, “via tratamento anti-dialético que neutraliza as oposições reais”, como avalia Alfredo Bosi em *Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar* - “Dialética da Colonização” (1992).

Os objetivos que norteavam a assistência do SPI aos indígenas poderiam ser sintetizados pela promoção do contato e da pacificação de “índios arredios ou hostis”, que depois de “amansados” poderiam ser integrados em centros agrícolas, obtendo com isso condições de sobreviver de forma integrada na “civilização” ou como “índio civilizado”.

No Rio Grande do Sul, o trabalho de pacificação foi dispensado, já que muitos Kaingang viviam em aldeamento desde o século XIX, cabendo à Diretoria de Terras e Colonização o trabalho de demarcação das terras indígenas. As demarcações das áreas, entretanto, nunca foram respeitadas, ou seja, os direitos dos índios não eram cumpridos pelas autoridades e nem reconhecidos pela população não indígena, viabilizando a depredação do patrimônio, a depauperação da população e a elevação do preconceito, sustentado pela ideia de “muita terra para poucos índios”. Ideia que pode ser traduzida na linguagem regional como “para que tanta terra para esses bugres”, uma pergunta-afirmação ainda presente no dias atuais.

Tanto em São Paulo, como nos estados do sul, os conflitos entre colonos e indígenas aumentavam na medida em que as frentes de ocupação nacional iam se interiorizando. Uma das artimanhas utilizadas pelos chefes de postos do SPI foi a introdução de uma nova estrutura política configurada hierarquicamente pelas figuras de coronel, major, capitão, tenente, cabo e soldados (LAROQUE, 2005).

Nessa onda desenvolvimentista em que o índio é ao mesmo tempo um obstáculo e um ente a ser tutelado, não faltavam aliciamentos e cooptação de lideranças, roubos e violências praticados contra pessoas e comunidades indígenas que antecipavam a invasão dos territórios. Muitos Kaingang foram massacrados, mas é plausível afirmar que eles também revidaram aos ataques e em alguns casos negociaram os aldeamentos, “porque tinham algo a lucrar com isso” (LAROQUE, 2005, p. 52).

A desapropriação oficial das terras indígenas se inicia durante a primeira metade do século. O Aldeamento de Nonoai, delimitado no século XIX e demarcado em 1911, com 34.908 hectares, foi reduzido a 14.910 hectares, em 1949, passando o restante a ser considerado reserva florestal do Estado. Outra desapropriação, ainda nessa década, ocorreu na Área Indígena de Serrinha (oriunda do desmembramento de Nonoai, em 1911), para formação de reserva florestal, que posteriormente, a exemplo de outras, foi retalhada em lotes coloniais (PORTAL KAINGANG, 2006).

A expropriação dos territórios aumentava assim como os conflitos entre indígenas e empresas colonizadoras. Na viragem política de 1955, as diretrizes oficiais para a questão indigenista foram reordenadas e passaram por nova crise, agravada nos próximos anos, com

uma legislação que reafirmava a visão do poder público sobre a personalidade civil do indígena pela tutela¹³ e mantinha a política de espoliação dos territórios kaingang.

A depredação do patrimônio cultural e dos recursos naturais dos territórios indígenas é resultante da intensa colonização provocada por serrarias, pecuária e agricultura industrial. O empobrecimento da população kaingang no Rio Grande do Sul, portanto, é consequência da expansão do capitalismo e de políticas institucionais que fizeram com que as áreas demarcadas fossem sendo paulatinamente reduzidas e, em alguns casos, até extintas.

As formas de apropriação, exploração e dominação se faziam através da utilização da mão de obra indígena nas roças do posto indígena em troca de apenas duas refeições preparadas em “panelões” e, ocasionalmente, algum instrumento de trabalho ou peça de vestuário. O trabalho indígena era vigiado e quem se rebelava era castigado. O “sistema panelão”, até hoje está presente na memória coletiva dos Kaingang, como traduzem as falas de interlocutoras desta pesquisa:

As mãe com a fãmia em casa, quinze dia ficavam e quem não ia trabaia ia preso ficava oito dia fechado sem come, o meu pai fico oito dia fechado, ele não sabia o que ia come, perto da onde ele tava fechado tinha um paiol de mio sabe e tinha uma frestinha que ele conseguia puxa uma espiguinha de mio aí mastigava o mio cru dentro da cadeia, porque ele não foi trabaia. Era sofrido hoje em dia a gente anda mais livre (MARIA KA GRU¹⁴ CARVALHO, Santa Maria, 2007).

Eles obrigavam o pessoal a trabalhar pra eles, e o pai trabalhava. Eu era muito pequena, minha irmã também [...] tava só nós [...] as mais velhas. Daí veio aquela doença, sarampo, minha irmã ficou bem mais doente, aí o pai não tinha como saí, tava só a mãe, naquela época o pai começou a fugir. Quando o pai começou a fugir pra Irai [...] bah, mas é triste a gente falando, o pessoal pulando do caminhão, fugindo pra não trabalhar a força levado pra reserva (MARIA CASTORINA PÓ RY¹⁵ DA SILVA, Porto Alegre, 2009).

Em meio às contradições vividas pelo SPI, no início da década de 60, ocorreram várias outras desapropriações das terras indígenas no Estado. O Aldeamento de Inhacorá, por exemplo, que foi demarcado como reserva em 1921, com 5.859 hectares, foi reduzido a somente 1.060 hectares de extensão, em 1962 (PORTAL KAINGANG, 2006). O esbulho se deu porque parte da área foi destinada à reserva florestal estadual e outra parte para realização de uma pseudo-reforma agrária pelo governo estadual da época. Em âmbito geral, as terras indígenas demarcadas no Estado, a partir de 1910, tiveram a sua área reduzida, entre 1949 e 1962, em mais de 50% (MATTE, 2001).

¹³ Em 27 de agosto de 1962, o Código Civil, de 1916, foi acrescido de um dispositivo que instituía o parágrafo único do artigo 6º, que arrola as pessoas relativamente capazes, entre elas os silvícolas, que ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais.

¹⁴ *Ka Gru* significa tição na língua kaingang.

¹⁵ *Pó Ry* significa lasca de pedra na língua kaingang.

Se por um lado, o SPI podia ser considerado um avanço por estatuir o direito dos povos indígenas de serem eles próprios (RIBEIRO, 1977), por outro, através da tutela, destituía o indígena de seu direito de reivindicar em causa própria. Para Laroque (2005), o SPI alcançou bons resultados no contato com os grupos indígenas arredios, porém, não garantiu a sua proteção, porque a pacificação foi acompanhada de doenças contagiosas para os contatados e também pela pressão dos fazendeiros que “reclamavam” seu direito de propriedade.

Com o golpe de Estado ocorrido em 1964, aprofundou-se ainda mais a crise do SPI, agravada por denúncias de corrupção administrativa e de massacre de grupos indígenas, também noticiados pela imprensa nacional e internacional. “Se para a sociedade nacional as diretrizes políticas aceleraram a acumulação de capital, para as sociedades indígenas significaram expropriação de suas terras, mais doenças e mais massacre” (LAROQUE, 2005, p. 52). Diante desse quadro de irregularidades comprovadas e denúncias de massacres de aldeias inteiras, o governo militar, em 1967, extinguiu o SPI e criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A nova filosofia administrativa da política indigenista oficial evidencia ainda mais a orientação de integração dos indígenas ao modelo desenvolvimentista da sociedade nacional. Em todo o Brasil, rodovias e hidrelétricas avançam sobre os territórios indígenas e no Sul do Brasil e instalam-se projetos, dirigidos pela FUNAI ou por terceiros, visando incorporar os indígenas na produção de trigo e soja.

Tais processos, nos quais os Kaingang e outros grupos foram inseridos dificultavam ainda mais a sobrevivência dos povos indígenas. Além da depauperação dos recursos naturais, advinda do uso de herbicidas e pesticidas, e dos problemas de saúde, a lavoura mecanizada reduziu drasticamente a produção de alimentos tradicionais, causando maior empobrecimento da população. A depredação e a fome tinham como lastro os projetos governamentais autoritários que visavam transformar as reservas em empresas rurais sem considerar a situação social e cultural das comunidades indígenas.

Neste contexto, Matte (2001) refere que:

As relações estabelecidas entre a população Kaingang com os setores oficiais e a população regional caracterizavam-se como um colonialismo interno (Cardoso de Oliveira) que juntava a redução drástica dos territórios, perda da autonomia tribal e emergência de diferentes formas de processos sociopáticos. Dependência econômica e expropriação das riquezas, especialmente da madeira, compunha um quadro de exploração, no qual a própria ação indigenista tinha responsabilidade, ao conduzir e organizar a economia das comunidades indígenas como empresas, sem que os indígenas fossem efetivamente assalariados ou acionistas (MATTE, 2001, p. 58).

Nesse quadro, os arrendamentos ilegais foram uma “consequência lógica” (NASCIMENTO, 2001). Envolveram várias lideranças, tornaram-se fonte de corrupção e também de desavenças¹⁶ pela intrusão de agricultores nas terras indígenas. As desavenças aconteceram em meio à aprovação do Estatuto do Índio¹⁷, que suprimia a possibilidade de arrendamento das terras indígenas e evidenciava a dinâmica cultural Kaingang em vários episódios que marcaram a retomada dos territórios indígenas nas décadas seguintes e a parceria com órgãos indigenistas tais como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ligado à Igreja Católica, e a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ), organização não governamental (ONG).

A comunidade de Nonoai foi a primeira a se revoltar e a demonstrar que os índios superavam os conflitos internos e firmavam novas alianças, num movimento que se expandiria, pregando a união de todos os índios para outras áreas com arrendamentos ou em situação de conflitos impostos e continuados no decorrer de décadas. Esse momento ficou marcado pela eleição de Nelson Xangre, no início de 1978, como cacique de Nonoai, representando o grupo dos que não concordavam com a presença de colonos na área e posteriormente, no mesmo ano, da utilização de táticas e armas de guerra, tradicionais ou não, para expulsar os colonos (LAROQUE, 2005).

Desde essa época, evidencia-se outra forma de atuação política dos Kaingang, organizando suas comunidades articuladas com organizações indígenas em nível nacional e também em termos de representatividade junto aos não índios. Ampliam a sua participação em movimentos reivindicatórios e mobilizações, como a que originou a atual Constituição Federal (BRASIL, 1988), a qual reconhece para com os índios seus direitos às terras de ocupação tradicional¹⁸ (ANEXO C). Uma visão de conjunto é tecida não só em termos de Brasil, mas também da América Latina, como traduz a fala de Augusto Opê da Silva, liderança kaingang de Iraí, em 1996, registrada e apresentada por Rosa (1998):

Não é só o índio que ta sofrendo, vários aliados que nós temo hoje em dia. A situação dos povos indígenas também é tudo igual, luta pela terra, e o sofrimento, a dificuldade, a precariedade que ta surgindo é tudo a mesma coisa. Só que nos somos tribo diferente, a luta é a mesma, tem também os costumes tradicionais que a gente se respeita nessa tradição [...] os grandes capitalistas, eles acham que a terra é um

¹⁶ Outras desavenças ocorreram no Posto Indígena de Guarita entre as facções lideradas pelo Cacique Ivo Ribeiro Sales e as conduzidas pelo Cacique Domingos Ribeiro. Divergências que culminaram em uma luta armada, em junho de 1983, e na divisão da área indígena em duas partes por determinação da FUNAI (LAROQUE, 2005).

¹⁷ Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973. **Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/leis/L6001.htm>>. Acesso em: 01 jan. 2010.

¹⁸ Cap. VIII da Constituição Federal, art. 231 e 232: Dos Índios (ANEXO C).

instrumento de gerar riquezas. A terra é pra nos sustentar, sustentar nossos filhos [...] levar a história para nossos filhos [...]. É assim que nos estamos pensando [...] (OPÊ DA SILVA, 1996, apud ROSA, 1998, p. 31).

Nesse contexto, lideranças kaingang participam de um variado número de organizações indígenas, sendo que muitas delas surgiram ainda na década de 80, com o objetivo de articular todos os povos do Brasil. A partir de 1988, essas organizações se multiplicaram e muitas delas representam a incorporação de mecanismos que possibilitam lidar com o mundo institucional da sociedade nacional e internacional. Em nível nacional a que congrega maior número de povos é o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (Capoib), com sede em Brasília desde 1992. No Rio Grande do Sul, lideranças indígenas também compõem o Conselho Estadual de Defesa do Índio, cuja atribuição é definir e propor diretrizes para a política indigenista estadual, com o objetivo de garantir os direitos constitucionalmente assegurados. Sua expressão organizativa também se traduz na Associação dos Professores Bilíngues Kaingang-Guarani (APBKG), na Ong Movimento de Resistência Indígena e Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPINSUL).

1.3 OS MITOS DO POVO DO MATO

A organização social kaingang, isto é, o seu modo de vida tradicional foi estudado por vários autores¹⁹ que registraram o dualismo kaingang, caracterizado pela existência de duas metades exogâmicas, patrilineares, assimétricas e complementares, designadas como *Kamé* e *Kainru-kré*.

Silva (2005), compartilhando com Nimuendaju (1914), destaca que as patrimetades são apenas um dos aspectos de toda uma concepção dual do universo, fundamentada pelos mitos ancestrais. Todos os seres, objetos e fenômenos naturais são divididos em duas categorias, sendo uma vinculada ao gêmeo ancestral *Kamé* e outra ao gêmeo ancestral *Kainru-kré*.

As divisões operadas em *Kamé* e *Kairú* podem se referir à descendência, sendo uma divisão clânica, ou resultante das alianças feitas mediante casamentos, pois as metades são

¹⁹ Entre eles, Silva (2005) cita Mabilde (1983) e os estudos no século XX de Nimuendaju (1987 [1914]), Horta Barbosa (1947), Baldus (1937 e 1947), E. Schaden (1953), Métraux (1946), Becker e Schmitz (1967), Becker (1976), Veiga (1994, 2000) e Crépeau (1994; 1995)

exogâmicas. A noção de descendência é referendada pela denominação das metades *Kamé* e *Kairú*, os pais ancestrais, no mito de criação Kaingang²⁰.

A relação dialética de oposição e complementaridade entre os heróis míticos se expressa em distinções físicas e emocionais, como *Kairú* “é de caráter feroso, capaz de decisões rápidas, mas é instável; seu corpo é esbelto e leve”. Já *Kamé* “é [...] pesado, de corpo como de espírito, mas é perseverante” (SILVA, 2005, p. 90).

O dualismo kaingang se torna visível no culto aos mortos, o ritual do *Kiki* ou *Kikikoi* descrito por Rosa (1998). É considerado o mais importante ritual kaingang²¹. A partir de 1940, foi progressivamente abandonado em todas as terras indígenas Kaingang, sendo retomado na década de setenta apenas na Terra Indígena Xapecó. O ritual sofreu modificações em sua retomada e adquiriu nova função sociopolítica, o que não retira sua importância central na cultura kaingang como momento privilegiado de observar o dualismo.

No *Kiki* ocorre a liberação dos nomes dos recém mortos para a comunidade, até então mantidos sob tabu. As pessoas podem então nomear seus filhos com o nome de algum antepassado da mesma metade, pois cada metade possui um “estoque” de nomes que são transmitidos dos mortos para os vivos. Segundo Rosa (1998), a função da festa do *Kiki* é guiar os espíritos dos mortos até o *numbê* (aldeia dos mortos), onde eles podem morrer e renascer como crianças no mundo dos vivos. Trata-se de uma festa que une mortos e vivos e depois os mortos são afastados do mundo dos vivos.

É interessante anotar que o ritual faz parte hoje dos acervos da memória cultural dos Kaingang, que são apresentados durante as suas comemorações públicas, como foi presenciado em abril de 2009, na *Aldeia Morro do Osso*.

A matriz mitológica kaingang cria, assim, todo um campo semântico que permeia a visão de uma sociedade ideal, construída por diferenças binárias, mas apontando para a relação entre mundos concebidos diferentemente.

Na visão kaingang, portanto, além da diferença ser pensada como atribuição de pertencimento as metades diferentes, ela também é percebida do ponto de vista da complementaridade, isto é, uma metade só pode existir em contraposição, mas, principalmente, lado a lado com a outra. Exemplo dessa matriz fundante é representado pela

²⁰ Mito de criação coletado por Telêmaco Borba em 1908 (ANEXO D).

²¹ Além da festa do *Kikikoi*, também há referências sobre outros rituais como o *Dia do Kuiã* ou *Festa do Mastro*, que acontece no dia seis de agosto. O xamã Kaingang discursa e é homenageado pela comunidade que reconhece os benefícios e agradece a proteção do Kuiã através de uma festa que inclui o levantamento do mastro e um almoço comunitário (VEIGA, 2004). Na festa que homenageou a Kuiã Lourdes, a Nimpre, em Porto Alegre, ocorreu queima de ervas e o almoço incluiu frango assado, peixe, ensopado e comidas tradicionais como o *pixé*, batata assada e o *emi*, pão feito nas cinzas, como foi observado na *Aldeia Lomba do Pinheiro*, em 2008.

instituição do cunhadio masculino, configurada pelas relações entre os *iambrés* de metades opostas, que desempenham papéis ideais de amizade, ajuda mútua, cooperação e complementaridade. O *iambré* é um companheiro, de quem se espera uma relação de camaradagem.

Nessa concepção do cosmos, atua também a instituição do Kuiã, como elemento que intermedia as forças entre natureza e sociedade, o “matão” e a ‘inteligência’. O Kuiã é investido pelo poder que vem do mato, com o *iangrë-xamã*, ser que dá poder ao *kuiã* (xamã) domesticando esta força para curar e prevenir.

Da natureza também vêm os nomes masculinos e femininos kaingang, fazendo a ligação da pessoa aos poderes imateriais oriundos do mato. As nomenclaturas tradicionais²² estão sendo retomadas pelos Kaingang, convivendo com os nomes não indígenas, portugueses e cristãos, como se percebeu junto a vários interlocutores, especialmente aqueles que vivem na região metropolitana de Porto Alegre.

Outra instituição kaingang diz respeito à organização política das comunidades através das lideranças indígenas do tipo cacique, o *pa i*, reconhecida pela maioria dos Kaingang com quem se dialogou durante a pesquisa. A nomenclatura dos cargos que compõem essa liderança traz marcas das políticas do extinto SPI, entretanto alguns atributos podem ser entendidos nas configurações atuais que dão conta dos processos de organização política contemporâneos. Neste sentido, destaca-se que a idade, com acento nos mais velhos, não é um atributo imperioso, mas sim o fato de saber falar e entender a língua materna e a capacidade que articula a ideia de “força” e a qualidade de “querer bem a todos”, isto é, atuar como líder político e diplomático, em defesa da comunidade.

1.4 REPRESENTAÇÕES VISUAIS E DINÂMICA CULTURAL

O dualismo ancestral compõe os sistemas de representação visual Kaingang estando presente na cultura material e nos grafismos, isto é, nas pinturas corporais, cestarias, artefatos e organizações do espaço, construídos por um grupo humano e que fazem parte da sua expressão cultural. Silva (2008) entende essas representações como manifestações estéticas

²² Alguns nomes tradicionais citados nesta tese seguiram a grafia apresentada pelos interlocutores, outros seguiram a grafia registrada por Wiesemann (2002) e outros, ainda, foram traduzidos e escritos com a contribuição do professor bilíngue Dorvalino Cardoso, da Aldeia Por Fi, em São Leopoldo.

indígenas que procuram explicar como a sociedade pensa de si própria e o mundo que a rodeia. As manifestações são encaradas “como um código visual de comunicação, extrapolando uma análise estilística e/ou descritiva, para desvelar seus conteúdos semânticos” (SILVA, 2008, p. 33). São compreendidas como códigos visuais e na associação com outras representações simbólicas do seu contexto cultural, tais como o social e o mito-cosmológico.

Os grafismos ocorrem em uma grande variedade de suportes: trançados, utensílios, troncos de árvores e nos corpos dos Kaingang, especialmente em manifestações políticas, danças e festas. Na análise sobre o sistema de representações visuais Kaingang, Silva (2008) aborda três níveis, todos sendo caracterizados pela bipolarização contrastante, opositora e complementar: nível morfológico, nível gráfico e nível de posição e/ou espacialidade. Quanto à morfologia, os cestos (*kre*) podem ser de três tipos: *kre téi* (cesto comprido ou longo), *kre ror* (cesto redondo ou baixo) e *kre kôpó* (cesto quadrado). Nos grafismos (*kong-gâr*) ou marcas (*ra*), os redondos/ fechados (*ror*), se opõe aos compridos/abertos (*téi*). No nível da espacialidade, opõem-se às posições altas e a leste (*Kamé*), as baixas e a oeste (*Kairu*) (SILVA, 2008).

No caso dos grafismos, por exemplo, *téi* e *ror* são os nomes das marcas que identificam, respectivamente, as metades *Kamé* e *Kainru-kré*. São percebidas como um sistema que organiza o universo Kaingang, sendo a característica de *Kainru* as manchas pintadas como marcas redondas e a de *Kamé* as listras, como marcas compridas, conforme argumento apresentado pelos próprios Kaingang.

Há ainda o caso de misturas das marcas que aparecem, segundo Silva (2008), em alguns contextos, mas de uma forma geral, a premissa básica da classificação nativa dos grafismos reside nos pares opostos traço/ponto, comprido/redondo, aberto/fechado.

Silva (2008) considera que o contato interétnico intenso pode resultar em um estímulo ao desenvolvimento de manifestações gráficas visuais por parte dos grupos indígenas, uma vez que estes povos necessitam mais do que nunca da afirmação da sua identidade cultural. Deixa claro, entretanto, que essas manifestações têm que ser compreendidas na dinâmica cultural abordada pelos sistemas indígenas de representação visual. Tais manifestações, como qualquer outro fenômeno cultural devem ser encaradas como processo, “no qual se articulam estilo coletivo/repetição com capacidade criadora individual/variação” (SILVA, 2008, p. 34).

Alguns sinais dessas manifestações visuais podem ser observados em fotos que ilustram notícias sobre a retomada de terra no Parque Natural Morro do Osso, em festas como o Dia do Kuiã, na *Aldeia Lomba do Pinheiro*, registrada em reportagem televisiva, e também em comemorações que demarcam a fundação da *Aldeia Morro do Osso*, ambas em Porto

Alegre. Também podem ser observados em fotos que compõem reportagens impressas sobre palestras que os Kaingang realizaram em Santa Maria, divulgando a sua cultura, durante a agenda comemorativa do mês de abril.

As pinturas corporais e faciais usadas pelos Kaingang nos dias de hoje podem, então, ser entendidas como manifestações visuais associadas ao seu contexto político, que imbrica a luta pelos territórios e a afirmação étnica, como podemos observar durante comemorações na *Aldeia Kaingang Morro do Osso* (Fotos 1, 2 e 3). Ou, para dizer de outra forma, não servem para classificar a identidade, mas sim fazem parte de um emaranhado de diferenças que são concebidas e usadas para certos fins e em certos contextos, servindo para se ver e serem vistos com o mundo que os cerca (CUNHA, 1987).



Fotos 1, 2, 3 - Crianças kaingang da *Aldeia Morro do Osso*, auxiliadas pelo professor bilíngue, se preparam para apresentação comemorativa da comunidade (2009)

Fonte: Acervo da autora

Desse modo, importa pensar nesta tese que essas manifestações são retomadas no mesmo suporte, mas funcionando hoje como “resgate cultural”, segundo os próprios interlocutores, e em outras zonas de contato que não as das guerras tribais do passado. São as arenas políticas do presente, as quais podem ser vistas como processos de mestiçagem (GARCÍA-CANCLINI, 2000), como intercâmbios carregados de poder e influências, (LIBERTAD BITTENCOURT, 2006) ou na discussão em que as mídias aparecem como um lugar estratégico para pensar a comunicação como uma questão de reconhecimento, na

medida em que o espaço comunicativo é desigual e naturalizador das exclusões sociais (REGUILLO, 1988).

2 O ITINERÁRIO TEÓRICO QUE ANCORA O OLHAR DA PESQUISA

Neste capítulo realizamos um diálogo com vários autores para refletir sobre a *identidade cultural* no âmbito dos *processos comunicacionais kaingang* como construção da *etnicidade* em diferentes contextos históricos e da *interculturalidade* em diferentes lógicas e produzindo múltiplas significações. Tais significações são pensadas nas relações entre *comunicação, cultura, memória e cidadania*, considerando as discussões do que vem se denominando como *globalização* e a incidência do *ethos midiaticizado* mediante processos de *mestiçagem* articulados por *mediações socioculturais e matrizes históricas* que configuram o contexto dos públicos e a historicidade do sujeito comunicacional. Daí a noção de *mediatização* implica pensar em *marcas, interações e práticas/apropriações* no bojo de uma *semiosfera* compartilhada e a produção de sentido nos entrecruzamentos culturais, nas diferentes formas de vivenciar e significar o *tempo* e o *espaço*, dimensionando a cultura como agência humana e a alteridade nas tessituras do *reconhecimento*, no âmbito do campo comunicativo, frente a um mundo multicultural e desigual.

2.1 CULTURA E COMUNICAÇÃO NOS MÚLTIPLOS CENÁRIOS DA GLOBALIZAÇÃO

A globalização é abordada por Ianni (2003) como uma totalidade geoistórica que tem como lastro a expansão do sistema mundial em múltiplas esferas da vida societária, mas que também apresenta impasses, enigmas e possibilidades. Simultaneamente à globalização do capital também se alteram as sociabilidades e os jogos de forças sociais, intensificando articulações e tensões, desvelando condições e novas fabulações (IANNI, 2003). A globalização é assim um produto de uma configuração histórica que atinge as mais diversas formas de vida e de trabalho, através de processos econômicos, tecnológicos, sociais, políticos e culturais que envolvem diferentes níveis de realidade local, nacional e mundial.

Refletindo sobre as condições e os riscos do fascismo social, as ambiguidades e as potencialidades de nosso tempo, Santos (2006) discute a globalização como condição e produto de uma configuração histórica. A globalização não tem um sentido inédito e único e

muitos dos seus enigmas são resultantes da opacidade das demandas sociais, culturais e políticas, que emergem dos conflitos gerados pelos sistemas de desigualdade e de exclusão (SANTOS, 2005), que atuam de forma combinada, através de pertencimentos hierarquizados.

Ainda na concepção de Santos (2006):

Aquilo que habitualmente designamos por globalização são conjuntos de relações sociais, que se transformam mediante conflitos que se operam em meio às condições do sistema mundial, capitalista e ocidental. À medida que esses conjuntos se transformam, surgem diferentes formas de globalização, pois assim como não há uma globalização genuína não há uma condição global para a qual seja impossível encontrar uma raiz local, uma inscrição cultural específica (SANTOS, 2006, p. 182).

Esta perspectiva remete à noção de *globalização* na longa duração do desenvolvimento capitalista (MATTELART, NEVEU, 2006), distanciando-se da ideia de unificação do mundo a partir de profecias imprudentes que subestimam a pluralidade e a complexidade da diversidade cultural encerrando suas problemáticas no reino do consumo e na celebração ingênua da “sociedade da informação”.

A expansão do sistema mundial implica assimetrias, desvios, regressões e interpenetrações entre formas antigas e novas de opressão e exploração, assim como de sobrevivência e de reivindicações que recobrem as redes de *antidisciplina* social e das dinâmicas da sociedade moderna, as quais podem ser entendidas como produção de transculturações (IANNI, 2003). Nessa perspectiva, pessoas, culturas e grupos sociais podem estar integrados de forma subordinada e de forma excludente, ao mesmo tempo, tal como ocorre com as maiorias pobres e as minorias sexuais e étnicas, configurando sujeitos sociais que põem em relevância o reconhecimento e a igualdade como elementos de fundo para pensar a emancipação social ou a sua reinvenção como mudanças socioeconômicas e civilizatórias.

Considerar a globalização hegemônica como fenômeno histórico, significa pensar em um sistema mundial organizado por um conjunto de fatores que constituem as problemáticas específicas dos localismos globalizados, as regiões, as nações, os países, bem como as diferentes formas de reação contra a integração subordinada ou a inclusão excludente.

Trata-se, portanto, em pensar as identidades culturais como expressões de demandas sociais, culturais e políticas no âmbito da sociedade estruturada pelo capitalismo global que se realiza como tendência planetária. Isto é, de considerar as configurações identitárias nos jogos de enfrentamento contra a desigualdade e a exclusão como dispositivos de um fenômeno histórico que se realiza em longa data, e que na sua versão mais atual ou

hegemônica, se dá a partir de “novas personificações do capital” (MÉSZAROS, 2007), também entendida pela intensificação e da impregnação da cultura do lucro em áreas regidas por outros valores.

O aumento do desemprego estrutural, a fragmentação dos processos produtivos, a queda vertical da oferta de bens coletivos, a destruição ecológica e a expansão da sociedade de consumo ocorrem juntamente com a aceleração do ritmo das inovações tecnológicas. A convergência entre globalização e inovação tecnológica é uma questão de fundo para refletir sobre um estágio em que a tecnologia se torna uma mediação estrutural da sociedade.

Neste sentido Martín-Barbero (2006) deixa claro que:

O que a revolução tecnológica introduz em nossas sociedades não é tanto uma quantidade inusitada de novas máquinas, mas, sim, um novo modo de relação entre os processos simbólicos – que constituem o cultural – e as formas de produção e distribuição dos bens e serviços: um novo modo de produzir, confusamente associado a um novo modo de comunicar, transforma o conhecimento numa força produtiva direta (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 55).

Nesse cenário, as tecnologias de comunicação aparecem espessando novas linguagens, escritas, ampliando a fluidez de saberes e modificando tanto as formas de aquisição do conhecimento como os locais que lhes institucionalizaram a modernidade. Emerge daí o que o autor denomina de novas figuras da razão, isto é, racionalidades que misturam lógicas e temporalidades diversas, e também a noção de *tecnocultura*²³, como cenário para refletir ambiguidades, perversões bem como o fortalecimento da visibilidade social das demandas socioculturais que buscam algum modo de expressão nas mídias, espaço que, hegemonicamente, torna ilegítimo qualquer questionamento da ordem social que não seja moldado pelo mercado e pela tecnologia. A comunicação, por isso, no dizer de Martín-Barbero (2006, p. 53) se acha presa entre “fortes mudanças e densas opacidades” onde se converte em motor eficaz para a dinamização das culturas étnicas, nacionais, locais, que provêm de uma razão comunicacional que desmaterializa o sentido de cultura e identidade para converter a diversidade cultural em mercadoria (MATTELART, NEVEU, 2006).

Essas questões são inerentes aos problemas que atravessam os processos comunicacionais, mas se encontram encobertos por um pensamento que isola a própria comunicação como campo de investigação das demais problemáticas das ciências sociais. O “autismo epistêmico” também podendo ser entendido pela expansão da “ideologia técnica” na discussão de Wolton (2006) cria “pseudo-especificidades baseadas em saberes técnicos,

²³ Esse termo é utilizado por Muniz Sodré (2006) para definir um novo *ethos* constituído pelo mercado e pelos meios de comunicação sobre o qual será tratado no sub-capítulo 2.3.4.

classificações, estratégias e ao mesmo tempo confunde-se com o pensamento unidimensional onde as proezas da tecnologia se tornam a promessa de reencantamento do mundo” (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 53). Frente ao fatalismo tecnológico ordenado pela razão comunicacional assinala que “é necessário manter a estratégica tensão entre as mediações históricas que dão sentido social às mídias” (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 55).

2.2 CULTURA COMO DINÂMICA HISTÓRICA

É a partir da pluralidade dos universos materiais, culturais e políticos que esta tese procura compreender as configurações da *identidade cultural*, considerando as interações peculiares entre indígenas Kaingang e os meios de comunicação e as marcas da midiatização como uma matriz, uma cultura que intervém nas práticas sociais e organiza o sentido.

Ao pensar a midiatização como uma cultura/matriz se faz necessário situá-la em âmbito histórico, quer dizer, na esfera de processos e das suas relações com outras culturas, das tensões, dos conflitos e das transformações. Essa perspectiva encontra guarida desde uma revitalização da antropologia, que alargou os horizontes da investigação em todas as ciências sociais. A cultura deixou de ser um conjunto de traços reconhecíveis e resgatáveis de uma sociedade isolada, para se tornar um fenômeno relacional vivenciado pelas distintas culturas em suas diversas configurações temporais e espaciais produzidas no seio da complexidade societária.

Desse modo, a cultura “é uma construção que se inscreve na história e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais entre si” (CUCHE, 1999, p. 144), noção que retoma as reflexões de Balandier para demarcar a compreensão das culturas pelas suas relações de interdependência, de hierarquias e de dominações. Isso significa que a cultura existe produzida por indivíduos ou grupos que ocupam posições desiguais no campo social, econômico e político, isto é, as culturas dos diferentes grupos se encontram em maior ou menor posição de força (ou de fraqueza) em relação às outras. “Mas mesmo o mais fraco não se encontra jamais totalmente desarmado no jogo cultural” (idem).

Ao refletir sobre a dinâmica sociocultural no âmbito dos contatos interétnicos kaingang, Silva (2008) reforça a crítica à abordagem teórica do estrutural- funcionalismo que promoveu no Brasil uma série de estudos de aculturação e fricção interétnica, cujos efeitos ainda estão muito presentes nas representações que a sociedade brasileira, de um modo geral,

tem das sociedades indígenas. Ou seja, um índio não índio porque despido de traços culturais “autênticos” os quais teriam sido assimilados pela cultura da sociedade envolvente ou sociedade nacional.

Esta visão pode ser percebida em construções midiáticas como foi observado ao longo da pesquisa de campo, e também em falas informais, momento em que algumas pessoas se referiam aos índios, que residem sazonalmente na cidade de Santa Maria, como mendigos ou bugres. Nesta visão, índios ‘mesmo estariam no norte do Brasil’. Também em sites de associações de moradores de alta renda, observou-se que indígenas de aldeias urbanas, em Porto Alegre, são denominados de índios aculturados, desprovidos de tradição, vendedores de bugigangas e outras expressões pejorativas que expressam a negação das suas alteridades históricas.

Na avaliação de Silva (2008) os estudos de aculturação no Brasil tendiam a captar os processos de mudanças promovidos pela introdução de elementos estranhos às sociedades indígenas analisadas, focalizando o contato dessas sociedades com as populações rurais. Essas mudanças eram compreendidas através de um inventário de traços culturais avaliados sob o ponto de vista das instituições da sociedade minoritária, tais como a despovoação, padrões matrimoniais, alteração na divisão sexual do trabalho. Dessa forma, os processos de mudança social eram mecanicamente associados à decadência e à desintegração cultural, sendo regidos por uma concepção de cultura como um produto acabado, um estoque de traços, que por não ter garantia como os traços genéticos, poderiam ser irremediavelmente perdidos.

Inversamente ao “catastrofismo” inerente aos estudos de aculturação, a antropologia contemporânea enfatiza que as situações de contato intenso entre culturas tradicionais e a sociedade nacional provocariam a “exacerbação de identidades indígenas contrastantes”, e não a desintegração cultural das sociedades indígenas (SILVA, 2008, p. 30). Assim, durante o contato entre sociedades, a cultura, como capital simbólico permite resistir à dominação e às imposições²⁴ da sociedade envolvente. A partir dela, os elementos impostos seriam continuamente reinterpretados. Nessa visão, diferenças culturais não seriam suprimidas, mas reformuladas.

Essa discussão apoia-se na proposta de Geertz (1978) para entender a cultura como ato social público, uma agência humana, pela qual os homens imprimem significado a sua experiência. Desse modo, é na aproximação com essa experiência, que é possível

²⁴ Ou intimações, no dizer de Rosa (1998).

compreender o que ela transmite na sua ocorrência, o que ela significa não em termos de uma identidade oculta, inconsciente, mas como referência para a existência coletiva.

Discutir a cultura como agência e não como uma essência, permite pensar a identidade cultural na confluência com a cidadania, no que esta representa a reinvenção da emancipação social, buscando entender a crescente autonomia política das comunidades indígenas na sociedade contemporânea. Ou seja, ao mesmo tempo em que se inserem cada vez mais nas instituições políticas do mundo branco ocidental, os grupos indígenas reafirmam sua diferença como grupo étnico, levando a refletir sobre matrizes culturais de longa data e os realces de uma “cultura própria” ativada como capital simbólico, capital social, político, cultural, econômico e territorial, nas suas diferentes formas de inserção no mundo não indígena.

No Rio Grande do Sul, o Povo Kaingang vive em terras indígenas no interior do estado e também em aldeias e periferias de algumas cidades. No interior, sobrevivem de roças administradas pela FUNAI, de roças familiares, e de serviços prestados em empresas rurais. Além disso, muitos dos indígenas que moram no interior ou em aldeias urbanas comercializam seu artesanato em feiras e ruas de cidades como Porto Alegre, Canoas, São Leopoldo, Santa Maria, de forma mais sazonal ou de forma mais rotineira.

No contexto contemporâneo, de expansão da urbanização sobre os territórios kaingang, o modelo produtivo do artesanato é entendido como estratégia adotada pelos grupos indígenas para manter seu vínculo simbólico, econômico, ecológico e territorial com as florestas e campo. “Impossibilitado de viver em estado de caça, coleta, pesca, o artesanato preserva a possibilidade de trânsito na floresta” (FREITAS, 2008, p. 27).

Alguns grupos familiares também comercializam o artesanato durante o verão, nas praias do litoral do estado, intensificando o que denominam de “divulgação da sua cultura” nas suas incursões para atuar nas instâncias do turismo. Essas atividades foram tratadas por Lac (2005) e também constatadas na pesquisa de campo. Na pesquisa que trabalha as apropriações do turismo como estratégias de reforço a alteridade no contexto da TI de Iraí, menor área indígena demarcada no Rio Grande do Sul²⁵, Lac (2005, p. 144) assinala que “o turismo pode ser mais uma “arma” para “amansar” os não índios, fazer o papel divulgador, garantir o esclarecimento cultural e contribuir para a re-elaboração das classificações étnicas no Brasil”.

²⁵ A Terra Indígena de Iraí está localizada no norte do Rio Grande do Sul, com 279,9 hectares, junto a uma estação hidromineral. A terra é composta por 70% de mata nativa que não pode ser explorada de acordo com a legislação; os 30% restantes são áreas com terra pedregosa, uma pista de pouso de um aeroporto desativado, além de açudes. Conforme Lac (2005), os Kaingang vivem basicamente de seu artesanato, o que leva a um maior contato com o turismo, em razão do pouco espaço para plantar.

Estratégias dessa natureza podem ser refletidas à luz das discussões de García-Canclini (1983) para pensar a inserção das culturas indígenas na modernidade capitalista, superando idealismos essencialistas que empurravam os índios para o reino dos *sem-história* e para re-conceituar essa inserção desde o espaço político e teórico do popular, como culturas subalternas possuidoras de uma capacidade de reinvenção cultural. Caminho pelo qual nem as culturas indígenas podem existir com a autonomia dos bens econômicos e simbólicos pretendida por certos antropólogos ou folcloristas, nem são, tampouco, meros apêndices atípicos de um capitalismo que devora tudo (GARCÍA-CANCLINI, 1983).

Desde uma teoria da produção cultural que discutiu a constituição das culturas populares como processos de apropriação desigual e recriação cultural, o autor seguiu pensando os sentidos e os valores da modernidade não apenas por aquilo que “separa nações, etnias e classes, mas também dos cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno se misturam” (GARCÍA-CANCLINI, 1998, p. 18), formando culturas híbridas.

Essas misturas compõem o quadro teórico da *mestiçagem*, noção que acompanha o desenvolvimento histórico desde os intercâmbios das sociedades antigas, sendo retomada nas últimas décadas do século XX para absorver as mudanças da realidade latinoamericana no contexto da transnacionalização cultural e política, e colocando a problemática da *identidade cultural* não apenas nas estratégias dos setores hegemônicos, mas também das reestruturações econômicas e simbólicas com que os migrantes do campo e os trabalhadores da cidade adaptam seus saberes para viver na cidade e para inserir suas reivindicações nos meios de comunicação, sem abandonar crenças antigas. Nesta pesquisa, identidade, cultura, desigualdade, multiculturalidade são elementos importantes para pensar os conflitos sociais, nos entrecruzamentos entre tradição e modernidade, na descrição de processos interétnicos e na produção de formas nativas, como estratégias de sobrevivência e de visibilidade social.

A noção de *mestiçagem* tratada como processo sociocultural leva em conta “estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (GARCÍA-CANCLINI, 2000, p. 2). O autor aponta que novas práticas, novos objetos, nem sempre ocorrem de modo planejado, podem ser resultados de processos migratórios, turísticos ou de intercâmbio econômico ou comunicacional. “Mas quase sempre surgem da criatividade individual e coletiva, seja no âmbito das artes, na vida cotidiana ou no desenvolvimento tecnológico” (GARCÍA-CANCLINI, 2000, p. 4).

Tais processos também são discutidos como *reconversão cultural*. Este termo se refere a estratégias mediante as quais o indivíduo ou grupo adquire idiomas ou competências necessárias para reconverter seus capitais econômicos e simbólicos ou para reinserir

demandas em circuitos e agendas transnacionais difundidas pelos meios de comunicação. No Brasil, especificamente em relação aos grupos indígenas Kaingang, sinais desses processos abrangem o artesanato que passa a ser utilizado como estratégia de turismo para divulgar a “cultura”, a religiosidade que mistura mitos católicos, evangélicos e tradicionais e as identificações pessoais em que convivem nomes tribais, “os nomes do mato”, com nomes portugueses e cristãos. São marcas de vários processos que remetem aos batismos impostos pela catequização e também pelo indigenismo oficial ao mesmo tempo em que sinalizam a revitalização de tradições, não somente no contexto dos povos ameríndios, mas de outros povos do mundo, cujas ações políticas mobilizam o étnico para além de um arcaísmo histórico.

A *mestiçagem* é assim uma noção que serve para compreender os processos em uma dimensão diacrônica e sincrônica, onde as “reconversões culturais” também podem ser entendidas como apropriações contextualizadas por diferentes grupos dotados de matrizes culturais e pela ativação de matrizes históricas. É uma noção fértil para caracterizar as configurações identitárias, remetendo às transformações da cultura e ao lugar da tradição no mundo moderno²⁶, sob outras óticas que procuram ir além de uma concepção que apregoa a superioridade do ocidentalismo e também para nos situarmos em meio à heterogeneidade cultural.

Neste contexto García-Canclini (2002) explica que:

Se falamos da hibridação como um processo ao qual se pode entrar e que se pode sair, do qual se pode ser excluído ou ao qual nos podem subordinar, é possível entender melhor como os sujeitos se comportam a respeito do que as relações interculturais lhes permitem harmonizar e do que resulta inconciliável (GARCÍA-CANCLINI, 2002, p. 5)²⁷.

De certa forma, essa assertiva, nos impele a refletir sobre “*os sentidos da tradição*” como propõe Coutinho (2005), fazendo uma distinção entre as concepções metafísica e a concepção dialética de tradição:

²⁶ Para Raymond Williams o conceito de tradição é um conceito fundamental para pensar a seletividade do passado nos processos de definição e identificação social e cultural. É uma versão do passado, recuperando áreas rejeitadas ou reformulando outras, que se liga ao presente, oferecendo um senso de continuidade predisposta. É ao mesmo tempo poderosa e vulnerável, “porque é capaz de fazer conexões seletivas ativas e também porque a versão seletiva de uma “tradição viva” está sempre ligada, embora com frequência de formas complexas e ocultas, a pressões e limites contemporâneos explícitos” (WILLIAMS, 1979, p. 120).

²⁷ Tradução livre da autora.

O termo ‘tradição’ designa, ao mesmo tempo, um legado cultural [...] produto da atividade humana, e a sua reprodução ou transmissão no tempo: o processo por meio do qual esse produto é socialmente elaborado. As concepções metafísicas, sejam elas objetivistas ou subjetivistas, enfatizam, cada qual, uma dessas dimensões [...] desconsiderando a articulação entre elas, isto é, a práxis criadora pela qual o homem transforma ativamente a realidade sociocultural.[...] A primeira apreende a cultura [...] no esvaziamento do conteúdo histórico [...] e na aniquilação do sujeito do processo cultural.[...] A segunda, contempla o aspecto ativo da tradição, mas de forma abstrata, desconsiderando as circunstâncias objetivas com as quais os homens se defrontam. [...] A perspectiva dialética envolve a consideração de que o processo de transmissão das formas do passado é uma atividade criadora, e de que o patrimônio [acervo] transmitido [...] é uma objetivação humana. Nesse sentido, a tradição é compreendida como atividade de seleção, valoração, interpretação e afirmação do acervo cultural legado pelo passado (COUTINHO, 2005, p. 86).

Falar em processos de *mestiçagem* considerando as *tradições*²⁸ em meio as nossas configurações sociohistóricas, não só minimiza a pretensão de estabelecer identidades puras – fundamentalistas – como também possibilita pensar em mapas socioculturais (VELHO, 1999) em sociedades complexas modernas, como coexistências de diversas tradições, para compreender as identidades através não do que se é, mas das mesclas históricas de que são feitas.

A noção de *mestiçagem cultural* seria assim reforçada a partir da realidade latinoamericana, formada por populações fortemente heterogêneas e culturalmente mestiças, devido aos processos históricos de contato e os níveis diferenciados de inserção na modernidade. Essa característica de nossa formação, entretanto, foi pouco problematizada no âmbito das culturas indígenas no contexto brasileiro, especialmente aquelas que possuíam um longo contato com a sociedade envolvente.

A lacuna na investigação etnológica foi apontada por Oliveira (1998), procurando contribuir para uma antropologia histórica que reconheça que as sociedades indígenas são efetivamente contemporâneas daquela do pesquisador. Nesse caso, a investigação dos fenômenos socioculturais deveria levar em conta as interações socioculturais, a perspectiva histórica que integre as diferentes temporalidades e a constituição de comunidades de

²⁸ Tradições, como atividade criadora, movimento, não como essência ou inércia, é pensada no plural, e difere do tradicionalismo, pois que cada classe, cada povo, cada grupo elabora suas tradições, interpretando e se apropriando do passado de acordo com perspectivas e interesses do presente. Nesse sentido aparecem como construções ideológicas (COUTINHO, 2005). Mas fala-se ainda em tradições porque apresentam diferentes formas de transmissão, diferentes formas de sedimentar as experiências coletivas (MATTE, 2001). Abrangem tudo e estão em toda parte, ciência, técnica religião, arte, preparação de comidas e bebidas, como a mandioca ou a cerveja. Ainda assim, seu poder é restringido por fatores de inovação. Também novas tradições podem surgir, no sentido dado por Hobsbawn (1997) como “invenção de tradições”, que recorrem ao passado real ou forjado para utilizar a história como legitimadora da coesão grupal. “Há tradições verdadeiramente conscientes, o que consiste no saber que uma sociedade tem de si própria e de seu passado mais imediato, com intencionalidade que projetam o seu futuro” (MATTE, 2001, p. 38).

argumentação que também podem operar mediante as demandas dos grupos sociais²⁹ (OLIVEIRA, 1998).

No contexto desta pesquisa, a noção de *mestiçagem* leva a pensar nas tramas culturais, que constroem o sujeito comunicacional, como matrizes de longa duração e contemporâneas, considerando as configurações dos coletivos kaingang urbanos, como parte dos múltiplos cenários que compõem a complexa cena indígena no contexto brasileiro, e mais especificamente no sul do Brasil³⁰.

Fazedores de aldeias que foram se formando nas últimas décadas, os Kaingang têm nesses lócus um espaço da visibilidade pública que expõe novas condições de um movimento étnico que explicita uma crescente consciência da sua existência como povo indígena, após um longo período de expulsão de seus territórios tradicionais. Como analisa Souza (1998) o enfraquecimento da alteridade cultural, com a perda das terras, a proibição da língua, a fragilização da situação tribal compartilhada, acabou desencadeando uma força coletiva da *etnicidade* em termos políticos que se vai confrontando com as forças sociais e históricas que velaram suas formas de alteridades.

A resposta kaingang, por assim dizer, a todas essas intimações, tem suas especificidades, mas também podem ser entendidas na reconfiguração das comunidades indígenas, como entidades dotadas de autonomia política, especialmente considerando o caso da América Latina. Esse processo tem ganhado relevo nas últimas duas décadas, como aponta Libertad Bittencourt (2006) referindo-se aos debates que colocaram ênfase em demandas que a literatura indigenista latinoamericana, desde o final do século XIX, vinha assinalando sobre o lugar e os direitos indígenas nos contextos nacionais³¹.

²⁹ Nesse sentido, os grupos étnicos são pensados a partir de uma noção de territorialização, entendido como processo heterogêneo, não de mão única, onde cada grupo repensa a “mistura” em cada época (OLIVEIRA, 1998, p. 60).

³⁰ Pesquisa da Fundação de Assistência Social e Cidadania da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (FASC/UFRGS), realizada em 2008, identificou 10 assentamentos indígenas em Porto Alegre e regiões limítrofes, formados pelas etnias Kaingang, Guarani e Charrua.

³¹ Num conjunto de autores que contribuíram para fomentar essa discussão até os dias de hoje é importante registrar o pensamento do peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), que no seu tempo histórico pensou a transformação radical da América Latina, a partir de suas raízes sem fazer do passado uma relação de amor platônico. Na transição do Peru moderno, em que se articula a modernização controlada pelo imperialismo estado-unidense, defende outro indigenismo que desvela conjuntamente o problema agrário, o problema do índio e o problema da ação política: “uma política realmente nacional não pode prescindir do índio, não pode ignorar o índio [...] Sem o índio não há peruanidade possível [...] O problema do índio que é o problema do Peru, não tem solução numa forma abstratamente humanitária [...]. A solução do problema do índio tem que ser social. Seus realizadores devem ser os próprios índios” (MARIÁTEGUI em *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, 2008).

Na argumentação da autora também é registrada a própria re-elaboração da noção de cultura, desde a sua discussão como “*zona de contato*”³² pela qual a ação política dos indígenas na América, assim como de outros povos do mundo, tem superado a visão que prevalecia até poucos anos de que o étnico nada mais seria do que um arcaísmo, representando um traço de conservantismo. A cultura, nestes termos, também define e imprime nova marca aos elementos de afirmação das comunidades indígenas. Por essa razão, “a cultura constitui argumento político e se converte na base de um discurso que busca a conscientização dos índios que ainda não se engajaram na articulação política, característica do movimento organizado” (LIBERTAD BITTENCOURT, 2006, p. 167).

As organizações indígenas são avaliadas desde um processo que pode levar aos novos caminhos para a sobrevivência desses grupos, no momento em que o índio reivindica a sua alteridade para criar uma nova posição no mundo político da sociedade mais ampla, como “cidadãos diferentes, atentos a políticas públicas que os prejudiquem e reivindicadores de respeito à sua cultura diferenciada” (LIBERTAD BITTENCOURT, 2006, p. 168). Matizes desse processo podem ser observados na fala de Claudir Peni³³ da Silva, cacique da *Aldeia Lomba do Pinheiro*, em Porto Alegre.

Eu gosto de ser Kaingang, porque a gente conseguiu aprender a lutar pelos direitos Kaingang, a gente vai lutar até enquanto a gente estiver junto às comunidades indígenas. Hoje a história Kaingang está bastante organizada, ele já esteve bastante desorganizada quando as própria entidades estiveram dominando [...] o tempo do SPI, impondo o regime militar dentro das aldeias indígenas, massacrando os indígenas, fazendo os indígenas brigarem internamente, se destruindo, colocando lei. [...] Depois disso passou pra FUNAI, também fez, mas hoje nós indígenas se organizamos diferenciadamente como etnias e associações, trabalhos com os kuiãs [...] educação diferenciada. Então o Kaingang hoje está bastante avançado, mas nunca deixando a sua língua, a sua cultura, a sua religião, a sua história (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

No Brasil também é perceptível a multiplicação de organizações indígenas, fortalecidas em parte pelas garantias constitucionais de 1988. Essas organizações/entidades também constroem visibilidade, principalmente em sites³⁴, expressando reivindicações de uma

³² A noção de “zonas de contato” é compreendida como espaços sociais onde diferentes culturas se chocam e se entrelaçam, marcadas, geralmente, por relações de assimétricas de dominação e subordinação (PRATT, 1999, apud LIBERTAD BITTENCOURT, 2006, p. 155).

³³ Na língua *kaingang* significa tartaruga, conforme traduziu Claudir em entrevista realizada em 12 de novembro de 2008.

³⁴ Nesse caso são importantes como exemplos a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) (www.coiab.com.br), a Rede Grumin (www.redegrumin.org.br) e a Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (www.arpinsul.or.br).

população crescente, que ocupa 647 terras indígenas³⁵, totalizando pouco mais de 107, 620 milhões de hectares (aproximadamente 12% do território brasileiro³⁶, conforme a FUNAI), cuja característica censitária somente foi incorporada em 1991, com a inclusão da categoria “indígena”³⁷.

O crescimento populacional indígena foi apontado em análise realizada em 2005, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com base nos resultados do Censo Demográfico de 2000³⁸. Mais do que um fenômeno demográfico, a elevação dos percentuais populacionais indígenas, no Brasil, seria decorrente de uma melhor auto-identificação do contingente de origem indígena. Este censo aponta Porto Alegre como um dos municípios brasileiros com maior percentual de população auto-declarada indígena (Tabela 1).

TABELA 1 - Relação dos municípios com as maiores proporções de autodeclarados indígenas, com indicação das Unidades da Federação de referência, população total dos municípios e de indígenas - Brasil - 2000

| Municípios e Unidades da Federação de referência | População residente | | Proporção de indígenas no total da população do município (%) |
|--|---------------------|------------------------|---|
| | Total | Autodeclarada Indígena | |
| São Gabriel da Cachoeira/AM | 29 947 | 22 853 | 76,3 |
| Salvador/BA | 2 443 107 | 18 712 | 0,8 |
| São Paulo/SP | 10 434 252 | 18 692 | 0,2 |
| Rio de Janeiro/RJ | 5 857 904 | 15 622 | 0,3 |
| Jacareacanga/PA | 24 024 | 8 488 | 38,4 |
| Manaus/AM | 1 405 835 | 7 894 | 0,6 |
| Belo Horizonte/MG | 2 238 526 | 7 588 | 0,3 |
| Tabatinga/AM | 37 919 | 7 255 | 19,1 |

³⁵ A maior parte das TIs concentra-se na região Norte, representando 21,67% do território amazônico e 98,61% da extensão de todas as TIs do país (ISA, 2010). Além da diferença numérica, as TIs das demais regiões tem extensões bem menores. No sul do Brasil são diminutas, isto é, não contemplam o território ameríndio em sua totalidade, integrando minimamente espaços apropriados a coleta, a caça, a pesca, ao cultivo, pois estão fora das atuais terras indígenas guaranis e kaingang, sendo historicamente pressionados pela expansão regional. Paradoxalmente, nos dias de hoje, ou estes espaços são alvo de projetos de desenvolvimento ou protegidos por legislação ambiental que impede o seu acesso aos indígenas (FREITAS, 2008)

³⁶ O Brasil tem uma extensão territorial de 851.196. 500 hectares (ISA, 2010).

³⁷ O primeiro censo brasileiro foi realizado em 1872 e incorporava a cor e a raça, como quesitos de autoclassificação. O recenseado livre poderia se classificar entre branco, preto, pardo, ou caboclo. Em 1940 foi incorporada a categoria amarela. E somente em 1991 foi utilizada a categoria indígena.

³⁸ As estimativas demográficas são consideradas precárias pelo ISA. Segundo a FUNAI, a população oficial gira em torno de 450 mil indígenas. Já o Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 2000, registra uma população indígena brasileira em torno de 734.131 habitantes, um número que representa um crescimento no processo de auto-identificação em relação às décadas passadas e abre outras possibilidades de indagação para as pesquisas que tratam da temática/identidade indígena.

| | | | |
|--------------------------|-----------|-------|------|
| Brasília/DF | 2 051 146 | 7 154 | 0,3 |
| Santo Antônio do Içá/AM | 28 213 | 6 673 | 23,7 |
| São Paulo de Olivença/AM | 23 113 | 6 634 | 28,7 |
| Porto Alegre/RS | 1 360 590 | 6 356 | 0,5 |
| Barcelos/AM | 24 197 | 6 187 | 25,6 |
| Boa Vista/RR | 200 568 | 6 150 | 3,1 |
| Aquidauana/MS | 43 440 | 6 011 | 13,8 |
| Miranda/MS | 23 007 | 5 938 | 25,8 |
| Amambaí/MS | 29 484 | 5 396 | 18,3 |
| Dourados/MS | 164 949 | 5 189 | 3,1 |
| Curitiba/PR | 1 587 315 | 5 107 | 0,3 |
| Recife/PE | 1 422 905 | 5 094 | 0,4 |

Fonte: IBGE, Censo demográfico 2000

Os fenômenos de auto-identificação crescente podem, então, ser considerados nas relações de alteridade que se estabelecem no tecido social brasileiro, conformado por preconceitos históricos a respeito de uma população que, embora marcada pelos processos de genocídio e de depauperação do seu habitat ao longo dos últimos cinco séculos, apresenta uma grande riqueza cultural, manifestada por mais de 180 línguas, das quais a maioria está identificada na região amazônica, faladas entre 227 povos, conforme registros do ISA em 2010. Tanto ou mais do que a população indígena, as estimativas referentes às línguas e dialetos são ainda mais complexas, pois os poucos estudos aprofundados nessa área tem que considerar ainda os chamados índios isolados, sem contato com o mundo não indígena, assim como a demografia, os vários grupos que exigem reconhecimento. Fala-se, portanto, na identificação de pelo menos outras 50 línguas indígenas, sem que isso represente uma coincidência entre número de etnias e línguas, sabendo-se que no contexto sul-americano, o Brasil é o país com a maior diversidade e densidade linguística e, também, com uma das mais baixas concentrações de falantes por língua (FRANCHETTO, 2010).

Tais fenômenos também são relevantes para pensar os processos de revitalização étnica³⁹ e de diferenciação dos atores no espaço social, onde as configurações midiáticas do indígena remetem a uma dimensão identitária social e as mídias comparecem como lugar estratégico para pensar a comunicação desde a questão do reconhecimento. Essa perspectiva

³⁹ Os processos de revitalização étnica são pensados no conjunto de questões que envolvem a defesa dos direitos territoriais e a reivindicação do direito de ser diferente e pela apropriação do seu passado (MONTEIRO, 1999).

considera as contribuições que conferem à comunicação um sentido antropológico, o que significaria nas palavras de Reguillo (1998):

Romper com seus imperativos tecnológico-instrumentais e colocar no centro do debate a questão da identidade dos atores sociais [...] ao trabalho de conquista da própria voz e da própria imagem em um processo dinâmico de interação e negociação com outras vozes e com outras imagens que configuram um espaço comunicativo que é desigual e naturalizador dos mecanismos de exclusão social (REGUILLO, 1998, p. 4).

A cultura em âmbito histórico inscreve sua dinâmica nas relações societárias ainda que para isso, recoloca suas problemáticas a partir de uma dimensão específica, pois envolvem a questão da simbólica, dos valores, das ideologias, que constroem as distinções e as diferenciações no espaço social, ou seja, significações de um real histórico que se produz como cultura⁴⁰.

No campo da comunicação, e especificamente nos estudos de recepção, perspectivados como pesquisa crítica e dialética, a noção de cultura redimensionou (ou vem redimensionando) o campo epistemológico do popular como matriz que constrói os vínculos entre os diferentes tempos/lógicas dos processos de comunicação. A cultura popular antes pensada como um conjunto de objetos e traços que garantiriam a autenticidade grupal passará a ser problematizada pelas distinções e diferenciações que produz na relação com as outras culturas, nos modos de usar e de se apropriar de objetos produzidos em outra escala social e temporal (CERTEAU, 2004). Nessa perspectiva, a mídia pode ser entendida como território de hegemonia, cujos dispositivos trabalham desde dentro da cultura, desencadeando processos que podem ser compreendidos no contexto, no âmbito das múltiplas estruturações que situam e organizam a especificidade de cada cultura, uma vez que o concreto é a síntese de suas múltiplas determinações (MARX, 1997).

Nessa compreensão, também será fundamental a concepção de Gramsci (1986) para pensar a cultura como uma instância de conformação da hegemonia, mediante a produção e legitimação dos sentidos que circulam na sociedade. É por isso um cenário fundamental para pensar como as mídias, como lugar/mediação de produção simbólica atuam nos processos de hegemonia cultural, reforçando representações sociais, estereótipos, hierarquizando vozes sociais, bem como operando nas suas estratégias de comunicabilidade e de vínculos sociais, a recomposição de matrizes culturais.

⁴⁰ Nessa perspectiva são importantes as reflexões de Hoggart (1973) ao pensar a inserção dos meios de comunicação na experiência cultural como transformações e permanências de uma cultura de classe na vida moderna.

2.2.1 Identidade cultural e etnicidade

A noção de cultura como agência humana e como tessitura significativa do social e do político, também servirá como lastro teórico para entender a identidade étnica como uma construção social e cultural, isto é, como fenômeno da *etnicidade* no mundo moderno. Nessa perspectiva, a identidade não é regida por traços mais ou menos perceptíveis, tais como a língua, o vestuário, os costumes, a religião, as tradições, mas como mobilização desses elementos em contextos historicamente situados.

A *etnicidade* como uma forma de representação cultural permite abordar os grupos étnicos, ultrapassando os sentidos de relações primordiais pensadas em âmbitos mais restritivos de laços sociobiológicos. É simultaneamente um dado primordial e um objeto de escolha e de estratégias, para ser buscada em uma dimensão mais processual e menos essencialista do contato cultural. Essa perspectiva teórica define os grupos étnicos como organização social, considerando um conjunto variável de categorias étnicas que são utilizadas pelos atores para se identificar e também para serem identificados pelos outros nas interações sociais que configuram as diferenças culturais (BARTH, 1998).

Tais diferenças são pensadas em termos de *fronteiras*, as quais estão em permanente mudança, podendo ser realçadas ou apagadas num processo que se constitui como memória coletiva e que pode ser entendida como memória dos grupos, valendo-se de traços, sejam eles reais, míticos ou ficcionais.

Steve Fenton (2003) retoma a discussão dizendo que não pode existir uma teoria da *etnicidade*, nem pode a *etnicidade* ser considerada como uma teoria. Pode existir uma teoria da modernidade, do mundo social moderno, como contexto material e cultural para a expressão das identidades étnicas. Isso equivale a reposicionar o interesse na *etnicidade* na avaliação da “estruturação do mundo moderno, das formações de classe e culturas de classe, das tensões entre vida privada e culturas e a coesão da vida pública e comunal” (FENTON, 2003, p. 215).

Na sua discussão o autor diz ainda que não existiria um fenômeno da *etnicidade* unitário e singular, mas um leque de identidades privadas e públicas que se aglutinam em torno das ideias de descendência e cultura, identidades essas que se encontram em contextos múltiplos e multiformes, o que não significa que simplesmente que há *etnicidades* em lugar de *etnicidade*, isto é, o mesmo fenômeno em situações diferentes. Significa que os contextos são suficientemente diversos às identidades étnicas de acordo com a localização social,

econômica e política da sua emergência ou do seu ganho de importância. Entre os contextos que vem sendo identificados na investigação desses fenômenos aponta como relevantes aqueles que envolvem o complexo trabalhador migrante, a condição dos povos indígenas, as sociedades pós-escravaturas, entre outros.

A *etnicidade*, dessa forma, está vinculada as problemáticas da mobilidade humana, em que os fenômenos migratórios falam de deslocamentos externos e internos, de longa e curta duração, e não somente referindo-se aos deslocamentos geográficos. O desenraizamento também envolve as formas precárias de trabalho, de existência⁴¹.

Hall (2003) trata a *etnicidade* como fenômeno que caracteriza toda e qualquer sociedade, como condição e diferença produzida pela diversidade cultural como processo histórico. Os movimentos populacionais, deslocamentos, migrações são as condições de definição sociohistórica da humanidade, afirma este autor definindo as diásporas como sínteses produtoras de sociedades étnicas e culturalmente mistas.

No contexto brasileiro, pode-se pensar como esses deslocamentos são geradores de variadas matrizes históricas, que falam de diásporas de dois séculos, como fugas, como busca de refúgio, e de mais recentes nas migrações do norte para o sudeste, do nordeste para o norte, nos exílios, do campo para a cidade, desde que a cidade tomou o campo⁴². Na América Latina, África e também na Europa, desde o Sul enfim, as diásporas constituem os fluxos humanos, forçados ou não, que ocorrem em processos de dominação, exploração, colonização, em cada época de expansão do sistema mundial, em diferentes sociedades.

O que leva a entender a *etnicidade* como heterogeneidade cultural que caracteriza as sociedades em longa data, sendo resultante de diferentes processos de *transculturização*, como configurações produzidas nas zonas de contato oriundas da nova era da modernização. Trata-se de pensar o mundo moderno sob outras óticas, para além da concepção que apregoa a superioridade incontestada do “ocidentalismo”, considerando a história moderna no seu aspecto de transculturização, “como um imenso laboratório em movimento [...] de heterogêneos, diversos, desiguais e não-contemporâneos” (IANNI, 1997, p. 109).

A *etnicidade* que se refere ao fenômeno de pertencimento nas configurações da sociedade contemporânea também solicita uma nova compreensão da cultura, que desloque os binarismos entre tradição e modernidade, para entender a tradição como repertório de

⁴¹ Nessa perspectiva o desenraizamento implica o deslocamento social dentro do deslocamento espacial, como migração social (ZAMBERLAN, 2004, p. 15).

⁴² No Brasil, o grande fenômeno migratório, no século XX, chamou-se êxodo rural, quando mais de 40 milhões de pessoas saíram de seu habitat e foram para as cidades. Hoje, segundo Zamberlan (2004), esse fenômeno envolve indígenas, boias-frias, trabalhadores de obras de infra-estrutura, moradores de rua e trabalhadores ambulantes.

significados que atuam como atributos de comunidades e identidades menos compreendidas por laços primordiais e mais por escolha e posição dos indivíduos em diferentes contextos históricos.

A identidade assim pensada seria como um sistema de representação cultural (HALL, 2003), dinamizado pela pluralização das identidades culturais. Nessa perspectiva, elas se tornariam mais posicionais, plurais e diversas, menos fixas e unificadas, mais impuras e menos intocáveis, podendo ancorar-se em vários repertórios, deslocar-se e até reproduzir-se em lugares distantes daqueles considerados como sendo de origem, de nascença.

Como resultante dos processos de *etnicidade* a identidade também será uma noção importante para os pertencimentos, incluindo os novos e velhos xenofobismos e novos racismos. Implica, pois, pensar a identidade não como celebração, mas como resultantes de processos de hibridação cultural e da produção de formas nativas, locais, que realizam a tradução cultural da modernidade em seus próprios termos.

No contexto da sociedade contemporânea, a *etnicidade* também se contrapõe a um conceito fechado de diáspora, o qual corresponde a uma concepção binária de diferença, fundada pela oposição rígida entre o dentro e o fora. Hall (2003) parte da ideia de que a diferença é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura, mas para discutir a identidade em seu caráter diaspórico, se apoia na noção *derridiana* de *difference*. Uma diferença construída não através de fronteiras excludentes, mas a partir de *places de passage*, lugares de passagem, que produzem significados que são posicionais e relacionais, isto é, são produzidos ao longo de um espectro sem início e sem fim.

Desse modo, a *etnicidade* poderá ser entendida como produção subalterna da diferença. A expressão da identidade, como pertencimento cultural, isto é, narração de um lugar, pode ser então compreendida como tradução da modernidade e como reação a homogeneização cultural, como tendência hegemônica da globalização. Nessa tradução, a diferença se realiza na *semiose* aberta de toda cultura, fazendo com que tudo que é aparentemente fixo continue a ser dialogicamente reapropriado. A dialogicidade do significado tem apoio na filosofia de Bakhtin por onde o signo, a palavra, se constitui numa arena e a sua força é vista nas tensões da luta social, pela “plurivalência social do signo ideológico [...] que torna o signo vivo e móvel e capaz de evoluir” (BAKHTIN, 1997, p. 46).

Concordando que a diferença cultural é uma produção dialógica nas tensões da luta social, é possível dizer que os pertencimentos culturais são construções inerentes aos processos de reivindicação política, portanto, sendo historicamente situadas. Nessa perspectiva, contextos específicos de afirmação étnica e luta pela terra, especialmente no

Brasil, envolvendo atores negros e indígenas, também levam a refletir sobre a *identidade étnica* a partir de uma noção de cultura que enfatiza o seu caráter dinâmico e em permanente transformação.

2.2.2 Identidade cultural e território

Essa perspectiva é assinalada por Bittencourt Júnior e Silva (2004) ao analisar a constituição de territórios negros no Rio Grande do Sul, a partir de um quadro teórico que problematiza a etnicidade no contexto dos coletivos negros e índios, considerando ambos como sociedades tradicionais.

A análise incorpora referências do processo de disputa de terras indígenas *Pataxó Hã-hã-hãe*, do sul da Bahia, nas quais Cunha (1987, p. 116) afirma que nenhum grupo étnico poderia ser identificado pelos traços culturais que ele exhibe, pois “um mesmo grupo étnico exibirá traços culturais diferentes, conforme a situação ecológica e social em que se encontra, adaptando-se às condições naturais e as oportunidades sociais que provêm da interação com outros grupos”.

A identidade étnica, desse modo, não é buscada a partir de uma cultura como característica primária, mas das interferências externas que provocam processos de resistência, de afirmação étnica, através de manifestação de traços culturais que passam a ser enfatizados como garantia de sua singularidade. Nesta perspectiva, “a cultura [...] em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste” (CUNHA, 1987, p. 116).

Desde uma noção de cultura como agência humana e pública e no contexto da afirmação étnica de negros e índios no Brasil é necessário pensar essa agência como configuração de novos sujeitos políticos criadores de cultura, os quais poderão valer-se de um patrimônio simbólico “original”, do qual muitos signos seriam resgatados para se misturarem aos novos incorporados em face às intimações do presente. O passado seria dessa forma um repertório agregador de uma identidade que se constitui em múltiplas relações sociais.

A perspectiva traçada por Bittencourt e Silva (2004) leva a compreender os grupos étnicos como organizações sociais em populações, “cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros”. Essa noção é retomada de Barth (1998) para assinalar que essas distinções categoriais são oriundas das próprias representações dos grupos étnicos,

que na concepção de Cunha (1987, p. 117) “entendem a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da História [...] entendem-se também a si mesmos como portadores de uma cultura e de tradições que os distinguem dos outros”.

Os autores ainda apontam que a interferência direta ou indireta de segmentos da sociedade nacional ou do Estado sobre grupos étnicos minoritários, do ponto de vista social e cultural, como os preconceitos de toda ordem e o padrão injusto praticado contra eles podem estimular processos de ocultação ou de afirmação da sua identidade. Esses processos, por vezes, podem oscilar, conforme as conjunturas históricas específicas, ora em momentos de invisibilidade ora em períodos de visibilidade dessa mesma identidade.

Castells (2002) ao afirmar a construção social da identidade num contexto marcado por relações de poder relaciona esse fenômeno sob três formas e origens: identidade legitimadora que visa expandir e racionalizar a dominação em relação aos atores sociais; identidade de resistência, configurada como reação dos atores sociais em posições desvalorizadas pela lógica da dominação, que constroem a resistência com princípios diferentes, ou até opostos aos dominantes, e a identidade de projeto, quando os atores sociais, utilizando de qualquer tipo de ingrediente cultural, ou configurando a partir das identidades de resistência, redefinem sua posição como sujeitos históricos.

Dessa maneira, os processos de construção da identidade étnica tanto podem se referir a um conjunto de nomeações impostas ou estigmatizações tal como o epíteto *bugre* que acompanha os indígenas de todas as etnias no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e também no Mato Grosso, como registrou Roberto Cardoso de Oliveira. Mas também diz respeito a um discurso social que pretende recuperar ou recriar determinados fatores ‘objetivos’ de diferenciação cultural, eleitos arbitrariamente e que considera diacríticos, em termos de inclusão/exclusão, no intento de aglutinar certas coletividades em um projeto social e de poder concreto (BITTENCOURT JÚNIOR; SILVA, 2004).

Nessa perspectiva a *etnicidade* é pensada como uma construção social no tempo, como um processo vinculado a reivindicação política e a reivindicação cultural no âmbito da sociedade nacional e do Estado nação em que os grupos étnicos estão inseridos. Por ser entendido como um discurso social envolve a dimensão de uma linguagem “uma retórica”, como aponta Cunha (1987, p. 99) baseada nas formulações de Max Weber, em que as comunidades étnicas são “formas de organização eficientes para resistência ou conquistas de espaços”, ou seja, “formas de organização política”.

Pensando essa construção a partir da metáfora “viagem da volta”, Oliveira afirma:

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (OLIVEIRA, 1998, p. 64).

Desse modo, a identidade étnica se coloca como problema de visibilidade social em contextos específicos onde as crenças em uma origem comum se articulam à afirmação dos sujeitos políticos que se organizam, criando suporte para a criação de um *nós coletivo*⁴³ que reage contra a espoliação dos seus territórios ou afirma um território próprio, confrontando-se com vizinhos, governos ou outros agentes sociais. Nesse sentido a identidade é evocada sempre que um grupo reivindica para si o espaço político da diferença, e por isso pode ser entendida como construção do presente nos conflitos com as inércias de cada época, que se dá pelo resgate de fragmentos históricos, ativando matrizes culturais e a luta pelo reconhecimento desses direitos.

2.2.3 Identidade cultural e memória étnica

Partilhando da noção de que os grupos étnicos podem ser entendidos através de fronteiras que evocam a diferença nas relações com outros grupos e com a sociedade mais ampla, é possível pensá-la a partir da memória como lastro coletivo que dá sustentação à organização dessas fronteiras, desencadeando múltiplas configurações da identidade cultural.

Para essa reflexão são importantes algumas contribuições do campo de conhecimento da memória, de maneira a problematizá-la como mediação, isto é, como lastro coletivo que tece a identidade e, ao mesmo tempo, situar a reflexão no contexto da sociedade contemporânea.

Le Goff (1986) destaca que:

⁴³ Novaes avalia que a identidade surge como recurso para a criação de um nós coletivo (nós índios, nós mulheres, nós negros, nós homossexuais). Este *nós* se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representações (NOVAES apud BITTENCOURT JÚNIOR; SILVA, 2004).

A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia [...] são as sociedades cuja memória social é, sobretudo, oral ou que estão em via de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação a recordação e da tradição, essa manifestação da memória (LE GOFF, 1986, p. 476).

Os dilemas da memória são problemas que instigam a compreender os sentidos do passado nas atribuições e expectativas do presente. Por isso, os fenômenos da memória procuram ser compreendidos na dinâmica histórica dos grupos, estimulando indagações tais como ela adquire valor e como se opera a sua construção, considerando a inserção das mídias na especificidade dos universos de diferentes grupos étnicos.

Pensar a memória na sociedade contemporânea, dessa forma, implica pensar a sua expansão e a sua transformação, em concomitância com os processos de mediação societária. Nesses processos, as mídias constituem as significações sociais, seja como representações ou como expressão de realidades culturais, cujas marcas se mesclam num conjunto de elementos textuais, imagéticos, sonoros e verbais, os quais são apropriados em contextos diversos. Dessa forma, “as mídias não “transportam” simplesmente a memória étnica, elas a fabricam e a condicionam na sua própria estrutura e forma, instituindo-se para utilizar os termos de Mata (1999), como marca, modelo, matriz, racionalidade produtora e organizadora de memórias e de seu sentido” (BONIN, 2006, p. 134).

Pierre Nora, um dos teóricos da problemática da memória na contemporaneidade dirá que a memória é hoje um artifício, um lugar criado para ancorar a narração da experiência. “Os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações” (NORA, 1993, p. 22).

A noção de lugar de memória oferecida por Nora encontra fecundidade nas formulações de Pollack (1992) que retoma a noção de memória coletiva em Halbwachs (2006), fundamentando o objeto no âmbito dos paradoxos, já que todo esquecimento é constitutivo da memória. De forma consciente ou inconsciente, só é lembrado porque é esquecido, e isso faz da memória um fenômeno social caracterizado pela seletividade e resultante do trabalho de organização individual ou coletiva (POLLACK, 1992).

Dizer que a memória é seletiva também implica compreender que ela sofre flutuações que são em função do momento em que é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento, como observa Pollack (1992), constituem um elemento de estruturação da memória e isto também é válido para a memória coletiva, ainda que ela seja mais organizada. Nessa perspectiva, pode-se entender que a memória emerge do grupo e se

ancora nas lembranças individuais, o que significa dizer que há tantas memórias quantos grupos existam (HALBAWCHS, 2006) e que ela é, por sua natureza múltipla e desacelerada, plural e individualizada.

Nos processos de construção da memória coletiva, os grupos de pertencimento têm um papel fundamental nas configurações das memórias individuais, embora isso não implique em um determinismo, muitas vezes auferido a noção empregada de forma pioneira por Halbwachs (2006). Nesta perspectiva, a memória coletiva aparece como um instrumento comum, onde cada memória individual se configura como um ponto de vista, que se mantém conforme o posto que ocupe em seu interior e conforme as relações que mantém com outros grupos. Nesse sentido, Montesperelli (2004, p. 14) esclarece que “a ideia de uma memória da sociedade é problemática. Se tal memória existe, somente pode ser fruto de uma mediação, de cruzamentos e integrações de distintas memórias”.

Considerando as reflexões de Montesperelli (2004), é possível pensar que uma memória que não se compartilhe tende a desaparecer, ou pelo menos a se tornar irrelevante ou rara. Esse aspecto, fundamental para compreender a função social da memória no tempo (BOSI, 1994), remete às culturas orais tradicionais, tais como as camponesas ou indígenas, nas quais os anciãos eram responsáveis pela transmissão de saberes e de ensinamentos de geração a geração. Também remete às inquietações de Benjamin (1996), para pensar como as formas narrativas também foram se alterando, na medida em que a própria experiência social que movia essas narrativas se transformou.

É menos como extinção e mais como alteração, e menos como unicidade e mais como pluralidade que a noção de memória coletiva encontra sua força heurística. Para isso, parece importante considerar três aspectos: que ela se constitui de um fundo comum que contribui para a coesão e a identidade social⁴⁴; mas que essa construção se faz em referência aos outros; e por isso mesmo memória e identidade são valores disputados, construções permeadas por conflitos e negociação e não essências de um grupo ou de uma pessoa.

O fato de ter suas referências aos grupos e não a toda sociedade faz com que a memória social abarque uma multiplicidade de categorias tais como lugares, identidades, culturas, interesses, atores, instituições e várias outras, e que sua compreensão torne-se intrinsecamente plural: “é o resultado, nunca adquirido definitivamente, de conflitos e compromissos entre vontades de distintas memórias” (MONTESPERELLI, 2004, p. 15) que

⁴⁴ Michel Pollack confere a memória um papel fundamental na construção da identidade: “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLACK, 1992, p. 5).

se enfrentam na esfera pública, competindo pela hegemonia de discursos plausíveis e relevantes dentro do conjunto da sociedade.

No diálogo com esses autores é importante reter o que se apresenta como uma característica comum, ou seja, a ideia de que os fenômenos da memória são produtos humanos externos ao indivíduo e acessíveis à coletividade. A memória não é só um acervo de conhecimentos interior a cada indivíduo, ela se projeta ao exterior, tornando-se compartilhada e intersubjetiva (MONTESPERELLI, 2004). Essa projeção, esse compartilhamento que caracteriza a memória coletiva faz parte de todas as sociedades humanas e também é utilizada para pensar os elementos que solicitam ou potencializam as lembranças ou memórias individuais, tais como os textos, imagens, testemunhos, arquivos, etc.

A proliferação dos lugares é pensada assim, desde uma cultura da memória, brotada justamente da aceleração do presente e como marca de uma sociedade ansiosa pelo passado (HUYSSSEN, 2004). Perspectiva que remete às inquietações de Benjamin (1996) sobre a experiência do progresso moderno, sustentada pela filosofia da novidade, mas igualmente estimula a pensar sobre processos identitários geradores de desejo pelo passado, “que não se esgotam na evasão moldada pelo mercado, e sim expressam os reclamos de nossos corpos por ocupar menos espaço e mais lugar” (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 71).

No contexto desta pesquisa, aborda-se a memória coletiva nos processos comunicacionais Kaingang, considerando sua direta imbricação com a construção da identidade no que ela fundamenta-se em uma comunidade de origem e no que ela fortalece a solidariedade grupal. Dessa forma, poderia ser entendida como construção a partir de múltiplas referências grupais ou marcos de memória, como denomina Pollack, os quais remetem a acontecimentos vividos pessoalmente ou pela coletividade a qual a pessoa se sente pertencer, pois ela é um elemento constituinte do “sentimento de identidade”. Política ou socialmente, a memória se realiza como socialização e muitas vezes como memória herdada, a partir de eventos, pessoas, personagens, que não se situam no espaço-tempo do indivíduo.

Os marcos de memória, tal como sugere Pollack (1992) também dizem respeito aos lugares ancorados nas lembranças individuais, os quais podem remeter a infância, a casa, mas também pode se referir a uma memória pública. Daí porque a memória pode ser pensada a partir da multiplicidade de lugares, os quais podem ser materiais, simbólicos e funcionais, como assinala Nora, isto é, podem ser geograficamente situados, podem expressar a identidade e podem agregar uma coletividade que se identifica a partir de traços culturais que considera significativos para sua afirmação identitária. Nessa memória pública, têm importância as comemorações, as associações, mas os lugares também podem ser orais ou

escritos, como os relatos familiares ou autobiografias, entre tantas outras possibilidades, incluindo aí as narrativas midiáticas⁴⁵.

Por isso, pensar os múltiplos lugares de memória, desde uma perspectiva social e histórica, torna-se relevante no contexto desta tese, pois abre caminho para pensar as construções desses lugares, os significados produzidos nos seus entrecruzamentos com as mídias, bem como as ancoragens, as significações no espaço tempo ou nas temporalidades dos interlocutores Kaingang.

2.3 HORIZONTES DE COMPREENSÃO DA INTERCULTURALIDADE

A imbricação entre memória e identidade reforça a ideia de que a *interculturalidade* é um fato que nos constitui em longa data e uma problemática que é vivenciada, é experimentada nos dias atuais, isto é, em uma sociedade que articula a desigualdade e a exclusão de forma múltipla e combinada.

Esta é uma questão tratada por autores do campo da comunicação e da antropologia, pensando-a no interior do tecido social brasileiro, cujos fios ideológicos são tramados nos processos de formação de uma sociedade que se estruturou na espoliação dos territórios indígenas e na escravidão negra, alicerçando políticas e discursos, que oscilaram entre o branqueamento populacional e a miscigenação das três raças (o índio, o negro e o branco) para construir o seu mito fundador.

Os mitos fundacionais das sociedades modernas sempre funcionam como um ideal, posto em marcha por intelectuais e razões de estado, que se estabelecem em diferentes épocas. No Brasil, essa questão serviu e serve mais para esmaecer os processos de visibilidade das alteridades históricas nas mídias, como reflete Araújo (2000):

Historicamente o Brasil sempre resistiu a ser um país multirracial e multiculturalista. De forma semelhante ao que ocorreu em outros países, o processo de constituição do Brasil como nação foi resultado de uma luta política por unidade nacional e uniformização cultural, em que as etnias e grupos raciais não hegemônicos (negros e índios) sempre tiveram o seu processo de identidade negado por não estar no padrão uniforme proposto. No Brasil, assim como na América Latina, a formação de uma identidade nacional e de uma cultura nacional se opuseram às identidades e culturas

⁴⁵ A multiplicidade de memórias coletivas, que caracteriza o mundo contemporâneo é pensada desde a sociedade de consumo ou como discurso público gerado pela cultura da memória (HUYSSSEN, 2004), estimula refletir sobre os lugares (NORA, 1993), o trabalho e os atores (POLLACK, 1992), nos usos diferentes que comunidades e gerações fazem da memória como um “reservatório (móvel) da história” (LE GOFF, 1996).

dos grupos não-hegemônicos. O Estado nação no Brasil estabeleceu como referência para a cultura massiva os atributos da cultura branca européia, desestruturando e ao mesmo tempo absorvendo das culturas negras e indígenas o tempero e a aclimatização e a melhor aceitação da cultura hegemônica (ARAÚJO, 2000, p. 34).

Ao abordar os dilemas de uma cidadania diferenciada no modelo vigente do Estado brasileiro, Oliveira (1999) aponta que a construção de uma unidade nacional se deu em meio a uma população fortemente heterogênea e altamente estratificada, através da “fábula das três raças”⁴⁶ e de estratégias de ação social.

Com base nesse pressuposto Oliveira (1999) considera que:

A imaginação política coloca como ponto de partida a diversidade absolutizada [...] As três raças, situadas em um plano de horizontalidade, são igualmente indicadas como fundadoras da nacionalidade. [...], porém, a apologia da diversidade é logo substituída pela apologia da mistura, como a solução justa e pacífica para os conflitos raciais [...] e o progressivo branqueamento da população brasileira. No plano das estratégias [...] a representação mais comum sobre o índio sempre o situa como algo referido ao passado [...] seja aos primórdios da humanidade, seja aos primeiros capítulos da História do Brasil. [...] Imagens e estereótipos associados aos índios sempre destacam sua condição de primitividade e o consideram como muito próximo da natureza [...] Tais associações encontram-se explicitadas na literatura, na pintura [...] em cartões postais [...] ilustrações de vários tipos e até nas charges humorísticas. [...] [destacando] simplicidade, ou inversamente para apontar seu exotismo. [...] A impressão corriqueira é a de que [...] o índio já acabou há muito tempo. Os estereótipos acentuam o caráter ambíguo [...] nobre ou traiçoeiro, mercenário. Na toponímia [...] é muito grande a utilização de termos indígenas (especialmente na língua tupi) para designar rios, praias... [...], contudo só reforçam a imagem [...] de que sua presença no Brasil contemporâneo se faz através de [...] descendências longínquas. Para a população brasileira [do campo ou da cidade, e em especial por conflito de interesses] os membros das sociedades indígenas são geralmente classificados como “remanescentes” ou “descendentes” e menos como “índios”. Quando essa designação é adotada, decorre de uma explícita auto-atribuição referindo-se ao seu status jurídico [...] (OLIVEIRA, 1999, p. 201).

Na avaliação de Oliveira (1999) a ação indigenista oficial, desenvolvida ao longo do século XX, não destoou da representação mais geral sobre os índios, mas era movida como uma ideologia específica, uma espécie de “consciência culpada” do processo de conquista, manifestada em políticas de compensação. Nos paradoxos da postura rondonista e dos sertanistas, “a história das sociedades indígenas é concebida e narrada como uma tragédia única e repetitiva, na qual se consumaria o processo inexorável de sua destruição pelo homem branco” (OLIVEIRA, 1999, p. 201).

O autor reconhece que a postura do SPI permitiu a sobrevivência de algumas sociedades indígenas diante da ação destrutiva das frentes de expansão, porém, foi incapaz de

⁴⁶ Expressão que Da Matta (2000) discute e define como “racismo à brasileira”.

contemplar a problemática indígena frente ao Estado, tendo como referência uma estatística em que os índios brasileiros representavam apenas 0,2 da população brasileira e estavam localizados em lugares recônditos do Brasil. Em comparação ao mundo andino, os grupos brasileiros eram dimensionados pelo nível tecnológico rudimentar, fragmentados em muitas línguas e culturas e sem apresentar uma unidade política maior. Em razão disso, o órgão indigenista “agia episodicamente e de forma limitada, sem colocar em prática qualquer proposta consistente quanto ao futuro dos índios, nem estabelecer formas de participação na nação brasileira” (OLIVEIRA, 1999, p. 203).

Nos dias de hoje, essas “ideias” não correspondem aos “fatos”. Os níveis de contato e o perfil demográfico dos índios brasileiros não abrangem frágeis microssociedades perdidas na Floresta Amazônica. Também ocorreram mudanças no contexto jurídico-legal, em que a Constituição de 1988 reconhece aos índios seus direitos às terras de ocupação tradicional, bem como a preservação de sua cultura e de canais de expressão e representação, distendendo uma noção restritiva da tutela.

Entretanto, se os textos legais consagram aspectos de uma cidadania diferenciada, poucas das demandas em saúde, educação, moradia foram materializadas pela administração pública, assim como permanecem as pressões do modelo econômico, através de agentes estatais e privados pelo controle do solo, muitas vezes sustentados por discursos neocolonialistas⁴⁷, que fazem do índio e da natureza um objeto anacrônico e estático, a-histórico. Lugar de índio é no mato, dizem uns, assim como outros tantos se põem a examinar as perdas da “cultura indígena”, para negar o sujeito que expressa outras concepções de território que não aquele que serviu para legitimar confinamentos e para encobrir uma série de fatores que fazem com que as populações indígenas estejam entre as mais pobres do planeta.

Os indígenas representam um terço das 900 milhões de pessoas que vivem em extrema pobreza no mundo, conforme estudo sobre a situação dos povos indígenas, realizado pela Organização das Nações Unidas (ONU) e divulgado em 2010⁴⁸. A população indígena é

⁴⁷ Para melhor compreender o discurso neocolonialista, em suas variantes, Souza (2004) afirma que se deve evitar o simplismo “de apenas acusar o caráter etnocidário da civilização que se criou brasileira”. Essa questão abrange a atualização de visões euroreferenciadas, construídas desde a conquista em que era posta em dúvida a completude dos ameríndios como seres humanos, [tomados como povos sem fê, sem lei e sem rei] valores e conceitos engendrados na ordem jurídica de uma comunidade nacional, que subjazem como “herança do passado a condicionar atos e pensamentos do presente [...] envolvendo descendentes de europeus e de nativos, mestiçados e hierarquizados numa única e estrutura desigual” (SOUZA, 2004, p. 186).

⁴⁸ A pesquisa foi lançada simultaneamente no dia 14 de janeiro de 2010 em vários países. A publicação, produzida pelo Secretariado do Fórum Permanente sobre Questões Indígenas das Nações Unidas, mostra dados sobre pobreza, saúde, trabalho, direitos humanos e meio ambiente, entre outros temas. O estudo da ONU considera indígenas os descendentes das populações originárias de regiões colonizadas por outros povos, como os índios brasileiros e os aborígenes australianos (AGÊNCIA BRASIL, 2010).

estimada em 370 milhões de pessoas vivendo em 90 países, onde a taxa de pobreza dos indígenas é superior à da população como um todo. No México, por exemplo, é 3,3 vezes maior; no Paraguai, 7,9 vezes; no Panamá, 5,9 vezes; e no Brasil, 2,5 vezes. A pobreza indígena também é maior em países como Canadá, Estados Unidos, Nova Zelândia, e ainda na África e no mundo árabe. Também registra a incidência de doenças como síndrome da imunodeficiência adquirida (AIDS), a tuberculose, a malária e uma baixa expectativa de vida (AGÊNCIA BRASIL, 2010).

O documento assinala que a falta de apoio de conhecimentos tradicionais e para a instalação de sistemas que atendam de maneira diferenciada essa população, além de problemas de ordem cultural como a discriminação e a falta de perspectivas de vida, refletem-se em problemas de saúde como alcoolismo que pode levar ao diabetes – que já atinge mais da metade dos índios do mundo – e nas taxas de suicídio. No Brasil, centenas de jovens *Guarani Kaiowá*, no Mato Grosso do Sul (MS), cometeram suicídio nas duas últimas décadas. Dados do Ministério da Saúde, coletados entre 2000 e 2005 mostram que em duas comunidades a taxa de suicídio era dezenove vezes maior que a taxa nacional.

No caso brasileiro, o relatório incorpora denúncias feitas por entidades indígenas e indigenistas que alertam para situação precária de saúde, alimentação, moradia e educação vivida pelos indígenas, a baixa participação nas decisões políticas e econômicas, além da violência praticada contra comunidades que resistem a intrusão das suas terras pela agropecuária. “O Mato Grosso do Sul é considerado o estado do país mais violento para os índios”, conforme Marcos Terena⁴⁹. No conjunto, o documento aponta que a colonização e a expropriação fundiária são responsáveis por esses indicadores.

Do ponto de vista do Estado, terra é uma categoria jurídica, um nome que se dá à propriedade, seja ela pública ou privada. Já território é o nome que se dá a um espaço jurisdicional. Assim, território é um espaço coletivo que pertence a “um” povo. Nessa situação, as concepções que negam a existência dos povos, negam o uso do termo território e da categoria autodeterminação. Essas contraposições permeiam os conflitos gerados pela intrusão do agronegócio nas terras indígenas, como se observou nos episódios referentes à reconfirmação da demarcação de terras na Raposa Serra do Sol⁵⁰, em que os direitos indígenas

⁴⁹ Articulador do Comitê Intertribal - Memória e Ciência Indígena (ITC), um dos apresentadores do relatório no Rio de Janeiro (AGÊNCIA BRASIL, 2010).

⁵⁰ A TI Raposa Serra do Sol, localizada em Roraima, possui extensão de 1.747.464 hectares (ISA, 2010) onde vivem aproximadamente 20 mil indígenas de várias etnias, tais como a *Makuxi* e *Wapixana*. Embora já tivesse a demarcação administrativamente concluída em 2005, a TI voltou a ser objeto de notícia em 2008 e 2009. A demarcação foi questionada por arroteiros, que a exemplo de garimpeiros e criadores de gado, em outros anos, sinalizaram um agressivo movimento neocolonialista agrário brasileiro. Após um longo julgamento encerrado

contemplados pela Constituição foram ignorados, por diversos agentes do Estado, inclusive com preações ditatoriais, caracterizando a demarcação contínua em áreas de fronteiras como ameaça à “soberania” do país.

Para Brand (2008) episódios como o acima citado demonstram que o respeito à diferença é ainda frágil no Brasil, uma vez que se segue atropelando os direitos indígenas. Em especial o direito a terra, mas também o de assegurar a alimentação com capacitação técnica via educação e a formação com autonomia, isto é, superando programas sociais compensatórios. Além disso, entende que seria preciso investir com maior peso na informação da população sobre a relevância das culturas indígenas e suas contribuições ao país. É preciso, assim, levar em conta os meios de comunicação “confirmando estereótipos e preconceitos, mais do que informando ou esclarecendo” (BRAND, 2008, p. 1).

Nesse contexto, fazer visível e audível um conjunto de demandas e especificidades dos povos indígenas implica pensar em sistemas e processos em que o espaço comunicativo também é constituído pelas mídias. Tais processos abrangem as fermentações de uma noção de cidadania comunicativa que procura exceder a dimensão jurídica, aludindo ao exercício de práticas e direitos expressivos que se entrelaçam com “as referências identitárias e os reclamos mais gerais de igualdade já não somente em relação ao Estado, mas também com todo o tipo de dispositivos que promovem a desigualdade” (MATA, 2006, p. 13).

Tais direitos apontam para a constituição de sujeitos de demandas e para o exercício autônomo do direito a comunicar, o que implica diferentes níveis de envolvimento, mediante as características diversas de grupos sociais e minoritários em sociedades multiculturais. Do ponto de vista das minorias, existir socialmente, passa pelo poder falar e ser ouvida, como política de diferença, o que implica “acesso democrático aos meios, dando visibilidade e viabilizando outra imagem sua que não a feita pela maioria” (BARBALHO, 2005 p. 37).

Configurações da cidadania comunicativa também são abordadas no contexto das migrações contemporâneas em nível mundial, como instância específica para pensar as políticas de visibilidade pública no contexto de mídias massivas e alternativas/comunitárias, as quais surgem como impulsos das crescentes demandas pelas garantias de livre circulação dos sujeitos, de acesso aos direitos sociais e políticos em diferentes territórios e de uma comunicação que fortaleça o reconhecimento das diferenças culturais como valor universal. Nesse contexto, as relações entre processos midiáticos e cidadania servem para refletir sobre o

em março de 2009, a homologação da demarcação da TI foi confirmada pelo Supremo Tribunal Federal nos limites da sua extensão e de forma contínua.

caráter de movimentos sociais assumido pelas migrações, na medida em que convergem para “congregar e colocar em comunicação os sujeitos migrantes” (COGO, 2007, p. 71).

Dada a ordem social hegemônica, os sinais desse exercício precisam ser analisados mediante conflitos de poder e de tensão entre setores dotados de poder e excluídos dele, e também para os contextos em que as lógicas do mercado e a mundialização da cultura tendem a diluir as diferenças culturais ou a reduzi-las em um conjunto de imagens fragmentadas, sem abranger as dimensões políticas e econômicas que a diversidade histórica reclama. O espaço comunicativo é, dessa forma, um lugar relevante para refletir sobre a visibilidade indígena, como configurações da cidadania frente aos processos de inclusões excludentes, e considerando o lugar que as mídias ocupam na disseminação dos discursos, fazendo circular uma gama de sentidos nem sempre reconhecidos pelo sujeito que interage no espaço comunicativo, como ator/fabricante⁵¹ de outras versões da sua “negação histórica”. É o que se pode depreender da fala de Francisco Rokág dos Santos, vice-cacique da *Aldeia Morro do Oso*, em Porto Alegre, sobre um convite feito a uma emissora de televisão para registrar um evento cultural na aldeia:

Aqui também aconteceu, o repórter começou a fazer as imagens e depois mostrou as coisas que não é de mostrar, por exemplo, o que tem dentro de casa, então o cidadão acha que a gente ta que nem mendigo da rua, mas [...] a gente tava lutando pela terra, ta certo que a gente ta sofrendo, mas a luta pela terra, de querer o que é nosso, mas lá o cidadão [...] se outras reservas assistem , paaã eles tem terra, olha o jeito que estão. [...] aqui não, quando vem pra filmar para mostrar o sofrimento pela luta, mas não colocaram como luta, colocaram como gente da rua, perdido na rua [...] porque quando a gente quer mostrar a nossa cultura a gente chama o repórter, porque nos temos comida diferente, porque mostrar os índios comendo folha e depois disseram que nos estava morrendo de fome. Nossos avós já comiam isso, e no noticiário disseram que nos estava sem comida comendo folha, mas é a nossa própria comida. Então tem essas páginas (FRANCISCO DOS SANTOS, 2007).

A partir dessas discussões e avaliações pode-se entender que a *multiculturalidade*, não diz respeito a uma característica, um traço particular de determinada sociedade, mas a problemática que expõe as fraturas da diversidade étnica, as quais como fenômenos da *interculturalidade* sempre deixam marcas no [vasto] corpo da linguagem, como diria Bosi (1992).

⁵¹ Essa junção remete a noção de atores em Castells (2002) abordando o surgimento de identidades de resistência ou de projeto em que a etnia aparece como elemento importante, “um ingrediente essencial tanto de opressão como de libertação”, mas não exclusivo, de movimentos que conjuntam outras identidades comunitárias. Ao mesmo tempo praticantes, pois estas configurações da identidade remetem aos modos de criar redes de *antidisciplina* (CERTEAU, 2004) em que a experiência cultural não estaria despregada da história.

Vasto porque na concepção da *dialogicidade* oferecida por Bakhtin (1997) ela incorpora, e é incorporada, pelo social, fazendo da palavra, na expressão ampla do termo, uma arena das tensões da vida social⁵². Ela é produto simbólico que distingue a criação humana, mas também das distinções entre os homens, identificando poderes específicos de construção da realidade, confirmando ou transformando visões de mundo (BOURDIEU, 2004). Será vista, também, como formas comunicacionais oriundas de culturas entendidas como lógicas ou racionalidades que foram hierarquizadas como conhecimento ao longo da modernidade (FORD, 1999).

Em seu funcionamento, será tomada como discurso resultante de um trabalho social que constrói a realidade como *semiose* infinita, social e histórica, entendida como tessitura multidimensional de mediações que, articuladas, desencadeiam o processo semiótico, em múltiplas direções. A sua infinitude não é vista como abstrata e puramente sincrônica. Remete a temporalidade como um horizonte de expectativas, uma projeção no futuro. Dessa forma, a rede semiótica, ou *semiose*, “encerra no seu desenvolvimento a dimensão temporal de uma história coletiva” (VERÓN, 1980, p. 189).

A noção de *semiose* embasa a teoria dos discursos sociais, voltada à investigação do sentido produzido mediante um sistema dimensionado pela produção, circulação e reconhecimento. O trabalho social de investimento do sentido em qualquer tipo de matéria significativa - pedacinhos da rede infinita - deixa marcas que se relacionam às condições de produção e de reconhecimento e também dizem respeito às diferentes gramáticas, as quais “não exprimem propriedades em si dos textos; buscam representar as relações de um texto ou de um conjunto de textos com o seu “alhores”, com o seu sistema produtivo [...] que é necessariamente histórico” (VERÓN, 1980, p. 194). Dessa forma, uma gramática de produção define um *campo de efeitos de sentido* possíveis, mas o seu reconhecimento, como outra gramática, só pode ser compreendida, considerando os desvios da circulação e em função da história dos textos.

Considerando a *semiose* infinita como tessitura das interpretações do real pode-se remeter a discussão de Oliveira sobre a intrincada rede de “imagens” sobre o índio no Brasil, acopladas às estratégias de ação, a partir de múltiplos suportes e operando em diferentes “canais de discurso” (OLIVEIRA, 1999), os quais em alguns momentos se entrecruzam e se

⁵² Na concepção do autor a palavra é um signo ideológico e por isso deve ser tomada na sua ubiquidade social. Penetra em todas as relações entre os indivíduos. “São tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. Será sempre o *indicador* mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam [...] meio no qual se produzem lentas acumulações [...] é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais” (BAKHTIN, 1997, p. 41).

alimentam mutuamente, e em outros, podem caminhar em direções divergentes ou até mesmo antagônicas.

O autor chama atenção para o fato de que “o índio” não é uma unidade cultural, mas uma identidade legal acionada para obter o reconhecimento de direitos específicos. Sem se considerar indiferenciados entre si, mas primariamente vinculados a uma sociedade indígena, reivindicam solidariamente direitos comuns ao índio.

No panorama contemporâneo, também destaca que o exercício da tutela paternalista se torna disfuncional dando lugar à exigências por parcerias com organizações indígenas, universidades e entidades diversas. Nesse sentido, o índio inspira novas imagens, as quais, muitas vezes, são convertidas por discursos que circulam pelas mídias, arquitetando o “falso índio” e encobrendo o panorama agrário brasileiro, apresentando-os como obstáculo à soberania nacional e a proteção ambiental (OLIVEIRA, 1999).

A multiplicidade de sentido e as tensões que emanam das imagens e representações do índio solicitam pensar tais dilemas em múltiplos níveis. O reconhecimento da sociedade contemporânea como sociedades multiculturais pressupõe também uma epistemologia da multiculturalidade, agregando as reflexões do pensamento mestiço e criticando o multiculturalismo como coexistência de grupos ou culturas separadas. O multiculturalismo como visão dicotômica e fechada, conclusiva, recorre ao relativismo cultural; a mestiçagem⁵³, por sua vez, implica reconhecer a complexidade e o paradoxo nas relações interculturais mediante chaves interpretativas que confluem a igualdade e diferença⁵⁴.

A multiculturalidade, como configuração dos processos de hibridação identitária, recobre a questão da cidadania, evidenciando as insuficiências do universalismo liberal ocidental frente a demandas identitárias, como diferença e pertença (CORTINA, 2005), e também inspirando a discussão sobre a emergência de políticas de reconhecimento

⁵³ Alsina (1999) apresenta vários argumentos para pensar a mestiçagem cultural como um fato estrutural da história e como um pensamento que visa tencionar as dicotomias geradas pelo pensamento ocidental hegemônico, entendido ainda como pensamento unidimensional, que organiza binariamente nossos espaços mentais, e é atualizado como pensamento único na sociedade contemporânea. Por exemplo, toda nação é, em princípio, uma pluralidade de culturas; porém, nesta pluralidade, não há nunca uma relação de igualdade real e sim relações hierárquicas. Tais relações serão importantes para compreender a especificidade de uma cultura ou das identidades culturais através de combinações infinitas que se podem produzir pela apropriação de termos heterogêneos, díspares, diferentes, em resumo, a reformulação de várias heranças. Daí por que o pensamento mestiço vai além do multiculturalismo, pois se coloca não como uma formulação, mas como “um pensamento heterogêneo e heterodoxo [...] de mediações que se dá nos interstícios, não é um pensamento misto, é um pensamento da tensão” (LAPLANTINE; NOUSS apud ALSINA, 1999, p. 62).

⁵⁴ “Temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza”. A frase de Souza Santos (2006) situa a questão multicultural imbricada em políticas de reconhecimento e de redistribuição situados como processos contra-hegemônicos.

simultâneas às políticas de redistribuição, oriundas de movimentos que vem das margens, das ruas, enraizadas no mundo da vida (SANTOS, 2006).

Essa problemática também envolve a discussão da comunicação intercultural, como processo mediado pelos meios de comunicação⁵⁵. Questionando a linearidade dos esquemas funcionalistas, a comunicação intercultural supõe que os processos comunicacionais podem ser reveladores de choques culturais, coerções, dispersões, desvios, resistências, negociações.

Nas problemáticas avizinhas pela comunicação intercultural, nos termos propostos por Alsina, várias questões estão implicadas, sendo a identidade cultural compreendida como configuração de múltiplas alteridades. Daí a importância de refletir sobre os estereótipos, como classificações padronizadas utilizadas na vida cotidiana para criar certa ordem no complexo universo social, simplificando a realidade através de tipificações e generalizações. Muitas classificações são carregadas de conotações negativas, estigmatizadoras, de marcas residuais colonizadoras, servindo para justificar diferenças sociais de acordo com a ordem social. Tais construções caracterizam hierarquicamente outros grupos e pressupõem aos indivíduos características supostas de sua cultura. Reduzem a realidade e encobrem o sentido profundo das diferenças culturais, revelando ao mesmo tempo os etnocentrismos como visões fundadas na universalização de uma cultura particular⁵⁶.

Nesse sentido, os estereótipos configuram esquemas mentais que fortalecem os etnocentrismos que podem ser avaliados em todos os processos de socialização, dos quais os meios de comunicação também fazem parte, na medida em que enquadram o outro através de técnicas específicas para ‘dizer’ mais em menos espaço e também contribuindo para construção de imaginários culturais sobre outro, a partir de lógicas de celebração ou de rejeição.

⁵⁵ A comunicação intercultural (ALSINA, 1999) é um âmbito privilegiado para ressaltar as inter-relações entre a comunicação interpessoal e mediada, na medida em que a recepção implica um estar em uma situação de comunicação que está condicionada pelas características do sujeito e por seu entorno pessoal e social. Consideração que remete às noções desenvolvidas pela Escola de Palo Alto, ao problematizar a comunicação a partir de conceitos de interação, circularidade e complexidade, contexto, *knésica* (linguagens dos gestos) *proxêmica* (linguagem espacial, a cultura no espaço). Na contraposição da teoria da informação, essa escola, a seu modo, colocou em xeque uma visão sobre a comunicação balizada apenas pelo seu caráter de representação de uma realidade exterior ao sujeito que participa das interações midiáticas. A escola, impulsionada pelo antropólogo Gregory Bateson e outros pesquisadores, em 1942, pressupõe uma ideia de comunicação como processo social permanente que integra múltiplos contextos, modos de comportamento ou de comunicar: a fala, o gesto, o olhar, o espaço interindividual. Isso significa que todo o fragmento do processo comunicativo é constituído ao mesmo tempo por uma construção representativa e expressiva, já que, sendo produto da linguagem, não é somente designativo, mas produtor da realidade (MATTELART; MATTELART, 2001).

⁵⁶ Conforme Alsina, universalizar a partir do próprio é bem diferente de universalizar a partir do que é comum. A comunicação intercultural se situa no delicado equilíbrio entre o universal e o particular; entre o comum e o diferente (ALSINA, 1999, p. 66).

Na discussão desta pesquisa, a *interculturalidade* é vista pela ótica da cultura em sua dinâmica histórica e as interações culturais como processos que atingem contextos e graus diversos e envolvem múltiplos aspectos, tais como os sociais, históricos, políticos e comunicacionais. Daí ser possível dizer que a *interculturalidade* é um processo que envolve a expressão das identidades/cidadãs⁵⁷ nos conflitos e negociações oriundos dos entrecruzamentos culturais. A partir desta perspectiva consideramos os *processos comunicacionais* como processos interculturais e apresentamos as seguintes indagações:

- como as mídias, como modalidades globais de cultura mediam as relações interculturais entre o mundo indígena e não-indígena; e como essas relações são percebidas no âmbito da visibilidade dos lugares Kaingang e das apropriações operadas pelos interlocutores? Ou ainda, como os Kaingang percebem o espaço comunicativo mediado pelos meios de comunicação?

2.3.1 Comunicação, matrizes e reconhecimento

No âmbito da comunicação, as reflexões sobre a *interculturalidade* apresentam múltiplas relações históricas, que devem ser levadas em conta, sob o risco de fazer da cultura um objeto para a construção de uma visão da sociedade reduzida a um caleidoscópio de fluxos culturais. Ou ainda de esquecer que a diversidade cultural, muitas vezes decantada, é ela própria um objeto de mercadoria tanto de organizações mundiais econômicas como pelos sistemas midiáticos e indústrias culturais que operam em escala transnacional (MATTELART, 2004).

A perspectiva da *interculturalidade* pode contribuir para o conhecimento de culturas contemporâneas, considerando as pertencas comunitárias nas condições, demandas e expressões dos grupos e povos como modos de participação e intervenção nas esferas que afetam o seu viver. Demandas que passam pela expressão da diferença que remetem tanto a maiores pobres e minorias étnicas que ampliam o que comumente se chama diversidade cultural na América Latina.

⁵⁷ Martín-Barbero (2006, p. 66) utiliza esse termo para refletir sobre as novas figuras da cidadania e o direito de expressão nas mídias, massivas ou comunitárias, as quais aglutinam as lutas contra a exclusão social, política e cultural e que são construídas na negociação do reconhecimento com os outros.

Ao defender uma melhor consideração da cultura na chamada “era global”, Mattelart (2004) chama atenção para a necessidade de articular pequenos objetos a grandes desafios da nossa época, tais como os territórios e as diásporas. Nesses desafios, é acrescentada a problemática da memória, compartilhando com algumas reflexões de Martín-Barbero (2006) para indagar as possibilidades da memória histórica como busca do tempo humano, num mundo onde o futuro se confunde com o tempo homogêneo e vazio da novidade. Busca que sugere uma “continuidade que não se confunde nem com a uniformização nem com a nostalgia, pois se trata do mínimo de horizonte histórico que torna possível o diálogo entre as gerações e a leitura/tradução entre tradições” (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 72).

A análise cultural permanece uma prioridade num mundo material e simbólico que esboça a fragmentação societária oriunda dos *desenraízamentos* no mundo do trabalho, das quebras de compromissos entre as gerações e da apologia do individualismo, não somente no sentido clássico da possessão, mas da destituição da solidariedade e das utopias. Um mundo que também alicerça o xenofobismo como reação à padronização hegemônica e como recusa às relações cosmopolitas, engendradas pelos movimentos sociais, migratórios, étnicos e minoritários, e que os meios de comunicação tendem a reforçar, como lembra Mattelart (2004).

Entretanto, a perversão das mídias, como “máquinas de produzir o presente”⁵⁸, é concomitante com o uso alternativo das redes informáticas, o que vem reafirmar que as tecnologias não são neutras, pois se elas condensam interesses econômicos e cristalizações políticas hegemônicas, também constituem a difusão da pluralidade em espaços marginais que se contrapõem a uma ideia de homogeneização totalizadora. Dessa forma, a análise cultural procura ultrapassar uma versão fragmentada do mundo que afasta as perspectivas macrossociais e compreender os *desenraízamentos*, desigualdades, mestiçagens, diferenças e resistências como configurações do espaço geográfico cultural. Nesse sentido são esclarecedoras as reflexões dialéticas de Maldonado (2005) sobre as necessidades e os desafios que têm as problemáticas comunicacionais em situar

[...] o *ethos midiático* nos contextos socioculturais e históricos que definem o subcontinente na sua precariedade política e social, salientando paralelamente a riqueza cultural, teórica e histórica que oferece nossa complexidade paradoxal de arte, miséria, alegria, exploração e futuro (MALDONADO, 2005, p. 1).

⁵⁸ Martín-Barbero (2006, p. 71) utiliza essa expressão, a partir de Monguin (Uma memória sem História, 1994), para se referir a convergência temporal entre as notícias e o mercado, através da atualidade como valor para o funcionamento do sistema de produção.

No bojo da sociedade contemporânea, a perspectiva cultural crítica traz como desafio a investigação da *interculturalidade*, abarcando fenômenos de sentido que envolvem a produção, circulação e consumo dos discursos sociais. Nessa perspectiva, a *identidade cultural*, como objeto de investigação nos processos comunicacionais, promove a compreensão dos processos midiáticos considerando a recepção como espaço de construção de saberes fecundos sobre as complexas realidades geradas pela *midiatização* societária. Saberes que estão vinculados aos modos de ser dos públicos, nas diversas formas como os meios de comunicação, inserem-se na dinâmica cultural das majorias, seja transformando sensibilidades, sociabilidades ou construindo imaginários e identidades.

No Brasil, a TV é um dos meios com maior penetração na sociedade. Assim como foi o rádio nos anos 40, a TV se tornou um dos meios de informação e entretenimento mais acessíveis a maioria da população brasileira, justamente a partir da aceleração do processo de industrialização do país, caracterizado por desigualdades entre oferta de bens culturais e disparidades econômicas e regionais. Essa presença começou a se estruturar na metade do século XX e se ampliou a partir da década de 60 e 70 (ORTIZ, 1994), quando uma espécie de *nação imaginada* (ANDERSON, 1989) foi potencializada pela expansão de grandes redes televisivas, entre elas a Rede Globo, hoje integrante do conglomerado Globo.

A indústria televisiva também opera através de redes regionais, as quais na sua maioria integram uma das grandes redes nacionais, como é o caso da Rede Brasil Sul de Televisão (RBS TV)⁵⁹, afiliada da Rede Globo, atualmente considerada um dos maiores grupos midiáticos regionais do Brasil. O grupo RBS concentra diversas mídias, entre elas o jornal Zero Hora, além de investimentos no setor de comunicações, entre outros. A penetração da RBS TV também pode ser considerada, no contexto de estratégias midiáticas voltadas para o local/regional, a partir de uma oferta de publicidade, de serviços, informações regionais e mais recentemente de programas especiais que resgatam aspectos históricos, culturais e artísticos do estado.

No Brasil, na América Latina, e também em outros continentes, a televisão como meio, passa por inúmeras inovações tecnológicas procedentes da informática, contudo para entender sua espessura cultural torna-se necessário compreendê-las a partir das mediações, isto é, dos lugares dos quais provêm as construções que delimitam e configuram a materialidade social e expressividade cultural da televisão (MARTÍN-BARBERO, 2003). De forma propositiva, mas sugestiva a outros objetos pertinentes a análise cultural dos meios,

⁵⁹ Além da emissora de Porto Alegre, que é a cabeça de rede da RBS TV, a rede tem emissoras que produzem conteúdos locais em 11 municípios do Estado.

este autor propõe como lugares de mediação, o cotidiano familiar, a temporalidade social, a competência cultural e os gêneros, como mediação fundamental entre as lógicas do sistema produtivo, dos formatos e as do sistema de consumo, dos modos de ler e de usar.

Em meio a essas proposições, Martín-Barbero (2003) chama atenção para as mediações como modos de interpelação empregados pela televisão, na situação e nos lugares de reconhecimento nos setores populares. Nessa perspectiva, a família como espaço de relações estreitas e de proximidade, é fundamental para compreender as leituras da televisão, porém, a cotidianidade familiar não somente configura o que pode ser examinado na recepção, mas também o que se inscreve nas marcas do discurso televisivo, como a retórica do direto e a simulação do contato, construção de uma fala que se assemelha ao cotidiano e à rotina das pessoas.

Dessa forma, pode se pensar a televisão e os públicos, a partir de mediações que articulam os processos comunicacionais, estruturando vínculos, os quais são configurados não somente através de temas e personagens, mas através de um *tom*, que interpela os públicos na sua vivência cotidiana. A predominância do verbal na televisão “se inscreve na necessidade de subordinar a lógica visual à lógica do contato, dado que é esta que articula o discurso televisivo sobre o eixo da relação estreita e a preeminência da palavra em culturas tão fortemente orais” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 306).

A hegemonia da televisão a partir da metade do século XX esteve muito relacionada à “civilização das imagens”, entretanto, como avalia Machado (2000), é um meio bem pouco visual, pois sendo “herdeira direta do rádio, ela se funda primordialmente no discurso oral e faz da palavra a sua matéria-prima principal” (MACHADO, 2000, p. 71). Salvo as exceções de construções mais sofisticadas e do uso de recursos gráficos computadorizados, nas últimas décadas, no essencial, segundo o autor, a televisão continua oral e a parte mais expressiva da sua programação segue dependendo de uma maior ou menor eloquência no manejo da palavra oralizada (MACHADO, 2000).

A espessura cultural dos meios de comunicação implica, ainda, uma abordagem dos modos de ser dos públicos como experiência histórica, construída por mediações cuja capacidade depende menos do desenvolvimento tecnológico do meio, da modernização dos formatos, e mais do que esperam e pedem as pessoas ou grupos.

Nesse sentido, o peso cultural dos meios, e especial da televisão, também deve ser avaliado nas contradições da modernidade latino-americana, nas desproporções entre a sua ocupação no espaço social e a ausência de espaços políticos de expressão e negociação dos conflitos, da não representação, no discurso da cultura oficial, da complexidade e diversidade

dos mundos da vida e dos modos de sentir das suas gentes. A sua capacidade de interpelação não deve se confundir com avaliações de audiência, com medições de um contato direto e imediato, mas em termos da *mediação social que logram suas imagens* (MARTÍN-BARBERO, 1999).

Isto significa que, para investigar os saberes produzidos nas relações entre públicos e meios, é preciso conhecer as demandas que os sujeitos fazem aos meios. Ou como disse Martín-Barbero, “é impossível saber o que a televisão faz com as pessoas se desconhecemos as demandas sociais e culturais que as gentes fazem a televisão” (MARTÍN-BARBERO, 1999, p. 29). Essas demandas, segundo o autor, “põem em jogo um continuo fazer e refazer das identidades coletivas e dos modos como elas se alimentam de, e se projetam sobre as representações da vida social que a televisão oferece” (MARTÍN-BARBERO, 1999, p. 29).

Para compreender as demandas dos sujeitos é importante considerar a recepção como *espaço praticado*, um lugar estratégico para pensar a configuração dos públicos, sem que isso represente uma visão *midia-cêntrica* da cultura, onde tudo o que se possa pensar do cultural será objetado pelo que se passa nos meios. O que são chamados de públicos constitui uma realidade ampla e multicultural e por isso nas suas configurações históricas exige entender as matrizes culturais como estruturantes dos processos comunicacionais que incluem os meios, mas vão além desses, na sua dimensão tecnológica e mercadológica.

Os gêneros, como destacado anteriormente, constituem uma mediação fundamental na composição dos formatos televisivos e na ancoragem dos reconhecimentos grupais, podendo ser definidos como estratégia de comunicabilidade entre as dimensões de produção e recepção dos processos comunicacionais. O seu funcionamento é explicitado pelo fato de que a “competência textual, narrativa, não se acha presente, não é unicamente condição da emissão, mas também da recepção” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 314). Os gêneros fazem parte do idioma dos telespectadores, que “como nativos de uma cultura textualizada”, desconhecem a gramática de produção, mas são capazes de falá-lo na sua gramática. Podem ser entendidos como uma arquitetura, que, no caso da televisão, está vinculada tanto a sua organização interna, como ao lugar que ocupa na programação; na grade e à trama dos palimpsestos da recepção.

Os gêneros como mediadores televisivos articulam o que Bonin e Maldonado (2002) definem como *pacto de recepção* ou pactos de sentido. Eles estruturam a familiaridade e o reconhecimento através da recomposição da memória e do imaginário coletivo de diferentes grupos sociais. Suas formas narrativas supõem um repertório compartilhado que permite o diálogo entre produtores, produtos e receptores.

Bonin e Maldonado (2002) ainda destacam que:

A competência narrativa dos gêneros é a de interpelar sujeitos mediante a reposição de matrizes culturais tradicionais. Mas esse acionamento de matrizes não implica uma evocação do arcaico como lembrança nostálgica daquilo que ficou para trás. O fundamental é que nesse movimento de retorno seja explicitada a existência de elementos originais, presente ainda hoje, sob a forma de manifestações *residuais*, ativas e expressivas no processo cultural (BONIN, MALDONADO, 2002, p. 251).

A noção de matrizes culturais como manifestações ativas no processo cultural pode ser mais bem compreendida pela discussão de Williams (1979) sobre a necessidade de considerar as inter-relações complexas entre movimentos e tendências dentro ou além de um domínio específico, abstrato, para evitar, no âmbito da análise histórica, definições estáticas de uma época, ou tanto pior, excluir evidências marginais, incidentais. Portanto, se pensar-se que uma época ou uma cultura apresenta definições sociais próprias, é preciso compreender que na sua dinâmica interna, nas suas conexões com o passado e o futuro, exprime características de formas culturais dominantes, residuais ou emergentes.

Segundo o autor, “qualquer cultura inclui elementos disponíveis do seu passado, mas seu lugar no processo cultural contemporâneo é profundamente variável” (WILLIAMS, 1979, p. 125). Nesse sentido, o residual se diferencia do *arcaico* que é totalmente reconhecido como algo do passado, podendo ser revivido, sendo que o *residual*, efetivamente formado no passado, ainda está ativo no processo cultural, não só como elemento do passado, mas como elemento do presente. O residual tanto pode ter um sentido oposto, alternativo à cultura dominante, como pode ser parte ativa da mesma. Já o emergente diz respeito aos tipos de relações que estão continuamente sendo criadas, e por isso mesmo, de difícil distinção no processo cultural como um todo.

As relações e as forças entre essas diferentes formas culturais são importantes para compreender as matrizes culturais desde uma perspectiva dos produtos gerados pelas indústrias culturais, bem como nos grupos sociais, como grupos étnicos, desde as hibridações entre matrizes culturais de longa duração com referentes diversos potencializados pelos processos de globalização e nas relações com as mídias. Nessa perspectiva pode se entender que as matrizes culturais ativam o senso de continuidade entre passado e presente, construindo o sentido na cadeia da temporalidade atual⁶⁰.

⁶⁰ A perspectiva de Williams tem por base o processo cultural na sua dimensão histórica. Definir os elementos do residual e do emergente é um meio de compreender o dominante, sendo que “nenhuma cultura dominante [...] inclui ou esgota toda a prática humana [...]” (WILLIAMS, 1979, p. 128).

No conjunto dessas reflexões, as problemáticas da comunicação também levam a pensar o lugar das mídias e das distintas culturas humanas a partir de um lugar estratégico (MALDONADO, 2002) que se produz como território de hegemonia audiovisual, onde a expressão recanto deixa de ter uma significação de isolamento para ser pensada em termos de relações e conexões com uma *semiosfera*, uma ambiência compartilhada pelas mais diversas culturas, provocando novas formas de viver o espaço e de perceber o mundo. Um mundo que também se torna familiar pela repetição, pelos formatos, pelos gêneros e pelas imagens e acontecimentos que aparecem e desaparecem com a velocidade imposta pela economia informativa dos meios (MARTÍN-BARBERO, 2006).

A inserção das diferentes culturas nessa ambiência leva a pensar a mídia como uma instituição onipresente e articuladora de um mundo sistêmico, sustentado por técnicas sociais e configuradora do *príncipe eletrônico*⁶¹, “uma figura que impregna a atividade e o imaginário de indivíduos e coletividades, grupos e classes sociais, nações e nacionalidades, em todo o mundo” (IANNI, 2003, p. 161). Tal figura compõe os enigmas da modernidade-mundo e se faz instigante para indagar os diversos lugares dos diferentes sujeitos inseridos nos processos midiáticos, já que, “simultaneamente, por dentro e por fora da sociedade informática, virtual e sideral, são muitos [...] que continuam situados, enraizados territorializados, geohistóricos [...] empenhados em juntar e desconjuntar o passado e o presente, a biografia e a história” (IANNI, 2003, p. 161).

As relações e os processos de hibridações desencadeados no entrecruzamento de distintas culturas, e por que não dizer, dos seus diversos tempos⁶², interessam à pesquisa voltada a investigar as marcas do *ethos midiático* em contextos específicos, tais como os lugares indígenas, o que significa pensar a cultura midiática, numa escala humana, configurada pela recepção, desde interações peculiares com os meios e das relações identitárias produzidas e historicamente situadas.

⁶¹ Ianni define o *príncipe eletrônico* como intelectual orgânico dos grupos, classes ou blocos de poder dominantes, em escala nacional e mundial. Entretanto, seguindo sua acepção na teoria da hegemonia, “não é harmonioso, homogêneo ou muito menos monolítico. Há desacordos e acomodações, convergências e tensões, no âmbito da sociedade, suscitando o pluralismo e até mesmo quebrando monolitismos” (IANNI, 2003, p. 165).

2.3.2 Recepção e a multiplicidade temporal

Os avanços produzidos pela pesquisa de recepção, como dimensão que articula e define a comunicação torna-se um campo fecundo para problematizar apropriações e competências oriundas de uma *midioesfera* que se articula em polaridades contraditórias, organizando campos de efeitos de sentido, revelando matrizes agonísticas, aprimorando a compreensão dos códigos de leitura como vínculos e obstáculos e também ampliando a noção de público no entrelaçamento entre mundo da vida e mundo comercial das mídias. Também servem de contraponto para pensar o atual “estado da arte” em que a proliferação de uma produção mais abstrata do que teórica, pode levar a mitificações da sociedade civil e ao privilégio do consumidor em detrimento do cidadão, da alteridade, da intersubjetividade.

Neste contexto, a recepção se coloca como desafio, potencializando pensar as *transculturaciones* como fonte de compreensão da dinâmica cultural e a produção da pesquisa desde uma ciência vinculada à história social em que *multiculturalidade*, como produtora de diferenças culturais possa ser compreendida como estratégia de um mundo midiático e como marca de longa data, como história que nos gerou múltiplos e diversos (RICOEUR, 1975).

Desafios que colocam a emergência de explorações *transdisciplinares* como diálogo entre os vários campos de conhecimento, para a transformação de saberes, como pensamento intercultural, atentando para o simbólico, para o agir comunicativo como sensibilidade e visão de mundo, procurando romper com os objetos transformados em rotina e com os novos academicismos (MALDONADO, 2009) ⁶³.

Para pensar a *recepção* como um lugar desde onde se olha e se compreende o mundo social também é preciso atentar para os significados do espaço e do tempo como constitutivos das principais dimensões da vida humana na sua diversidade. Na perspectiva do materialismo geográfico, Harvey (2002), insiste em que se reconheça a multiplicidade das qualidades objetivas que o *espaço* e o *tempo* podem exprimir e o papel das práticas humanas em sua construção. Na medida em que estas podem variar geográfica e historicamente, verifica-se que o tempo social e o espaço social são construídos diferencialmente. “Em cada modo distinto de produção ou formação social incorpora um agregado particular de práticas e conceitos do tempo e do espaço” (HARVEY, 2002, p. 189).

⁶³ Disciplina Mídias, Identidades Culturais e Cidadania. PPG Ciências da Comunicação: Sessão 9, 8/07/2009.

As dinâmicas da estrutura social afetam, por isso, tanto as qualidades objetivas, quanto os significados e os próprios conceitos de espaço e tempo. Não somente a geografia humana, mas também o pensamento teórico que fundamenta parte da comunicação digital enfatiza que a sociedade hoje está construída em torno de *fluxos* (fluxos de capital, fluxos de informação, fluxos de tecnologia, fluxos de interação organizacional, fluxo de imagens, sons e símbolos), os quais não representam apenas um elemento de organização social, mas são “a expressão dos processos que dominam nossa vida econômica, política e simbólica” (CASTELLS, 2002, p. 436).

Definido como lógica espacial, o espaço de fluxos é, segundo o autor, “a organização material das práticas sociais de tempo compartilhado que funcionam por meio de fluxos” (CASTELLS, 2002, p. 436). Ele independe da contiguidade física, característica ainda reservada ao espaço de lugares, um local cuja forma, função e significado também são alterados na medida em que as lógicas espaciais dominantes esvaziam o poder do seu conhecimento. As relações entre o espaço de fluxos e o espaço de lugares são vistas então como relações entre globais e locais simultâneas, cujos tempos não conseguem encontrar-se porque são trabalhados em diferentes dimensões de um *hiperespaço social*⁶⁴.

Há uma espécie de dicotomia nessa compressão de sociedade, como sociedade em rede, oriunda da sua caracterização pela primazia da morfologia social sobre a ação social. Espaço de fluxos e espaço de lugares correspondem a duas lógicas espaciais, em que um é caracterizado como expressão de poder e outro pela ausência de poder. Na chamada ‘era da informação’ ou ‘sociedade da informação’, a ordem dos fluxos determina os intercâmbios, as trocas, as interações, levando a entender que no denominado *hiperespaço* só há o tempo compartilhado na ordem dos fluxos. “As pessoas ainda vivem nos lugares [...] mas a experiência, por estar relacionada a lugares, fica abstraída do poder e o significado é cada vez mais separado do conhecimento” (CASTELLS, 2002, p. 450).

Em Santos (2004) o espaço é visto como lugar, metáfora do cotidiano e *locus* empírico das relações sociais e temporalidades múltiplas que se entrecruzam no local. Essa noção serve para pensar o espaço como espaço híbrido, mundo vivido povoado “pelos objetos, as ações, a técnica, o tempo” (SANTOS, 2004, p. 15). Nessa perspectiva, lugar é o espaço do cotidiano, mas pensado na sua relação com a preponderância do meio técnico informacional, e por isso tomado como inconcluso no decorrer histórico “de uma realidade tensa e instável em que a

⁶⁴ Castells (2002, p. 452) apresenta uma definição limitada para este termo, pois define o *hiperespaço* como espaço virtual, destituído da experiência, como espaço produzido pelo tempo intemporal, *ahistórico*.

globalização e localização são termos de uma dialética, que se refaz com frequência” (SANTOS, 2004, p. 314).

Referente a este assunto, Santos (2004) aborda que:

A localidade se opõe à globalidade, mas também se confunde com ela. O Mundo, todavia, é nosso estranho. Entretanto se, pela sua essência, ele pode esconder-se, não pode fazê-lo pela sua existência, que se dá nos lugares. No lugar, nosso Próximo, se superpõem, dialeticamente, o eixo das sucessões, que transmite os tempos externos das escalas superiores e o eixo dos tempos internos, que é o eixo das coexistências, onde tudo se funde, enlaçando, definitivamente, as noções e as realidades de espaço e de tempo. [...] No lugar [...] cooperação e conflito são a base da vida em comum. [...] O lugar é o quadro de uma referência pragmática ao mundo mas também é o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade (SANTOS, 2004, p. 321).

A noção de lugar também conflui para outra noção de território, que incorpora a existência material e simbólica pela qual os homens se movem, como espaço híbrido e identitário.

A concepção de Haesbaert (2004) evidencia que:

A ideia de território como experiência total do espaço, que conjuga no mesmo local os principais componentes da vida social, não é mais possível, não é simplesmente porque não existe essa integração, pois não há vida sem, ao mesmo tempo, atividade econômica, poder político e criação de significado, de cultura. Hoje, [essa experiência integrada] só é possível se estivermos articulados em múltiplas escalas, que muitas vezes se estendem do local ao global. [...] indissociação entre movimento e repouso, recebam estes os nomes de fixos e fluxos, circulação e iconografias. Tendo como pano de fundo esta noção “híbrida” (e, portanto, múltipla, nunca indiferenciada) de espaço geográfico, o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem estritamente culturais (HAESBAERT, 2004, p. 79).

Revisitar o lugar, encontrando seus outros significados, surge então como uma necessidade teórico-metodológica que também vai ao encontro de proposições de Martín-Barbero, levando em conta o campo das mediações culturais, o qual é “constituído pelos dispositivos através do qual a hegemonia transforma por dentro o sentido do trabalho e a vida da comunidade” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 274).

Os contextos indígenas guardam uma dimensão de construção identitária; eles remetem ao entorno marcado pelas relações de proximidade e pelo que substanciam a configuração da memória no espaço em que as mídias podem ser percebidas como objetos desencadeadores de processos de hibridação identitária dos lugares. Nesse sentido, os locais

habitados pelos indígenas Kaingang, tais como uma aldeia urbana ou as feiras e ruas onde realizam trocas comerciais, podem ser compreendidos como lugares caracterizados por uma afinidade econômica de destino e cultural, e pensados como lugar na medida da sua conexão com a urbanidade mais ampla (SANTOS, 2004).

O espaço também é pensado nas misturas do tempo vetorial e o tempo humano. É espaço de criatividade dispersa, movida pela pluralidade de práticas sociais que explicitam as “maneiras de fazer” do popular como uma matriz cultural que enuncia as maneiras de empregar produtos impostos por uma ordem dominante. Desde essa noção de espaço tomado a partir das práticas, Certeau (2004) reflete o consumo de produtos culturais, midiáticos, em que o cotidiano é tecido por táticas que jogam com os mecanismos da disciplina para alterá-los em uso próprios. As “maneiras de fazer” constituem uma fabricação, pelas quais, conforme o autor, os usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas e sistemas da produção sociocultural (televisiva, urbanística, comercial), elaborando outras formas de viver o espaço⁶⁵. Os consumidores, em seus procedimentos, embora presos nas malhas das redes de vigilância generalizada não se reduzem a ela⁶⁶.

As práticas, porque configuradas em temporalidades múltiplas, são elementos que possibilitam pensar as significações do espaço, como construção vivida, representada ou imaginada. Essas significações são traduções da heterogeneidade cultural como contraponto a ideia de um tempo social absoluto. Numa etapa em que o espaço reticular se hegemoniza como sistema técnico-científico-informacional, o tempo das ações humanas implica pensar não só em tempos longos e curtos como também em velozes lentos, sempre apreendidos em relação⁶⁷. Considerando as práticas em suas configurações temporais, pode-se então obter a noção de temporalidade, como a interpretação particular do tempo social, por um grupo, ou por um indivíduo (SANTOS, 2004).

⁶⁵ Essas formas podem ser entendidas como construções em que os lugares se configuram como espaço praticado, como define Certeau (2004), heterogêneos, podendo ser eles reais ou irreais como reflete Foucault (1967) e porque também podem designar realidades complementares e distintas, (a solidariedade e a tensão solitária) como “os lugares e os não-lugares”, referidos por Augé (2001).

⁶⁶ As mil práticas que compõem as operações dos consumidores são pensadas como formadoras, e organizadoras de redes de *antidisciplina*, o ponto central e crucial das indagações de Certeau (2004). Ao construir essa hipótese e alicerçar uma vertente epistemológica das práticas populares como práticas sociais, isto é que organizam a vida sociocultural, à sua maneira, o autor coloca questões fundamentais aquelas colocadas pela “microfísica do poder”. “Análogas porque se trata de distinguir as operações quase microbianas que proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram o seu funcionamento por uma multiplicidade de “táticas” articuladas sobre os “detalhes” do cotidiano; contrárias, por não se tratar mais de precisar como a violência da ordem se transforma em tecnologia disciplinar, mas de exumar as formas sub-reptícias que são assumidas pela criatividade dispersa”. (CERTEAU, 2004, p. 41)

⁶⁷ Milton Santos (2004) desenvolve essas noções de tempos opostos, mas relacionados, para pensar a realidade social a partir do espaço não homogêneo e instável, acolhendo as distinções feitas por Fernand Braudel (1996) para marcar as estruturas, os movimentos de fundo, impossíveis de ser apreendidos através do tempo curto.

Vistas em sua multiplicidade e em relação com seus opostos, a temporalidade também será pensada no âmbito da recepção como espaço da reflexão sobre o consumo de textos ou programas produzidos por uma estética da repetição que insere a cotidianidade no mercado. Na formatação e organização os produtos, o tempo do capital e do cotidiano se entrecruzam, entretanto, é desde o consumo, como processo social de apropriação, que se tece uma leitura social que fala de um lugar de interiorização da desigualdade social, mas também da produção de sentido como uso, nos quais se inscrevem demandas e dispositivos provenientes de diversas competências culturais. Competências essas que atravessam classes e configuram etnias, culturas regionais, em distintas mestiçagens urbanas e também em suas memórias gestuais e auditivas, cujas narrativas nos dão conta e dão conta dos usos (MARTÍN-BARBERO, 2003).

2.3.3 A produção de sentido desde as mediações

Para situar a pesquisa em *recepção* numa perspectiva histórica é fundamental superar as concepções e os desenhos metodológicos que levavam ao estudo de efeitos e reação dos receptores frente às mensagens ofertadas pelos meios. A inserção das mídias na vida social e cultural, como construtoras de vínculos e de relações identitárias, promove uma abertura epistemológica no próprio campo da comunicação, para o qual a noção de mediações é uma chave conceitual prioritária para pensar o sujeito receptor não como um simples decodificador daquilo que o emissor depositou na mensagem, porém como sujeito, como produtor de sentido.

Na base dessa construção teórica está uma reflexão que busca ultrapassar a concepção instrumental da comunicação, dos meios, da linguagem e da estatura do sujeito como um mero efeito de poder. Em Silverstone (2002) a noção de *mediação* será tomada como processo e como elemento que garante a circulação do significado, envolvendo por isso instituições, grupos sociais, tecnologias e procurando ser pensada menos como tradução do que pelo fluxo do significado, suas transformações e suas fixações (SILVERSTONE, 2002).

Martín-Barbero (2003) faz uma das mais suscitadoras construções dessa noção de *mediação* ao propor um deslocamento epistemológico na pesquisa em comunicação dos meios para os usos, como conflitos articulados pela cultura e nos modos de apropriação das classes subalternas, através da crítica aos paradigmas hegemônicos do *ideologismo* e do

informacionismo. O primeiro construído pela visão de onipotência funcional dos meios fez da ideologia sujeito e objeto, dispositivo totalizador dos discursos. Um modelo que privou os meios de ser pensados na sua espessura cultural e na sua materialidade institucional. No segundo, uma reconstrução do paradigma hegemônico com base no modelo informacional, que evitava a problematização de tudo que não correspondesse a um único método, no sentido mesmo positivista do termo, onde o campo é determinado por uma teoria que delimita o objeto.

Ao problematizar a dinâmica cultural da televisão na América Latina Martín-Barbero (2003) insere a perspectiva de Certeau para pensar o consumo como prática cultural, a partir de lógicas específicas e modos de fazer que correspondam a jogos de força, onde as noções de táticas revelam redes de *antidisciplina* e astúcias milenares.

Nessa perspectiva, a recepção se torna um campo de produção do sentido e compreendida a partir de práticas que constituem o viver cotidiano, e que se estruturam em mediações como o cotidiano familiar, a temporalidade social e as competências culturais, lugares por onde atuam os gêneros comunicacionais e as matrizes culturais da nossa diversidade histórica e simbólica. A própria noção de cultura se redefine procurando abraçar na sua dinâmica a configuração de um *sensorium* próprio, pensado como modos de percepção que remetem a experiência do popular-massivo, daquilo que é da massa e da técnica, e que corresponde a lógicas próprias, distintas daquelas orientadas pelo âmbito do sistema produtivo.

As relações que se estabelecem entre públicos e meios, seus produtos e suas ofertas, não podem ser refletidas a partir de um encontro inaugural (DAYAN, 1997); são constituídas por múltiplas mediações (OROZCO GOMEZ, 1991) e tão pouco são destituídas de uma historicidade que é formada pela ação de diversos tempos, configurando a sua particularidade nas relações hegemônicas que definem a comunicação também como relações de dominação e de resistência desde dentro da cultura. Pensar os meios desde uma perspectiva cultural significa pensar as complexas interações e interseções entre variadas e plurais temporalidades sociais e matrizes culturais, nas transformações e permanências das culturas em sociedades complexas (VELHO, 1999).

A proposição teórico-metodológica das mediações oferecida por Martín-Barbero (2003) projeta uma articulação entre os processos de produção de sentido em torno dos meios e outras práticas cotidianas de significação e, ao mesmo tempo, permite uma abordagem relacional entre *prática e estrutura*, que reforça a pesquisa em recepção como campo fundamental para investigar a ação (agência) do sujeito nos processos comunicacionais. Isso

implica pensar, examinar e compreender as relações que se estabelecem entre a produção, circulação e o consumo dos discursos sociais (VERÓN, 1980), focalizando os usos, apropriações, negociações e rejeições como formas de realização de práticas individuais e de grupos na sua experiência concreta com os meios de comunicação. Essa perspectiva é fundamental para efetuar observações sobre as práticas dos públicos de televisão, atentando para as padronizações, para aquilo que é constituído como *habitus*⁶⁸, mas também para aquilo que se caracteriza como não funcional, não reprodutivo⁶⁹.

Dessa forma, as problemáticas comunicacionais na dimensão do cotidiano recolocam as práticas culturais como desencadeadoras dos processos de produção de sentido. Nesse caminho, o diálogo entre várias correntes, reunidas sob o termo de sociologias interpretativas, será importante para problematizar a comunicação por um viés que não exclui os microprocedimentos, procurando nas relações intersubjetivas e na experiência da vida cotidiana, questionar o primado da sociedade sobre o sujeito, da estrutura sobre a prática.

Essa fermentação teórica presente em vários campos científicos promove um questionamento do social como objeto dado, tal como preconiza a sociologia objetivista, recuperando o saber do ator como raciocínio prático do senso comum em situações comuns de ação. Desse modo, a comunicação pode ser pensada como prática cotidiana, em que os meios não são aparatos de dominação exteriores, mas objetos de cultura vivenciada por sujeitos em interação, os quais, contextualizados na sua dimensão grupal, de geração, de sexos e de temporalidades múltiplas, conformam um mundo concreto, histórico, sociocultural, enfim o “mundo da vida”⁷⁰.

Tais objetos podem ser concebidos como meios e produtos que integram a estrutura produtiva das indústrias culturais, possibilitando pensar a inserção das mídias a partir de processos que desvendam as diferentes formas em que o sistema produtivo se relaciona com as demandas culturais que estão vivas no tecido social. A comunicação vista como processo, por isso, implica entender as mídias como objeto que integra o sistema produtivo, mas

⁶⁸ Conceito apresentado por Bourdieu (1997) para se referir aos esquemas mentais que orientam a percepção, ação e valorações ou classificações realizadas pelos sujeitos, a partir dos processos de interação social.

⁶⁹ Maldonado, com base em sistematizações da pesquisa de recepção, aponta para o fato de que ocorrem padronizações nos usos programáticos e nos comportamentos dos públicos. “Não obstante, nem tudo é reprodução mecânica [...] pesquisas em comunicação têm reafirmado a existência de uma ampla dimensão *descontrolada-desestruturada* que permite a realização de práticas diferenciadas das sistêmicas” (MALDONADO 2000, p. 3).

⁷⁰ A expressão “mundo da vida” é retomada como conceito na sociologia do “agir comunicativo” de Jürgen Habermas. Nessa teoria ação e interação são analisadas pela associação a tramas de trocas simbólicas e contextos linguísticos. O mundo da vida envolve todos aqueles objetos simbólicos que são gerados ao falar e atuar, desde as manifestações imediatas ou atividades teleológicas, passando por sedimentos como textos e tradições, teorias, técnicas, sistemas sociais e estruturas da personalidade (HABERMAS, 1999, p. 154).

também como esfera de reconhecimento, o que numa perspectiva *socioistórica* pressupõe a existência de um sujeito produtor de significações mediadas pela classe⁷¹, etnia⁷², gênero, a geração.

Todas essas questões levam a refletir que a comunicação implica bem outros problemas que não um processo linear entre emissores-dominantes e receptores-dominados, como também um circuito entre emissor e receptor, situados no mesmo plano, com as mensagens circulando em instâncias homólogas. Há toda uma complexidade que envolve o sentido, o poder, a alteridade, o que vem das sociabilidades como comportamento coletivo, como sensibilidade, como controle e como luta pelo acúmulo de informação, sobre uma ordem cultural que na sua especificidade, articula o sentido de uma sociedade.

2.3.4 O *ethos* midiático e as mediações históricas

A inserção da mídia na sociedade contemporânea e as problemáticas que lhes constitui, implica situá-la como sistema, aparato e produtos que conformam a produção simbólica das práticas culturais e dinamizam as relações societárias em diferentes e diversos contextos da existência humana. A essa dinamização corresponde uma nova forma de atuar, interagir e perceber um mundo que é construído em múltiplas dimensões sociais, geográficas, políticas e históricas. Tal forma vem sendo entendida como cultura planetária, atuando como uma matriz, em um vasto conjunto global, mas ainda em grande parte diversificado.

A conformação dessa cultura planetária aparece por vezes como uma realidade datada pela configuração dos processos globalizadores recentes, mas suas matrizes datam desde o século XIX com a expansão da imprensa moderna até chegar aos dias atuais como modeladora de um novo desenho das interações e de estruturação das práticas sociais, marcadas pela existência dos meios de comunicação como agentes relevantes no processo coletivo de produção de significados (MATA, 1999).

Esse processo, na acepção sociológica, concebe os meios de comunicação como dispositivos tecnológicos de produção e reprodução de mensagens, associados a determinadas

⁷¹ Desde uma noção histórica da experiência de classe (E. P. Thompson) até a perspectiva trazida por Bourdieu para pensar as práticas sociais a partir do *habitus*, como esquema mental que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação nesse mundo.

⁷² A etnia é uma mediação pensada e problematizada desde as matrizes culturais, históricas, a memória e a identidade e relacionadas aos fenômenos da *etnicidade* na modernidade, portanto, articulada a contextos específicos e a outras mediações socioculturais.

condições de produção e a determinadas modalidades (ou práticas) de recepção dessas mensagens. As mensagens são elas mesmas produtos que circulam na sociedade, estruturando o mercado discursivo das sociedades industriais (VERÓN, 1999).

A noção de midiaticização implica pensar as mídias desde um campo social, nas suas tensões com outros campos, e nos padrões de interação e valores que demarcam uma cultura que vai se configurando como um *ethos*.

Tal forma é pensada como uma nova ambiência perceptiva e mental (SODRÉ, 2006), cujos padrões de interação e valores são oriundos da primazia da mediação tecnológica em convergência com o mercado. Essa nova ambiência seria responsável pela estruturação de uma nova ordem cultural, denominada *tecnocultura*, pela qual os meios de comunicação, tradicionais ou novos, adquirem o peso de próteses, isto é, não seriam objetos manipuláveis, mas gerariam formas de vida a partir de códigos próprios e de sugestões de conduta.

Ao procurar definir esse *ethos* específico Sodré (2006) fala em uma qualificação particular da vida, um novo modo de presença do sujeito no mundo que de início encontra alguma sinonímia com a ideia de *bios*⁷³, para referir-se à construção da realidade social, não somente na dimensão normativa, mas principalmente emocional e sensorial. Nesse processo, a *tecnocultura* abrange a hegemonia da economia midiática, mas também os relacionamentos das tecnologias comunicacionais com o aparelho perceptivo dos indivíduos, provocando um novo sentido de habitar, “no nosso espaço humano de realização” (SODRÉ, 2006, p. 24).

A palavra *ethos*, desde o grego antigo, traz o sentido de habitar em múltiplas dimensões, podendo se referir a morada, condições, normas e ações simbólicas executadas pelos homens de forma repetitiva. Refere-se ao conjunto de regras, valores, hábitos, costumes que regulam o chamado senso comum de um grupo social, como este representa uma consciência atuante, uma sabedoria prática e objetivada, tornando-se uma instância de regulação das identidades individuais e coletivas. A noção de *ethos* também é pensada como processo pelo fato de que sua configuração depende um ambiente cognitivo que dinamize as identificações grupais. Por isso as formas culturais simbólicas orientam o conhecimento, a sensibilidade e as ações dos indivíduos, pois sendo simbólicas, constroem os nexos das identidades individuais e coletivas (SODRÉ, 2006, p. 24).

Dito de outra maneira, o *ethos* alimenta uma visão de mundo gerando esquemas mentais que orientam o indivíduo nas suas formas de agir, pensar, sentir o mundo. Mas ele também se transforma. Na modernidade capitalista ocidental, como assinala Sodré (2006), a

⁷³ A noção de *bios* vem de Aristóteles que concebe três formas de existência humana na Pólis: a vida política, a vida contemplativa e a vida prazerosa (SODRÉ, 2006, p. 22).

compulsão da ordem implicou o controle da temporalidade sobre a rotina do trabalho e hoje demarca a sociedade de consumo, onde a liberdade se traduz em novidade e segurança individual.

Nessa perspectiva, a *tecnocultura*, como uma forma cultural, se refere aos dispositivos culturais emergentes, no momento em que a comunicação é técnica e mercadologicamente redefinida pela informação, isto é, apresenta-se como um produto a serviço da lei estrutural do valor. Suas marcas seriam as mutações socioculturais que alteram a natureza do espaço público, “quando formas tradicionais de representação da realidade e novíssimas, como o espaço *simulativo*, interagem, expandindo a dimensão *tecnocultural*, onde se constituem e se movimentam novos sujeitos sociais” (SODRÉ, 2006, p. 19).

O *ethos*, entretanto, não pode ser concebido como realidade homogênea, pois corresponde a processos históricos ou configurações no dizer de Elias⁷⁴, problemática retomada por Maldonado (2005) ao refletir sobre o *ethos* simbólico latino-americano desde uma multiplicidade cultural, étnica e linguística que os historiadores oficiais tentaram ocultar por séculos⁷⁵.

O *ethos midiático*, dessa forma, é pensado como uma ambiência comunicativa que vai se estruturando como movimento global e local em distintos espaços geográficos culturais⁷⁶. Sua expansão produz, por isso, outras sociabilidades, novas formas de conhecer o mundo e se reconhecer através das relações que os sujeitos vivenciam nas trocas culturais que estabelecem nas interações com as mídias.

Daí porque, a midiática ser entendida como um conjunto de mediações socialmente realizadas, entre as quais as *tecnomediações* se referem a um tipo particular de interação e sugerem um potencial de transformação da realidade vivida, mas com características particulares de temporalidade e espacialidade, já que é uma forma que condiciona apenas “na

⁷⁴ A noção de configuração em Elias (1998) tem por base as teorias evolucionárias, pelas quais as mudanças históricas são pensadas como respostas sucessivas a condições históricas particulares.

⁷⁵ Na reflexão de Maldonado (2005) essa diversidade atravessa as cosmovisões, as estruturas genéticas, as configurações estéticas, os modos e sistemas de vida social, as culturas e os processos comunicacionais. “Não é possível realizar imersões frutíferas nas problemáticas comunicacionais contemporâneas sem considerar as *formas e modos de vida ancestrais* misturados com as *formas e modos tecnomidiáticos* de vida atual” (MALDONADO, 2005, p. 3).

⁷⁶ Nas dinâmicas do mundo globalizado, as mídias exercem uma ação peculiar, porém regidas por lógicas econômicas, políticas e culturais que demarcam a nova configuração societária, em que existem novos e velhos padrões de acumulação, de exclusão e inclusão, conformados por novas de pensar, agir, sentir e fabular o mundo (IANNI, 2003).

medida em que permite *hibridizações*⁷⁷ com outras formas vigentes no real-histórico” (SODRÉ, 2006, p. 21).

Essas reflexões levam a pensar o *ethos midiaticizado* como uma instância, cujas marcas revestem certas práticas sociais dos grupos e de pessoas que os representam nas interações que realizam com o espaço midiático. Essas marcas podem ser compreendidas nos *processos comunicacionais* que são ativados pelas misturas entre marcas/matrizes de povos profundos e marcas de transculturações, pelas quais os atores desenvolvem *performances* específicas para atuar num campo de possibilidades, em que também os valores de *noticiabilidade* precisam ser negociados⁷⁸.

Pensar o *ethos* midiaticizado a partir da multiplicidade cultural e de contextos históricos implica assim refletir sobre a instância midiática como uma mediação que altera e transforma as formas de vidas, gerando outras formas, híbridas, mescladas, mestiças, já que somente se configuram num real histórico. É possível, portanto, problematizar o *ethos midiaticizado* como marcas e mediação desde um processo civilizatório, mas que se configura, se materializa, se concretiza numa escala comunicacional humana.

Nesse conjunto de reflexões, também são importantes os apontamentos de Cogo (2004) sobre a incidência do *ethos midiaticizado* na recepção, indagando sobre fronteiras tênues entre o midiático e o não midiático. Tal incidência se ancora na noção de matriz empregada por Mata (1999) abordando indistinções ou diluições do que é construído pela recepção como resultado das interações seja com as instâncias das mídias seja com outras instâncias da vida cotidiana.

Procurar pensar e entender o *ethos midiaticizado* a partir de matrizes históricas e culturais aproxima da noção de cultura midiática, noção empregada por Mata (1999) para refletir a midiaticização como uma matriz, uma racionalidade produtora e organizadora de sentido que até certo ponto altera e transforma as práticas sociais e intervém na modelação social.

Na acepção socioistórica concebida por Mata (1999), da qual compartilho, destaca-se “que nem todas essas práticas sociais se midiaticizam de maneira homogênea”, já que “essa capacidade transformadora se revelará em grau desigual e operando distintas alterações,

⁷⁷ García-Cancelini desenvolve a noção de hibridação em *Culturas Híbridas* (1998) e retoma o conceito em *Notícias sobre la hibridación* (2000), demarcando a sua força pelo seu caráter de processo e menos de característica.

⁷⁸ Estou refletindo aqui nas formas e posturas que as lideranças e grupos *Kaingang* desenvolvem para alavancar pautas culturais e para interagir nos espaços comunicativos midiáticos. Pode-se pensar na utilização de elementos/adornos que reforçam uma imagem étnica diferenciada, mas também nas competências para negociar os seus lugares de fala num território hegemônico e compartilhado.

segundo os particulares atores dessas práticas” (MATA, 1999, p. 86) e em razão dos desiguais universos materiais, culturais e políticos em que elas se desenvolvem.

3 OS MOVIMENTOS DE CONSTRUÇÃO DA PESQUISA

O campo da comunicação é construído pela pluralidade dos modos de compreender a inserção das mídias na vida social, os quais solicitam o diálogo com várias áreas de produção do conhecimento, mas exigem nas suas problemáticas específicas estruturas metodológicas concretas, que dêem conta das múltiplas determinações que configuram o objeto científico. Nesse caminho, é suscitador pensar o objeto como processos estruturantes que fornecem elementos essenciais e em diversos ângulos para interpretar os inter-relacionamentos sociais e humanos, a partir de relações e padrões de interconexões que os processos midiáticos constroem com a sociedade, com ela interagindo para a construção do sentido.

A multiplicidade de aspectos apresentada pelos fenômenos comunicacionais requer aprofundamento teórico e experimentação metodológica para atender a complexidade das demandas colocadas pelas problemáticas do campo. Diante disso, a pesquisa se faz como construção de caminhos, escolhas, estratégias, observações, sistematizações, avaliações, substituições e reformulações. A singularidade de cada problemática promove a elaboração de procedimentos e nos faz entender o desafio metodológico como criação para a produção do conhecimento, na qual “teoria e método são dimensões indissociáveis de todo problema/objeto” (MALDONADO, 2002, p. 4).

Nesse desafio, também se compreende que os problemas/objeto não são construções do acaso ou resultantes de atos inaugurais e sim criações que se efetivam como reformas de ilusões (BACHELARD, 2001). Essas reformas são vislumbradas na prática científica que se realiza contra o “senso comum”, como ruptura, construção e validação, mas depende igualmente de uma vigilância epistemológica que consiga superar os obstáculos oriundos da própria ciência como prática social feita por sujeitos históricos.

Ao abordar o fazer científico como prática social, Bourdieu (1983) trata da ruptura epistemológica como possibilidade reflexiva frente ao senso comum gerado pelo próprio campo científico, cujo funcionamento tem como pano de fundo a *doxa* que sustenta os interesses e os limites dos dissensos e apaga as marcas de um sujeito produtor de conhecimento, o qual pensa e constrói sentido sobre o mundo social. “A ideia de uma ciência neutra é uma ficção”, afirma o autor que define o senso comum como senso prático, reconhecendo que o “pré-construído está em toda a parte” (BOURDIEU, 2004, p. 34).

Diante das ambiguidades do progresso científico e da imensidão dos problemas do mundo da vida, parece, entretanto, que somente o distanciamento do senso comum como senso prático não faz da ciência uma ciência melhor. Essa relação que acompanha a ciência como estrutura social moderna abarca o problema/ideal do conhecimento como produção objetiva, liberada das pressões externas, das sabedorias e ideologias reveladas. O problema é que, como assinala Wallerstein (2001), a intenção positivista de liberar o espírito humano obstrui o próprio pensamento científico, pois nenhum pesquisador pode ser separado do seu contexto físico e social e “toda medição modifica a realidade no intento de registrá-la”, assim como “toda conceitualização se embasa em compromissos filosóficos” (WALLERSTEIN, 2001, p. 82).

“O senso comum é tão moderno quanto à própria ciência”, afirma Santos (2001, p. 107), assinalando uma distinção que não se realiza por relações simétricas e sim pelo poder do conhecimento institucionalizado como conhecimento “verdadeiro”, mas poucas vezes compreensível pelo mundo social. Nesse sentido, leva a entender que o desafio da ciência é realizar uma dupla ruptura epistemológica, capaz de romper com o senso comum, não para criar uma ciência isolada do seu tempo, mas para descolonizar-se e socializar o conhecimento, aumentando a inteligibilidade do mundo, em sociedades cada vez mais multiculturais, mas continuamente desiguais e excludentes.

Essa proposta se apoia na ideia de que o senso comum inscreve-se no concreto e no cotidiano de qualquer grupo social, e seu sentido é complexo e não fixo. Em outras palavras, o senso científico também precisaria dialogar com os bons sentidos culturais que as comunidades humanas têm gerado nos últimos milênios (MALDONADO, 2008). O não desperdício da experiência é movido pelo desafio de buscar utopias que expressem a criatividade humana como força e reinvenção emancipatória e de indagar, pelo menos, que tipo de civilização a ciência está ajudando a construir.

Na construção dos problemas/objeto, portanto, se há uma rota definida como estratégia, há todo um caminho em que vai se lapidando impressões e percepções primeiras sobre uma especificidade que se configura em múltiplas relações (MARX, 1997), as quais são tramadas nos nexos entre o concreto e o abstrato.

Marx (1997) ainda deixa claro que:

O concreto é concreto por ser a síntese das múltiplas determinações, logo, unidade na diversidade. É por isso que ele é para o pensamento um processo de síntese, um resultado, e não um ponto de partida, apesar de ser o verdadeiro ponto de partida e, portanto, igualmente o ponto de partida da observação imediata e da representação (MARX, 1997, p. 229).

Na pesquisa em comunicação, isso significa considerar a contextualização como aspecto configurador da problematização, buscando uma visão abrangente e ao mesmo tempo particular do midiático na realidade *socioistórica* das sociedades latino-americanas e ocidental (MALDONADO, 2006). Isto implica pensar as estruturações do *ethos* comunicacional incluindo um conjunto de processos econômicos, tecnológicos e políticos e a partir de configurações e demandas geradas como culturas midiaticizadas.

Essa perspectiva agrega uma visão epistemológica que corresponde a um modo de ciência em que o conhecimento é historicamente especificado, procurando “o sentido social e histórico do indivíduo na sociedade e no período no qual sua qualidade e seu ser se manifestam” (MILLS, 1975, p. 14).

No caminho compreendido como imaginação sociológica (MILLS, 1975), o fazer científico é tomado como uma *artesanía* intelectual, no qual a construção do conhecimento se dá de maneira dinâmica e flexível, evitando a aplicação de procedimentos rígidos, burocráticos e doutrinas metódicas. O pesquisador, como artesão, é ele próprio o construtor de seus métodos e técnicas, os quais são pensados e formulados como atividade criativa⁷⁹ e pela reciprocidade entre o âmbito teórico e empírico, numa experiência que conjuga ciência e vida, cada uma enriquecendo a outra.

O empírico, portanto, não se constitui numa etapa da pesquisa, mas está implicado na exploração metodológica. Neste contexto Maldonado (2001) explica que:

Construir técnicas, definir estratégias, táticas de abordagem do objeto significa confrontar os postulados com a *práxis* inventiva no campo ou no laboratório. Nesse sentido, a *exploração metodológica* é necessária, procurando testar, ajustar, reformular, construir procedimentos e instrumentos. A reconstrução metodológica não precisa só de informações externas provenientes dos quadros teóricos utilizados, o método requer informações que o contexto sociocultural – o *objeto* – impõe à pesquisa (MALDONADO, 2001, p. 15).

Dessa forma, o método pode ser pensado como uma possibilidade para ativar modos de conhecer mediante problemáticas que são atravessadas por questões de ordem econômica, histórica, cultural, geopolítica, social, tecnológica... Mas cada objeto apresenta contornos específicos, que solicitam abordagens provenientes de múltiplos domínios do conhecimento,

⁷⁹ A noção de criação em Mills remete ao processo de lapidação da pesquisa que se processa em meio a hesitações, angústias e decisões. Nesse sentido, a pesquisa não se dissocia da vida, pois esta contribui para “libertar” desde “pensamentos marginais” como também questões imprevistas que marcam os percursos de pesquisa.

para os quais, ele, em sua dinamicidade, promove outras problematizações e novos olhares de compreensão⁸⁰.

3.1 ARTICULAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS QUE SUSTENTAM A PERSPECTIVA DA PESQUISA

Esta tese propõe-se a focar as relações entre mídia, identidade e memória, tendo como objeto empírico de investigação as apropriações midiáticas e a produção de sentido gerada por indígenas Kaingang, cujas comunidades situam-se nos fluxos da região metropolitana de Porto Alegre. Essa demarcação é resultante de operações de aproximação do problema/objeto, as quais se realizam como pesquisa exploratória conjugada à pesquisa teórica, documental e metodológica. No conjunto dessas operações, os procedimentos de contato, de observação e entrevistas são pensados e formulados como recursos de natureza qualitativa, com o objetivo de garantir a elaboração de um desenho teórico-metodológico que permita investigar as configurações da identidade cultural, pesquisando essa dimensão no bojo dos *processos comunicacionais* contextualizados pela etnia Kaingang no sul do Brasil.

Tais relações são dimensionadas pela pesquisa de recepção em perspectiva diacrônica, ou seja, a preocupação aqui não se resume a interações sincrônicas entre receptores e produtos midiáticos, a endereçamentos ou análise de mensagens e efeitos, mas à compreensão dos modos de ver/ler/escutar Kaingang, situados no contexto da cultura como campo de hegemonia. Nessa perspectiva, a cultura não é vista como um conjunto de objetos ou traços, mas como produção histórica tecida continuamente nos diversos espaços de existência dos sujeitos, ou, como na visão antropológica de Geertz (1978), uma teia de significados.

Essa concepção também possibilita a compreensão da cultura pela sua característica de produtora de significações geradas nos atos de sobrevivência social e no consumo de produtos midiáticos como apropriações realizadas como práticas cotidianas que tecem a dominação, o trabalho, mas também se fazem como táticas geradoras de um estilo próprio, o qual traduz uma resistência moral e a tenacidade de organizar redes de *antidisciplina* (CERTEAU, 2004).

Nesse caminho, a recepção é entendida como espaço produzido para investigar as heterogeneidades produzidas pela cultura midiática⁸¹, priorizando a reflexão sobre os usos dos

⁸⁰ Milton Santos assinala que o método não surge *a priori*; ele vem de como tratar aquilo que é objeto do mundo (SANTOS, 2004, p. 61).

meios e as mediações socioculturais (MARTÍN-BARBERO, 2003), assim como para definir as problemáticas da comunicação desde a compreensão das identidades como construção histórica da diversidade cultural (MATTELART; MATTELART, 2004) e da caracterização dos espaços cotidianos como pontos de encontro de vários tempos históricos (MALDONADO, 2004).

Esta perspectiva teórico-metodológica permite conceber a identidade cultural como pertencimento e projeto, como sentimento e ação, pela qual a memória, como construção histórico/cultural, também se torna relevante para indagar sobre atores, acontecimentos e lugares (POLLACK, 1992). Esses elementos são pensados no processo de mediação societária e das construções da memória social como movimento complexo que se vive de forma individual e coletiva (HALBWACHS, 2006; NORA, 1993; MONTESPERELLI, 2004), o qual se configura em distintas e múltiplas memórias, que compõem, nos seus entrecruzamentos, as significações de pertencimento, de alteridades, de *interculturalidade*.

Partindo desses pressupostos, os procedimentos realizados são pensados como recursos metodológicos de natureza qualitativa, os quais tomam como base as contribuições teórico-metodológicas do campo da comunicação, especialmente aquelas vinculadas à pesquisa de recepção (MARTÍN-BARBERO, 2003; MALDONADO, 2000; RONSINI, 2000; BONIN, 2004). Além disso, a exploração metodológica, também busca aportes de outros campos de conhecimento das ciências sociais e humanas, tais como a história oral, os quais se vinculam como áreas afins à problemática que aborda a *identidade cultural* (GARCÍA-CANCLINI, 1998; HALL, 2003; CASTELLS, 2002), como construção do sentido produzida pelo entrecruzamento de matrizes de longa data e contemporâneas.

3.2 APROXIMAÇÕES AO CONTEXTO EM DISTINTOS CENÁRIOS

Identificar as configurações da identidade cultural nos *processos comunicacionais* Kaingang como objeto de pesquisa e pensá-la na confluência das proposições teórico-metodológicas das mediações socioculturais (MARTÍN-BARBERO, 2003) é um caminho oferecido pela observação de contextos em que os lugares indígenas são construídos por diversos atores em distintos cenários. Dessa forma, o olhar exploratório esteve atento às

⁸¹ A noção de cultura midiática (MATA, 1999) implica pensar a inserção das mídias na vida social como uma matriz, uma racionalidade organizadora das práticas e do sentido nas sociedades contemporâneas.

construções midiáticas dos lugares indígenas (ANEXO E), especialmente no contexto das significações oferecidas pelos cenários das cidades rio-grandenses de Santa Maria e Porto Alegre⁸² (ANEXO F), sem deixar de priorizar a pesquisa das relações que se estabelecem entre o mundo indígena e a instância midiática, através da produção de sentido construída em múltiplas temporalidades, como identidade cultural coletiva.

O percurso de aproximação aos universos socioculturais kaingang envolveu vários procedimentos, desde a observação das maneiras de ocupar e viver a cidade, passando pelo estabelecimento de contatos através de conversas informais que antecederam as entrevistas exploratórias, até o diálogo com pesquisadores envolvidos com a temática indígena⁸³.

Na caminhada exploratória, os lugares foram percebidos como territórios humanos e significativos, que permitem adentrar numa espécie de viagem onde se busca uma interlocução interessada com os sujeitos da pesquisa. Em encontros construídos ou improvisados, a pesquisadora foi aprendendo sinais das redes da comunidade étnica⁸⁴ e abrindo caminho para entrevistas que se realizaram em diferentes micro-cenários: em salas reservadas e nem tão reservadas de prédios públicos, em bares, na rua, junto à banca expositora, nas praças, nas residências em que algumas famílias são acolhidas em Santa Maria, e em uma aldeia em Porto Alegre.

Nesses momentos, procurou-se ouvir os entrevistados, conhecendo aspectos das suas vidas nas áreas, na aldeia, no bairro onde moram, escutando demandas que se apresentam como mais urgentes, ou mais estratégicas, mais planejadas. Também foi possível observar os olhares administrativos e igualmente os olhares informais de quem passou a conviver com os indígenas, seja como vendedores sazonais, seja como moradores. Olhares, pelos quais, essa presença pode, algumas vezes, ser vista como um incômodo, outras vezes, com simpatia. Muitos desses momentos, especialmente no cenário de Santa Maria, ocorreram durante as trocas comerciais e culturais, isto é, em interações que permitiram observar como as pessoas

⁸² Santa Maria está localizada na região Centro Oeste do Rio Grande do Sul. A área do município é de 1.780 Km² e a população é de 268.969 habitantes (Cf. estimativa IBGE em 2009). É o centro geográfico do Estado, distando 292 Km, via BR 287, da capital Porto Alegre.

⁸³ É importante registrar que uma pesquisa dessa natureza exige dialogar com pessoas que estão inseridas na realidade indígena e também com pesquisadores de vários campos do conhecimento, especialmente aqueles que trabalham a temática indígena.

⁸⁴ O termo comunidade é utilizado de forma heurística para refletir essa construção nas relações com a sociedade contemporânea, marcada pelos desenraizamentos (BAUMAN, 2003) e pelos fenômenos da etnicidade como revitalizações da vida comunal (FENTON, 2003). Pode caracterizar os laços sociais e as significações produzidas entre pessoas que vivem em diversos lugares e que possuem diferentes ocupações e trajetórias, mas que se reconhecem como Kaingang. Também envolve o *se fazer* comunidade nas aldeias urbanas, tarefa assumida por lideranças e percebida pelos moradores.

se relacionam com os objetos e com os sujeitos, sinalizando ideias de penalização, ajuda e exotismo e também de interlocução com o mundo não-indígena.

Tanto em Santa Maria como Porto Alegre foi possível refletir sobre o lugar do artesanato como tradição e sobrevivência, “o que garante uma renda”, como dizem os indígenas, acentuando que o artesanato (as cestarias, os enfeites, os ninhos, os pinheiros, as renas, os colares) são produtos de um trabalho que se configura como *não-trabalho* no sentido ocidental capitalista, na medida em que os sujeitos integram as redes informais de trabalho, sem, contudo, ao que parece, apagar uma condição étnica específica.

Durante os encontros também foi possível observar as marcas da *etnicidade* construída, ou seja, como o Kaingang se conta, como se apresenta ao outro, incluindo os casos de reforços, de realces que vão aparecendo em meio à posturas que indicam as formas com que os indígenas vão conduzindo a sua própria imagem.

É preciso registrar que as falas e as posturas citadas são percebidas com maior intensidade em Porto Alegre durante diálogos improvisados e incipientes, nos quais também se revelam, por vezes, posturas muito questionadoras durante os investimentos de aproximação, o que resulta em eventuais negativas a uma entrevista gravada e à participação na pesquisa. Em meio a desconfianças e questionamentos, também a pesquisadora vai se tornando conhecida de uma rede étnica e procurando construir um ambiente para a pesquisa, tendo por base o respeito à sua organização sociopolítica.

Com esse procedimento, percebeu-se ainda que os indígenas, quando em situação de contatos aquecidos, falam muito dos seus conflitos e problemas, os quais também são inerentes a cada “comunidade”. Tais declarações são importantes porque situam as pessoas em diversos âmbitos do cotidiano, sendo igualmente relevantes para refletir sobre fontes de raízes históricas e preocupações contemporâneas, bem como sobre a pluralidade dos contextos e a dinamização da noção de comunidade.

3.3 MOVIMENTOS DE APROXIMAÇÃO AO PROBLEMA/OBJETO

Nos primeiros movimentos de aproximação com o problema/objeto, estabeleceu-se como estratégia a coleta de evocações midiáticas na recepção, com o objetivo de mapear um conjunto de materiais significantes para análise posterior com os telespectadores. Para tal, considerou-se a hipótese de que a expressividade cultural da televisão, assim como de outros

meios, na América Latina, não passa pela sua estrutura industrial e inovações tecnológicas, “mas pela pluralidade de mediações que se articulam no cotidiano familiar e na força dos movimentos sociais como âmbito de reconhecimento, isto é, de interpelação, em modos específicos de se constituir como sujeitos” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 304).

Dessa forma, os materiais significantes correspondem a um conjunto de fragmentos que remetem a formatos e gêneros midiáticos, pelos quais o tema índio é “lembrado” em notícias, reportagens, telenovelas, filmes ou programas de auditório, sendo por isso denominada, naquele momento, de *índio midiaticizado*. Essa estratégia foi desenvolvida tendo como critério de seleção dos entrevistados a) telespectadores que se auto-identificassem como indígenas da etnia Kaingang e b) que estivessem situados em dois contextos/cenários distintos: Santa Maria e Porto Alegre.

Os roteiros exploratórios iniciais tiveram, por isso, o objetivo de levantar pistas sobre os modos de ver/ler/escutar e os vínculos com os gêneros midiáticos, investigando o tempo histórico com os meios, a partir das trajetórias de vida que se tecem nos fluxos migratórios e nas relações interculturais, de maneira a identificar as mediações que constituem o contexto da recepção.

As entrevistas exploratórias começaram a ser realizadas em 2006 e passaram por reformulações necessárias para que atendessem aos contextos dos interlocutores (APÊNDICE A), os quais apresentavam *características diferenciais de viver a cidade* nos dois cenários já citados. Os roteiros das entrevistas atenderam a uma dimensão tática da pesquisa no que ela estimula e potencializa a ida ao campo de forma planejada e, ao mesmo tempo, aberta aos imprevistos e às redefinições necessárias de uma prática que se experimenta como *invenção* para efetivar a realização de uma estratégia de pesquisa.

Na incursão exploratória, os receptores/interlocutores foram contextualizados pelas suas ocupações e atividades, como artesão, liderança, trabalhador da saúde, estudante, entre outros, e apresentando idades diferenciadas, o que permitiu pensar a recepção em sua *multicontextualidade*. A exploração inicial nesses dois cenários corresponde aos movimentos de avaliação e reflexões do trabalho de campo onde se apresentam questões relevantes e operacionais para problematizar o objeto no seu processo construtivo e contrastante (MALDONADO, 2001).

Em Santa Maria, foram entrevistados seis indígenas de um mesmo grupo familiar, na maioria mulheres, todos residentes na TI Guarita⁸⁵, os quais vêm sazonalmente à cidade por

⁸⁵ Guarita é Terra Indígena homologada, está localizada nos municípios de Tenente Portela, Redentora e Erval Seco, com área de 23.406 hectares. Foi demarcada originalmente em 1911 pela Comissão de Terras de Palmeira

vários motivos, incluindo tratamento de saúde, eventos comemorativos, venda de artesanato, entre outros. Em Porto Alegre, foram entrevistados quinze indígenas que podem ser situados na condição de moradores, residindo em núcleos domésticos ou aldeias e realizando apropriações diferenciadas do espaço como comunidades auto-referidas.

No contexto/cenário de Santa Maria, Maria Ka Gru Carvalho é uma das habitantes mais antigas. Ela vem para Santa Maria, periodicamente, há mais de treze anos, “desde o tempo da casa do índio”, uma espécie de albergue mantido por instituições religiosas da cidade e que já foi desativado. Páscoa, Natal, Feira da Economia Solidária, fóruns sociais, romarias são datas certas para ela e as filhas, os netos, sobrinhos e tias que foram sendo conhecidos durante os encontros da pesquisa.

Segundo Maria Carvalho:

Faz mais ou menos dez anos o nosso padre Guido Tafarel conseguiu pra nós [...] até que abriu a Casa do Índio [...] nos primeiros anos funcionou direitinho, depois é que terminou [...] Eu vinha três vezes por ano agora venho quatro vez por ano, uma vez por mês no doutor, e trago os balaio pra vende [...] Como tenho muito conhecido daí consigo lugar [...] o padre falou com a irmãs do retiro, nós viemo direto ali, perto do foro [...] as gurias vem todas, é difícil fica uma, tenho dez meninas e dois piá, todas moram na Pedra Lisa, só uma comigo, um menino no primeiro ano do ensino médio, o outro com mais ou menos trinta anos, todos moram lá, os meninos acompanham, é eles que faz o material que tem que prega, as rena, os pinheirinho [...] eles vem mais em dezembro e páscoa porque fora [...] não dá muito lucro. [...] Compro balaio dos outro índio, eu troco, eu dou um monte de roupa [...] por isso que a gente pede roupa, lá tem muito índio pobre, mas eles fazem balaio, eu não troco eu dou um monte roupa por uns três ou quatro balaio pra ajuda eles e eles me ajudam pra mim me vira. Tem uma índia lá que faz aquela chalerinha ela nunca saiu, mas ela sabe faze e nós compremo. Eu sempre fiz balaio e gostava de trabaia, é que fiquei doente, dói a mão, as junta, puxa as perna, tomo injeção de trinta em trinta dia (MARIA CARVALHO, 2007).

(RS) e re-demarcada em 1997. Em 1945 apresentava uma população de 660 Kaingang (Cf. SPI) e em 1976, 1.340 *Kaingang* e Guarani (Cf. FUNAI). Atualmente a população é estimada em 4000 habitantes (FUNAI, 2002) das etnias Kaingang, Guarani Mbya e Guarani Ñandeva (PORTAL KAINANG, 2006).



Fotos 4 e 5 - Maria Carvalho (foto acima) nas imediações da praça Saldanha Marinho, local contíguo ao viaduto Evandro Behr, lugar costumeiramente ocupado por Neiva Bento e Reci Sales, mulheres indígenas do seu grupo (2009)

Fonte: Acervo da autora

As filhas mais velhas de Maria contam que o artesanato “veio da mãe” e foi reforçado como atividade de sustento quando se viram “solitas” com a morte do pai e as roças também começaram a ficar mais empobrecidas. De lá para cá, tornou-se ainda mais importante, porque “lá na área é assim, a maioria quem não tem estudo só lida com artesanato, é o ganha-pão”, como explica Reci Sales, enfatizando a importância da atividade para manter os filhos que estão na escola. O artesanato “não dá roupa nova”, mas incrementa as trocas da sobrevivência material, traduzidas ao mesmo tempo como resistência cultural na voz de outra filha de Maria, Luci Sales:

Faz onze anos que eu venho [...] no começo a mãe ela começou a ensina nós fazer os balaio porque nós tinha que viver solito, até que nós fomo indo [...] *briquea*. Primeiro índios fomos nós, daí depois os outros índios que já começaram vir, nos contamos que era bom de vender [...] daí que a cultura da gente começa a ir pra frente né, ela não vai mais pra trás, porque uma vez nossa cultura era muito difícil, muito pobre, agora os índios não são mais burro [...] eles já tão começando a criar a ideia [...] e assim a gente vai levando a vida (LUCI SALES, 2007).

Além das trocas comerciais e da busca de atendimento médico, algumas mulheres desse grupo, como Reci e Sirlei Sales, também vão assumindo atuações diferenciadas na cidade, podendo ser instrutoras de oficinas de artesanato indígena. Nestas oficinas, elas ensinam tramados e o uso de tinturas, os quais são parte de uma tradição e de práticas que,

embora alteradas, fazem parte da vivência doméstica, do entorno e do grupo Pari⁸⁶, reunindo mulheres da Pedra Lisa, um dos núcleos da TI Guarita, em Tenente Portela. O grupo foi visibilizado em projetos culturais como a “Poética dos Trançados”, conforme comenta Maria Carvalho:

Tá grande o grupo Pari. As peneironas, o artesanato. Vinte e quatro mulher fizeram, [...] as mulher de porto alegre encomendaram [...] nenhum desenho fico igual. Pedirem uma explicação [...] um coração grande no meio da penera, marrom e amarelo, no meio um bem grande e um aqui outro ali. Eu expliquei [...] o coração de uma mãe e esses outro o coração da família. Sabe, fizemo com quatro cores, branco e laranja e azul daí deu os quadros, no meio ficou dele branco e outro branco de atravessado, [...] significa Jesus na cruz, [...] daí o branco era como vocês, que são, o azul negros e o laranja os índios. Eles acharam importante isso aí (MARIA CARVALHO, 2007).



Fotos 6 e 7- Sirlei Sales e Reci Sales na oficina de artesanato realizada na Casa de Cultura, em Santa Maria (2007).

Fonte: Acervo da autora

No cenário/contexto de Porto Alegre, o levantamento de pistas iniciou-se junto aos indígenas que residem em núcleos domésticos e também em aldeias urbanas, formadas nos últimos anos, com a intensificação dos fluxos migratórios campo/cidade em busca de

⁸⁶ Pari é o nome de uma técnica de pesca kaingang que se utiliza de armadilha feita de pedras e taquaras.

melhores condições de vida, seja comercializando o artesanato, ingressando em universidades ou trabalhando em órgãos públicos como a Fundação Nacional da Saúde (FUNASA).

Teresa Fidelis, moradora da Vila Safira, em Porto Alegre, feirante assídua na Praça da Alfândega, fala dessa busca dos indígenas por uma vida melhor na cidade. Ela veio da TI Nonoai⁸⁷, região noroeste do Rio Grande do Sul, há mais de dez anos, e hoje dois dos seus filhos são estudantes universitários. Para Teresa:

A vida é mais fácil por aqui né e no interior é difícil por que muitas vez a gente planta e as vez não dá bem [...] as vez dá seca as vez dá chuvarada e é ruim que acaba nossas planta e a gente [...] continua sofrendo e é difícil [...] e aí os índio tem que sai das suas casa e vende artesanato, sai longe [...] Paraná [...] vão onde que eles acha que vende artesanato pra sobrevive que nem que eu vim pra cá vende daí eu comecei vende e aí comecei gosta [...] aonde eu acabei ficando em Porto Alegre achei que a vida seria melhor pra mim [...] mais descansada porque na roça a gente sofre bastante [...] tem que sai acudi as planta [...] feijão milho [...] a gente sofre bastante (TERESA FIDELIS, 2006).

Nas entrevistas exploratórias em Porto Alegre, também se apresentaram como interlocutoras estudantes indígenas de uma mesma família, com quem houve contato ao longo da pesquisa de campo e cuja “terra de origem” é Iraí. Rosângela, uma das filhas mais velhas de Iracema da Silva, hoje moradora da *Aldeia Morro do Osso*, é enfermeira formada pelo Centro Universitário Metodista (IPA), trabalha há mais de 20 anos com saúde indígena e há mais de oito anos reside em Porto Alegre com a filha, no bairro Glória.

Rosângela relata:

Eu sou da terra indígena de Iraí [...] os meus avós são de Tenente Portela, Guarita [...] meus pais são de Nonoai [...] muitos anos atrás digamos 50 anos atrás eles já percorriam essa região norte antes da migração dos não-índio [...] minha mãe conheceu meu pai nessa trajetória e eles acabaram casando e ficaram morando em Iraí onde meu avô já vivia acampado [...] depois eu fui pra Curitiba [...] aliás estudei [...] entrei tarde pra escola na época porque nós tinha muita discriminação, o índio não se preocupa muito com documento, registro [...] na época eu não tinha registro daí eu não pude estuda [...] como Iraí é uma cidade de veraneio, turístico [...] durante essa época conheci umas freira de Curitiba [...] mesma escola onde elas trabalhavam era um internato e uma escola de técnicas de enfermagem [...] como eu tava terminando o segundo grau daí elas me convidaram [...] eu aproveitei e fui fazer esse curso em 81 [...] foi muito difícil de sair porque na época nós indígena mais quando é mulher é difícil sair de casa porque é uma parte cultural, que a filha tem que ta embaixo dos olhos dos pais [...] eles tem muito medo, além de se diferenciado também por ser mulher que algo de errado acontecesse [...] na verdade eu tinha intuito de ir lá mesmo e consegui esse curso porque eu via o sofrimento da minha família de outros povos que morriam muito de doenças na época, as crianças

⁸⁷ A Terra Indígena Nonoai é atravessada pelo Rio do Mel, Lageado Grande e Lageado dos Índios, afluentes do Rio Uruguai, e está localizada nos municípios de Nonoai, Planalto e Rio dos Índios (RS). A área atual é de 19.830 hectares. Em 1945 apresentava uma poluição de 525 Kaingang (Cf. SPI); em 1975, 997 Kaingang (Cf. FUNAI); e em 2005, 2.100 Kaingang (PORTAL KAIKANG, 2006).

principalmente [...] eu pensava que fazendo o curso quem sabe eu teria uma possibilidade de ajuda em alguma coisa [...] fiquei três anos lá e voltei em 83 quando eu cheguei não tinha vaga pra mim trabalha com os próprios indígena eu fui trabalha no hospital na cidade de Iraí. Fiquei trabalhando três anos daí então o cacique na época acho que eu formada e sendo índia falasse a linguagem que pudesse ajuda então ele queria que eu trabalhasse na aldeia junto com eles que na época a Funai cuidava da saúde indígena daí eu fiz o concurso daí eu consegui a partir dali eu então comecei a trabalha com eles (ROSANGELA DA SILVA, 2007).

As diferentes gerações de mulheres indígenas situavam a pesquisadora frente a uma realidade complexa, marcada por fortes vínculos familiares e pela intensidade de fluxos migratórios para a cidade, desde o momento em que a cidade foi cada vez mais se acercando do índio, como salientam os próprios Kaingang.

Em suas trajetórias, perceberam-se também as diversas formas de inserção e de interação na e com a cidade, como elementos importante para contextualizar as vivências com os meios de comunicação. Foi preciso considerar também as condições de infra-estrutura nas áreas tradicionais do interior do Estado, como a TI Guarita, onde se ampliou o uso de equipamentos da economia doméstica, como geladeiras e lavadoras de roupas que “ajudam” nos “serviços” da casa, como salienta Reci, e, ao mesmo tempo, de bens de consumo simbólico como a televisão, essa, segundo ela, por insistência dos filhos, que costumavam assistir telenovelas e jogos na casa da avó.

Maria Ka Gru Carvalho é uma das mulheres da sua família, no entorno do seu núcleo na Guarita, que há mais tempo possui TV em casa, pois a luz, nas residências da maioria das filhas, apenas foi instalada há quatro anos. Maria relata:

Quando eu ganhei a luz, a minha irmã foi embora, a minha casa era de chão em 2002, [...] comprei a casa dela, [...] comprei a TV e o freezer [...] porque a gente comprava as coisas e azedava tudo, comprava um litro de leite e não conseguia toma tudo, ia fora. Eu comprei usada [...] continuou até dois anos e daí queimou, [...] dei pra minhas filhas, [...] mandaram arruma, estão usando, daí comprei outra, é que acostuma (MARIA CARVALHO, 2007).

Sentada em uma cama no porão da casa que lhe serve de moradia passageira em Santa Maria, a interlocutora contou sobre suas preferências frente à oferta midiática disponível e das suas rotinas com a televisão e outros meios, enquanto a filha Laila, a mais nova das “gurias”, e que lhe acompanhava nessa estada, tramava as palhas de novos cestos.

Eu faço como ela tá ali, eu ponho um colchão ali, mas não cuido muito, a gente vai escutando o que dá, quando dá uma palavra importante a agente da uma *oiadinha*, pois é como eles falam na TV [...] eu assisto mais a notícia [...] a notícia ninguém

me ataca, das sete, das oito, do meio-dia [...] eu vou descansar tomar o meu chimarrão (MARIA CAVALHO, 2007).

Da oferta televisiva disponível, Maria Ka Gru Carvalho demonstra pouco interesse além das “notícias”.

Não assisto nenhum filme, algum programa no sábado, no domingo as vezes assisto, novela eu não assisto [...] não sei, não gosto de novela, assisto só a notícia das oito e vou pra cama dormi e se quiserem assisti põem botar o volume bem baixinho, se não mando desliga a TV [...] eu tenho um rádio, mas é difícil eu liga, se liga é baixinho também (MARIA CARVALHO, 2007).

Através das entrevistas exploratórias, também foi possível situar os telejornais e as telenovelas como produtos mais lembrados pela maioria dos entrevistados. No caso das moradoras do núcleo da Pedra Lisa, a telenovela é sempre relacionada aos seus tempos de descanso na rotina doméstica, quando “já tou mais *devalde*⁸⁸, mais “à vontade dentro de casa”, como explica Reci Sales.

Embora a televisão tenha chegado há pouco tempo à sua casa, Sirlei Sales demonstra que as telenovelas já faziam parte do seu cotidiano. “*Rei do Gado* também assisti [...] *Mulheres Apaixonadas* [...] da *Viagem* que agora dá no *Vale a Pena* mas eu já tinha assistido igual”, lembra Sirlei complementando que “agora assisto direto né, novela, notícia”.

Das “notícias”, se evidencia uma preocupação com a realidade local, mas que não se concretiza com a oferta disponível, sendo que as imagens mais destacadas, segundo as entrevistadas, são as dos “parentes” da região Norte; quando as notícias se referem ao contexto local, estão relacionadas a mortes, doenças, problemas. “É só trágico”, como sintetiza Reci, e raramente abordam as culturas/realidades locais.

Segundo comenta Reci:

Essa semana ainda teve no programa da Xuxa, aqueles índios que tavam na feira da Irmã Lourdes [...] os guaranis [...] no programa da Xuxa [...] Lomba do Pinheiro [...] isso era bom, quando vem através de uma cultura, quando eles tão apresentando a cultura deles para o Brasil inteiro ver. [...] Eu vi os guaranis fazendo aquela dança deles que eles fizeram no palco, deu na Xuxa. [...] Do *Pan* também [...] sei que eu tava lá lidando e quando eu vi ela falou assim que eles iam viajar numa reserva, essa etnia de índio que era na Lomba do Pinheiro, aí quando ela falou em Lomba do Pinheiro eu corri pra frente da televisão e sentei. Aí tava aparecendo tudo eles, até o homem aquele que comanda o resto da turminha dos guris que dançam, que ficam em Porto Alegre (RECI SALES, 2007).

⁸⁸ Expressão popular que significa em vão, momento em que não se faz nada, inutilidade. Ouvi como *devalde*, tal como em outros lugares e contextos, e não como *debalde*, tal como indexado pelo Dicionário Aurélio.

Sirlei Sales acrescenta:

Lembro que nós estava assistindo num domingo [...] programa que estava mostrando os guarani [...] ajudando eles na alimentação tinham feito um projeto [...] foi esse ano passado, lembro também daquela caravana que entrevistaram os guarani que estava em Santa Rosa [...] achei bem interessante porque lá na nossa reserva nunca apareceu ...um pra entrevista nós pra pergunta como nós estamos [...] (SIRLEI SALES, 2007).

Ainda que a imagem do índio esteja presente em peças publicitárias, componha as notícias sobre conflitos de terra ou sobre a pauperização material de algumas populações e seja tema de algumas telenovelas, a sociodiversidade indígena é apagada pela maioria das construções midiáticas, considerando os formatos jornalísticos ou as telenovelas. É o que se pode apreender das avaliações de um dos netos de Maria Carvalho, o professor de séries iniciais Gilmar Votanh⁸⁹ Bento, comentando a cobertura do conflito entre garimpeiros e índios Cinta Larga em Rondônia, em 2004.

Aquela reportagem que deu no *Fantástico* e no *Jornal Nacional* sobre os índios Cinta Larga que eles mataram, não lembro quanto que foi, vinte nove parece [...] que mataram os garimpeiro lá [...] eu li numa revista que depois que os índio mataram eles aí que a imprensa chegou, mais isso acontecia há muito tempo já que eles tavam invadindo, tirando as riqueza de dentro da aldeia [...] então antes os meio de comunicação, a Globo não chegava; não era nada divulgado. Aí depois quando os índio reagiram, né? Eu penso assim, é minha ideia né? Aí eles chegaram reagiram, mataram os garimpeiro, aí que a imprensa chegou (GILMAR BENTO, 2007).

Além do esmaecimento dos direitos indígenas nos conflitos pela terra e pelo usufruto das riquezas minerais, a imagem indígena ofertada em telenovelas também é questionada pelos entrevistados, tanto em Santa Maria como em Porto Alegre. Para Gilmar Bento:

Aquela novela *Uga Uga*, que tinha um índio, ele fazia muitas coisa que os índio não faz [...] porque o índio sabe senta numa mesa, sabe almoça bem, pega o prato, pega a colher, [...] eu posso até ta enganado mas eu acho que aquele índio lá na mesa ele arrotava, mas acho que não é assim que o índio faz, acho que mostraram uma imagem muito diferente do índio (GILMAR BENTO, 2007).

Rosangela Silva comenta sobre a mesma telenovela:

Uga Uga uma novela, onde eles fizeram mostraram o indígena o comportamento dele numa cidade só que eu acho que foi um pouco exagerado aquilo lá porque hoje nós não somos, comparado como foi mostrado na novela [...] hoje a gente se cuida, a

⁸⁹ Gilmar (2007) explicou que seu pai lhe deu o nome de *Votanh* “em homenagem a um índio bem antigo na aldeia”.

gente também já fica sabendo certas coisa por causa da mídia [...] a gente aprende e opina sobre isso e questiona também (ROSANGELA DA SILVA, 2007).

Durante esse percurso da pesquisa de campo mobilizamos o olhar para distintos cenários da presença kaingang nas cidades, assim como estabelecemos interlocução com entrevistados e entrevistadas que permitisse obter dados sobre acessos aos meios, preferências e opiniões sobre produtos televisivos, e que nos situassem em aspectos sobre a vida, na aldeia e na cidade, nas relações com o mundo não-indígena, sobre trabalho, educação, lazer.

3.4 AVALIAÇÕES DE PERCURSO E REFORMULAÇÃO DE ESTRATÉGIAS DE CAMPO

O levantamento de evocações sobre o *índio midiaticizado* na pesquisa exploratória correspondeu assim à possibilidade de mapear, explorar, ampliar e avaliar as relações entre mídias e comunidades indígenas, a partir da configuração do *ethos midiaticizado* e das pistas sobre *relações de oferta e consumo* e do reconhecimento de *formatos e gêneros* como elementos para investigar o tempo histórico com os meios e as significações identitárias produzidas pelos sujeitos da recepção.

Na primeira etapa da pesquisa exploratória, esse levantamento focalizou a televisão, como relatado anteriormente, mas tal estratégia se mostrou improdutiva e inadequada para um contexto em que as evocações coletadas nos universos da recepção compunham a diversidade dos meios. Ou seja, considerando os diferentes contextos dos entrevistados em dois cenários distintos, as pistas sobre relações entre mídia e comunidades indígenas exigiam outras estratégias para mapear registros sobre o índio em construções midiáticas e identificar as marcas do *ethos midiaticizado*, considerando aspectos específicos das histórias de vida em relação aos usos dos meios, bem como as apropriações midiáticas operadas pelos sujeitos da pesquisa.

Os usos dos meios são pensados metodologicamente a partir de uma pluralidade temporal que constrói as espacialidades dos sujeitos como telespectadores, leitores, ouvintes, internautas. A pluralidade temporal ou temporalidades pode ser compreendida a partir da noção de *habitus de classe*, conceituada por Bourdieu (1997) como esquemas mentais e classificatórios que orientam, de forma inconsciente, as práticas do sujeito. Esta é retomada

por Martín-Barbero (2003) para pensar *os habitus* que atravessam os modos de ler dos usos e se manifestam na organização do tempo e do espaço cotidianos. Nessa concepção, não é somente a classe social que medeia os usos. Também a *competência cultural* dos diversos grupos é configurada pelas etnias e distintas mesclas culturais urbanas.

Os gêneros, por isso, podem ser pensados enquanto mediação/matriz que estrutura as relações entre formatos midiáticos, reconhecimentos grupais e pactos da recepção. Assim como a telenovela, “as notícias”, seja qual for o suporte, podem ser consideradas como gênero que se hibridiza em vários formatos nessa realidade da recepção, porque tramam os pactos, as legitimidades, mobilizando e organizando os *habitus* de leitores, telespectadores, internautas que, por vezes, nas competências que vão desenvolvendo e adquirindo, realizam leituras negociadas com os conteúdos midiáticos, especialmente quando se trata da imagem do índio, indicando distinções em relação ao *outro* ficcional e televisivo, como atrapalhado, descuidado. Há ainda as leituras críticas, sobretudo quando se referem às “notícias” dos “parentes” e dos protestos, que são reconstruídas a partir de valores e concepções outras aos ofertados pelas construções noticiosas hegemônicas.

Tais elementos também são importantes para refletir os diferentes e plurais modos de significação do indígena, dada a relevância que os meios adquirem no cotidiano de pessoas, grupos, culturas e na conformação do *ethos midiaticizado*, como um modo de vida híbrido, que pode ser identificado e compreendido por uma rede de *mediações* que configura o universo sociocultural da recepção. As evocações sobre o ‘índio noticiado’ coletadas, dessa forma, se constituem em fragmentos significativos das temporalidades midiaticizadas, as quais reconstroem os registros segundo o contexto dos atores, acontecimentos e lugares. Os fragmentos não somente são lembrados, mas também selecionados, servindo para demarcar as temporalidades de cada entrevistado, as quais emergem em cada entrevista, situando um ponto de vista que pode ser perspectivado nos movimentos de construção da memória coletiva (POLLACK, 1989).

A conexão entre evocações e fragmentos, por isso, leva em conta os lugares vivenciados pelos sujeitos da pesquisa, os quais apontaram diferenciações relevantes, já que os entrevistados também poderiam ser situados pelos locais de moradia: aldeias urbanas, reservas indígenas e núcleos domésticos de periferia em Porto Alegre.

Essas três situações não são auto-explicativas, mas foram importantes para pensar as trajetórias e os fluxos migratórios dos entrevistados como *mediação sociocultural*; pois se identifica nesses processos as diferentes formas de inserção no mundo não-indígena, advindas da escolaridade e das ocupações, seja como estudante, professor ou de liderança nas

comunidades indígenas. No primeiro aspecto, também é importante levar em conta a geração, considerando o acesso à educação formal, especialmente em âmbito universitário nas últimas duas décadas, a formação de lideranças, bem como atividades que extrapolam a produção e a venda de artesanato característica do grupo étnico. No seu conjunto, essas mediações possibilitavam pensar os nexos de uma rede étnica e caracterizar os interlocutores/receptores em sua multicontextualidade, porém, procurando também abarcar as relações estabelecidas entre mídias e comunidades indígenas e entendendo estas como formas de coletividades políticas e de re-elaboração de pertencimentos.

Um segundo movimento decisivo para a construção do problema/objeto diz respeito aos processos de formação e visibilidade das comunidades indígenas na sua forma de *aldeias urbanas*, as quais expõem condições e qualidades de um grupo social - situado num quadro de relações interétnicas, marcado pelo preconceito e operado pelo estigma “bugres” - que após um longo período de segregação e expropriação de seus territórios, de subjugação pelo trabalho forçado e pela repressão ao uso da língua materna e à religiosidade tradicional, explicita uma crescente consciência da sua existência como povo indígena.

As *aldeias urbanas* situadas em Porto Alegre e região metropolitana são espaços/lugares relevantes para pensar a etnicidade construída nos fluxos das mobilidades indígenas, ainda porque muitos dos seus integrantes são oriundos de famílias que residiam há mais de dez anos em periferias de Porto Alegre. Os moradores, muitas vezes, são “evocados” de forma estereotipada como *índios do asfalto*, isto é, um falso índio, ou um índio fora do lugar. Esse é o caso da *Aldeia Morro do Osso*, formada em 2004 e situada no Parque Natural Morro do Osso, Zona Sul de Porto Alegre, cujos moradores reivindicam até hoje o reconhecimento e a sua demarcação como terra indígena. A existência da Aldeia nesses cinco anos é marcada por uma série de conflitos - fundiários, socioambientais e inter-étnicos - envolvendo diversos agentes sociais, em diferentes espaços de negociação e de enfrentamento, que põem em questão o exercício de direitos históricos e coletivos nos marcos de uma sociedade que se reproduz de forma desigual e combinada.

3.5 CARTOGRAFANDO AS FALAS DO LUGAR INDÍGENA

A primeira visita realizada à *Aldeia Morro do Osso* aconteceu em três de março de 2007, quando era cacique o senhor Jaime Alves. Essa primeira visita foi antecedida por

diálogo com a pesquisadora Iara Bonin e Roberto Antônio Liegbott, coordenador do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) - Região Sul do Brasil, que acompanham o processo de formação da Aldeia. Durante a visita, se apresentou a pesquisadora e os objetivos da pesquisa, com o propósito de investigar o uso dos meios de comunicação e ouvir avaliações sobre o tratamento do índio nos produtos midiáticos. Na chegada, uma jovem moradora avisou que nesse dia não seria possível falar com o cacique. No mesmo dia, porém, conversou-se com outras pessoas, incluindo Irondina Vergueiro, esposa do atual cacique Valdomiro Vergueiro, na época vice-cacique.

Ao lembrar a trajetória de formação da *Aldeia do Morro do Osso*, Irondina, uma indígena que se considera *Kaingang-pé*⁹⁰, disse que os índios vivendo sozinhos não têm apoio e que “ali” a língua e os casamentos podem ser reforçados dentro do ambiente. Viver *nessa* aldeia seria, assim, uma forma de resgatar ou manter aquilo que *outros* Kaingang já perderam. A fala dessa moradora remeteu à mobilização e uso de tradições que reforçam fronteiras étnicas dando realce à identidades que atualizam seus mitos fundantes e promovem identificações entre metades clônicas, nos processos de luta pela terra como resgate de territórios conjuntado a afirmação étnica.

No dia seis de março, depois de fazer um novo contato por telefone com o então cacique Jaime Alves, aconteceu a segunda visita à Aldeia, onde houve a receptividade pelo cacique e mais dois moradores. Na sombra das árvores, o cacique explicou aspectos da formação da aldeia, das famílias, das suas origens em terras de reserva, da sua vinda para Porto Alegre há vários anos, das reivindicações junto à FUNAI e dos conflitos com vizinhos que até hoje não aceitam a presença dos indígenas no Morro; enfim, uma série de questões que compõe a história do lugar indígena. Após essa conversa, gravou-se então uma entrevista com o cacique, e em seguida também foram entrevistados outros moradores, entre eles Francisco Santos, atual vice-cacique e Marcelino Salvador e Cláudio da Silva, que foram morar em outras aldeias.

Essas entrevistas foram orientadas pelo roteiro exploratório, o qual focalizava telespectadores e suas evocações sobre o índio televisivo, e as apropriações que faziam das construções lembradas. As entrevistas duraram aproximadamente uma hora com cada entrevistado e serviram para confirmar algumas questões observadas em diálogos com

⁹⁰ *Kaingang-pé* forma as bases das categorias nativas “índio puro” ou “mestiço”. *Kaingang-pé* é traduzido como índios de tradição e está associado à força e à permanência cultural indígena nos processos de miscigenação. Freitas explica esses termos no conjunto das redes de reciprocidade e espaços intersocietários das cidades, que ainda fragmentados são sistematicamente interligados pelo fluxo eco-social indígena (FREITAS, 2006, p. 226).

indígenas que não pertenciam à aldeia. Também se estudaram fontes secundárias, pesquisas e conversas com pesquisadores que tinham convívio com o grupo.

Uma dessas questões diz respeito à postura kaingang frente ao mundo branco, no qual a pesquisadora poderia ser situada, ainda que a condição de estranhamento circunstanciada pela temporalidade da investigação levasse a questionar tais divisões. Essa postura foi percebida em várias situações, quando os interlocutores procuraram deixar clara a sua característica de negociadores, aptos e abertos aos diálogos, desde que a sua coletividade tivesse benefícios. Em uma ocasião, essa postura levou a pensar que seria difícil dar continuidade às entrevistas. Porém, foi-se percebendo ao longo da pesquisa de campo que essa maneira de questionar era uma forma de se colocar como sujeito frente aos riscos de apropriação dos seus conhecimentos e, mais do que isso, politizando uma incipiente interlocução, que para ser realizada exigia outros tempos de aprendizagem. O fato também remeteu à experiência de mestrado da pesquisadora, quando se observaram tais gestos junto a integrantes dos movimentos de mulheres camponesas. Ou seja, o “saber local” não é só uma questão que orienta um observador posicionado, mas também um interlocutor plenamente situado.

No contexto das incursões exploratórias, foi-se compreendendo essas tensões como marcas de um processo desencadeador de um movimento étnico e que remete aos apontamentos de Catafesto de Souza (1998, p. 25) em suas expedições etnográficas em terras indígenas de Monte Caseros, Nonoai, Votouro e Serrinha:

Ficou claro o profundo grau de consciência política que os Kaingang possuem. Eles fizeram aquela abertura do mito à utopia, a passagem da ênfase na dimensão religiosa e cosmológica do mito para a ênfase na dimensão prospectiva e antropocêntrica da utópica, centrada na histórica e no social (AGUERO, 1996, 62). O quadro de forte engajamento político deles levou à necessidade de corresponder à expectativa que atribuem aos pesquisadores e antropólogos, pois os entendem como simpatizantes à sua causa, tornados “aliados” da sua causa política pela terra.

Uma segunda questão relevante seria derivada desse contexto, delineando a construção do problema/objeto, no que diz respeito à historicidade da recepção, em sua formação a partir de públicos diferenciados cultural e politicamente como sujeitos de demandas comunicacionais. Ao mesmo tempo em que os entrevistados reconheciam a importância dos meios de comunicação para “mostrar” aspectos da realidade indígena, expressavam desagravo em relação a momentos em que a aldeia foi objeto de notícia das mídias. Para além de uma relação mediada pelos conflitos gerados em ações de despejo, questão marcante para grupos

populares que reivindicam terra ou moradia, chamou atenção a consideração entre imagem pública e meios de comunicação feita por Francisco Rokà dos Santos, um dos entrevistados que se apresentou como especialista, aquele que conhece a história e cataloga os vestígios materiais:

Às vezes a gente vê no noticiário [...] às vezes passam coisas reais e às vezes os próprios que filmam fazem ao contrário [...] *aqui* aconteceu pra nós [...] no primeiro dia [...] quando nós fomos despachados de dentro do morro pra cá eu chamei repórter [...] teve repórter que contou, mostrou, mas teve outros que fizeram mostrando outras páginas. Então o trabalho que a gente vê na televisão, quando a gente vê um irmão nosso lutando, sofrendo, que eu vi lá num resgate lá em Mato Grosso, a gente fica triste. A gente gosta de ver também, ser mostrado que é real para o cidadão, mostrar pro governo, no rádio também [...] (FRANCISCO DOS SANTOS, 2007).

Após as duas primeiras visitas à *Aldeia Morro do Osso*, retornou-se à pesquisa exploratória em Porto Alegre com indígenas situados em núcleos domésticos, nos quais também se encontrou certa relutância em algumas investidas para realizar entrevistas. Por outro lado, esses momentos foram importantes para perceber as nuances de uma rede étnica e tomar as suas coletividades de forma mais concreta. Ou seja, a interlocução que foi se desenvolvendo ao longo de 2007 foi propiciando informações sobre a formação de outras aldeias como a da *Lomba do Pinheiro* e a de *São Leopoldo* e de conflitos internos que constituem a sua organização sociopolítica.

Em agosto de 2007, por exemplo, as tensões que se apresentavam pela troca de cacique na *Aldeia Morro do Osso*, pelo menos para a pesquisadora, que via de fora e ouvia diferentes versões, foram se dissipando. Com esse fato houve aproximação da comunidade e também fez retomar os planos de novas visitas à Aldeia, objetivando reapresentar a pesquisa ao novo cacique, Valdomiro Vergueiro. Para esse objetivo, entrou-se em contato com Francisco, que fez o convite para a participação do encontro dos Kuiã, uma festa realizada em dezembro de 2007, e que reuniu os guias espirituais de várias terras indígenas do Estado na Aldeia de Porto Alegre.

Nessa altura da pesquisa exploratória, a *Aldeia Morro do Osso* se tornou um elemento relevante para compreender os lugares indígenas a partir da vivência material e simbólica, isto é, como lugares de organização política, de vida comunitária e de memória, atravessados pelas instâncias midiáticas em diferentes espacialidades. Por um lado, percebia-se o Kaingang noticiado pelos conflitos fundiários e evocado como “índio de asfalto”, negado em narrativas que reproduzem relações de alteridade arcaicas e marcas de estereótipos cristalizadas. Por outro, localizavam-se construtos, cujas marcas remetiam a um Kaingang “urbano”, ator de

uma *indianidade*⁹¹, que é ao mesmo tempo política e étnica, isto é, desencadeada pelo “processo de politização das alteridades autóctones” (SOUZA, 1998).

Considerando essas diferentes construções do Kaingang, passou-se a refletir sobre a centralidade atribuída ao *índio midiaticizado* como uma limitação, um obstáculo, pensando-se em aspectos mais produtivos sobre as relações entre mídia e comunidade indígena, bem como considerando os diversos registros sobre a aldeia e a midiaticização como processo mais amplo (global) e também localizado (o lugar midiaticizado). Em outras palavras, o *índio midiaticizado* não é uma construção dada desde fora, somente nos meios, e muito menos com preponderância da televisão, mas também desde dentro das transformações culturais localizadas e entrecruzadas com o que se entende por cultura midiática, desde a intervenção dos meios na configuração das práticas sociais, que na sua dimensão significativa evidenciam peculiares interações e organizam o sentido em diferentes contextos históricos, como revela a fala do cacique Valdomiro Xe⁹² Vergueiro.

No passado o branco dizia que não existia o índio, que eles perderam tudo a cultura deles, mas não, o índio ainda tem acesso de mostrar a cultura deles. De mostra como eles vivem, até mesmo as comida, dos outros passado que ensinaram eles [...] então a cultura está sendo viva, e isso aí gente jamais quer que termina, a linguagem nossa a gente jamais vai se perder, a gente quer sempre permanecer com ela viva então a gente tem que ter notícias que o índio ainda não perdeu a cultura deles. Pra nós é importante [...] divulgar nosso trabalho, porque se nós não começar divulgar nosso trabalho, parece que ta terminando, então a gente tem que ter notícias que o índio ainda não perdeu a cultura deles (VALDOMIRO VERGUEIRO, 2009).

O andar exploratório, assim, é feito de observações e perguntas que vão sendo revisadas, reformuladas, e no aprofundamento de questões teóricas para que se mantenham consoantes aos aportes oferecidos pelo campo, quer dizer, pelo contexto e pelo âmbito concreto da exploração.

⁹¹ Esse termo é utilizado pelo sociólogo boliviano Álvaro García Linera ao tratar da cultura política *aimará* no horizonte emancipatório do continente. Sem querer fazer transposições rápidas a distintos contextos, encontram-se aí sinais de semelhança em aspectos de um longo processo, que passa pela reinvenção da indianidade, mas já não como estigma, e sim como sujeito de emancipação, como desígnio histórico, como projeto político. (LINERA, 2008)

⁹² Xe significa quati na língua kaingang.

3.6 DEMARCAÇÕES DO PROBLEMA/OBJETO

Na continuidade da pesquisa de campo e documental, as pistas referentes às operações de apropriação realizadas pelos Kaingang sobre os construtos que noticiam as comunidades indígenas permitiram repensar objetivos e melhor delimitar os recortes de pesquisa. Nesse caminho, o cenário/contexto de Porto Alegre e a *Aldeia do Morro do Osso*, como um acontecimento, constituiu-se em um locus interessante para indagar como o lugar indígena (a aldeia) torna-se objeto de notícia e como esta construção é percebida pelos indígenas que vivenciam a aldeia, sejam eles moradores atuais, ex-moradores ou outros. Estes últimos, embora não tenham residido ali, têm referências sobre a sua formação, devido às peculiaridades que esta aldeia apresenta no contexto das espacialidades kaingang na bacia do Rio Guaíba, isto é, como territórios e coletividades políticas.

Oriunda dos fluxos que caracterizam os deslocamentos do grupo étnico⁹³, questão que será abordada mais a frente, a *Aldeia Morro do Osso*, embora ainda não demarcada, é considerada terra ancestral pelos Kaingang, ou seja, está fundada no “caminho dos antigos”, argumento que organiza a fala dos entrevistados, como o cacique Valdomiro Vergueiro:

Os velhinhos [...] vinham de Nonoai [...] falar com os governadores aqui em Porto Alegre [...] buscar recurso para a comunidade deles. [...] eles vinham a pé, [...] a nossa vinda aqui pro Morro do Osso foi intermédio dos nossos velhinhos que contavam as notícias pra nós. Que *goj-kafã-tu*, [rio grande, O Guaíba] que era do lado de cá. Eles diziam que tinha uma área pro lado de lá do *goj-kafã-tu*, que quer dizer um rio sem fim, muito grande. Isso ta na internet isso aí. E pro lado de lá eles diziam pra nós que tinha uma área *Ran Kri Kuka* [...]. E daí o branco disseram que era Morro do Osso, [...]. Da onde eles vinha e ficavam ali vinham ali pra buscar recursos com os governadores, nas reunião [...] ali onde tem o pé de Deus [...]. Uma pedra muito grande, eles ficavam por ali (VALDOMIRO VERGUEIRO, 2009).

Como se pode observar nesta fala, a aldeia vai se configurando como um acontecimento que está ancorado nos empenhos da memória grupal, porém se reatualizando constantemente no presente, momento em que as “notícias” de ontem (dos velhinhos) são mediadas pelas matrizes que dão existência ao *goj-kafã-tu* como patrimônio cultural e também são mediadas pelos meios de comunicação.

⁹³ O termo deslocamento é utilizado por Aquino (2008) para se referir aos movimentos populacionais que dão origem à aldeia, como resultante dos conflitos internos em uma aldeia anterior, no caso a *Aldeia Lomba do Pinheiro*. Esse movimento teria originado a Aldeia em uma “terra antiga” (*ga si*) “perdida” para os brancos (*fóg*) em aldeia Kaingang do Morro do Osso, parque municipal localizado na zona sul de Porto Alegre, onde existe um sítio arqueológico de tradição Guarani e onde os Kaingang coletavam matéria prima para confeccionar artesanato (AQUINO, 2008, p. 42).

Nesse caminho, é possível entender que os *lugares de memória* não estão restritos aos espaços físicos, porque também remetem a um conjunto de elementos que mediam a construção das identidades culturais, mediante processos que fortalecem relações de pertencimento e projeto e as suas imbricações históricas com os processos de midiaticização. Tal pensamento levou a refletir o *ethos* midiaticizado em outras escalas, que não somente a do consumo de produtos midiáticos, e a problematizar a recepção através das marcas da cultura midiática nas vivências do Kaingang, o que significa problematizar os cruzamentos entre cultura global e cultura local como cultura comunitária, urbana e ancestral, e buscar compreendê-las, a partir de algumas mediações como as matrizes culturais, a memória e as temporalidades do sujeito da pesquisa.

Para essa demarcação, também contribui o procedimento de *pesquisa da pesquisa*, orientado pelo desafio de realizar a pesquisa de comunicação nos contextos indígenas, focalizando configurações da identidade cultural e tendo a memória como elemento relevante para a pesquisa de recepção.

A *pesquisa da pesquisa* é um procedimento que permite revisitar um variado número de pesquisas já realizadas sobre o tema/problema, procurando de forma interessada, focalizada e reflexiva buscar contribuições a partir da experiência de outros pesquisadores das ciências sociais e humanas, seja em âmbito teórico, metodológico ou de informações provenientes da abordagem temática. É um procedimento imprescindível na construção autônoma do problema/objeto e para compreender a ciência como uma atividade coletiva. Como pesquisadora do campo da comunicação, leva-se em conta a experiência e o acúmulo de conhecimentos epistemológicos, teóricos e metodológicos gerados pelo campo, porém, houve atenção às especificidades e exigências do projeto de investigação.

Numa primeira etapa de aproximação com o problema/objeto e de levantamento das pesquisas, percebeu-se que a temática indígena situada como grupo étnico ou etnia era analisada em grande parte pela ótica dos produtos, sejam telenovelas, filmes ou impressos, servindo para refletir as designações⁹⁴ que nomeiam⁹⁵ o lugar indígena nos diversos contextos

⁹⁴ As designações são nomeações impostas, que, no caso da especificidade indígena, iniciam com a chegada de Cabral e por uma designação genérica de “índios” aos cinco milhões de habitantes deste país. Elas correspondem a certos conteúdos de classificações externas ao sujeito histórico e que vão desde o mal ao bem absoluto, e, em geral, fazem uma oposição drástica entre o passado e o presente (REGUILLO, 1998). No Rio Grande do Sul, essas designações também incluem o termo bugre, forma pejorativa cunhada pelos neocolonizadores e utilizada para nomear os Kaingang (e também os Guaranis), em sua identidade étnica estigmatizada. O epíteto bugre também acompanha os indígenas Terena do Mato Grosso do Sul e tende a persistir nas diferentes condições de existência desses povos. Quando vivendo nas cidades, fato que hoje é ainda mais perceptível, esta denominação “é insuportável para os índios” (MELIÁ apud NASCIMENTO, 2001, p. 36).

⁹⁵ As nomeações podem ser entendidas como produto de um discurso social pelo qual operam distinções e discriminações que nomeiam o lugar indígena nos diversos contextos históricos de formação da sociedade

históricos de formação da sociedade nacional. Essa entrada foi importante, porque emulou o diálogo com a pesquisa que trata da temática indígena, sob óticas disciplinares diversas e que no campo na comunicação, de forma resumida, estão voltadas ao tratamento que a mídia, no suporte audiovisual ou impresso, dá a questão, reproduzindo ou ampliando as imagens do senso comum⁹⁶, mas também situando as transformações que ocorrem, ainda em casos específicos, como no cinema nacional (AZEVEDO, 2000) ou em mídias regionais (LIMA, 2001).

Entretanto, as premissas epistemológicas e metodológicas da pesquisa de comunicação, como pesquisa sociocultural (BONIN, 2004; COGO, 2004; MALDONADO, 2000; RONSINI, 2000), alicerçada na pesquisa de mestrado e assumida pela investigação atual, colocava os desafios de problematizar a relação entre contextos indígenas e mídias como geração de sentido, oriunda das práticas sociais de indivíduos e grupos em situações específicas. Desse modo, a pesquisa procurou problematizar os processos comunicacionais envolvendo a construção das identidades dos sujeitos – os indígenas Kaingang situados nos fluxos da região metropolitana de Porto Alegre – considerando suas interações/práticas com as instâncias midiáticas e o mundo indígena na sua dinâmica social e histórica.

Com essa perspectiva, foi realizado um levantamento mais focalizado sobre o tema, porém, se constatou que ainda são muito restritas as pesquisas que investigaram os processos de recepção midiática em contextos indígenas. No âmbito das comunidades ou grupos indígenas sulistas, as investigações sobre as realidades comunicacionais são ainda muito incipientes, embora sejam problematizadas no âmbito da produção midiática (KLEIN, 2008) e abordadas por outros campos disciplinares que aprofundam aspectos etnológicos, arqueológicos, históricos e de relações interétnicas. Tais pesquisas são fundamentais como

nacional e regional e nas diferentes narrativas que atualizam a identidade indígena, entre elas aquelas construídas em contextos midiáticos diversos, as quais servem como elemento para indagar as relações interétnicas como processos pelos quais os sujeitos *identificam-se e são identificados pelos outros*.

⁹⁶ As imagens que compõem os discursos circulantes na mídia tendem a ignorar a sociodiversidade indígena, legalmente reconhecida. Tais discursos configuram desde o índio remoto, exótico, que faz parte do passado. Um ser genérico, inocente e primitivo, cuja imagem vem de vários âmbitos, como a literatura, a escola, o indigenismo oficial, o cinema, a música, passando pelo índio ecológico, até o *falso índio*, desprovido de traços culturais autênticos, muito relacionado à estratégias desenvolvimentistas do Estado, de empresas nacionais, internacionais, do agronegócio, como senhas neocolonistas modeladoras de imaginários e discursos racistas e discriminatórios entre vários segmentos da população brasileira. Interessadas ou inadvertidas, essas imagens servem a construção hegemônicas de discursos que circulam pelas mídias, muitas vezes seguindo os critérios de espetacularização, pelos quais o mundo indígena embora mostrado, permanece desconhecido. No seu conjunto essas imagens criam um campo semântico de designação em que os registros do primitivismo servem à identificação de um ser sem história, naturalizado, e para negar seus direitos históricos, pois se não é índio, não seria dono da terra nem teria direito à proteção especial. Imagens e discursos, portanto, que ignoram que as sociedades indígenas, tais como quaisquer outras, possuem uma história de contínuas redefinições socioculturais, motivadas por migrações, guerras, adaptações ao meio ambiente, alianças ou mesmo pelo próprio dinamismo interno que existe em qualquer agrupamento humano (OLIVEIRA, 1999; ARAÚJO, 2001).

fonte de documentação sobre o grupo étnico na atualidade, entre as quais citam-se: Aquino (2008); Freitas (2005); Lac (2005); Laroque (2005); Matte (2001); Nascimento (2001); Rosa (1998); Silva (2008); Souza (1998) e Veiga (2004).

No âmbito da comunicação, a pesquisa de Linhares (2000) foi importante para avançar na especificidade da temática que interessava, pois a autora trabalhava com um enfoque teórico-metodológico semelhante ao *ponto de partida* desta pesquisa, o uso dos meios e as mediações socioculturais. Além disso, o contexto da pesquisa apresentava dados relevantes e convergentes, pois se tratava de uma aldeia urbana Terena, tendo como pano de fundo os fluxos migratórios e a inserção dos índios na cidade de Campo Grande, capital do Mato Grosso do Sul. O objeto da pesquisa centralizava a televisão, mais especificamente a telenovela, na formação cultural dos Terena. Numa leitura mais aprofundada desta pesquisa, foi observado que, embora a análise fosse centrada na recepção, a dinâmica cultural dos meios, e em especial da televisão, na vida cultural dos sujeitos, aparecia como uma influência externa, promovida pelos conteúdos veiculados a que toda a população, de diferentes maneiras, estava exposta.

O tema/problema comunidades indígenas e suas relações com a instância do midiático levaram a situar pesquisas que inseriam outras questões a respeito das relações da indústria cultural nas transformações culturais dos grupos e das demandas que aos meios se colocam, seja como expressão cultural na esfera pública (CAVA, 2004), seja como comunicação comunitária organizada por jovens indígenas (OTRE, 2008), sendo a primeira no contexto do Kaingang em São Paulo e a segunda, no contexto das Aldeias Jaguapiru e Bororó, formadas por Terenas e Guaranis, na cidade de Dourados (MS)⁹⁷. Por caminhos diferentes - os *impactos* da indústria cultural sobre determinada cultura e a refuncionalização das técnicas/produtos comunicacionais no âmbito da “comunicação popular-alternativa” - essas pesquisas enfatizaram, em maior ou menor grau, a importância de pensar tais contextos, a partir de atores sociais e do trabalho de conquista da própria voz e da própria imagem “em um processo dinâmico de interação e negociação com outras vozes e com outras imagens que configuram um espaço comunicativo que é desigual e naturalizador dos mecanismos de exclusão social” (REGUILLO, 1998, p. 4).

Essas observações reforçaram a busca de outras angulações sobre um mesmo tema, etnias indígenas e mídias, abarcando a midiaticização como processo histórico e social e tendo a recepção como um espaço relevante para refletir as concepções categoriais mais habituais ao

⁹⁷ Apontamos ainda a monografia de Carneiro Bittencourt (2008) sobre impactos da televisão na relação com as culturas indígenas, a partir de comunidades situadas em Porto Alegre.

próprio escopo metodológico. Se “fazer história dos processos é fazer história das categorias em que os analisamos e das palavras com que o nomeamos” (HERLINGHAUS, 1998, p. 18) tem-se que tomar esse desafio como um início, um estímulo para, pelo menos, rever premissas.

Desse modo, pensar a recepção como espaço de geração de sentido requer ainda averiguar as limitações de certas nomeações, tais como destinatários, receptores, usuários, e pensar a configuração de atores/construtores/fabricantes a partir de uma perspectiva metodológica que possibilite uma contribuição diferenciada para o campo da comunicação: a focalização do índio midiaticizado, considerando a incidência da cultura midiática na sociedade contemporânea e os registros dos lugares kaingang, levando em conta a memória local/étnica como produção localizada, atravessada pela multiplicidade temporal.

Esse caminho foi matizado ainda pelo contato com investigações que situam a problemática da memória na sociedade contemporânea (ENNE, 2002) e especialmente a memória étnica (BONIN, 2006) como um fenômeno individual e coletivo, onde as mídias adquirem uma dimensão relevante, na medida em que também atuam como fabricantes de registros sobre a realidade, os quais são ancorados pelas memórias individuais que compõem os múltiplos universos da recepção.

Tais pesquisas foram importantes para pensar os fenômenos da memória como construção social e histórica, em concomitância com os processos de midiaticização societária, levando em conta a pluralidade e os conflitos bem como as formas de expansão que são provocadas por novas formas de registros e de arquivos. Nesse caso, as mídias adquirem dimensão relevante para investigar as configurações da memória étnica, desde a incidência da cultura midiática como uma racionalidade produtora e organizadora de memórias e de seu sentido (BONIN, 2006).

Todavia, se a memória étnica, situada no campo das transformações e da expansão da memória coletiva, colocava relevância para a pesquisa de recepção, a contextualização da investigação apontava outras questões que estavam imersas nas reflexões mais amplas da problemática, tais como a *etnicidade*, pela qual a identidade étnica é pensada como um processo que abarca simultaneamente um dado primordial e um objeto de estratégia, e que somente poder ser compreendido nas estruturações e expressões do mundo moderno.

No contexto dos grupos indígenas no Brasil, sobretudo os de contato com a população neobrasileira, essa questão acentua os processos de revitalização étnica imbricados aos processos de luta pela terra, o que leva a refletir sobre a identidade étnica a partir de uma noção de cultura que enfatiza o seu caráter dinâmico e em permanente transformação

(CUNHA, 1987). Nesse sentido, a identidade étnica se coloca como problema de visibilidade social, como espaço político da diferença e como construção do presente que se dá pelo resgate de fragmentos históricos e suas matrizes, pela luta e pelo reconhecimento desses direitos (BITTENCOURT JÚNIOR; SILVA, 2004).

Na continuidade da pesquisa exploratória e das tensões e avaliações que permeiam os contornos do problema/objeto, entendeu-se que os dilemas da memória colocam uma indagação fundamental de caráter histórico, que é o de saber como ela adquire valor e como se opera a sua construção na contemporaneidade, considerando as lutas pelo poder e pela vida, pela sobrevivência e pela promoção. A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva (LE GOFF, 1986).

Esse movimento reflexivo indicou outras possibilidades para investigar as configurações da identidade cultural, tendo a memória como uma das mediações relevantes para a investigação dessas configurações. Tal caminho abrange as discussões da memória como fenômeno construído e constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é um fator extremamente importante do sentimento de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLACK, 1992). Grupos sociais, contudo, não são entidades a-históricas, assim como a identidade e a memória não são essências de uma pessoa, o que permite entender a identidade como uma reinvenção estratégica circunstanciada pela história (CUCHE, 1999).

3.7 EXPLORANDO O OBJETO NA INSTÂNCIA DO MIDIÁTICO

No percurso de construção do problema/objeto, foram cruciais as pistas da pesquisa de campo apontando que os lugares indígenas são ativadores da memória grupal, através de nomes da tradição, do reforço da língua e do uso de marcas clânicas. Além disso, são cenários de comemorações que oferecem uma ideia do trabalho de organização da memória e da organização política das comunidades, as quais se tornam objeto de notícias, relatos, depoimentos em vários dispositivos midiáticos, fabricando registros, cujos efeitos de sentido estão relacionados às condições de produção em que são gerados e demarcando relações interculturais em diferentes espacialidades midiáticas.

As relações entre comunidade indígena e mídias e a percepção dos lugares indígenas em diferentes espacialidades proporcionou um terceiro movimento exploratório, com o

objetivo de garimpar construções noticiosas sobre a aldeia oferecidas por arquivos informais e institucionais. Nesse movimento, foi focalizada a *Aldeia Morro do Osso* como um tema/assunto para efetuar buscas na Internet, o que levou a investigar blogs de jornalistas e sites de ONGs ou associações de moradores e vídeos disponibilizados pelo You Tube⁹⁸.

Essa busca deu uma ideia de como a aldeia foi se tornando objeto de relatos noticiosos e depoimentos produzidos em meio aos conflitos que envolvem interesses fundiários e mobiliários, também provocando a reprodução de velhos e novos preconceitos que se atualizam em falas mediadas, algumas vezes, em programas radiofônicos, jornais e pela Internet (ANEXO G).

Um exemplo importante dessas falas é sediado pelo portal da Associação dos Moradores do Sétimo Céu, entidade que reúne proprietários de alta renda no Morro do Osso e também em blogues de seus dirigentes. Em julho de 2004, a internauta Tenini (2004), ao narrar suas observações sobre a Aldeia diz o seguinte:

Sobre o **trabalho**, quase não constatamos as presenças de índios mais velhos do sexo masculino e sim, de jovens que, às vezes, tramam balaços e outras, **jogam baralho**. Sobre os homens adultos, fomos informadas que andavam em reuniões na FUNAI ou **vendendo as quinquilharias**, como **camelôs**. [...] foram mostrados colares e pulseiras **sem nenhuma criatividade** [...] **não** verificamos as tão propaladas [...] tradições e **hábitos indígenas** [...] uma das índias pareceu-nos muito **inteligente e esperta** [...] a visão do **Bagé (e não Pajé)** [...] houve **depredações** [...] retiradas de cipós e um **rastro de sujeira por onde ficaram** [...] (Grifos meus).

Outro exemplo está no blog *Porto Imagem*, mantido por profissionais de várias áreas, entre eles jornalistas, e que se definem como habitantes e fãs de Porto Alegre. Uma das suas discussões principais é o turismo (PORTO IMAGEM, 2008):

Turismo de preservação ecológica – Ao contrário do que se pensou **durante muito tempo**, não **tocar na Amazônia** não é necessariamente, a única maneira de preservá-la [...] em Porto Alegre [...] **santuário ecológico** [...] hoje invadido por **índios aculturados**, que instalaram suas casas com **rede elétrica, televisão**, proibem [...] com **hostilidade** e o pior: outrora **gente silvícola** que vivia de **harmonia com a natureza**, os **índios aculturados** estão desmatando a mata Atlântica como nunca se viu [...] (Grifos meus).

Essas construções permitem pensar em registros que contribuem para uma chamada invisibilidade indígena, na medida em que, embora muitos brasileiros celebrem uma origem indígena remota, a aldeia, seus moradores, sua história são apagados em falas que beiram o

⁹⁸ O You Tube é um site de propriedade do Google que permite aos seus usuários que carreguem, assistam e compartilhem vídeos em formato digital.

desprezo e são marcadas por estereótipos e termos que, no mínimo, sugerem a concepção de um índio oportunista, ingênuo, entre outros.

Entretanto, considerar os registros midiáticos como um caminho de mão única se torna improdutivo e limitado mediante a observação das complexidades da cena indígena (ARAÚJO, 2002) e a consideração das pistas vislumbradas em entrevistas realizadas com moradores da aldeia. Nas suas táticas de sobrevivência e organização política, os indígenas, e, nesse caso, as comunidades kaingang, também fabricam registros dos seus lugares, mediante interações específicas com os meios de comunicação, as quais podem ser exemplificadas a partir de “vídeos” que relatam encontros de Pajés no Morro do Osso ou expressam as reivindicações de aldeias, divulgados pelo You Tube⁹⁹, e também por uma reportagem televisiva sobre o *Dia do Kuiã*, na *Aldeia Lomba do Pinheiro*¹⁰⁰.

Tais registros conduziram à reflexão sobre as aldeias e os *lugares de memória* como uma construção que tanto pode ser material quanto simbólica (NORA, 1993), já que são fabricantes de registros mediados pelos meios, considerando o papel que as mídias assumem como campo de significação na sociedade contemporânea. Os sinais dos lugares indígenas nas diferentes espacialidades solicitaram, assim, pensar a aldeia como lugar midiático, o que não significa transformar essa relação em um fetiche¹⁰¹, e sim pensar construções de múltiplos registros a partir de atores em peculiares interações/práticas com as mídias. Ou seja, de que forma a *Aldeia Morro do Osso*, como espacialidade indígena, nas suas relações com as instâncias midiáticas, permitiria pensar o *índio midiático* como um registro comunicacional oriundo das práticas operadas pelos sujeitos e configuradas pelas múltiplas temporalidades sociais.

Para levar em frente esta questão, realizou-se um segundo movimento exploratório que permitiu visualizar e relacionar a relevância das construções midiáticas no universo da recepção. Essa demarcação levou a efetuar um mapeamento de notícias sobre o índio, o Kaingang e a aldeia como assunto/tema no Jornal *Zero Hora*¹⁰², abrangendo o mês de abril, no período de 2004 a 2008, para o que foram consideradas as pistas de “leituras” oferecidas pelo contexto da *Aldeia Morro do Osso* e a data de ocupação do Morro pelos indígenas, 4 de abril de 2004. Tal movimento instigou reflexões sobre esse marco nas proximidades com o

⁹⁹ Disponível em: <<http://br.youtube.com/CaciqueKaingangpedepolíticaspúblicaseritualemTriboIndígena>>.

¹⁰⁰ A reportagem foi produzida pelo programa *Rio Grande Rural* e foi veiculada pela TVE/RS, nos dias 16 e 17 de agosto de 2008.

¹⁰¹ A potencialidade de pensar a cultura midiática como “práticas que intervêm na modelação social” significa não dotá-la “de uma capacidade explicativa que transforme em midiático tudo o que se toca” (MATA, 1999).

¹⁰² A opção pelo jornal *Zero Hora*, do Grupo RBS, se deu em função da abrangência local e regional do veículo e a disponibilidade por parte do referido veículo de comunicação de um arquivo de impressos digitalizados.

Dia do Índio – 19 de abril – uma data comemorativa que faz parte da agenda jornalística e também integra o imaginário brasileiro. Como parte de uma agenda, o *Dia do Índio*¹⁰³ não se configura apenas nesta data, mas em um período mais extenso, o que permitiu coletar notícias sobre o Kaingang e sobre a Aldeia durante todo o mês de abril, entre 2004 e 2008, no jornal citado.

Essa amostra interessada, isto é, não aleatória, também teve como objetivo reunir um conjunto de materiais que auxiliasse na construção dos dados para a compreensão das configurações da aldeia como um lugar geográfico/simbólico, a partir de registros evocados em diferentes espaços (o midiático e o comunicacional) e mediados por distintas temporalidades.

Nessa confluência de temas, lugares e comemorações, o Kaingang noticiado tornou-se um elemento dinamizador da pesquisa, levando a indícios de registros que constituem novas formas de expressão para o índio sulista. Exemplo disto está na capa de Zero Hora, edição de 13 de abril de 2004, que noticia a ocupação desencadeada pelos indígenas no Morro do Osso, justificada pela existência de um cemitério indígena. Na comparação com outras construções midiáticas do Kaingang, no mesmo jornal e no mesmo período, a foto que ilustra a chamada de capa e algumas outras (FIGURA 1, 2 e 3) que são publicadas nos espaços das suítes noticiosas (ANEXO H) sobre a ocupação do Morro pelos indígenas, sugerem que se os conflitos de terra são elementos relevantes para garantir a visibilidade midiática, há momentos desse processo que organizam o sentido do relato através de elementos diferenciais, tais como as lanças, os cocares e pinturas faciais que marcam o corpo indígena ainda denominado como *caingangue* na espacialidade da notícia.

¹⁰³ No conjunto desses materiais, encontra-se desde homenagens alusivas a um *outro* distante, à sua integração em outras agendas como as procissões, como a negação da data por uma situação indígena, ou ainda como conversão e subversão, pois implica uma outra agenda – o abril indígena – o qual se constrói a partir de marcos de luta específicos, mas também ancorados em outros marcos de luta sociais.

Índios procuram solo sagrado na Capital



Caingangues invadiram parque do Morro do Osso alegando que no local há um antigo cemitério indígena. **Página 32**

FIGURA 1 – Chamada de capa aborda a ocupação do Morro do Osso pelos Kaingang
Fonte: Zero Hora, 13 de abril de 2004.



No Piratini: armado com lança, índio executa dança na sede do governo

FIGURA 2 – A dança da guerra no Palácio Piratini
Fonte: Zero Hora, 20 de abril de 2004.

PORTO ALEGRE *Eles pedem reunião com prefeito*

Caingangues não desistem da posse do Morro do Osso

Os caingangues retirados sábado do Parque do Morro do Osso, em Porto Alegre, pediram ajuda ontem, Dia do Índio, na Assembleia Legislativa para garantir a posse da área.

O grupo solicitou ao presidente da Casa, deputado Vieira da Cunha (PDT), que intermediasse um encontro com o prefeito João Verle para reivindicar a posse da terra, que teria abrigado um cemitério indígena. Vieira da Cunha concordou em contatar Verle para agendar uma reunião com os índios.

A tarde, os caingangues participaram de uma visita da comunidade indígena ao Palácio Piratini. O governador Germano Rigotto



Ritual: a pajé e o curumim

anunciou o Programa de Inclusão Indígena nas Políticas Públicas, que prevê ações para o desenvolvimento dos índios. Empunhando uma lança, um caingangue com o rosto pintado reafirmou que a tribo não desistirá do Morro do Osso.

Os caingangues haviam invadido o parque no dia 10, depois de descobrir, pela Internet, que o Morro do Osso abrigou um cemitério caingangue. O grupo de 40 homens, 40 mulheres e 36 crianças ameaçou retomar a invasão ontem, mas realizou apenas uma cerimônia. Sob os olhares de guardas municipais, a pajé Lourdes da Silva Souza, 51 anos, escolheu o curumim Ka-tan, sete anos, como sucessor.

FIGURA 3 – Luta pela terra e ritual kaingang
Fonte: Zero Hora, 20 de abril de 2004.

3.8 AS MÍDIAS NAS RELAÇÕES DE SIGNIFICAÇÕES DO SUJEITO DA PESQUISA

Se os registros da fundação da aldeia davam uma ideia das construções midiáticas do Kaingang, mediante a circunstância dos lugares como processo de reivindicação, conflito e afirmação étnica, era preciso ainda observar como tais registros se manifestavam nos modos de ver/ler/escutar, segundo as temporalidades do sujeito historicamente situado. Com esse objetivo, foi organizada uma terceira entrevista, formulada em agosto de 2008 e voltada agora para os indígenas moradores das aldeias urbanas, procurando levantar aspectos da sua vinda para Porto Alegre, as representações sobre a cidade e o Rio Grande do Sul, sobre a identidade social, e sobre os usos dos meios e as relações interculturais estabelecidas com a instância midiática (APÊNDICE B).

Esta entrevista foi realizada com seis pessoas, sendo três da *Aldeia Morro do Osso*, duas da *Aldeia Lomba do Pinheiro* e uma da *Aldeia São Leopoldo*. O número de pessoas não foi determinado *a priori* para fins de compor uma amostra; seguiu as possibilidades

oferecidas pelo contexto, uma vez que se tratava de identificar aspectos do Kaingang urbano como *sujeito intercultural* e de procurar maior consistência para a seguinte questão: quais as relações de significação produzidas pelos entrevistados nas suas interações com a instância midiática, como processo mediado pelas temporalidades múltiplas que estruturam o sujeito indígena em contextos determinados.

A realização desse procedimento contou com os aportes epistemológicos da história oral nos seus cruzamentos com a pesquisa em recepção e levou em conta a experiência de pesquisadores que trataram das configurações da identidade cultural migrante dinamizada pelas mídias (OLIVEIRA, 2007). Contudo, foi formulado para atender às especificidades de um grupo social marcado pela mobilidade e pela organização política diferenciada.

No decorrer desta entrevista exploratória, as questões sobre os usos foram ampliadas para vários meios, de forma a permitir uma reflexão mais aprofundada sobre as interações entre comunidades indígenas e mídias, o que de certa forma se mostrou fecundo considerando o contexto de cada entrevistado, como foi percebido nas entrevistas e conversas realizadas com moradores da *Aldeia Morro do Osso*. Neste local, textos de jornais impressos, especialmente de Zero Hora, são recorrentemente lembrados, isto é, comentados pelos entrevistados.

É necessário lembrar que a *Aldeia Morro do Osso* já havia sido indicada como uma referência relevante nos levantamentos exploratórios de 2006 e 2007, mas tanto essa aldeia como a da *Lomba do Pinheiro* e a de *São Leopoldo* acabaram constituindo o cenário dos fluxos kaingang no movimento de busca de uma maior variabilidade dos entrevistados. Uma das interlocutoras, por exemplo, com quem estava dialogando desde 2006, residia em um núcleo doméstico, e hoje é moradora da *Aldeia Lomba do Pinheiro*. Também é importante registrar que um dos entrevistados, e então cacique da *Aldeia Morro do Osso*, é hoje morador da *Aldeia Lomba do Pinheiro*, assim como um dos entrevistados contatados na *Aldeia Morro do Osso* é hoje morador da *Aldeia São Leopoldo*. A entrevista com Antônio Ningre Santos, sobrinho de Francisco Santos, foi agendada em agosto de 2008, quando ele ainda morava na *Aldeia Morro do Osso*, mas se realizou somente em novembro do mesmo ano, quando Antônio e sua família, bem como o irmão Francisco e sua família já estavam morando na *Aldeia São Leopoldo*. Nota-se ainda que a entrevista realizou-se efetivamente em Canoas, cidade onde Antonio comercializava artesanato juntamente com outras famílias da Aldeia.

A intensa mobilidade dos entrevistados em lugares de moradias é uma característica que foi observada e compreendida no decorrer da pesquisa, pelos modos de os Kaingang construir e vivenciar as suas espacialidades. Cada Aldeia é um desdobramento de uma

anterior, resultante de vários movimentos, incluindo aí os *faccionalismos*, as disputas internas para fundar territórios e viver em coletividades políticas¹⁰⁴. A esse movimento denominado por Aquino (2008) de deslocamento, é preciso acrescentar a mobilidade dos núcleos domésticos que ocorrem em razão de casamentos, mortes ou por desentendimentos com as autoridades que constituem as hierarquias internas. O caso de Ningre é ilustrativo, pois ele e a família, que antes moravam na *Aldeia Morro do Osso*, residem hoje em São Leopoldo, porque decidiram acompanhar seu tio Rokàg que chegou a ser punido pelo cacique Xe através da cadeia¹⁰⁵, instituição que compõe as estruturas hierárquicas da coletividade política, formada por cacique, vice, capitão e polícias.

A instituição *pa i* é reconhecida como legítima pela maioria dos Kaingang com quem dialogamos, articulando a ideia de força e de defensor da comunidade. Essas qualidades, que já apareciam nos depoimentos coletados em Santa Maria, como sinais de mudanças em relação a outras épocas, foram aparecendo nas falas dos entrevistados também para justificar a derrocada de quem não soube mantê-las, como aconteceu com Kentah, o principal articulador da fundação da *Aldeia Morro do Osso* e organizador do Encontro dos Kujá, em 2006, iniciativa que valeu o prêmio Ângelo Kretã no mesmo ano. Acusado de utilizar os recursos do prêmio para benefício próprio, Kentah foi deposto e substituído por Xe, que até hoje permanece como cacique da *Aldeia Morro do Osso*.

A instituição cacique diz respeito a um líder político e diplomático. Ao lado da instituição xamânica *Kuiã*, ele tem a responsabilidade de manter as tradições que constroem as relações de parentesco dos Kaingang e fortalecem suas fronteiras étnicas. Mas ele também tem que ser uma pessoa de diálogo, capaz de “perdoar”, “não bater”, “não brigar”. Essas características foram apontadas por alguns interlocutores em conversas informais sobre as idas e voltas das pessoas na Aldeia e para se referir a qualquer tipo de liderança. Também foram nuançadas como crítica as relações de poder centralizadas, emanadas de uma figura

¹⁰⁴ Este termo diz respeito às rupturas provocadas por conflitos internos, também relacionados a fatores exógenos, os quais originam deslocamentos e a formação de novas aldeias. Ou seja, um líder de um grupo doméstico, pode sair em busca de aliados dentro da própria aldeia ou em outras aldeias, fundando uma comunidade e organizando uma unidade territorial em outro local (AQUINO, 2008).

¹⁰⁵ A cadeia permanece nas aldeias urbanas, mas sua aplicação é menos intensa daquelas efetuadas nas aldeias do interior do estado. “É uma segurança, claro que a gente não vai leva ninguém lá [...] por mínima coisa, a gente vai procura aconselha [...] pensando bem nem é de coloca, mas a gente coloca pra te uma segurança, a pessoa vai se cuida”, explicam os interlocutores. Essas diferenças na execução de instrumentos que configuram lideranças e comunidades na grande Porto Alegre, também se revelam no desuso do tronco, relacionado aos abusos de poder e rotinização da violência nas aldeias do interior, que também teriam sido, em parte, um dos motivos de deslocamento das “terras de origens” do Planalto Médio para a região litorânea (AQUINO, 2008, p. 44). Tornando-se mais amena, a cadeia é vista como “mais leve do que o tronco toda vida”, como esclarecem os interlocutores.

instituída pelos brancos. Assim, alguns interlocutores, embora convivendo com essa instituição, entendem que nem mesmo o nome de cacique deveria ser usado para identificar lideranças na organização coletiva.

Todos esses elementos são importantes para compreender as mudanças, as mobilidades e os deslocamentos dos sujeitos. Deslocamentos curtos, como os mais recentes na região metropolitana, ou mais longos, como os anteriores ocasionados pela exploração e pauperização das “terras de origem”, às vezes gerando acampamentos (como se vê em Santa Maria) ou “fazendo ideia” de uma nova aldeia. São questões que permitem melhor compreender as itinerâncias kaingang nos dias de hoje como fluxos humanos em busca de uma vida melhor e situar os entrevistados e suas falas em contextos de uma mobilidade ampla e contínua, que diz respeito às matrizes culturais e à organização das comunidades, ao mesmo tempo gestando a identidade política do Kaingang.

3.9 O REDESENHO DO PROBLEMA/OBJETO

Com base nestes movimentos exploratórios relatados e com as avaliações, críticas e sugestões aportadas pela banca de qualificação, redesenhou-se o problema/objeto, sendo decisiva a retomada dos dados empíricos, o aprofundamento de questões teóricas e a revisão de premissas/hipóteses (de trabalho) que centralizavam a televisão como eixo da pesquisa, definindo-se a seguinte questão norteadora:

- Quais são as configurações da identidade cultural Kaingang nas práticas comunicacionais e apropriações midiáticas operadas por indígenas situados nos fluxos da Região Metropolitana de Porto Alegre?

Este desenho é resultante da observação das relações de significação estabelecidas entre comunidade indígena e mídias, nas quais os registros dos lugares/aldeia são tomados como elementos de um processo comunicacional que envolve matrizes históricas/sociais/políticas em diferentes momentos da vida comunal - conflitos, reivindicações, comemorações - os quais se configuram em diferentes espacialidades, incluindo aí a instância midiática, mas não de maneira sobre-determinada.

Esta construção de pesquisa, nos seus movimentos de avaliação e recortes, define o contexto/cenário da recepção a partir dos indígenas Kaingang nos fluxos da Região Metropolitana de Porto Alegre. Como se percebe, nesse redesenho ocorrem alterações na

própria composição do universo da recepção, dada as condições do contexto sociocultural, que é marcado por múltiplas determinações, entre as quais aquelas que situam os meios de comunicação como elementos relevantes para compreender as mudanças estruturais e simbólicas nas formas de significar e vivenciar o tempo e o espaço e aquelas que colocam o sujeito intercultural nos movimentos de emancipação, especificando o lugar/local nos e como processos de reinvenção estratégica da identidade.

Desta forma, consideram-se os *processos comunicacionais Kaingang* para problematizar e compreender as múltiplas configurações da identidade cultural, avaliando suas relações de pertencimento e projeto e suas imbricações históricas com os processos de midiática societária. Tais relações são importantes não só para delimitar cenários, mas para repensar objetivos, tendo por base as marcas/registros do *ethos midiático*, e procurando apreendê-las desde um lugar construído e construtor da identidade cultural, na qual os meios são pensados como mediação relevante, entre outras, na medida em que são dinamizadores das práticas que mobilizam e organizam os *modos de ver e se ver Kaingang*.

É importante anotar que o que se denomina de práticas, no âmbito desta construção, está baseado em percepções e reflexões oriundas das incursões exploratórias e está ancorado na noção de cultura midiática para compreender a midiática como uma matriz, uma racionalidade que organiza o sentido e transforma as formas de viver e conviver, de perceber e agir no mundo. As práticas, como táticas de praticantes, se realizam como um estilo próprio definido pela conjuntura nas quais o sujeito exerce a sua “arte” (CERTEAU, 2004). Daí porque, “nem todas essas práticas sociais se midiaticam de maneira homogênea”, pois as alterações se revelam segundo os particulares atores dessas práticas, e em razão dos desiguais universos materiais, culturais e políticos em que elas se desenvolvem” (MATA, 1999, p. 86).

As práticas, por isso, nesta pesquisa, são compreendidas como táticas, posições e leituras, isto é, como apropriações operadas pelo sujeito situado e configuradas pelas mediações socioculturais que lhes constituem, tais como a etnia, a organização política, a memória, e a geração. Todos esses elementos compõem a problemática de pesquisa visualizada a seguir, no mapa sinóptico (FIGURA 4).

MAPA SINÓPTICO DA PROBLEMÁTICA

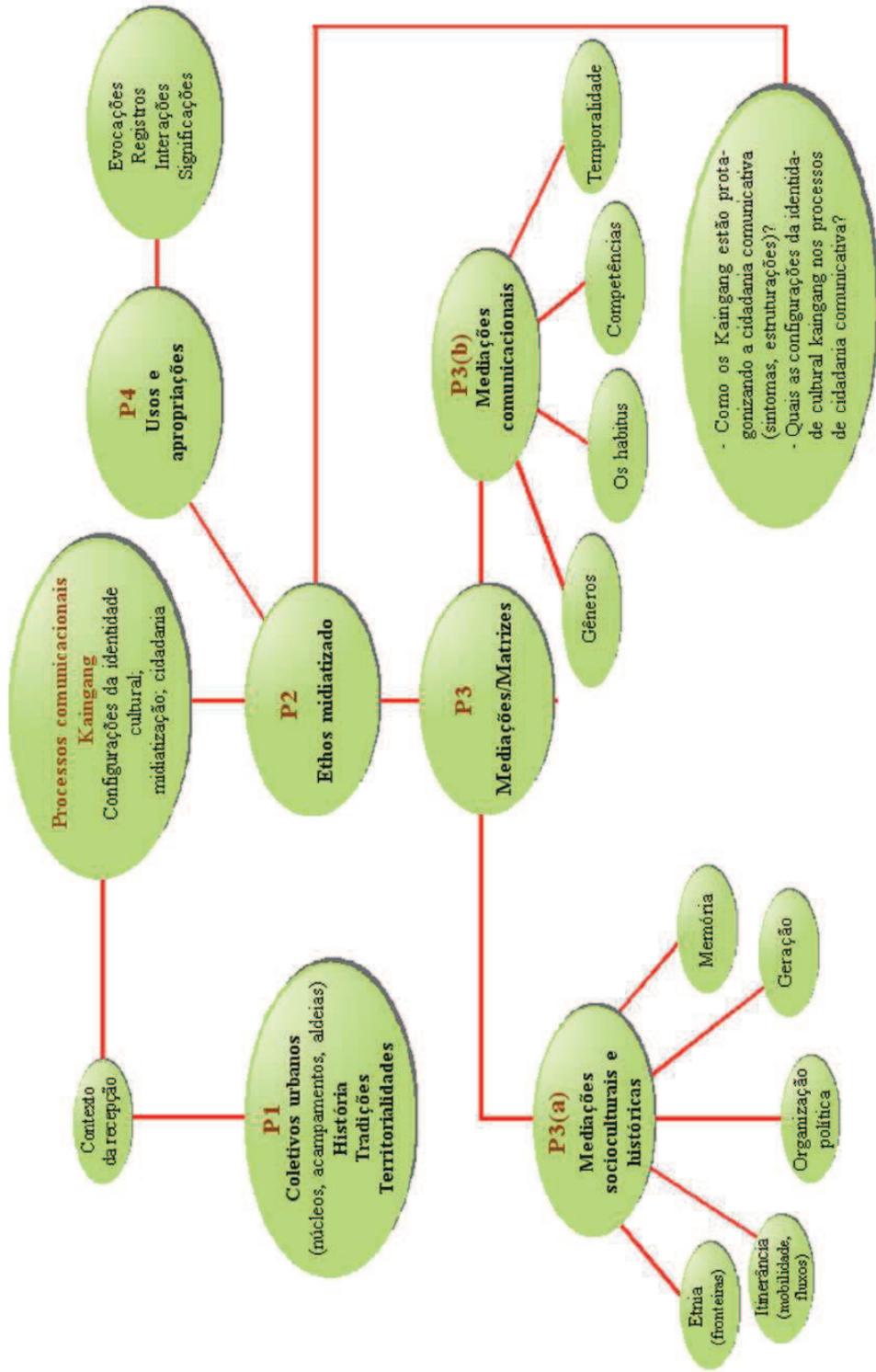


FIGURA 4 - Mapa sinóptico

3.9.1 O método e os procedimentos: requerimentos e formulações

Ao realizar a opção pelo método e construir metodologias, o pesquisador estabelece os laços da pesquisa que devem se articular ao problema/objeto investigado. Por isso, o problema/objeto orienta a construção do método, ancorado numa epistemologia que compreende os modos do fazer científico como possibilidade de construir fronteiras de saber, isto é, não para delimitar um campo de respostas a certo tipo de problemas, mas para estabelecer pontes de compreensão de problemas contemporâneos. O método é, portanto, uma elaboração interessada e inspirada em vários campos do conhecimento, que possibilita a construção da metodologia, a qual tem por objetivo compreender as múltiplas configurações da identidade cultural a partir das apropriações operadas por indígenas Kaingang produzidas nos fluxos da região Metropolitana de Porto Alegre.

A opção está ancorada numa perspectiva qualitativa, sendo pensada e formulada por meio de movimentos exploratórios e da pesquisa empírica, conjugada à pesquisa teórica e documental. Na sua etapa sistemática, foram utilizadas contribuições teórico-metodológicas do campo da comunicação, especialmente aquelas vinculadas à pesquisa de recepção e também aportes de outros campos de conhecimento das ciências sociais e humanas, para construir um desenho próprio que permita apreender os sentidos do lugar indígena como espacialidades midiáticas e compreendê-los na temporalidade dos sujeitos da pesquisa, isto é, nas interpretações que realizam como sujeitos interculturais.

A abordagem qualitativa potencializa a pesquisa exploratória como processo dialético para construção do problema/objeto, ele mesmo conformador de um método que será tensionado e informado pelas tessituras do objeto. O método é, por isso, uma construção, pois nosso objeto fala (RUSSI, 2005), e diria ainda mais, ele se move, e com isso reelabora o método, ou seja, constrói o método. Isso não significa que não se tenha pontos de partida, mas que as hipóteses não são *a priori* instrumentos para gerar princípios ou estabelecer generalizações; são proposições de trabalho que mobilizam o olhar da pesquisa para diversos aspectos significativos que compõem o problema investigado.

Nesta pesquisa, foram realizadas apropriações de métodos oriundos da história oral, da comunicação e da antropologia para investigar as múltiplas configurações da identidade cultural kaingang, a partir das marcas da história de vida comunicacional e das apropriações operadas pelos sujeitos sobre as construções midiáticas que mediam os registros dos lugares indígenas. Esse caminho metodológico é trilhado para a elaboração de um desenho específico e adequado ao contexto/objeto, pelo qual buscamos captar dados que permitam compreender:

- A inserção dos meios nas trajetórias de vida dos sujeitos pesquisados;
- As mediações socioculturais e as matrizes comunicacionais que constituem os sujeitos nas suas interações peculiares com as mídias;
 - As significações dos lugares kaingang construídas nos relatos de vida comunicacional dos pesquisados;
 - As operações (negociações, pactos, recusas) produzidas pelos sujeitos nas apropriações midiáticas sobre os lugares indígenas;
 - As relações interculturais construídas nas apropriações midiáticas sobre o “índio”, operadas pelos sujeitos pesquisados.

3.9.2 A abordagem qualitativa e a opção metodológica

Para explicitar a construção do método, cabe lembrar que a abordagem qualitativa não determina um tipo de método, mas sim discute e enfatiza a coleta de dados a partir de critérios que emanam de um horizonte epistemológico. As técnicas e os procedimentos, isto é, as formas de produzir dados, bem como o tratamento e a interpretação desses dados integram a reflexão sobre os modos de produzir conhecimento.

Essa relação entre dados e modos de conhecimento é uma relação concebida na própria forma/lógica de apreender os fenômenos sociais, os quais podem ser compreendidos como especificidade histórica socialmente construída. Isso significa que aquilo que são denominados fenômeno é um processo que brota da aproximação entre a realidade objetiva e as tentativas de representá-la através de categorias que não são autoexplicativas, porque são derivadas de outras relações, de outros fenômenos da realidade social. A abordagem qualitativa permite delinear a historicidade do fenômeno, mediante categorias que vinculam a sua especificidade a relações sociais e históricas mais amplas.

Um segundo aspecto importante é que a abordagem qualitativa insere a reflexividade como prática de pesquisa para tratar as oscilações entre a observação e os testemunhos coletados e a teoria que considera válida para dar conta do fenômeno investigado nas suas relações sociais e históricas (RICHARDSON, 1999). A refletividade também entendida como crítica (BOURDIEU, 2004) não tem por objetivo produzir um relato não valorativo do

fenômeno; pelo contrário, há consciência das inconsistências e dos vieses que são inerentes a todo processo de construção de uma pesquisa, seja qual for a sua abordagem.

Para além de uma validade dos dados, na abordagem qualitativa, é preciso entender que a escolha metodológica também é resultante do olhar da pesquisa, da maneira de focar o fenômeno, que de outro modo produziria outras angulações. Tomar o lugar indígena como registro construído em processos comunicacionais exige, assim, apreender o mundo social, e, ao mesmo tempo, buscar compreender o sentido desse lugar em sua multiplicidade, e desde “dentro” onde ele se materializa como lugar cotidiano, o mundo das ideias e das ações dos sujeitos.

A escolha do método implica, por isso, uma adequação metódica que se orienta pela natureza do fenômeno investigado, o qual gera seus dados a partir de múltiplos registros e nos relatos vivos de interlocutores/atores indígenas. A ideia de adequação, entretanto, não exclui uma série de cuidados por parte da pesquisadora, para escapar das armadilhas mais comuns à pesquisa de campo qualitativa, a qual se efetiva pela confiança, com interlocutores que são capazes de gerar ideias críticas acerca da sociedade em que vivem. Sociedade da qual certamente os pesquisadores também fazem parte, de tal forma que o que pode ser entendido por vigilância epistemológica abrange a superação de visões estereotipadas (ver o que quero ver ou obter como relato aquilo que quero ouvir) como também desmistificar um encontro que estaria garantido pela fusão de subjetividades (ZALUAR, 1997), quando o que se tem é uma intersubjetividade construída¹⁰⁶ como encontros possíveis. O que significa dizer que essa aproximação é uma história de relacionamento pessoal também feita de tensões em que se procura desfazer a imagem do pesquisador dominador e ao mesmo tempo para compreender que toda fala é produzida num contexto de interação em que somos situados e percebidos por um sujeito que fala, atua, pensa.

Essas dificuldades de campo, entendidas no bojo das práticas da pesquisa, enriquecem a reflexão sobre as possibilidades e os desafios de uma antropologia dialógica, como exercício para situar e compreender falas consideradas pertinentes a um público mais amplo e falas espontâneas, públicas e privadas, estratégicas e sensíveis. Todas elas sendo importantes para entender a cultura como um ponto de vista que poderá ser captado mediante a experiência de uma relação entre pesquisador e entrevistados, como possibilidade de diálogo entre sujeitos críticos, isto é, que pensam a pesquisa a seu modo. Nesse sentido, a participação dos

¹⁰⁶ Prefiro o termo *construída*, ao invés de conquista, como é utilizado por autores que tratam da questão, não só pelo que esta evoca em longa duração como pelo que remete a efetivação, conclusão. Assim, construída remete à processualidade do diálogo, em que, atuam pelo menos dois interlocutores.

entrevistados nessa experiência é feita encontros e desencontros e dentro de um contexto que implica a compreensão da reciprocidade na lógica que vigora no grupo social, para quem, dos pesquisadores de maneira geral, se espera contar com novos aliados, parceiros ou mesmo amigos que contribuam para reforçar a visibilidade da sua especificidade cultural e das suas demandas, às vezes mais imediatas. Situar-se e situar as falas nesse contexto contribui para desmistificar o diálogo pela garantia pressuposta dos encontros hermenêuticos, contudo, igualmente amplia nossa compreensão sobre uma proposta que intrinsecamente acredita numa nova forma de universalidade dialógica para sair da pura auto-validação do conhecimento científico, “trazendo ao diálogo vozes anteriormente apagadas [...] silenciadas por interesses escudados por tendências científicas universalizadoras e aplastantes, muitas delas de caráter alóctone” (SOUZA, 1998, p. 43).

3.9.3 Contribuições da história oral para a opção metodológica

A história oral fundamenta sua epistemologia na riqueza do relato oral e da sua fecundidade para a pesquisa em diversas áreas do conhecimento, possibilitando o registro de experiências individuais e coletivas e permitindo a construção da história como re-interpretação do passado através das reminiscências de qualquer pessoa¹⁰⁷.

A experiência da história oral vem sendo utilizada desde a primeira metade do século XX nos Estados Unidos, de onde se expandiu para vários países, entre eles, a Inglaterra, onde permitiu uma renovação da história social e da história operária, e a França, onde enfatizou os confrontos da memória com a história oficial. Nesse contexto de afirmação, a história oral privilegia a análise de grupos minoritários, marginalizados, buscando uma memória mais democrática do passado, através de novas e outras fontes, tendo na entrevista uma estratégia e

¹⁰⁷ Queiroz mostra a riqueza do relato oral como a maior fonte humana de conservação e difusão do saber. Conforme a autora, a “história oral” é termo amplo que recobre uma infinidade de relatos a respeito de fatos não registrados por outro tipo de documentação, ou cuja documentação se quer completar. “Tudo quanto se narra oralmente é história, seja a história de alguém, seja a história de um grupo, seja a história real, seja ela mítica” (QUEIROZ, 1991, p. 5) Dentro desse quadro amplo da história oral, discute a diversidade de modos de emprego das histórias de vida e dos depoimentos orais, fazendo as diferenciações entre dados coletados e técnica como procedimento. Diz que o indivíduo também é um fenômeno social, aspectos importantes de sua sociedade e de seus grupos, comportamentos e técnicas, valores e ideologias que podem ser obtidos através da sua história, mas isto não significa que a todo o momento e toda a pesquisa se utilize da técnica da história de vida (QUEIROZ, 1991, p. 14).

um procedimento fundamental para coletar de forma cooperativa a voz ou o testemunho de múltiplos e diferentes narradores (THOMPSON, 1992).

Nas últimas décadas, os usos da História Oral se diversificaram muito, bem como as discussões da sua estatura como campo ou metodologia, mas de certa forma confluindo para os desafios da história do tempo presente, nos quais as questões da memória coletiva e das representações das camadas populares são preocupações de pesquisas que procuram realizar uma discussão mais refinada dos usos do passado (FERREIRA, 1994). No Brasil, Bosi (1979) resgata as marcas da sociedade industrial da São Paulo do início do século XX, através dos registros da memória de idosos, utilizando como método de abordagem a formação de um vínculo de amizade e confiança com os recordadores.

Apesar das divergências a respeito da história oral, seja ela entendida como método, metodologia ou técnica, é indubitável a sua utilização junto aos segmentos populares para resgatar um nível de historicidade que na maioria das vezes era conhecida através de meios oficiais. Essa perspectiva da história oral, enfatizada por autores como Montenegro (1992) e Brand (2000), permite entender que os depoimentos orais, histórias de vida ou biografias são formas diferentes de um método/metodologia, que promove a dialogicidade e a abertura para pensar a problemática de maneira mais criativa e também mais adequada aos contextos marcados pela cultura oral.

A história oral é, portanto, método e metodologia, pois através de suas inúmeras variantes, questiona pressupostos que muitas vezes tendem a universalizar as experiências humanas e, ao mesmo tempo, utiliza ferramentas que dão acesso à lembranças, opiniões, cosmovisões, interpretações, que de outra maneira seriam irrecuperáveis. “Torna-se possível conhecer a própria visão que os segmentos populares têm das suas vidas e do mundo ao redor” (MONTENEGRO, 1992, p. 16).

Isso não significa que a história oral seja compreendida como uma história alternativa, ela é antes um modo de fazer história a partir do relato vivo no presente, sendo, por isso, igualmente importante situar o contexto onde ela é produzida. Também não exonera fontes documentais, pelo contrário, dependendo do fenômeno investigado, as fontes orais e documentais são complementares. Entenda-se por documentos, não apenas discursos formalizados em atas, relatórios, livros, mas todo o material como reportagens impressas, programas radiofônicos, vídeos, sites, que constituem os registros construídos pelos meios de comunicação. No caso desta pesquisa, por exemplo, notícias/reportagens e relatos sediados em sites da Internet são considerados documentos relevantes para avançar na tessitura da problemática e da metodologia construída com objetivo de resgatar os registros dos lugares

indígenas, considerando os diferentes suportes da memória coletiva e das múltiplas temporalidades que lhe constituem.

Vê-se por aqui que o caminho trilhado pela história oral está atravessado pela questão da memória no que ela implica em um processo de construção do passado no presente. Essa, entretanto, não é uma relação de fácil consenso, pois demanda superar uma ideia de que o método em si, isto é, como técnica, resgataria o passado ou devolveria a história a quem dela esteve excluído ou excluída. Entretanto, se essa ressalva descongela o passado como verdade e desconstrói a noção idílica da memória como reviver, igualmente dá-se abertura para adentrar nas teias dos significados que dão acesso para compreender as lutas contra interpretações históricas que podem vigorar hegemonicamente no presente. Nessa discussão, são consideradas importantes as colocações de Johnson e Dawson retomadas por Montenegro (1992) ao tratar da relação memória popular/história oral:

As dificuldades de caráter epistemológico que remetem ao problema do empirismo e à prática ortodoxa; a forma do material da história oral ou da autobiografia popular; o que importa na história oral não são os fatos acerca do passado, mas todo o caminho em que a memória popular é construída como parte da consciência contemporânea, a questão de como os historiadores vão usar as suas fontes é um problema da história oral como de áreas afins¹⁰⁸ (MONTENEGRO, 1992, p. 15).

Nesta pesquisa, a história oral é um investimento necessário e criativo ao contexto da investigação. O método foi sendo elaborado no processo de construção do problema/objeto e para adequar-se as estratégias de uma pesquisa de recepção que, em síntese, faz a sua indagação norteadora a partir das relações que se estabelecem entre mundo indígena e mídias, investigando as configurações identitárias em peculiares interações, e procurando compreendê-las a partir das mediações socioculturais que constituem o sujeito da pesquisa.

Esta relação é assegurada por coordenadas teórico-metodológicas e suas possibilidades vão sendo construídas na medida em que são amadurecidas a interlocução e a observação dos contextos dos entrevistados. O duplo movimento não acontece por acaso, mas pela natureza da pesquisa e das exigências de um método que prima pela seleção qualitativa dos entrevistados, considerando os relatos produzidos pela habilidade narrativa dos indígenas. Esta seleção está articulada ao tema que gera a pesquisa, bem como aos objetivos da pesquisa que procuram dar conta das significações interculturais tecidas a partir das apropriações, das

¹⁰⁸ Debert trata essa questão, acrescentando a palavra apenas: “o que importa na história oral não são apenas os fatos acerca do passado, mas todo o caminho em que a memória popular é construída como parte da consciência contemporânea” (DEBERT, 1997, p. 151).

“leituras” que os sujeitos fazem das construções/registros sobre o mundo indígena no espaço midiático.

Na construção metodológica da tese, acolhem-se sugestões da história oral como metodologia¹⁰⁹, com o objetivo de coletar depoimentos orais referentes à trajetória dos pesquisados, especialmente no que diz respeito as suas vindas para a região metropolitana, as suas expectativas e às relações interculturais estabelecidas com os diversos lugares. Além desses aspectos, as contribuições da história oral também são relevantes para buscar as marcas da inserção dos meios, como espessura da cultura midiática, a partir de uma realidade marcada pelos fluxos migratórios, pela oralidade, por matrizes históricas e pela organização sociopolítica diferenciada.

3.9.4 Identificando o contexto sociocultural da recepção

Para cumprir os objetivos específicos da pesquisa, é necessário identificar as mediações socioculturais que constituem o sujeito comunicacional, situado nos fluxos da região metropolitana de Porto Alegre e considerando as suas particulares interações com as mídias. A explicitação do contexto da recepção se realiza mediante à compreensão de uma rede de fluxos humanos e comunicacionais na tessitura dos elos/comunidades que configuram os territórios Kaingang, entendendo estes como lugares de sobrevivência material e simbólica.

Na qualificação desse contexto, considerou-se a mobilidade kaingang como resultante de matrizes de longa duração e também das forças que tecem o presente, quando não só os homens mudam de lugar, mas também os produtos, as imagens, as ideias. Ou seja, toma-se essa itinerância a partir do “mundo do movimento” (SANTOS, 2004, p. 328), onde a noção de residência e o lugar de trabalho, não se esvaem, pois formam o entorno vital, os quadros de vida que têm peso na produção do homem.

Nessa senda, a itinerância constitui uma mediação sociocultural relevante para caracterizar o sujeito e as configurações do seu entorno vital como fluxos humanos que se desenvolvem como deslocamentos, nos quais operam matrizes de longa duração e de curta duração. A itinerância compõe assim as mobilidades do sujeito em suas táticas de sobrevivência e nas suas estratégias de se construir como grupo étnico, sinalizando fronteiras

¹⁰⁹ Na especificidade da pesquisa, pode ser entendida como uma técnica que articula o diálogo e mesclando a história pessoal com o contexto grupal do narrador, todos sendo importantes à temática central da pesquisa.

que são mobilizadas no processo de memória coletiva para fortalecer a identidade social, tais como a língua, as marcas clônicas e os nomes tribais. Falar e entender a língua kaingang podem ser vistos como elementos de distinção entre os *fóg* (os brancos) e também nas relações intraculturais, pois a categoria nativa *kaingang-pé* é construída em oposição ao “indiano”, para salientar aquele ou aquela que fala a língua e mantém o “costume”.

Essas fronteiras, ativadas pela memória coletiva, como fronteiras no sentido oferecido por Barth (1998), são mais ou menos realçadas conforme as interações que promovem a visibilidade cultural e também funcionam como capital simbólico nas relações que sustentam os coletivos kaingang, sejam eles grupos familiares ou aldeias, como configurações espaciais de uma organização política diferenciada, sustentada em uma hierarquia formada por caciques, conselheiros e demais cargos de comando.

Portanto, mais do que um lugar geográfico, passa-se a considerar os coletivos kaingang como lugares kaingang e estes como elos de uma rede social, os quais formam quadros de vida relevantes, já que são mediados não só pela organização política, mas também pela construção da memória coletiva que é tecida na pluralidade dos contextos geracionais, e nas diferentes formas de inserção no mundo não-indígena.

As mediações consideradas na qualificação desse contexto foram identificadas ao longo dos movimentos exploratórios, tornando-se mais nítidas na segunda etapa desencadeada em 2008, junto a observações e aos interlocutores da região metropolitana de Porto Alegre. Nesse processo, foram muitas as avaliações e substituições. Num primeiro momento, chegou-se a pensar em uma aldeia para refletir sobre o lugar indígena, mas buscou-se igualmente uma maior variabilidade dos entrevistados, que permitisse pensar as matrizes de longa duração e as heterogeneidades culturais que constroem as identidades nos seus embates, garantindo os territórios da sua existência material e simbólica e mantendo os seus pertencimentos étnicos.

A mobilidade kaingang e a priorização de um universo plural¹¹⁰ dos entrevistados foram fundamentais para redefinir o contexto da recepção e desencadear a seleção dos entrevistados, tendo como primeiro critério a indicação de indígenas que se auto-classificam Kaingang e que estão situados nos fluxos da Região Metropolitana de Porto Alegre.

Este critério tem uma tripla dimensão, pois permitiu explorar os fluxos migratórios a partir de matrizes ancestrais, mas também vinculadas às rupturas com as práticas impostas pelas segregações étnicas e com a busca de melhores espaços para trabalhar, estudar e viver.

¹¹⁰ A escolha pelo universo plural de entrevistados não tem por objetivo alcançar um *ponto de saturação*, isto é, atingir um nível de repetição de pontos de vista, mas buscar a diversidade de significações atribuídas aos meios em construções sobre o indígena, em contextos que apresentam confluências de aspectos sociais e culturais.

Todos os entrevistados estão vinculados a laços de extensas redes de parentesco e a “terras de origem”, Nonoai, Iraí, Serrinha, o que lhes caracteriza como integrantes de um povo indígena nas suas mediações históricas e, ao mesmo tempo, de uma rede social que vai sendo tecida nos processos de habitação da cidade como re-ocupação de territórios, mediante a construção de comunidades indígenas urbanas.

Dessa forma, a seleção dos entrevistados não é definida em relação a um número determinado de pessoas em cada aldeia ou coletivo. Parte das possibilidades oferecidas pelo próprio contexto da recepção, considerando a mobilidade contínua e disponibilidade para participar de uma investigação que focaliza aspectos de sua vivência com as mídias, como telespectador, como leitor, como ouvinte, e também sobre as suas valorações e opiniões sobre as notícias/reportagens que tratam do índio no Brasil e especificamente do Kaingang no Rio Grande do Sul.

Essa disponibilidade implica em contar com a participação dos interlocutores, considerando as suas itinerâncias e procurando, no seu bojo, buscar as nuances da pluralidade que foram sendo sondadas em vários momentos dos movimentos exploratórios e que permitem observar as temporalidades como entrecruzamentos entre tradições culturais e novas utopias. Nesses entrecruzamentos, nessas misturas, consideraram-se as diferentes inserções no mundo não-indígena, vislumbrando aqui a mediação geracional não somente por faixa etária, mas pela inclusão em escolaridades formais e informais, pela participação em redes sociogovernamentais, e também o exercício de liderança e dos cargos de chefia exercidos por parte de entrevistados, na sua totalidade homens, o que traduz as marcas hegemônicas de uma divisão entre esfera pública e privada nas tessituras dos padrões culturais de gênero nesse universo.

Assim, a seleção dos entrevistados primou pela observância das mediações que constituem os laços grupais e as matrizes culturais para abordar aspectos das histórias de vida comunicacional e significações plurais produzidas pelo *sujeito intercultural* nas suas peculiares interações com as mídias. Tais relações são pensadas como marcas do *ethos midiaticizado*, procurando ser compreendidas numa dimensão diacrônica e sincrônica, pois podem remeter a outros espaços de vivência, geográficos e temporais, como as áreas no interior do Estado, a infância, os casamentos e os diferentes modos de consumo e interações com as mídias nos embates do presente.

As mediações relacionadas pela pesquisa podem ser visualizadas na figura seguinte (FIGURA 5):

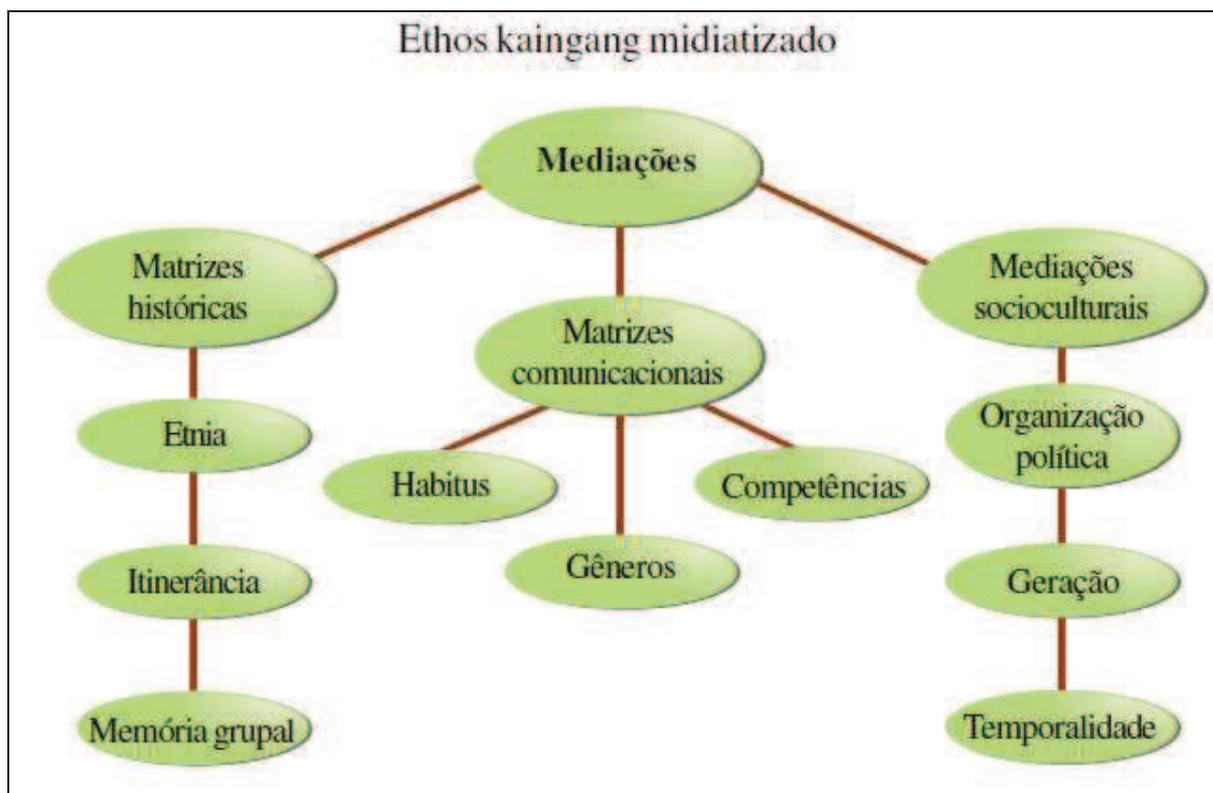


FIGURA 5 – Ethos kaingang midiaticizado

3.9.5 Entrevistando o sujeito intercultural

Para operacionalizar a pesquisa de campo, seguiram-se as pistas surgidas na fase exploratória que se realizou de 2006 a 2008, através de entrevistas realizadas com indígenas nos cenários de Santa Maria e Porto Alegre. Essas entrevistas foram importantes para aprofundar os contatos com a rede étnica e para reformular procedimentos adequados ao contexto e pertinentes ao objetivo geral de investigar as múltiplas configurações da identidade cultural nas práticas comunicacionais e nas apropriações midiáticas operadas por indígenas situados nos fluxos da Região Metropolitana de Porto Alegre.

Esse procedimento foi intitulado *entrevista com o sujeito intercultural* (APÊNDICE B), sendo composta de três blocos de questões e realizada entre agosto de 2008 e junho de 2009. A entrevista foi formulada mediante a contribuição das experiências e reflexões de outros pesquisadores e seguindo a dinâmica necessária para uma análise qualitativa; por isso, seguiu uma linha semi-estruturada que permite a coleta de depoimentos orais no/com o

aprofundamento da temática, considerando as trajetórias de vida, as relações com a cidade e as alteridades, e, em especial, as marcas da vida comunicacional. Operacionalmente constituiu-se em um roteiro sintetizado em três tópicos de questões:

- Aspectos sobre a vinda para Porto Alegre;
- Representações sobre a cidade e o Rio Grande do Sul;
- Mídias: acessos, preferências e relações interculturais;

Os três tópicos estão relacionados a procedimentos que visam coletar relatos sobre a vida comunicacional, considerando diferentes fases/lugares de vida dos interlocutores, os inter-relacionamentos com as mídias, e o sentido das “leituras” que realizam em função destes como experiência cultural, sobre as construções midiáticas do índio.

Para apreender as *marcas da experiência cultural* com os meios de comunicação, utilizaram-se recursos da história oral, considerando suas potencialidades para trabalhar a metodologia de *história de vida*, mediante ajustamentos solicitados pela problemática da investigação. É oportuno registrar, portanto, que a sua utilização não tem por objetivo captar a história do indivíduo em sua totalidade, mas de apreender aspectos marcantes e significativos dessas trajetórias que orientam para a compreensão dos usos e das apropriações das mídias e seus produtos.

Nesse sentido, vale registrar as reflexões de Bonin sobre a aplicação inventiva deste método aos requerimentos das problemáticas de cada campo, as quais podem ser sintetizadas pela ideia de Bastide de que “a técnica da história de vida deve se amoldar à própria natureza dos meios sociais estudados” (BONIN, 2008, p. 142). A fecundidade do método não é dada pela aplicação de regras, mas pela adequação às demandas do problema-objeto, o que leva a desencadear a reconstrução metodológica e situa a *história de vida* no campo da comunicação como *método mestiço*.

Nesta pesquisa, os procedimentos metodológicos visam compreender aspectos da experiência cultural de interlocutores Kaingang com os meios de comunicação, situando essa experiência na suas trajetórias e na sua vivência com a cidade, considerando esta como um espaço geográfico cultural praticado, como lugar da ação comunicativa. Neste caso, o método em questão pode ser denominado de *relatos de vida comunicacional*, entendendo que este abrange as relações, as interações com o mundo midiático, sem por ele ser determinado, mas sim entrelaçado. Desse modo, a história oral abre a possibilidade de coletar relatos, os quais

na sua especificidade metodológica permitem obter fragmentos narrativos que expressem singularidades de uma cultura e suas conexões, entrecruzamentos e conflitos culturais da nossa época.

Para trabalhar esses tópicos de questões, é preciso acionar a memória de vivências, de eventos, de passagens e de experiências que traduzam modos de ver e se ver como pertencimentos e conflitos, levando em conta a inserção do interlocutor ou da interlocutora no mundo não-indígena, suas expectativas e a participação dos meios como construtores de representações e configuradores da memória coletiva.

Nesse sentido, as lembranças dos interlocutores são construções oriundas do contexto temporal do entrevistado, o que leva a refletir sobre a situação da evocação e igualmente sobre uma realidade complexa e multifacetada, na qual as mídias comparecem como agentes de uma cultura expansionista que atravessa distintas culturas vivas e profundas. Nessas relações, entretanto, se faz necessário pensar como são elas mesmas fabricantes de outra cultura, seja como tática de praticantes, seja nos processos identitários que se estabelecem nas relações de apropriações das representações do índio em construções midiáticas.

A denominação (ou termo) de *sujeito intercultural* serve para explicitar que a entrevista se ajusta aos objetivos do procedimento pensado, sem recorrer a um modelo, uma classificação, mas pela aspiração de promover a narração do interlocutor sobre assunto/tema/acontecimentos que fazem parte do seu contexto social. Nessa perspectiva, não se trata de entabular um novo rótulo para a técnica (BAUER; JOVCHELOVITCH, 2002), pois antes de uma nova forma de entrevista pode-se enriquecê-las por meio de narrativas que são permeadas e permeiam um contexto político complexo.

Esta proposta, portanto, nutre-se da ideia de que são encontradas as narrativas em todo lugar, porque contar histórias é uma capacidade universal que caracteriza a comunicação humana, como lembram Bauer e Jovchelovitch (2002). Ao mesmo tempo, compreende que todo aquele que narra, sempre narra a partir de um lugar (HALL, 2003), sendo que tais lugares constituem uma experiência que é individual e coletiva, isto é, diz respeito a um contexto social e histórico. Desse modo, alguns pressupostos da entrevista narrativa são mesclados a uma técnica cujo procedimento combina histórias de vida e contextos sociais e históricos. As “histórias” pessoais dos interlocutores – experiências contadas por quem narra - expressam contextos históricos mais amplos, constituem os fenômenos sócio-históricos específicos, nos quais suas biografias estão enraizadas.

O sujeito intercultural é um múltiplo, tantos podem ser os lugares que ancoram sua experiência; mas também é ainda um narrador, encarna a experiência narrada, aquela que é

vivida e aquela que já não é só determinada, involuntária, mas pensada, constituindo as visões de mundo, as tradições, os sistemas de valores e as ideias, tal como aponta Thompson (1987, p. 10), ao tratar de uma consciência pensada em termos culturais¹¹¹, “quando alguns homens sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si e frente a outros homens, como resultado de experiências comuns, herdadas ou partilhadas”.

E o que constituem as tradições, os valores, as visões de mundo, as ideias? O *ethos* por certo, leva a indagar a discussão da interpretação cultural feita por Geertz (1978), porém, entendendo que a análise cultural não se reduz a uma descrição microscópica de um tipo de sociedade ou de um grupo social, mas engloba uma gama de relações que permitem compreender o mundo social e simbólico dos interlocutores em interpretações antropológicas em larga escala.

O que se pleiteia evidenciar como diferença cultural não está desvinculado da estrutura social (RONSINI, 2000), que não somente constrói a desigualdade econômica, como estabelece padrões culturais hegemônicos (SANTOS, 2005). É desse ponto de vista que se pode pensar os processos comunicacionais, configurando diferenças culturais porque mobilizando sentidos identitários diversos, que são articulados pelos múltiplos interesses comuns. Interesses que falam também dos pertencimentos e da busca de reconhecimento, dos ideais e das tramas para permanecer como coletividades.

Nesse caminho, ao problematizar o sujeito intercultural, foram buscadas as narrativas orais como fragmentos de várias narrativas que dão conta dessas experiências de construir os pertencimentos, de se compreender como comunidade, mediante processos experienciados por grupos indígenas. Nesse sentido, cabe lembrar as reflexões de Moraes e Menezes (1999) sobre os grupos migrantes no interior do Brasil, também retomadas por Russi (2005), em que a história oral não assume um caráter apenas de técnica de levantamento de dados, “mas tem uma função epistemológica e ideológica, pois é atenta à história dos grupos excluídos, das minorias, dos (i) migrantes e questiona a objetividade”.

Assim, na concepção de Moraes e Menezes (1999):

A história oral, ao estudar a experiência destes grupos [migrantes], contribui para uma perspectiva teórica que contempla o agir humano no fazer-se da história, onde as práticas sociais são múltiplas, diversas e particulares. Coletar depoimentos orais numa sociedade marcada pela modernidade, pelo domínio da técnica, ciência e razão, do poder massificador da mídia [melhor seria pensar a incidência da cultura midiática], remete a pensar sobre o lugar da narrativa nessa sociedade em que o

¹¹¹ E. P. Thompson retoma essa noção em *Costumes em Comum* (1998) para abordar as culturas populares tradicionais, em suas manifestações peculiares, que advém de experiências compartilhadas, consolidando costumes que servem aos seus interesses, sendo vista como senso comum ou práxis, derivado da exploração.

cotidiano é definido pelo tempo disciplinado, controlado, pelo ritmo do relógio. [...] Não há o desaparecimento da narrativa, mas a sua ressignificação (MORAES; MENEZES, 1999, p. 12).

As narrativas orais como produções coletadas pela história oral levam a reconstruir trajetórias, vivências, experiências com os diferentes lugares que compõem o mundo da vida. São impregnadas pela memória na medida em que atualizam os acontecimentos vividos pela pessoa ou pela coletividade, configurando uma memória herdada no dizer de Pollack (1992), que é tecida pelo trabalho em que se faz mais pública, comemorativa, intersubjetiva.

No que é específico desta pesquisa o intuito foi ressaltar que a memória não é só um meio para ativar a reconstrução das trajetórias, mas também se constitui em uma mediação fundamental para compreender as múltiplas configurações identitárias, o sujeito intercultural em sua multiplicidade, os lugares de ontem e hoje que compõem os fluxos da memória, num movimento que Pollack (1992, p. 5) descreve como “ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade”.

Nessa trilha, as matrizes culturais de longa duração e as tradições são forças ativamente modeladoras do presente, como sugere Williams (1979), através da noção de residual. Daquilo do passado que permanece como significativo, atuando nas práticas e nas identificações, na organização social e cultural contemporânea, tensionando, hibridizando-se (GARCÍA-CANCLINI, 1998; 2000), configurando-se nas teias da hegemonia, mediante socializações inevitáveis e necessárias, e por isso mesmo funcionando como substância social e cultural ativa. Não é por oposição, mas sim por relação que o residual, como substância identitária e organizadora do sentido permanece, porque muito do que esta noção implica “representa áreas da experiência, da aspiração e realização humanas que a cultura dominante negligencia, subvaloriza, opõe, reprime ou nem mesmo pode reconhecer” (WILLIAMS, 1979, p. 127).

E é essa atividade do residual que se torna tentadora para pensar, apreender e investigar a memória como um trabalho que mostra e esconde, apaga e revitaliza, assim como insurge contra a homogeneidade e o vazio do progresso moderno antevisto por Benjamin (1996) e mediado pela economia informativa.

A ânsia da memória é ela própria um produto dos fluxos velozes que operam as descontinuidades históricas, o desenraizamento, mas é também uma passagem para pensar as configurações de temporalidades/identidades que reclamam horizontes para o diálogo entre as gerações, as culturas (MARTÍN-BARBERO, 2006). Pensar conjuntamente a amnésia histórica e também o *boom* da memória, como propõe Huyssen (2004), estimula a reflexão

sobre as opacidades geradas por uma cultura sustentada pelas tecnicidades e pela filosofia da novidade, mas também a proliferação dos lugares de memória, como formas híbridas, heterotópicas, ativadas pelos resíduos que dão forma e conteúdo a narrativas/falas/memórias do sujeito intercultural. Um sujeito que vem de longe e cujos registros (de hoje) vão fomentando, tensionando uma noção de identidade que, “estando sob rasura” (HALL, 2003), impele a pensar o escopo das identidades/cidadanias modernas (MARTÍN-BARBERO, 2006), no qual a sua expressão é bem mais do que a visibilidade reportada pelas mídias, como direito de contar e ser contado, como expressa o relato de Irondina Vergueiro (2008):

Eu nasci e me criei em Nonoai, aí também já um tempo nós começamos a vim por causa das vez já digo assim que nós era agricultor nós plantava, milho, feijão essas coisa; não é por nada que a gente veio, por causa disso né, porque daí as planta não deram mais né, e nós não tinha condições pra toca o serviço daí foi indo e meus filhinho eram pequeno, daí eu vim de lá com quatro filho, agora eu tenho oito (IRONDINA VERGUEIRO, 2008).

O sujeito intercultural é também uma metáfora adequada a uma metodologia, um modo de abordar os múltiplos lugares pelo quais o sujeito concreto fala e se exprime. Tais lugares são tomados como marcas que incidem nos relatos dos entrevistados, como sentido oriundo do material simbólico, isto é, como matrizes e como trabalho, como tradições, valores e como fronteiras que são construídas pela ativação de resíduos. *O sujeito intercultural*, desse modo, não é conhecido *a priori*, mas é situado pela voz e pelo contexto *socioistórico*, pelas mediações que contextualizam a recepção.

É importante registrar que para a realização da entrevista é preciso criar toda uma ambiência propícia, a qual é desencadeada com antecedência, em contatos que vão sendo aquecidos na medida em que todos se avizinham de um cotidiano que se faz nos fluxos da cidade. No conjunto de entrevistas realizadas, a maioria ocorreu depois de vários momentos de diálogos, sempre primando por um local tranquilo, que permitisse realizar uma escuta capaz de colocar em memória a experiência e registrasse a temporalidade das falas dos entrevistados. Quando esse aspecto não pode ser obtido, optou-se por adiar a realização da entrevista, a fim de alcançar resultados mais profícuos com o registro gravado do relato oral.

Os percalços e os cuidados para a realização das entrevistas são refletidos a partir da experiência como pesquisadora¹¹², e pelo desafio de colocar em prática técnicas que são

¹¹² O contato e a *dialogicidade* são princípios que norteiam o uso de instrumentos, as técnicas na pesquisa de recepção. Os contextos sociais e políticos e as rotinas dos entrevistados e das entrevistadas exigem sensibilidade e paciência para construir uma aproximação profícuca e que também se realiza como relação de alteridade e reconhecimento da pesquisa entre sujeitos. Os pesquisados não são entes passivos que oferecem dados prontos,

teorias em ato, mas, mais do que isso, objeto da reflexão do fazer científico. Cada entrevista também é um exercício para avaliar possibilidades de retomada de temas e refinar as formas de indagação, enfim, aperfeiçoar a construção de dados.

Nessa perspectiva, também foi utilizada a *midioconversa* com o objetivo de complementar as entrevistas semi-estruturadas voltadas à coleta de aspectos da história de vida comunicacional, retomando temas e também aperfeiçoando a construção de dados mediante interações do sujeito/público com “textos” midiáticos concretos.

Essa técnica, já utilizada na pesquisa de mestrado¹¹³, se inspira na experiência de outros pesquisadores (MALDONADO, 2001), mas foi adaptada às necessidades e às condições de cada pesquisa. No caso desta pesquisa, ela se tornou uma *midioconversa*, já que se tratava de escutar e observar posturas, opiniões referentes às notícias/ reportagens que tratassem do índio e do Kaingang em diferentes suportes midiáticos e não em relação a um produto/programa específico.

Também é preciso esclarecer que a *midioconversa* foi realizada com dois entrevistados. Dessa forma, a técnica complementa as entrevistas de *história de vida comunicacional*, adequando-se às possibilidades oferecidas pelo contexto da pesquisa. Além disso, é relevante anotar que a técnica, nesse caso, não é pensada e utilizada para efetuar generalizações sobre o público, mas sim para explorar possibilidades de dialogicidade mediante a construção de um espaço metodológico para ampliar os recursos de coleta de dados sobre as interações com os meios, as estruturações de gêneros/matrizes de reconhecimento, enfim, a midiatização da vida e produção de sentido.

A *midioconversa* foi operacionalizada a partir de recortes de materiais impressos, referentes a notícias publicadas em *Zero Hora*, programa radiofônico da *Radio Gaúcha*, reportagem televisiva do Programa *Rio Grande Rural*, veiculado pela TVE-RS, fragmentos do *Jornal da Globo* e reproduções de relatos da Internet. A sua efetivação se deu a partir de encontros realizados em salas do Memorial do Rio Grande do Sul, em Porto Alegre.

Tanto a entrevista como a *midioconversa* são aliadas à observação para compreender os elementos significativos da vida comunicacional das pessoas e também a presença dos

são indivíduos e cidadãos, têm posições e questões importantes para falar. “Observar os públicos de classes populares exige uma dinâmica e flexibilidade condizente com suas características vitais, suas formas de existência impõem aos pesquisadores elementos chaves de compreensão” (MALDONADO, 2000, p. 6) e os instrumentos de pesquisa devem considerar essa dinâmica a fim de melhor explicitar o papel sociocultural da recepção no mundo contemporâneo.

¹¹³ Na pesquisa de mestrado, foi utilizada a *videoconversa* (PEREIRA, 2004) para registrar apropriações de telespectadoras, observando falas, gestos e sonoridades resultantes da interação com a oferta audiovisual de um programa televisivo.

meios no bojo de um contexto onde a “cultura” se manifesta de forma pública¹¹⁴, nos modos de se construir como grupo, isto é, de construir e reconstruir os pertencimentos. Para isso, o recurso do *diário de campo* é de grande valia para registrar os processos de cada encontro, questões que não foram atingidas, questões novas, imprevistos e para reavaliar posturas e leituras frente ao mundo social que foi estudado. É um recurso fundamental porque, como sugerem Mills (1975) e DaMatta (2000), permite sistematizar observações e também registrar questões marginais e reflexivas, agindo como um arquivo dinâmico de problematizações convergentes, muitas vezes anotadas como impressões ou detalhes imprecisos.

3.9.6 Traduzindo narrativas comunicacionais

A história oral é um campo de múltiplas possibilidades de aplicação, mas cada uma destas possibilidades apresenta características advindas da diversidade de contextos dos quais emergem as narrativas, as quais se transformam em dados, mediante a especificidade de cada análise. Esta, por sua vez, é orientada por uma epistemologia e por teorias específicas que atendam a uma problemática e suas questões norteadoras. Nessa perspectiva, para investigar as configurações da identidade cultural nos processos comunicacionais kaingang, é necessário traduzir a interculturalidade como sentido produzido a partir dos relatos, contextualizados pelas mediações que estruturam o processo comunicativo.

A perspectiva nutre-se das pesquisas de recepção que têm mostrado que as pessoas e os contextos são constituintes ativos do processo de comunicação. O que comumente se denomina receptor ou consumidor é entendido como um sujeito de carne e osso, plenamente situado e posicionado como cidadão. Esse caminho vem sendo alicerçado pelos estudos culturais latino-americanos, tendo por base a proposição teórica das mediações culturais (MARTÍN-BARBERO, 2003), lugar por onde se torna possível compreender os meios de comunicação integrando a vida cotidiana e esta nas múltiplas determinações que organizam o mundo da vida.

¹¹⁴ Geertz (1978) discute a análise cultural através de uma leitura dos contextos culturais onde o sentido é buscado não nas estruturas inconscientes dos indivíduos, mas naquilo que eles partilham como membros de uma cultura, que é tecida pela agência e atuação dos homens. Sua análise não vem de uma ciência experimental em busca de leis, mas da procura do significado. A cultura é um documento de atuação, que está sendo tecido em vários lugares e por pessoas, e para compreendê-la, traduzi-la, é preciso antes de tudo se situar nela.

Entretanto, cada fenômeno comunicacional investigado requer uma metodologia própria, que é fruto das peculiaridades do contexto sociocultural que lhe sustenta e das tessituras do objeto. Nesse sentido, ao objetivar compreender a inserção dos meios de comunicação no contexto dos interlocutores Kaingang, buscou-se aproximar a história social como produção de sentido, priorizando captar uma experiência cultural que, de todo modo, diz respeito a como os entrevistados interpretam o mundo e o seu lugar no mundo (THOMPSON, 1992).

Essa perspectiva distancia a análise como avaliação da influência cultural sobre as formas de organização do tempo/espaço, procurando evidenciar a temporalidade social do receptor/interlocutor nas suas vivências com os meios, considerando interações peculiares, porque significativas no seu espaço tempo. Os meios são compreendidos como uma mediação relevante na medida em que espessam culturas com diferentes gramáticas, mas que produzem sentido sob diferentes “condições”, as quais evocam igualmente padrões civilizatórios, fundados na longa duração e na curta distância dos tempos velozes.

Com esta angulação, a pesquisa de recepção intenta, ao mesmo tempo, integrar o micro e o macro, conjuntar passado e presente. A utilização e seleção dos dados têm como matéria-prima os relatos, os depoimentos ou falas que constituem um conjunto de narrativas, na medida em que esboçam um mundo temporal (RICOEUR, 1994) e onde são cartografadas as marcas de uma *experiência cultural* que é coletada pela oralidade e se materializa significativamente como fragmentos narrativos da interculturalidade.

Os fragmentos narrativos, desse modo, também podem ser entendidos como pedacinhos, elos de uma rede de produção do sentido, que, por necessidade da análise, selecionou-se como matéria sensível da rede infinita da *semiose*, num contexto social determinado (VERÓN, 1980). Isso significa que uma análise específica não esgota os sentidos de qualquer narrativa, pois esta se torna uma matéria significante num conjunto de outros “textos” que compõem o espectro do processo comunicacional, engendrado pela cultura como memória coletiva, a história, o social, e o político.

A teoria da produção do sentido, alavancada por Verón, parte da concepção da sociedade atravessada pela *semiose* social, que, tanto do ponto de vista sincrônico como diacrônico, é uma rede significante infinita. Importa dizer que, isso que é denominado de sociedade, nos seus diversos graus de transculturação (IANNI, 2000), é construído pelos discursos sociais, os quais em seu trabalho produtivo produzem o sentido na sociedade.

Os fenômenos de sentido, conforme Verón, são analisáveis a partir de investimentos que se vinculam aos mecanismos de base do funcionamento social, nos quais os discursos se

tornam objetos de leituras a partir dos traços que remetem tanto ao ideológico como ao poder, às condições de produção e de reconhecimento¹¹⁵. Isso significa que todo fenômeno de sentido é passível de ser lido em relação ao ideológico e ao poder, mas que em um fenômeno de sentido nem tudo se reduz ao ideológico e ao poder. “No universo social do sentido, há muito mais coisas... sistemas heterogêneos de determinação se entrecruzam” (VERÓN, 1980, p. 192).

Entende-se que há uma pluralidade de matérias significantes atuando na rede social do sentido, mas cada conjunto está atrelado a um contexto social e cultural determinado, o que implica diferentes níveis de análise do funcionamento da rede e um distanciamento metodológico para interpretar práticas discursivas e práticas socioculturais de interação entre diferentes universos simbólicos. “A *semiose* não está submetida às mesmas coerções na circulação evanescente das falas”, exemplifica Verón (1980, p. 193), referindo-se a situações sociais de interlocução interpessoais e à circulação “mais extensa” tornada possível pelo suporte tecnológico das mídias.

Partilhando da concepção geral da teoria da produção do sentido, considera-se que toda fala pode ser analisada como fenômeno de sentido, na medida em que integra a rede significativa infinita, mas sua análise depende do contexto cultural em que foi gerado.

Nesta perspectiva, cada fragmento narrativo é um elo que abre caminho para compreensão de outros textos/discursos, entendidos como matrizes geradoras no sentido residual oferecido por Williams (1979), como força ativa do passado, do que persiste no presente, movimentando a interpretação na perspectiva de uma hermenêutica voltada para a *tradução* das vozes/identidades que vêm das ruas, seguindo os impulsos da transculturação, como mesclas de sobrevivência e transgressão, como práticas/táticas estratégicas para viver o espaço como um próprio e como energias de reinvenção emancipatórias (SANTOS, 2006).

Nesta perspectiva, a análise também requer um aporte da sociologia da cultura, na sua tarefa hermenêutica de traduzir a temporalidade das vozes, com vistas a desvelar e interpretar os textos/discursos de “alhores” como matrizes culturais e históricas que compõem as narrativas da recepção. Pois é somente a partir delas que é tocada a experiência comunicativa como experiência intercultural, na qual os meios de comunicação comparecem como uma mediação estrutural, isto é, na textura geral da experiência, como diria Silverstone (2002) e

¹¹⁵ Ao conceber a *semiose* como sistema produtivo, Verón postula relações sistemáticas entre os conjuntos significantes dados e os aspectos fundamentais do sistema produtivo: produção, circulação e consumo, sendo este último preferencialmente denominado de reconhecimento, para demarcar essa instância num sistema produtivo específico, procurando não fazer uma transferência mecânica da concepção econômica.

espessando demandas feitas pelas gentes e fraturas que, enfim, constituem a rica e opacificada diversidade cultural, como faz lembrar Martín-Barbero (2003).

Nos liames da interculturalidade como epistemologia, selecionaram-se fragmentos narrativos que fizessem emergir os relatos do sujeito intercultural e trouxessem elementos significativos a respeito das suas interações com os meios de comunicação, mediando os processos identitários, como construções híbridas, mestiças, resultantes da dinâmica cultural, na qual a “continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam” (SAHLINS, 1997, p. 126), mediante a alteração de significados culturais que sendo impregnados pelo mundo fazem da cultura uma síntese entre estrutura e evento.

Cada narrativa apresenta suas singularidades, mas é no seu conjunto que se procura evidenciar a tessitura da interculturalidade, uma vez que existem matrizes comuns alicerçando a memória coletiva e também as matrizes organizacionais do pertencimento étnico, assim como matrizes *tecnoculturais*, as quais são operadas, ativadas nas diferentes temporalidades do sujeito, isto é, nas diferentes formas de interpretação de um lugar que é construído pelas mediações que configuram o *ethos* midiaticado a partir de matrizes de longa duração e de matrizes contemporâneas.

A temporalidade é por isso é uma mediação/categoria fundamental para situar os processos identitários, a partir da historicidade dos públicos e dos usos dos meios, desde uma história pessoal, familiar, de classe, regional (ou grupal, pessoal e regional), por onde se tece a multiplicidade mediante diferenciações oriundas das posições do sujeito na diversidade da geração, do gênero, das competências e de suas visões de mundo.

O percurso de coleta das narrativas foi composto por mais de 25 horas de gravação com 21 interlocutores, que resultaram na transcrição de mais de 180 páginas. Todas elas são compreendidas como vozes do sujeito intercultural das quais foram selecionados fragmentos narrativos que estão relacionados às questões propostas pela tese. Não foram, por assim dizer, tabuladas para fazer quadros estatísticos representativos ou para construir generalizações, nem tomadas como ilustrações para exemplificar uma problematização teórica previamente definida. Até porque a natureza do método (pensamento agregado à técnica e vice-versa) não prevê um percentual mecânico de entrevistas, mas a possibilidade de coletar os relatos através de um aperfeiçoamento contínuo entre a adequação teórica e o trabalho de campo, em todo o processo da pesquisa.

Esse processo indica a potencialidade da história oral mediante um diálogo entre pesquisado e pesquisador, como discute Debert (1997), não sem apontar para problemas que levam a uma vigilância sobre a imposição de categorias e valores exteriores ao pesquisado, e,

ao mesmo tempo, sugerindo a possibilidade de descobrir outras e novas dimensões do problema, para assim “pensarmos criativamente” o que foi proposto analisar. Segundo Debert (1997), a expectativa seria a de reformular pressupostos, os quais, muitas vezes, na forma em que são formulados, tendem a universalizar a experiência humana.

A construção da análise, portanto, é inspirada por uma epistemologia da tradução voltada a captar a diferença cultural, não a partir de uma teoria simbólica que a enquadre numa lógica fixa, rígida e consensual, mas segundo um ponto de vista próprio, que emerge dos usos inventivos do espaço (onde as mídias aparecem como lugar de mediação) como processos de hibridação geradores da heterogeneidade cultural, às vezes poucos escutados e, às vezes, até mesmo invisíveis, mas também dotados de um senso prático oriundo das habilidades de cada contexto das falas (BOURDIEU, 1983).

Neste caminho, os fragmentos narrativos compõem uma trama de relatos que, para serem captados, exigem flexibilidade, imaginação e sensibilidade. Como citações desta tese, procurou-se realizar uma transcrição literal das falas, de modo a tentar preservar a narrativa original dos sujeitos.

4 CONFIGURAÇÕES IDENTIDÁRIAS DO SUJEITO INTERCULTURAL

Neste capítulo procura-se compreender as configurações identidárias do Kaingang, como sujeito múltiplo, situado e narrador, levando em conta, por isso, que toda fala, seja ela gestual, escrita ou oral, traz as marcas do contexto em que foi produzida e do sujeito histórico. Com esse objetivo, apresentam-se fragmentos narrativos que emergem como marcas da historicidade nas falas dos interlocutores/telespectadores, os quais têm como redes de pertencimento os coletivos kaingang situados nos fluxos da região metropolitana de Porto Alegre. A partir dessas falas, são cartografados sentidos de *interculturalidade*, considerando as mediações, matrizes e temporalidades nos processos comunicacionais que focalizam os usos e as apropriações midiáticas sobre o índio visibilizado pelas mídias. Na primeira parte do capítulo é situado o lugar geográfico em que essas falas são produzidas; na segunda, são abordadas as falas que evocam as motivações das vindas para a cidade; na terceira, as vivências com a cidade; na quarta, as relações de alteridade produzidas no seu entorno, e na quinta, as falas que remetem a essas relações nas interações com as instâncias midiáticas.

4.1 OS KAINGANG NA REGIÃO METROPOLITANA DE PORTO ALEGRE

Os coletivos kaingang abrangem núcleos domésticos, acampamentos ou aldeias que compõem assentamentos indígenas na Região Metropolitana de Porto Alegre. Essa região é formada atualmente por 31 municípios e conta com uma população de mais de quatro milhões de habitantes, o que representa 37% da população do estado do Rio Grande do Sul. O município central tem mais de um milhão e quatrocentos mil habitantes, conforme dados registrados pela contagem populacional do IBGE em 2007.

Atualmente, em Porto Alegre e regiões limítrofes, conforme levantamento da pesquisa realizada pelo Laboratório de Observação Social, da UFRGS, em conjunto com a Fundação de Assistência Social e Cidadania da Prefeitura de Porto Alegre, existem dez assentamentos indígenas. A pesquisa cadastrou 609 pessoas em assentamentos formados pelas etnias Kaingang, Guarani e Charrua.

Além de apontar um crescimento da população indígena na Capital e regiões limítrofes, a pesquisa FASC/UFRGS também indicou que a concentração da população -

cerca de 70% - se encontra numa faixa etária entre sete e vinte e um anos, em todos os coletivos, sendo que os idosos representam 4,8% da população. O número reduzido indica, segundo a pesquisa, as difíceis condições de vida enfrentadas pela população indígena, especialmente no que diz respeito à saúde, à alimentação e à morosidade de projetos que possibilitem a construção de moradias.

O recorte realizado nesta pesquisa, referindo-se à região da Grande Porto Alegre, advém da rede de relações entre os entrevistados, as quais desencadeiam fluxos contínuos entre um local e outro, configurando uma territorialidade que não corresponde aos limites administrativos oficiais. Do ponto de vista nativo, não se muda de uma cidade à outra, mas de uma aldeia à outra aldeia, seja nessa região, ou do interior do estado para a capital, bem como entre os estados do sul do Brasil.

Os Kaingang que vivem nas cidades enfrentam problemas comuns às maiorias pobres e também aos povos indígenas que vivem em Campo Grande, São Paulo e Manaus, tais como conflitos pela posse da terra e ausência de políticas públicas no que se refere à habitação, por exemplo, como falta de providências de caráter universal por parte do poder público. Os Kaingang, nessa região, integram uma população autodeclarada crescente e na sua especificidade enfrentam ainda discriminações culturais que configuram as relações interétnicas nas múltiplas relações que estabelecem com a sociedade regional.

A constante mobilidade kaingang, também evidenciada pela pesquisa FASC/UFRGS - através do percentual de pessoas cadastradas desta etnia que nasceram em Porto Alegre, 25,31%, é explicada pela busca de material para confeccionar e comercializar o artesanato, para atendimento de saúde, para visitar os parentes, para estabelecer relações com órgãos do Estado ou ainda em função de dissidências internas, geradoras de exílio ou auto-exílio. Ou seja, a mobilidade kaingang é configurada por uma rede de afetos, trocas comerciais, organização política e necessidades sociais e culturais que diz respeito a um modo de habitar assim traduzido pelo cacique Valdomiro Vergueiro: “Só que a gente assim, que nós indígena a gente não pára sempre num lugar”.

Esse modo de expressar a mobilidade evoca uma territorialidade refletida em experiências de ocupações do passado, atualizadas pela memória, sejam como sonhos ou como indicações xamânicas, orientando para a busca de lugares mais favoráveis pra viver conforme um horizonte ecológico e cultural da terra, impregnado por uma vasta rede de relacionamentos sociais, políticos e econômicos. Constituir novas aldeias ou retomar ou revitalizar antigos assentamentos é uma prática de territorialidade que se sustenta numa cosmologia própria.

Considerando a pluralidade dos coletivos kaingang e a constante mobilidade dos sujeitos, os entrevistados foram situados nos seus fluxos e lugares de moradia que, durante a coleta de dados, corresponderam a *Reserva Indígena Kaingang Lomba do Pinheiro*, a *Aldeia Kaingang Morro do Osso* e a *Aldeia Kaingang de São Leopoldo*.

A *Aldeia Kaingang Morro do Osso* foi estabelecida em abril de 2004 e encontra-se em situação de identificação. Sua formação como comunidade indígena tem vínculos diretos com a memória social, uma vez que seus moradores justificam este local como retomada de uma antiga aldeia, de um lugar de passagem e de abrigo dos seus antepassados.

A aldeia está situada no Morro do Osso, Zona Sul de Porto Alegre, local onde se encontra um parque municipal instalado pela prefeitura em 1994, com 110 hectares. O Morro está próximo às margens do Rio Guaíba, atinge uma altitude de 143 metros e é reconhecido por ser espaço num tempo imemorial de um cemitério indígena.



Foto 8 - Vista parcial da zona sul de Porto Alegre nas imediações da aldeia kaingang no Morro do Osso (2008).

Fonte: Acervo da autora

A urbanização dessa região é bastante visível, como se pode observar no trajeto que leva a aldeia na parte superior do morro, onde se encontra construções de moradores de alto poder aquisitivo, as quais avançam sobre uma área que por decreto deveria ser de preservação ambiental, isto é, protegido da urbanidade (ANEXO I). Os Kaingang reiteram em suas narrativas que a prefeitura alardeava em seus panfletos que o parque era cuidado, contava com ambientalistas, mas que eles viram “o mato queimando”.

Antes de estabelecerem sua aldeia, os Kaingang transitavam esporadicamente pelo local coletando matéria-prima e a própria prefeitura divulgava a existência do sítio arqueológico pela Internet, como informações turísticas da cidade. No dia nove de abril de 2004, um grupo kaingang procedente da *Aldeia Lomba do Pinheiro*¹¹⁶ (ANEXO J) e também de algumas vilas da cidade, estabeleceram uma aldeia próxima à sede do parque, conduzidos pelos sonhos da *Kuiã Nimpre* e da necessidade de realização de um ritual para encaminhamento dos mortos, e motivados pela salvação da mata, como elemento integrante dos seus referenciais territoriais. Tais justificativas estão bem definidas na fala de Francisco Rokàg dos Santos, atual vice-cacique da *Aldeia Morro do Osso*.

O meu pai já falava [...] A nossa chegada no Morro [...] a gente nunca vai deixar [...] ele já tem história antes de nós e depois que nos entramos [...] a gente já veio porque é uma terra indígena [...] não com interesse de terra [...] porque se nos não entrasse [...] já tinham loteado o mato nativo [...] já tinha nome de rua [...] hoje nós também estamos retomando esse espaço também pra o meu irmão que mora lá fora [...] porque na minha chegada eu não tinha onde morar [...] (FRANCISCO ROKÀG DOS SANTOS, 2007).

A *Aldeia Lomba do Pinheiro* é terra indígena do tipo Reserva Indígena (Lei 6.001, de 1973), espaço adquirido e destinado pelo poder público municipal para a ocupação Kaingang em fevereiro de 2003¹¹⁷. A área tem atualmente 5,8 hectares¹¹⁸, sendo que aproximadamente 70% deles estão abrigadas trinta famílias e a parte restante sendo cobertura vegetal. A área foi comprada pela prefeitura, no âmbito do Orçamento Participativo (OP). A construção das moradias, entretanto, só se tornou possível por causa de um convênio firmado entre a administração municipal e a ONG basca *Fundación Paz y Solidaridad*, que conheceu a situação dos indígenas durante a primeira edição do Fórum Social Mundial, em 2001.

¹¹⁶ Como registram Saldanha e Souza Pradella (2008), em sua maior parte, aqueles Kaingang oriundos da Aldeia Lomba do Pinheiro, integravam uma facção que vinha rompendo com lideranças daquela aldeia e que buscavam outros espaços para viver segundo seus referenciais.

¹¹⁷ Conforme Freitas (2006, p. 225).

¹¹⁸ De acordo com informações do atual cacique desta Aldeia, Ari Kajier Ribeiro, a área deve ser acrescida de 17 hectares, resultante de processos indenizatórios. Ari Ribeiro substituiu Cláudio da Silva, então cacique durante a pesquisa de campo.



Foto 9 - *Aldeia Kaingang na Lomba do Pinheiro* (2008)
 Fonte: Acervo da autora



Foto 10 - Centro Cultural da *Aldeia Kaingang Lomba do Pinheiro* (2008)
 Fonte: Acervo da autora

A *Aldeia Kaingang Por Fi*¹¹⁹ em São Leopoldo (ANEXO L) está em processo de reconhecimento como terra do tipo reserva pela FUNAI. A aldeia está localizada no Bairro Feitoria, zona leste da cidade. A área de 2,5 hectares foi doada pelo município em 2007 e abriga vinte e seis (26) famílias, sendo que a maioria delas já vivia em São Leopoldo há mais de uma década em sete locais de acampamentos. Um deles era embaixo da ponte da BR 116,

¹¹⁹ Por Fi é o nome de um pássaro que anda pelo mato e é característico da região do Rio dos Sinos, também conhecido por tovaca, tovaquinha.

onde permaneceram por dois anos sem água e sem luz e foram atingidos por enchente, em 2000, que levou todos os seus pertences. Lá, mora atualmente, a *Kuiã* Lurdes da Silva, a *Nimpre*, que seguidamente é procurada por pessoas em busca de cura para os mais diversos tipos de problemas. A comunidade conta com uma escola indígena e aguarda a liberação de recursos federais e estaduais para a construção das casas de alvenaria, bem como para a construção de um centro cultural com dois pisos. O terreno apresenta uma boa cobertura vegetal e tem continuidade a uma área de mato onde se encontram fontes de água, cipós e taquaral utilizados na confecção do artesanato. Além disso, os moradores criam galinhas e porcos e ainda contam com assistência de algumas entidades públicas e indigenistas.

Considerando as *itinerâncias* e as redes pertencimento dos interlocutores pode se compreender uma vivência na e da cidade, onde os indígenas participam de arenas locais como sujeitos de direito procuram a inserção no mundo *fóg*¹²⁰, sem, contudo, perder a sua especificidade étnica. A escola, em nível fundamental, é vista como um lugar para conhecer e reforçar a manutenção da língua e das tradições e a educação como uma oportunidade para atuar como Kaingang no mundo dos brancos. Jovens kaingang também frequentam cursos universitários, tais como enfermagem, nutrição, direito, entre outros, com objetivo de trabalhar pela melhoria das condições de vida dos seus parentes, atuando em escolas indígenas, órgãos como a FUNASA ou ONGs.

Situados no contexto urbano, grande parte dos grupos kaingang tem como atividade de sustento a confecção e venda de artesanato, como balaios e demais artefatos, feitos a base de cipó e taquara, coletadas em morros e áreas verdes que compõem a bacia do Guaíba. A atividade fortalece as redes de reciprocidade étnica e é entendida como estratégia adotada pelos indígenas para manter seu vínculo, simbólico, econômico, ecológico e territorial com as florestas e campos (FREITAS, 2008).

Esse processo, entretanto, não é facilmente compreendido por outros artesãos e suas entidades, bem como, por uma parcela dos poderes públicos, que obstaculizam tanto o seu acesso à matéria-prima e aos espaços tradicionais de exposição e comercialização de artesanato da cidade¹²¹. A sustentabilidade indígena tem sido objeto de audiências públicas, em que os grupos não só Kaingang, mas também de outras etnias reivindicam políticas públicas que contemplem o direito indígena, abrindo a possibilidade de uso dos parques ambientais de uso sustentável e ampliação dos espaços de exposição do artesanato¹²².

¹²⁰ *Fóg* é o termo que os *Kaingang* utilizam para se referir ao branco, não-indígena.

¹²¹ É o caso da Feira de Artesanato do Brique da Redenção, situado na Avenida José Bonifácio, em Porto Alegre.

¹²² Audiência pública na Câmara de Vereadores em Porto Alegre, em 28 de abril de 2009.

Nesses momentos os indígenas externam as suas reivindicações pela ampliação dos pontos de venda de artesanato e também reclamam do pouco diálogo com a Secretaria Municipal da Indústria e do Comércio, de ameaças e de intolerância. Semelhante ao que se ouviu junto a eles, em diversas entrevistas, deixam claro que nem sempre são tratados com respeito, não tendo sua especificidade reconhecida. Nas suas reivindicações, apontam que o número de núcleos familiares aumentou, sendo necessário expandir suas bancas, o que resulta em problemas com os outros feirantes. Os Kaingang afirmam que são vítimas de preconceito de outros “colegas de venda”, maneira como se referem aos demais expositores.

Tais conflitos fazem entender que embora o artesanato indígena seja comercializado em feiras e praças de cidades grandes e médias do Rio Grande do Sul, sua inserção nos modos de praticar o espaço, muitas vezes, é hostilizada pela sociedade regional, que por não conhecer a formação da ancestralidade e não reconhecer as intimações da sociedade ocidental, sobre espaços de vida tradicional, desconhece como os contemporâneos e conterrâneos Kaingang, Guaranis e Charruas atualizam seus modos de vida e como procuram empreender o diálogo com a sociedade que lhes engloba e por eles é englobada.

Nesse contexto geográfico e cultural, os fragmentos narrativos também remetem às trajetórias de vida que possibilitam compreender as motivações das suas vindas e relações que estabelecem com a cidade, como criação de lugares, dentro de um contexto histórico onde os deslocamentos se produzem na medida em que os territórios, na acepção ameríndia, foram ficando cada vez mais diminutos. O lugar, dessa forma está fundado em matrizes de longa duração, mas também é configurado por outras matrizes e pressões contemporâneas, que lhe constituem como espaço atravessado por múltiplas temporalidades.

É a partir do lugar, portanto, que se busca compreender os vínculos com os meios de comunicação, a partir de relações diacrônicas tecidas na história comunicacional dos entrevistados. Esses vínculos são considerados no presente para compreender como os interlocutores/receptores kaingang, em suas diversas temporalidades, percebem as mídias como espaço de trânsito para fortalecer demandas próprias e a comunicação como processo de reconhecimento no bojo de uma sociedade multicultural e desigual.

4.2 BUSCANDO UMA VIDA MELHOR

Os interlocutores que dão sentido a este capítulo têm como terra de origem as áreas indígenas do interior do Estado, tais como Nonoai, Iraí, Serrinha e Rio da Várzea. Na sua maioria e junto com suas famílias habitam Porto Alegre e região há mais de dez anos, passando por diversos locais de moradia.

Esse é o caso da família do atual cacique da *Aldeia Morro do Osso*, Valdomiro Vergueiro, que veio de Nonoai no início da década de 1990. Seu “Miro” como é mais conhecido na aldeia, nasceu em Serrinha, mas logo que a mãe viuvou foi morar em Nonoai, onde segundo ele, “me conheci por gente”. Saiu de lá algumas vezes e retornou novamente a aldeia onde conheceu e casou com Irondina Vergueiro, uma kaingang de tradição, com quem vive até hoje, cercado dos oito filhos, netos e sobrinhos no Morro do Osso. Os quatro filhos mais velhos nasceram em Nonoai, onde o casal vivia de plantação de roças de subsistência e do artesanato vendido em cidades de regiões distantes da aldeia de Nonoai.

Esse era um tempo “sofrido, sofrido”, como relata Irondina, lembrando-se da época em que a terra começou a “falhar”. O que se plantava não era suficiente para vender e nem para suprir a família, por outro lado a venda do artesanato era feito de cidade em cidade, sem contar com um lugar mais tranquilo para dormir com as crianças de “peito”.

Eu saía várias vezes, mas daí pra banda de Santa Catarina, [...] saía também como de segunda-feira e voltava dentro de oito dia; a gente sofria muito, dormia mal nas rodoviária, é às vezes os guarda não deixavam nós fica a gente já tinha que acha outro lugar, eles mandavam nós procura um lugar no matagal, aí a gente fazia uns barraco e ficava ali durante aquele dia (IRONDINA VERGUEIRO, 2008).

Como a plantação já dava muito pouco e os “índios” não tinham condição de comprar adubo para “temperar a terra”, os Vergueiro começaram a fazer planos, a buscar maneiras que possibilitassem dar melhores condições de vida à família, como relata Irondina:

[...] Olha já vai faze quinze anos que eu moro pra cá. [...] Eu vim com a minha família, com meu esposo com meus filho, eu vim pra mim vende artesanato né porque lá começo as plantação começaram a falha, veio seca demais e começo a mata todas nossa plantação e lá é difícil né, interior, daí ficava muito difícil, daí começo a falta as coisa pros meus filho, os calçado, começo a falta as ropa pra eles aí eu comecei a pensa eu e meu esposo e disse assim:- acho melhor nós trabalha com artesanato e vende pra fora né, pra gente pode toca o serviço; daí a gente via e fazia, nós tocava o serviço né, aí o tempo veio, um temporal e digo que já um temporal com granizo e daí moeu com nossas planta e um ano, não é um mês e lá é por ano que nós comprava já digo as coisa que precisava pros filho que tavam na

aula né, e daí fico difícil e aí fizemo artesanato e meu esposo disse agora nós vamo pra Porto Alegre, eu vo lá pra vê se arrumo um serviço pra trabalha (IRONDINA VEGUEIRO, 2008).

O cacique Valdomiro conta que chegou a trabalhar na prefeitura, mas foi por pouco tempo, e por duas razões. Primeiro porque o artesanato “deu ponto”¹²³ e também porque em discussões com a família, foram avaliadas as desvantagens que o trabalho assalariado representava para um modo de vida, que ainda alterado pela apropriação do artesanato na sociedade capitalista, recria formas próprias para fazer do trabalho um meio para suprir necessidades, mas que não se transforme em sacrifício ou punição (ganharás o teu pão com o suor do teu rosto, o trabalho como castigo na perspectiva bíblica) podendo ser, mesmo que árduo e por vezes fatigante, uma maneira de estar com os demais, com os parentes, como defende Irondina:

Ele gostô mais de trabalha com nosso artesanato. Até ele tinha achado só que daí eu não dexei porque daí ele ia tira material pra mim faze né, pra nós faze; e daí eu disse pra ele: - agora tu vai trabalha de peão, de empregado aí tu não tempo pra nada, daí as vez chega um parente e tu não vai ta conversando, prosiando. [...] amanheceu já vai te que ta no serviço e de noite chega cansado, e daí não consegue conversa das vez chega os parente de fora pra nos visita daí por isso que eu acho melhor nós trabaia com artesanato aí tu trabaia por conta se chega gente aí tu já larga do serviço faz um chimarrãozinho e vai prosiando aí é mais melhor trabaia por conta, aí ele ouviu e não quis trabaia, ele trabaia só no artesanato comigo (IRONDINA VERGUEIRO, 2008).

Nos primeiros tempos os Vergueiro ficaram morando “de favor” no *Jary*¹²⁴, junto com outros indígenas que já estavam morando em Porto Alegre, mas depois de um período conseguiram comprar um terreno de uma área de *invasão* na Vila Safira, zona norte de Porto Alegre, que na época saiu por uns “quinhentos pila”. Junto com eles também foram morar outras famílias kaingang, chegando a certa altura ter “mais de doze famílias”¹²⁵. Algum tempo depois algumas famílias foram mudando para o coletivo da Agronomia¹²⁶, e outras como os Vergueiro, permaneceram por 12 anos, ainda que não satisfeitos com o lugar.

¹²³ Na linguagem popular se refere a algo que se empreendeu como tarefa ou atividade e que atingiu resultados que permitam a sua continuidade.

¹²⁴ Índio *Jary* é o nome de um acampamento *kaingang*, situado na Avenida Passo do Dorneles, zona norte de Porto Alegre, imediações do Morro Santana, cujo núcleo familiar atual habita um terreno de propriedade do CIMI.

¹²⁵ O coletivo Kaingang na Vila Safira é considerado um acampamento pelos próprios indígenas. Hoje vivem cinco famílias nesse coletivo.

¹²⁶ Conforme Freitas (2006, p. 225) trata-se de terra indígena do tipo Área Dominial Indígena (Lei 6.001, de 1973), doada aos Kaingang por um particular no início da década de 1990. De acordo com registros da NIT/UFRGS, atualmente existem dois núcleos familiares nesta comunidade que está localizada na Zona Leste de Porto Alegre, no bairro Agronomia.

A imagem e as expectativas que Irondina tinha da “cidade grande” para melhorar as vendas do artesanato até que se confirmaram nos primeiros anos, mas o espaço de moradia lhe causava desconforto e insegurança. Para quem estava acostumada a morada da aldeia de Nonoai, causava estranheza ter que cercar a casa e manter as crianças encerradas num pátio. O “lugar” também era percebido como “perigoso”, não pelos “vizinhos de roda”, mas por pessoas que começavam a fazer “banjadeira” e das situações que levavam a troca de tiros com a polícia, causando susto e medo aos filhos.

Nós esperava assim uma melhora na nossa vida né, pra nós vive, pros nossos filho e também um tempo de nós ta mais melhor de morada né, como agora nós temo com nossos filho, mais tranquilo, nossos filho tão mais a vontade não tão mais preso como eles tavam lá nas vila. Porque lá nós segurava nossos filho tudo dentro de casa, mesma coisa que fica preso né, porque não dava pra larga na rua porque tinha tantas coisa que aconteciam né aí nós segurava muito, daí eles estranhavam né, até que já tavam se acostumando fechado porque não podia saí na rua. Agora aqui não, agora nós larguemo eles pra brinca a vontade, não tem perigo mais, só nós que temo aqui, nós índio, então pra nós melhora depois que nós viemo pra cidade, pra grande cidade. Eu não digo que to bem, bem, mas já tá mais descansado [...] mas isso já vem do estudo, aprendendo, estudando sobre isso, [...] lutar pras coisas que é dele. Penso assim, a gente não vai alcançar, mas daqui por diante vai melhorar mais (IRONDINA VERGUEIRO, 2008).

A cidade que se refere ao espaço vivido também tece representações sobre os lugares que vão surgindo nos embates pelos territórios e como experiência cultural. A cidade em si, não garante a tranquilidade sonhada, sendo preciso fazer dela um espaço para tecer projetos de vida melhor. Nesse processo, a cidade é um múltiplo, acostuma-se com ela, mas não com suas mazelas crônicas e seus modos segregativos impostos. Aparece como território na medida em que desconstrói as tutelas, reforça o direito de ir e vir e a necessidade de fabricação de novos lugares, matizados por uma memória herdada e por velhos e novos modos de habitar. Nessas misturas, configuradas em um campo de práticas, aparece como espaço de diálogo e de confronto, experimentado no cotidiano das trocas e nas estratégias de sobrevivência como configurações da etnicidade.

4.3 A CIDADE COMO TERRITÓRIO PRATICADO

Maria Castorina Pó Ry da Silva, também moradora da *Aldeia Morro do Osso*, foi para Porto Alegre com a família em busca de melhores condições de vida. Maria já era casada e

tinha seus dois filhos, quando há mais ou menos quinze anos saiu de Iraí para morar “direto” em Porto Alegre, como ela própria relata. Suas andanças para a capital começaram quando ainda tinha cinco anos, junto com o pai Aristides Fortes da Silva, ex-cacique da Aldeia de Iraí, que ia para Porto Alegre vender artesanato na rua.

Na sua primeira ida para Porto Alegre Maria recorda que todo o material foi apreendido pelos fiscais da prefeitura e que obrigaram os índios a voltar de trem para Cruz Alta, no mesmo dia da sua chegada. Eles “corriam a gente”, lembra Maria ao se referir a outra época onde o uso do espaço, da cidade, era ainda mais difícil, porque os “índios não sabiam o direito deles”.

Seu pai e outros parentes continuaram indo para a capital e aos poucos foram conseguindo liberação para vender o artesanato. Aristides foi o primeiro índio a pedir autorização fiscal, como faz questão de registrar a filha, ao salientar que até hoje guarda esse documento com ela.

Já de uma época meu pai veio pra Porto Alegre, na época ele tinha um amigo [...] ele deixou o espaço dele para gente morando aqui no bairro Nonoai. Aí nos ficamos cinco seis meses, depois voltamos pra Iraí. Depois eu casei, tive o meu primeiro filho, meu segundo [...] como não tinha condição de viver na aldeia hoje em dia [...] já não tinha mais condição de dar as coisas que eles tavam precisando, daí resolvi vir pra cá (MARIA CASTORINA DA SILVA, 2009).



Foto 11 - Maria Castorina da Silva, na Praça da Alfândega, centro de Porto Alegre (2009)
Fonte: Acervo da autora

Maria morou por alguns meses em Canoas, “num quartinho”, cedido por uma cunhada, e logo, em seguida, como outras famílias comprou um terreno na área da Vila da Safira, onde permaneceu por cerca de cinco anos. Um lugar em que não se figuram marcas de boas lembranças: “a gente morava numa ruazinha, daí toda noite eles [...] desce, sobe [...] tiros”. Para fugir dessa situação que poderia ser traduzida como insegurança permanente (BAUMAN, 2003) e sobre a qual o indivíduo, sozinho, não consegue enfrentar, foram morar no bairro Glória, numa “casinha” comprada da sogra do seu irmão. Lá ficaram mais uns cinco anos, até o momento em que os Kaingang passaram a ter a “ideia” de criação de uma nova aldeia que abriga em torno de famílias e uma extensa rede de parentes que volta e meia visitam o lugar e às vezes acabam ficando por mais tempo.

Nessa aldeia, encontramos a mãe de Maria Castorina, Iracema Fortes dos Santos, na época com 64 anos, que veio para Porto Alegre em busca de tratamento de saúde e hoje reside na *Aldeia Morro do Osso* com uma neta, que mora com ela desde os dois anos de idade. Ao lado de um fogo de chão que mantém ao lado da casa, Iracema nos contou da sua avó Kuiã que morreu com 120 anos na Guarita, local onde nasceu seu pai e também de sua mãe, que nasceu em Serrinha, e de quem aprendeu o artesanato e a confeccionar as saias do seu próprio uso. Iracema nasceu na terra indígena Iraí e diz que sempre morou no “toldo indígena”, onde teve seus nove filhos, fruto de um casamento de tradição feito pelo cacique unindo duas pessoas de metades diferentes: “Ele que é *Kamé* e eu que *Kairu-kre* [...] eu falo pra ele que você é *ro tei*, então ele fala pra mim que você é *re ror* [se não for] não dá pra casar”.

Em outra visita à *Aldeia Morro do Osso*, realizada em março de 2009, também encontramos João Carlos Kanheró (o Kasu), que nos contou ter nascido em Santo Ângelo e vivido boa parte de sua vida em Rio da Várzea¹²⁷. Durante esse encontro Kasu recordou suas andanças por Porto Alegre, no tempo dos bondes e da Maria Fumaça quando seus pais e outros parentes vinham reclamar da polícia florestal e reivindicar junto ao Governo do Estado, o direito de usufruir de seus territórios. Também evocou seus parentes de outrora que passaram pelo lugar, como o primo João Koito da Silva: “Aqui ele foi matado, essa pessoa,

¹²⁷ Considerando os registros da pesquisa de Rosa (1998) Kasu teria efetivamente nascido na terra indígena Rio da Várzea. Essa alteração de referências, entretanto, não significa uma contradição do relato, mas pelo contrário, nos levou a melhor compreender o fio do tempo tecido na narrativa mitológica Kaingang construída e mediada pelo lugar. O Morro do Osso e aldeia podem então ser entendidos como evento e local, cujo significado de ancestralidade também está associado aos Guaranis, com quem os Kaingang hoje não estão em guerra, e sim constroem uma “irmandade”, ao mesmo tempo em que consolidam a sua ocupação no lugar, através de um discurso político da luta pela terra que traduz o gesto e o esforço por habitar uma vez mais um outro lugar que permita a sua continuidade histórica.

ele foi matado, então essa aldeia o índio não pode largar, que é onde o índio derramou seu sangue”¹²⁸.

Kasu também falou da época que acampava na Praça da Alfândega e dos muitos anos que trabalhou com artesanato, “quase apanhando em cada lugar”. Hoje, não trabalha mais com o artesanato, porque a “idade tá grande”, mas sempre que pode acompanha o trabalho dos filhos. “Aí de vez em quando vou lá passear, perguntar se eles tão vendendo bem, sabe o que acontece”, diz o velho Kasu, avaliando que os locais de venda se diversificaram, “hoje até nas praias tão vendendo”. Mesmo assim, permanece junto, pois “do ponto de crítica que eu enxergo [...] eu vejo muitas coisas [...] eu brinco, eu venho, tenho que dar uma ideia pra eles”.

Essa maneira de ver o mundo, de acompanhar e de aconselhar é compreendida desde uma rede de afetos e das necessidades geradas nos processos de lutas do presente. “Esse é o meu prazer, eu gosto dos meus filhos, eles tão acampados hoje, tão lutando, mas agora diferencou”. Sobre essas mudanças Kasu ainda explica:

Então o índio hoje se preocupa com muitas coisas [...] se a gente quer comer carne tem que comprar, e se o índio não tem dinheiro onde ele vai arrumar? Naquele tempo não se preocupava com dinheiro. Se faltava alguma coisa ele pegava a flecha dele e vai pro mato caçar, se tem um cachorrinho bom já leva junto, já mata um tatu, um quati, um bicho do mato, aí já ta comendo carne. E hoje [...] naquela época a nossa água era limpa, água que vem da vertente, do chão, da terra, da pedra. Hoje a água que nos tamo tomando essa água é do Guaíba, essa água não é pura. Hoje pra tomar uma água tem que pagar, e naquele tempo o índio nunca pagou água pra tomar. Então o índio, a vida do índio era mais descansada, e hoje já sai atrás da sua precisão e da sua obrigação (KASU, 2009).

Tanto a fala de Kasu como de Iracema trazem as marcas do pensamento mitológico pelo que evocam metades que se posicionam ontem e hoje, bem como um conhecimento que distingue plantas de remédios de cura, “não é planta, eles tem que achar no mato, aquele que conhece”, como diz Iracema. Além disso, deixam entrever o modo como vêm modelando o mundo em narrativas que evocam múltiplas temporalidades: o tempo antigo, da abundância, “não se preocupava com dinheiro” o tempo da depredação dos territórios, “a água não é pura” e o tempo atual da organização indígena quando “sai atrás da sua precisão”.

Essa mistura de temporalidades remete à discussão da dialética temporal tramada nas narrativas kaingang (ROSA, 2004)¹²⁹, como memória coletiva, mas especificamente nos é

¹²⁸ A referência ao primo Koito faz parte das marcas que estão presentes na memória das guerras e dos sonhos dos Kaingang e são traduzidos por eles como sinais da sua ancestralidade no Morro do Osso. Ou seja, um lugar aonde os antigos, que vinham das aldeias do interior, no século XIX, passaram e acamparam quando das suas incursões políticas em Porto Alegre.

relevante para identificar marcas dessa memória no *ethos* kaingang midiaticizado, nas narrativas de outros interlocutores e interlocutoras, por certo mais jovens, configurando o entrelaçamento dos tempos ancestrais e o tempo atual, que corresponde ao tempo do contato com a cultura midiática, como entrecruzamentos de tempos lentos e tempos velozes, sem a este se reduzir.

No período da entrevista, Kasu nos deu a entender estar com 84 anos, idade que corresponde aos registros oferecidos por Rosa (1998) sobre esse fazedor de ideia que fala de seu trabalho como um professor, ensinando a língua entre os parentes e organizando a cultura indígena em eventos nacionais e internacionais. Enquanto narra seus fazeres, mostra certificados de participação registrados por entidades como o Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (Inbrap) e em discos digitais musicais e fala de suas atividades atuais como uma herança, “o meu costume foi assim, o meu pai gostava, nunca virou as costas pra outra tribo” e também por uma leitura das circunstâncias em que os índios “são uma irmandade, como tudo unido para entrar naquela guerra, que o índio tá sofrendo para ter a nossa terra, e pra nós criar os nossos filhos, os meus netos”.



Foto 12 - Na *Aldeia Morro do Osso*, em frente à casa do genro Vanderlei Sales, Kasu conta suas andanças e mostra registros das suas atividades, palestras, viagens e gravações em discos digitais (2009)¹³⁰
Fonte: Acervo da autora

¹²⁹ Rosa afirma que essas múltiplas temporalidades não devem ser entendidas separada e separáveis, elas coexistem ritmizando os gestos e as narrativas que são fabuladas pelas pulsões Kaingang frente às desacomodações, às intimações que vem passando para continuar durando no tempo (ROSA, 2004).

¹³⁰ Um desses trabalhos é o CD “Vozes Kaingang na Aldeia Grande” em parceria com os músicos Jagtyg e Retón, disponível em: <www.iande.art.br/musica/kaingang.htm>.

Ideações como a de Kasu também deixam marcas em outros lugares sendo percebíveis nas falas do então cacique da *Aldeia Lomba do Pinheiro*, Claudir da Silva, que desde os anos 1990 incursionava por Porto Alegre, vendendo artesanato e parando em casas de passagem existentes na periferia. Essa movimentação não se explica por decisões individuais, pois está implicada nos deslocamentos que os Kaingang vinham fazendo em função das dificuldades para conservar as roças tradicionais frente às políticas de arrendamento de terras engendradas pelo órgão indigenista oficial, que além de empobrecer as famílias eram fonte de discórdia e violência nas aldeias. “O indígena nunca foi agricultor para comercialização”, enfatiza o ex-cacique¹³¹, que, em 2000, veio de Nonoai junto com a família.

Eu vim porque meus pais vieram [...] não se “espalha os filhos dos pais, das mães, dos avós. A família indígena ela depende dos mais velhos, onde vai o pai, vai todos os filhos, não é que nem a população não-indígena que abandona os pai para ganhar mais dinheiro no exterior. Isso pra questão indígena é muito diferente, ele prefere ficar em roda do pai, não ter muita assistência financeira, mas fica no lado do pai, [...] na hora de doenças, a família sofre junto, não precisa se comunicar lá com o interior com exterior. Ela trabalha mais familiar, por isso já se diz uma comunidade indígena é uma comunidade familiar (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

Eleito cacique da *Aldeia Lomba do Pinheiro*, aos 24 anos, em 2005, Claudir da Silva, chamado de Preto entre parentes e amigos, se considera um homem de tradições, como aquele que *cultua e estimula* saberes ancestrais:

A língua, eu saber a falar minha língua, eu considerar minhas marcas tribais, saber da minha etnia, saber que os nomes indígenas, e a religião é participar das queimas de remédio, também procurar as medicinas tradicionais, a educação, montar o currículo indígena dentro da aldeia conforme os indígenas querem, isso são [elementos relevantes] para as pessoas serem e quererem ser Kaingang respeitando esses critérios que existem (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

Depreende-se daí que o que é denominado tradição não se converte em objetos petrificados como tradicionalismo, mas constituindo o movimento que organiza os sentidos da tradição daquele que narra, como ainda é observado na fala de Claudir da Silva:

[Péni] [...] Foi minha vó. Eu não nasci em hospital. [...] Nasci nas mãos da minha vó. Minha vó foi a parteira da minha mãe. [...] Todos os indígenas nascidos antigamente todos tem nomes Kaingang, mas existia nomes kaingang não representativos na língua portuguesa. Hoje existem nomes kaingang que tem significado em português. Mas antigamente, seriam só guerreiros, pescadores, esses nomes eram mais valorizados, só que o significado não existia. Hoje existe, porque

nasce uma índia bonita, já acham uma coisa bonita, e o nome já se baseia naquilo (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

Nomes tribais, os seus significados, a importância de constarem hoje no documento dos filhos, vão sendo traduzidos por interlocutoras como Rosenilda Sóhn¹³² de Paula Mineiro que junto com o marido Alípio e os quatro filhos veio de Serrinha há pouco mais de dois anos para morar na *Aldeia Lomba do Pinheiro*. Rosenilda nasceu em Nonoai, lugar que ancora uma memória feminina, familiar e de trabalho coletivo, que ainda que seja mesclado a outras atividades, continua sendo ensinado em outros espaços, como forma de garantir uma renda e como tradição.

Eu aprendi junto com a minha mãe, ela fazia os cestos e daí o meu pai buscava taquara no mato e trazia e dizia pra nós – agora peguem as taquaras, aí a gente raspava as taquaras e a mãe distalava tudo e a gente não sabia e ela mandava - oia pra aprender; daí quando ela começava a fazer o balaio ela fazia um pequeninho e dava pra nós e dizia – faz ansim, ansim, daí a gente foi fazendo daí aprendeu a fazer. Ela sempre dizia – tem que aprender a fazer balaio pra sai vender até a gente planta na terra, até que nasça, até que colhe a gente fica fazendo balaio pra sair vender, daí nos aprendemos (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

Nonoai como terra indígena é lugar que faz parte da memória histórica kaingang, desde a demarcação no século XIX, a espoliação no século seguinte e os movimentos de retomada da terra a partir da década de 1970. Processo que abrange mudanças de ordem material, com acesso à infra-estrutura como a luz, para quem vivia até os 14 anos em “casinhas” iluminadas com lampião, como se observa na narrativa de Rosenilda Mineiro.

Era diferente, cada um tinha a sua casinha de capim, eu mesmo quando morava com a minha mãe e meu pai, tinha uma casinha muito feinha, bem feinha, aí a gente tinha que ir no mato arrancar os capim pra ajudar o pai cobrir, pra não chover dentro, arroteava tudo de capim, a maioria dos índios tinha só casa de capim, alguns só que tinha casinha de madeira arroteada de madeira, só que era de chão, não tinha piso igual tem agora, era só casinha mais feia, sempre, nunca ninguém tinha uma casa bonita assim, era tudo casinha feia, a vila era grande, mas só casinha de capim, tudo [...] daí a gente oia agora, acho que agora mudou bastante, [...] aqueles que ficavam debaixo das barracas, barraquinha se moindo dia de chuva, sofrendo embaixo..agora cada um tem sua casa, não chove dentro, tudo mundo agora onde que eu morava todos aqueles que tinham casinha [...] agora tem casa boa [...] são melhores [...] tem bastante casa [...] só que as casas não foi ganhada que nem essas aqui, feita bem novinho pra gente entra debaixo. Lá foi feita uma barreira, trancada a estrada pra tirar aquelas pessoas que tavam dentro da nossa área, [...] Planalto. Por ali era só branco e ali era só dos índio (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

¹³² *Sóhn* significa espinho na língua kaingang.

Após o casamento, Rosenilda e sua família também moraram em Serrinha, época em que começaram a vender artesanato em festas e romarias. Houve um tempo em que começaram a ir para Porto Alegre, onde ficavam junto com os parentes como o “tio Bento”. Em meio a essas idas ficaram morando um período na Vila Safira, mas retornaram à área em função de uma possibilidade de trabalho para o marido que tem formação em enfermagem. Da primeira morada na Capital conta que “as pessoas eram bem, só que era pouca família índio que morava ali” e também sentia falta dos seus pares de ministério: “ali tinha igreja, só que era Assembleia de Deus, é o mesmo Deus, só que o ministério é outro”.

Em 2004, o casal já vendia artesanato no litoral quando receberam convite do cacique da *Aldeia Lomba do Pinheiro*, primo do seu marido, para morar na comunidade. A expectativa ainda era de conseguir melhores oportunidades de trabalho e de vida, e por isso acabaram retornando à capital onde estão morando com os quatro filhos. Dessas idas e vindas para a cidade, avaliaram sobre o lugar que “é bom de mora só que não tem um lugar pra gente planta [...] é muito pequeno aqui [...]”. Nessas meditações em que a falta de espaço é “sentida”, Rosenilda mantém ainda preocupações com a cidade, advindas de comparações entre o mundo interiorano e o metropolitano: “porque é um pouco diferente, acontece muitas coisas na cidade grande, [...] assalto, morte, [...] tanta coisa, [...] daí eu penso de não mora toda a vida aqui. Eu tenho um pensamento de um dia voltar lá de novo na minha área junto com todos os meus parentes”.

Nessa projeção de volta, que se configura nas transições das culturas interioranas na urbanidade mais intensa, também se revelam alguns cuidados com a formação dos filhos, especialmente no que diz respeito ao aprendizado da língua materna como uma condição para trabalhar junto com os parentes. Nesse contexto, o estudo tornou-se uma necessidade para alavancar possibilidades para uma vida melhor, através da aquisição de uma profissão, ao mesmo tempo em que se torna fundamental saber “fala índio e escreve índio pra ensina os mais pequeno”.

A língua, dessa forma, é vista como um patrimônio, tecendo os laços sociais mais caros, afetivos, mas também se realiza como um capital cultural que mantém as permanências com os lugares, numa época em que a educação é uma das principais demandas dos Kaingang e dos povos indígenas no Brasil. Expectativas que os pais ou as mães vão tecendo junto aos filhos, especialmente quando entendem que além de aprender é preciso “praticar” a língua, como traduz a fala de Maria Castorina, para quem os vínculos com a “terra de origem” são

importantes, pois são evocadas como um local onde ainda se encontra com mais frequência o *fuá* e o *kumi*¹³³, e também onde a língua se torna mais viva.

Tu vai falar né o índio já te responde em brasileiro, daí tu se obriga falando com ele pra ele entender tudo, [...] acho que a maioria [...] eles não gostam de falar, acho que os índios tem vergonha de falar a sua própria língua [...] Sei lá, acho que é de tanto preconceito, discriminação.. Tem índio que não gostam de ser índio porque são discriminado [...] a minha família, eu falo direto, agora eu vejo os outro, os filho, índio, se é um casal de índio então eu acho assim na minha opinião deve preservar mais a língua com os filhos (MARIA CASTORINA DA SILVA, 2009).

A preservação da língua é igualmente realçada por Antônio dos Santos, o Ningre, irmão de Ironдина, que já está a quase vinte anos na região metropolitana de Porto Alegre. Antonio morou em vários assentamentos indígenas, incluindo a *Aldeia Lomba do Pinheiro* e *Aldeia Morro do Osso* e hoje mora na *Aldeia Por Fi*, em São Leopoldo, com a esposa e os filhos. Na entrevista realizada em Canoas, nas proximidades do local onde os Kaingang que vivem em São Leopoldo vendem o seu artesanato, Antonio dos Santos, defendeu, com veemência, entre outros, a prática do seu idioma.

Uma das coisas que nos respeitamos é as nossas marcas, que é a marca comprida e a marca redonda, de onde que surge os casamentos indígenas, que é o respeito que existe dentro de uma comunidade, [...] e a única coisa que nos temos que tomar muito cuidado pra não perder, pra meus filhos não perder e também os filhos dos outros, meus amigos e colegas kaingang é a idioma, a idioma que nós fala cantar na nossa idioma, e viver naquilo que nos somos. Por exemplo, às vezes eu digo que sou índio, canto indígena, falo em indígena, às vezes eu to dizendo isso na frente de um doutor, na frente de um juiz, na frente dum procurador, mas na verdade eu não to praticando aquilo que eu to falando perante a lei, meus filhos não tão praticando aquilo que eu falei, então eu tenho que falar uma coisa que eu pratico que eu to preservando (ANTONIO DOS SANTOS, 2008).

A cidade é um cenário importante para compreender as transições da cultura nas transformações da vida moderna, tanto quanto das revitalizações de tradições, como processo social e cultural marcado pela seletividade do passado, em que este se liga ao presente para ratificá-lo, “oferecendo na prática um senso de *continuidade predisposta*” (WILLIAMS, 1979, p. 119). Por isso, língua, instituições e lugares podem ser experimentados diretamente

¹³³ *Fuá* é uma folha verde, uma verdura que faz parte da comida tradicional *kaingang*, assim como o *Kumi*, folha da mandioca brava, como explica Rosenilda (2008). “A gente tira as folha e depois tem que socar, cozinhar, temperar na panela, bota banha, sal. *Fuá* [...] dá uma arvorezinha bem pequeninha, daí dá umas foias, cheio de foia, foiona, [...] algum pezinho a gente vê [...], as vez a gente fica aqui comendo sempre arroz, carne, feijão e dá vontade da gente comer”.

como práticas, cuja força ou vulnerabilidade está em relação com os processos de hegemonia corrente. As tradições, como processo, desse modo, também podem ser entendidas como contra-hegemônicas, na medida em que recuperam elementos que muitas vezes foram rejeitados ou negligenciados, ativando pontos de conexão vitais, em que o “passado significativo” serve para reconhecer o presente e também para indicar direções de futuro.

Vivendo a cidade como espaço praticado, o Kaingang também configura seus territórios, motivo pelo qual não somente busca a sobrevivência material, mas também se compreende como parte de uma rede simbólica e afetiva que dá sentido a sua existência. As tradições, por isso, não podem ser entendidas como inventadas, são fortalecidas nas *itinerâncias* crescentes em busca de uma vida melhor confluída pelo trabalho, pela educação e o uso do espaço como direito histórico de habitar a terra.

Nesse contexto, as tradições, como processo social e cultural fundamenta as narrativas tecidas na cidade e também comparecem em formas em diferentes espacialidades em que a cultura na sua agência humana ou fabrica a visibilidade indígena em manifestações políticas, em apresentações públicas, juntos a outras etnias, em eventos como feiras, fóruns, ou ainda em vídeos na internet. A tradição é também compartilhada, ou pelo menos se quer, em ambientes mais amplos do que aqueles que isolam “os hábitos tradicionais”, os quais concorrem para a expressão das identidades culturais como processo de hegemonia na sociedade contemporânea.

4.4 TESSITURAS DA ALTERIDADE NO ENTORNO REGIONAL

Cada lugar, como espaço praticado, seja ele configurado no tempo herdado ou no tempo vivido desencadeia relações de alteridade, isto é, formas de se ver e ver o outro. Nesse processo, as discriminações de ontem são compreendidas à luz do quadro situacional em que os atores mobilizam a palavra para continuar construindo significados da sua existência material e simbólica. Desse modo, as discriminações ou preconceitos aparecem na rede de relações que vão sendo tecidas no contexto da cidade, em múltiplos lugares e circunstâncias em que os atores vão se compreendendo como sujeito político diferenciado. Muitas dessas situações são relatadas pelos sujeitos, possibilitando compreender a amplitude das discriminações na atualização de falas informais e na visão de quem as vivencia como memória herdada e de quem as experimenta como constrangimento, deboche e desrespeito

que incomodam e desconsideram a historicidade do sujeito indígena. É o que se pode apreender na fala do cacique da *Aldeia Morro do Osso*, Valdomiro Vergueiro:

A gente sempre foi discriminado desde os tempos dos nossos antepassados, desde quando nossos velhinhos se conheceram como gente sempre teve essa discriminação. Pra começar até matado foram matado. Até mesmo escravizado, os nossos avós passaram por isso, né, por própria mão do branco. E até hoje em dia a gente é, porque até mesmo eles dizem assim pro índio que eles não deveria tá na cidade, ele deveria tá lá no meio do mato. Isso aí a gente sente que eles não poderiam tá fazendo isso. Até mesmo eles usam que os índios não precisavam tá com roupa no corpo, tinha que andar pelado. É brabo a gente falar isso, né? Mas a gente vai dizer o que eles tão falando pra gente. E hoje em dia muitas vezes eles [...]. o poder público [...] se a gente andar que nem no tempo passado, quando a gente sabe que tudo tá mudado. Hoje se eu andar sem roupa aí a polícia é capaz de me pegar e me prender. Porque isso do jeito que anda aí é um desrespeito, vocês acham que é um desrespeito. Mas por nós nos andava assim, mas se nós andar assim vocês vão prender, vir em cima da gente, porque nós vamos andar assim. A gente responde pra eles. Então a gente é muito discriminado por causa disso. Às vezes a gente tem que passar por coisas que não é de passar (VALDOMIRO VERGUEIRO, 2009).

Situações como essas revelam aspectos sobre o tratamento dado ao índio no entorno regional, ocorrem nos entremeios do mundo da vida, em que a alteridade, a maneira de ver, conceber e tratar o outro, é construída e sentida em múltiplas relações. São palavras, gestos, comparações, e às vezes até atingem a agressão física por parte de agentes do estado. Nesses momentos, são denominadas como preconceito e suas causas apontadas pelo desconhecimento e descumprimento de legislações.

Essa questão pode se observada no depoimento do cacique Valdomiro Vergueiro, que mostra os enfrentamentos no exercício de uma cidadania diferenciada:

Olha, aqui pra começar, as polícias é muito difícil ter as convivências com eles, eles não entendem o jeito como a gente vive. A gente foi e temo muito perseguido pela polícia, pra começar eu só um que levou um tiro de um brigadiano. Então tem muito preconceito contra os indígenas aqui em Porto Alegre [...] Não indo longe aqui em Guaíba também a polícia pegou um guarani e surrou ele também, né? Então pra nós, a polícia – eu não sei se eles não entendiam a lei do índio, que eles queriam igualar a lei do branco - mas esses dias atrás nós tivemos uma reunião com a brigada, com o estado, o poder público e aí a gente contou pra eles que não é assim como eles pensam. De repente se um índio tá numa cidade que a cidade vê que é índio pergunta de onde que ele é, que etnia ele é, de que área ele é e leva pro cacique que o cacique vai fazer a justiça com ele. Mas não precisa a polícia pegar e surrar, machucar essa pessoa pra depois levar lá na aldeia, pra isso tem as lideranças indígenas e a nossa lei é diferenciada do branco, por isso a gente não gosta e não aceitamos a policia de fora tá batendo nos índios (VALDOMIRO VERGUEIRO, 2009).

A indignação com a violência policial sobre os indígenas no Rio Grande do Sul também desperta evocações sobre ações truculentas contra os Guaranis no município de Eldorado do Sul, em 2008. Remetem igualmente a intervenção organizada pela Prefeitura de Porto Alegre, e executada por funcionários municipais e soldados da Brigada Militar para remover os Kaingang do Morro do Osso, em dezessete de abril de 2004. “A polícia veio, bah! Tinha umas 400 polícia brigadiano e guarda municipal sabe. Daí veio o caminhão junto pra carregar as coisa [...] carregaram tudo”, fala Maria Castorina, ao recordar a operação em que foram apreendidos cobertores, lonas, cipós, roupas e até alimentos perecíveis dos indígenas. Em meio à desocupação, alguns Kaingang argumentavam os seus direitos em permanecer no parque, enquanto outros, sob pressão, foram levados para o local imediato aos limites do parque, conhecido com Sétimo Céu¹³⁴. Pouco tempo depois, os Kaingang juntaram-se todos e constituíram um novo acampamento, contando com o apoio de entidades como o CIMI e também de pessoas, denominadas de aliados, parcerias ou companheiros pelos interlocutores, para se referir a uma rede de alianças que permanece até hoje.

Episódios como esses, relatados pelos interlocutores e registrados em suas redes de apoio, demarcam suas avaliações sobre o tratamento, no que diz respeito ao Estado, oferecido aos indígenas no Rio Grande do Sul, como traduz a fala do cacique Valdomiro Vergueiro:

O índio é tratado, tanto faz no kaingang como guarani, ele nunca foi tratado como é mesmo pra ser tratado. [...] O poder público nunca deram valor pro indígenas, nunca deram valor pra eles, então a gente vê que os indígenas não são, digamos assim, cuidado, se fosse cuidado não ia acontecer esse tipo de preconceito contra os indígenas (VALDOMIRO VERGUEIRO, 2009).

Nos usos do espaço, as formas de controle social também são vistas como preconceito que alimentam os conflitos e permeiam relações de sobrevivência, as quais são, ao mesmo tempo, relações de afirmação étnica. O trabalho, embora possa ser caracterizado economicamente como informal se diferencia como atividade que configura um ambiente para as condições humanas da existência.

Nesse aspecto, o depoimento de Maria Castorina Pó Ry da Silva é esclarecedor:

Comigo acho que não, mas a gente vê o preconceito com os conhecido, um amigo, já vi muitas vezes. Não é agressão, mas é mais com a palavra, sabe? como eles são índio, daí eles pretendem botar mais embaixo. Vão ali conseguir um espaço, mas vem o fiscal - não o senhor é índio não pode ficar aqui, o índio não pode tá aqui tem que tá nas aldeias, tem que volta pra aldeia [...] isso muitas vezes [...] Daí eu penso [...] poxa o índio veio aqui, o índio já tava. O Brasil inteiro era do índio, só que os branco vieram tomando conta, depois vai conseguir o espacinho tu quem brigar com eles. Pra conseguir um espacinho pra vender. Aconteceu com o [marido] e com o

¹³⁴ A desocupação também é tratada por Saldanha e Souza Pradella (2008).

meu filho mais velho. [...] quando a gente vai pra as praia daí acontece, que nem Torres [...] Acontece ih!!! Fazia anos que a gente ia vender pra lá, só que agora resolveram não deixar os índio vender na praça, nas calçadas. Foi uma briga lá esse ano (MARIA CASTORINA DA SILVA, 2009).

Os contextos em que a alteridade se revela como negação do espaço não se resume aos fluxos da região metropolitana, nem mesmo aos poderes públicos. Elas (as negações) são disseminadas e sentidas em diversas temporalidades, que remetem a proliferação das táticas de sobrevivência dos sujeitos. Pode-se dizer que, entre essas táticas, algumas se fazem como embates que até adquirem visibilidade devido ao entorno e as armas utilizadas pelos atores, entretanto, há ainda que se considerar, os embates microscópicos de que se vêem envolvidos os sujeitos em interações, onde as diferenças religiosas são critérios para abrir ou fechar “portas” ao outro.

É o que retrata a fala de Rosenilda Mineiro ao lembrar-se de algumas passagens em suas andanças para vender artesanato em cidades do interior do Estado, tais como Cruz Alta, Santa Maria e Erechim:

Em Erechim, que eu fui vender e que não foi bom e lá a gente levou uma carta, mas o pastor não recebeu nós [...] Nos ia na romaria vender, e aí - pastor tem lugar pra nos ficar, pra nos posar, nos viemos fazer banca na romaria, ele disse – vocês são crente? – sim, daí ele disse – vocês são crente e vieram vender na romaria então vão ter que pedir pro padre [...] daí tudo bem, daí então ta bom, daí nos voltemo e daí tinha um monte de gente bastante índio e tudo tavam dormindo lá na rodoviária, calçadão, daí eu pensei - será que eu vou ficar ansim. [...] daí nos tava lá, fizemos a banca já tava noite fumo lá pra rodoviária, tava lá, daí quando nos vimo veio um irmão índio lá de outro lugar, foi lá vender e sabia onde era casa do pastor que ele sempre ia dormir e ele convidou nos e nos fomo junto com ele (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

Tais embates também podem ser compreendidos nos casos que a própria rua como cenário da busca de um lugar próprio é fonte de exclusão desde um olhar que vê o público como espaço privado, por onde se produzem falas autoritárias e xenofóbicas, que ao modo brasileiro e sulista também fez do índio, não somente uma figura idílica, mas um estrangeiro em sua terra.

Relações como essas podem ser compreendidas em relatos como o de Ironдина Vergueiro:

Assim, de conversar? Isso acontece [...] tentam maltratar, mas pensando bem, quando a gente tenta conversar com eles, eles vem que tão tudo errado. Aconteceu comigo quando eu tava negociando ali embaixo, ano retrasado. Então tinha um lugar pra mim vender ali, era bem longe do pátio da mulher. Tava arrodado o pátio, daí tem um lugar que eu fico bem ali do lado Zaffari. E aí aquela mulher ela veio, ela

queria me tirar daquela sombra, aí ela disse assim: que era pra mim sair dali. Daí eu disse, eu to vendendo aqui, é teu aqui? Achei que era rua, digo, porque era sombra, eu fiquei aqui. Ela disse, não, não, pode sair daí, vocês como são índios vocês gostam de invadir o que é nosso, eu fiquei ouvindo, fiquei quieta (tom expandido) Pode sair daí, ela disse, vocês são invasor, gostam de querer invadir as coisas dos outros. Eu disse: como é que é teu nome, ela me falou, ela me disse, meu nome é Vera. Eu disse pra ela: oh, dona Vera, quero te dizer uma coisa: não to invadindo, não to morando, não to fazendo minha moradia aqui, eu to é vendendo. Primeiro eu tava lá, e o guarda disse que era melhor pra eu ficar aqui, e tu ta me chamando que eu so invasora. Sabe duma coisa dona Vera, eu não sou invasora, não to invadindo, acho que quem invadiu aqui foi você. [...] Veio de Portugal, disse pra ela, tu veio pra cá, invadiu a nossa terra. Então pensando bem eu não sou invasora, invasora é você, eu disse pra ela. Ela disse, mas não tem jeito com essa índia, então pode ficar vendendo aí. E aí ela se foi, eu fiquei lá dando risada, eu fiquei negociando, até agora eu vou lá (IRONDINA VERGUEIRO, 2008).

As discriminações, entretanto, também podem ser referidas como atos de distinções frente ao indivíduo e as suas comunidades como grupos de pertencimento. Nessa dimensão, são percebidos em suas “mudanças” e avaliados sob o ângulo das práticas institucionais, como faz entender as declarações do ex-cacique Claudir da Silva a seguir:

Os próprios órgãos responsáveis pela questão indígena não cumprindo os critérios que existem nas legislações indígenas hoje dentro do Brasil elas já vem discriminadas. Antigamente pra eles o indígena tinha valor pra eles, mas não tinha pra levar o investimento pra dentro da aldeia, porque o indígena não tinha capacidade de buscar o seu direito, ir até a secretaria da saúde ou da educação. Aí hoje eles tentam nos reverter essa discriminação em termos de direito porque falar uma discriminação pro indígena hoje é difícil, mas as próprias secretarias que são responsáveis pela questão indígena discriminam os próprios direitos. Então hoje as discriminações estão mais pro profissionalismo mesmo do que pras as próprias pessoas simples que conversam com o indígena [...] Uma mudança [...] porque para você discriminar um índio, um negro, um deficiente mental, isso são parte de pessoas não inteligentes, então as pessoas não inteligentes discriminam não só o índios, tem o negro. As pessoas inteligentes discriminam de uma outra forma (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

O que se denomina discriminações oriundas de pessoas “não inteligentes” poderia ser interpretado como eufemismo para qualificar uma fala do senso comum, não formassem elas um conjunto variado de práticas que revelam o espaço como lugar, isto é, como mundo vivido, ocupado, hierarquizado, excludente e fabricado pela ação humana. Frente às práticas totalizadoras de organização do espaço surgem práticas libertárias oriundas da disseminação dos poderes e orientadas pela multiplicidade de saberes que emergem das ruas como direito, como busca do lugar.

É de acordo com o que se expõe que se traduz a fala de Maria Castorina Pó Ry da Silva:

Só que eles mandam sair eles sai, acho que é pelo fato do conhecimento dos direito [...] daí eles caem fora, que nem aconteceu muitas vezes com meu pai [...] quando o fiscal chegava - não índio tu não pode vender aqui, aqui não é teu lugar. Daí o pai não sabia os direito, meu pai não sabia ler e daí ele saia fora pra não brigar [...] a maioria dos índio é assim eles não enfrenta, sabe? Pra conquistar espaço [...] é pouca gente que enfrenta assim, de cara a cara, bota o peito na frente pra conseguir espaço (MARIA CASTORINA DA SILVA, 2009).

Nesse caminho, é preciso entender as práticas espaciais e sua eficácia não a partir de uma linguagem universal do espaço, mas de uma gama de relações sociais de etnicidade, de classe e de atores historicamente situados (HARVEY, 2002). O que significa que as apropriações do espaço nos modos de usar a terra, a rua, construir moradas, representações simbólicas e fabricar discursos não são independentes dos domínios e controles do espaço; emergem como expressão de culturas “populares” no âmbito de estruturas impostas por alguma ordem repressiva abrangente. Seriam, por isso, modos de operar o espaço que não é por natureza, mas historicamente desigual e excludente; assim, embora possam ser entendidas como criatividade dispersa (CERTEAU, 2002), não estão esvaziadas de uma força cultural que lhes tece como rede social humana. Desse modo, para compreender as práticas na sua dimensão histórica, é preciso compreender os sentidos que assumem sob relações específicas, sendo compreendidas no *curso, no tempo* da ação social por onde as discriminações são percebidas e compreendidas como tais mediante a crescente consciência de direitos que são exercitados na rua.

Nessa perspectiva, também se pode aduzir que “as ordenações simbólicas do espaço e do tempo fornecem uma estrutura para a experiência mediante a qual aprendemos quem ou o que somos na sociedade” (HARVEY, 2002, p. 198). O que remete a noção de *habitus* como princípio gerador de pensamentos, percepções, expressões, ações, cujos limites estão fixados pelas condições históricas e sociais da sua produção, mas tão distantes da criação imprevisível como de uma reprodução mecânica de condicionamentos iniciais (BOURDIEU, 1997).

É no âmbito das práticas espaciais, como práticas sociais que enunciam o lugar indígena, que se pode compreender como as discriminações de ontem e de hoje são vistas, reformuladas e interpretadas, incluindo aquelas que se configuravam em processos de identificação puramente negativa e na ocultação da identidade étnica.

Marcas desses processos se evidenciam nas posturas e falas, com as do ex-cacique Claudir da Silva:

É uma palavra que discrimina muito chamar a questão Kaingang de bugre, chamar o Kaingang de bugre, porque ele não é bugre, ele é um Kaingang, um índio Kaingang,

existiu também o índio bugre, onde que existe hoje na serra do Rio Grande do Sul, famílias não reconhecidas como indígenas, e que são famílias de bugres, que se consideram, mas chamar um Kaingang de bugre é uma ofensa bastante grave pros próprios indígenas mesmos. [...] Lá em Brasília eles dizem que [...] é uma pessoa que não vale nada, que ta menos já que mendigo, não tem mais valor nenhum, aí ele é chamado de bugre, pra questão dos índios. [...] já é uma pessoa que não tem valor nenhum. Um bugre, lá ta um bugre jogado na rua, não tem valor, analfabeto, bêbado (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

Com base nas interlocuções empreendidas com os entrevistados pode-se afirmar ainda que essas ordenações simbólicas, quando desconstruídas, não são apenas rejeitadas, mas categorizadas como uma *visão curta*, o que implica uma compreensão e uma perspectiva de transformação das visões do mundo do outro.

Essa tarefa que está imbricada ao reconhecimento de direitos indígenas é explicitada por Antonio dos Santos:

O kaingang é o índio mesmo [...] porque eles têm, eu considero dois nomes, é índios e Kaingang. Kaingang já vem condizer do home branco, por exemplo, eles dizem também bugre, tem três: é bugre, índio, kaingang. Então hoje os índios consideram se alguém chamar de bugre, eles consideram como uma discriminação, por exemplo, dizer assim pra uma pessoa, alemão, ô alemão (em tom diferenciado) ou negro, é uma ofensa pra eles, e, por exemplo, dizer - Ô bugre ele se ofende também. [...] então é assim a gente vem aprendendo, por exemplo, nos aprendemos com o homem branco e o homem branco aprende com nos, então é assim que nos temos que se [...] uns com os outros, eu aprendo contigo e tu aprende comigo, aquilo que eu não sei tu me ensina e aquilo que tu não sabe da parte indígena, nos temos também abrindo a tua visão. Porque hoje, a visão do branco tem uma visão muito diferente, eles consideram totalmente que os índios não existe, mas essa visão deles é uma visão curta, porque dentro das própria código, das lei, das constituições tem que os índios existem em qualquer lugar. E hoje o índio também tem o direito de trabalhar em qualquer lugar, de ter apoio do município, mostra seu artesanato, ir e vir em qualquer cidade, discutir pelas suas questões, pelos seus direitos (ANTONIO DOS SANTOS, 2008).

Depoimentos como esses relatados acima dão ideia de como integrantes de povos indígenas, situados em suas redes de pertencimento étnico, sentem, percebem e narram como minoria uma experiência cultural como tratamento oferecido ao indígena no Rio Grande do Sul, no país e especialmente no entorno de lugares, construídos como espaço ocupado e praticado. Lugares materialmente vividos e expressamente simbolizados em configurações identitárias que não estão desprovidas de futuro, como sendo mera reação ao instituído. Narrativas que remetem ao que Milton Santos (2004) descreveu como força do lugar, regida pela proximidade e pela recriação da solidariedade num mundo de carências múltiplas e também às tensões da noção de cidadania como discute Boaventura Santos (2006), mesclando lutas contra a desigualdade crônica e a exclusão civilizatória.

Dessa forma, para compreender o espaço geográfico humano, a partir de narrativas interculturais, é interessante compreender o homem e o lugar, no processo da sua ação comunicativa em que a temporalidade se faz como interpretação do lugar, isto é, contra a racionalidade totalizadora e hegemônica que inferioriza e exclui. Nesse sentido, o cotidiano migrante, pobre e minoritário aparece como fabricante de elementos de cultura, pois “a cultura, formas de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também é um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio” (SANTOS, 2004, p. 326).

Nesse caminho ao considerar tais depoimentos é preciso relevar o contexto da sua emergência, em que atuam mediações socioculturais tais como a organização e a geração, entendida esta menos como faixa etária e mais pelo momento que caracteriza os processos de autonomia indígena num cenário que conjuga, paradoxalmente, pobreza extrema e forças culturais¹³⁵, em todo o continente latino-americano. É aí também que a memória coletiva se traduz como processo e mediação, ancorando os pontos de vistas tecidos por uma gama de mediações que dizem respeito às trajetórias pessoais, familiares e regionais e as diferentes posturas, conforme posições ocupadas pelos sujeitos como integrantes de organizações e de cargos de comando nas suas comunidades, todas elas confluindo para as tessituras identitárias nas relações em que a cidade, como território praticado transforma-se em lugar, por isso vivido, percebido e imaginado.

4.5 MARCAS DA VIDA COMUNICACIONAL

4.5.1 As mediações/matrizas na temporalidade/relato do sujeito

As maneiras, os modos de praticar o espaço dão ideia de percepções sobre o mundo não-indígena em múltiplas dimensões, pois também são construídas na vivência com os meios de comunicação, mas alicerçadas por relações históricas que fazem do étnico um campo de sentidos da *interculturalidade*, isto é, de processos de reconhecimento que movem a

¹³⁵ A complexa cena indígena evidencia a pobreza em índices alarmantes e também a sua precária situação de moradia e saúde, tanto em terras indígenas como nas periferias da cidade. Ao mesmo tempo em que, em vários pontos do continente sua organização política é crescente (Alto Rio Negro, Raposa Serra do Sol, Articulação Indígena no Sul do Brasil) e ressoa em diferentes contextos de inserção do mundo não-indígena.

interpelação do sujeito frente ao mundo e ao outro. O receptor expressa a alteridade na intersubjetividade construída nos processos comunicacionais, evidenciando seus vínculos, suas posturas, e suas posições como sujeito.

Tal experiência não pode ser entendida em relações sincrônicas e sim a partir das biografias comunicacionais e suas matrizes culturais em que se destacam os gêneros, como uma das principais mediações que estruturam a gramática da recepção, como forma nativa de leituras próprias, pluralizadas pela temporalidade do sujeito. Nessas biografias as matrizes/mediações também comparecem estruturando os *habitus*, como modos, jeitos, de assistir, selecionar, classificar e entender os produtos culturais consumidos; relatos por onde também se demarcam competências e revela-se a temporalidade como estruturadores de práticas/apropriações operadas pelo sujeito situado pelas mediações socioculturais que lhes constitui, tais como a *etnia*, *itinerância*, a *organização política*, a *memória*, a *geração*.

Pode-se afirmar que os meios de comunicação comparecem espessando a experiência cultural, nos moldes de expansão dos bens de consumo no mundo popular. Sem que ocorram mudanças estruturais nos padrões materiais de vida, integram o espaço tempo de diferentes culturas, ampliando os públicos de telejornais, telenovelas e outros produtos midiáticos televisivos que passam a fazer parte do cotidiano de pessoas em diferentes grupos sociais. Nesse contexto, a televisão, para a maioria dos entrevistados, especialmente os que se encontram numa faixa etária até quarenta anos, remonta as paisagens da memória familiar, estando vinculada às lentas transformações, oriundas da expansão da urbanização e cujos efeitos são mediados por forças culturais (HOGGART, 1973), permitindo a re-elaboração das práticas de permanecer juntos, como lembra Antônio dos Santos:

Eu comecei a assistir televisão quando começou a surgir a televisão preto e branca, ainda, lá em Nonoai, aquela época eu tinha dezesseis anos. Tem um professor nosso lá que comprou uma televisão à bateria, que não existia energia, né? Bah! De noite enchia (ênfase) de criança lá na casa dele pra assistir. A gente achava a coisa muito importante (ênfase). Pra nós era novidade uma pessoa ter televisão (ANTONIO DOS SANTOS, 2008).

Essas lembranças remetem às descrições sobre a “chegada” da televisão no meio rural, como registrado na pesquisa de mestrado (PEREIRA, 2004) que investigou as configurações identitárias de assentadas e pequenas agricultoras na região centro do Rio Grande do Sul. Ela integra um conjunto de registros das culturas tradicionais, antigas, nas transformações da vida moderna, nas suas estruturações como públicos e na construção de um *sensorium* antes matizado pelas narrativas do rádio e matricialmente marcado pela oralidade. No seu intertexto

os públicos evidenciam a dialogicidade das matrizes culturais na configuração dos jeitos de se fazer receptor.

É o que se pode compreender a partir de relatos como o de Francisco dos Santos:

Eu não me lembro, mas foi na época que foram feitas as primeiras televisões, aquelas preto e branco, lá fora, os próprios colonos tinham, nossos vizinhos, mas daquele tipo, né? Daí [...] ali que a gente começou a ver as coisas, mas no começo era no rádio, os noticiário tudo nos rádios, [...] até FM não existia naquela época nos rádios. Acho que era ondas médias, curtas, e daí quando surgiu essa televisão a gente começou a ver, a enxergar o que tá acontecendo (FRANCISCO DOS SANTOS, 2007).

Há, entretanto, especificidades nesta outra memória comunicacional, que falam “dos começo” da televisão no seio de uma organização familiar extensa tal como também foi apontado por Linhares (2000), em sua pesquisa em uma aldeia Terena urbana (MS), levando-a argumentar que se a televisão ao longo de cinco décadas passou por inovações continua sendo para a maioria da população uma referência de informação e diversão.

Similitudes entre esses modos de assistir televisão são pontuadas no relato de Rosenilda Mineiro:

A televisão nos não tinha daquela vez, a gente ia assistir na casa dos outros, e agora que todo mundo tem TV, né? Naquele tempo se uma pessoa comprava uma TV enchia. era dia e noite assistindo [...] parece que não cansavam de ficar assistindo, até eu. As vez o pai me surrava – não vai lá aquela casinha muito pequena vocês tão lá enfiando assistindo. Teimava e ia lá assistir [...] lembro [...] apanhava com vara. [...] Daí a gente ia lá na casinha de chão, estrovando a tia lá [...] tudo no chão (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

A novidade da televisão como um objeto tecnológico que oferece novidades de mundos distantes também está vinculada às oportunidades criadas pelo entorno regional, em rodoviárias, sendo lembrada em pequenas viagens com os familiares.

Essas lembranças são relatadas por Claudir da Silva:

Eu fui assistir televisão lá pelos meus dez anos, porque onde a gente não tinha luz e não tinha como comprar a televisão [...]. Mas assistia na casa dos outros, onde tinha luz [...]. Na cidade onde ia almoçar, a gente assistia, a gente baseava a televisão e já ia pra aldeia [...] mais ou menos o que tava acontecendo na televisão (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

Essa televisão de ontem - que era “bem diferente, era tipo um rádio, uma coisa” – ou ainda em preto e branco, em pouco tempo passou a fazer parte do cotidiano dos receptores/

interlocutores através de programas infantis, programas de auditório, esportivos e telenovelas, hoje considerados gêneros menos “importantes” para um público adulto.

Rosenilda Mineiro que já foi aficionada por filmes de terror, revela:

Eu lembro quando eu tinha 12 anos que eu gostava de assistir aquele filme que eles chama de Sexta Feira 13, um homem que tem uma [...] que mata as pessoas, eu gostava muito só daquele [...] sempre quando dava assistia tudo e quando dizia que tal dia ia dar de novo, [...] tava pronta [...] (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

As mudanças nas preferências de ontem não denotam rejeições a formatos ou conteúdos compartilhados hoje pelos filhos, mas deixam pistas sobre outros critérios de gosto, de se fazer como público, marcados ainda pela conversão em igrejas evangélicas.

Essas mudanças são ainda mostradas nos relatos de Rosenilda Mineiro:

Hoje eu não assisto mais, agora me enjoei de assistir eu assisto um pouquinho, mas não fico assim direto TV ligada, as meninas que gostam de assistir cedo assistir desenho, coisa assim, mas eu não assisto. [...] daí eu fico fazendo meu servicinho, pego sento lá fora, trançando tiara [...] e às vezes quando elas não tão que nem agora essa hora eu só coloco cd, fico escutando hino [...] (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

Tais características também são perceptíveis nas preferências mais atuais de interlocutoras como Ironidina que junto com o marido optou por não ter televisão em casa desde quando, anos atrás, eles “conheceram o evangelho”. A opção por não ter televisão em casa, não significa que ambos não assistam televisão, especialmente quando se trata de notícias sobre comunidades indígenas, pois como explica Valdomiro: “A gente assiste no causo quando vem esses jornal contra nós e [...] quando sai algum trabalho que é gravado, que vai sair, mas a gente assiste nas casa dos outros, porque a gente não tem”.

Dessa forma, a televisão aparece como fonte de informação menos rotineira e mais seletiva, mediante as situações em que o lugar se torna tema de notícia ou em caso de notícias sobre catástrofes, tempestades, que concentram a atenção dos telespectadores em âmbito massivo. Na fala de Ironidina, a televisão corresponde a uma época em que o marido era “fanático por jogo”, tornando-se hoje uma espécie de complemento para o rádio, que escuta de manhã ou na hora do descanso e pelo qual ela acompanha noticiários locais, regionais, nacionais, isto é, como diz ela própria “ouve o que acontece” e os hinos em emissoras evangélicas¹³⁶.

¹³⁶ Em outros momentos da pesquisa, interlocutoras como Teresa Fidelis (2006), também demonstram esses vínculos. “Eu escuto sempre em casa... rádio... TV. E gosto de escuta música assim gauchesca e evangélica eu gosto bastante. [...]. É porque quando eu to nervosa, não gosto assim de ta quieta [...] então eu toco uma música

Para Valdomiro o rádio está muito vinculado ao lazer e a sua formação como músico de acordeão, violão e guitarra que aprendeu a tocar de ouvido na época em que estava com aproximadamente 23 anos. Junto com um cunhado, um primo e um amigo Guarani, montou um conjunto musical, *Os indianos de Nonoai*¹³⁷, que animava bailes e festas na região na região de Nonoai, de Ronda Alta, de Iraí, Votouro e até em Mangueirinha, no Paraná. O grupo também tocava em emissoras de rádio e chegou a ter um programa radiofônico na emissora de Nonoai, “nosso mesmo, com comercial”, recorda o cacique, ao falar de um tempo em que “era mais livre”, no sentido das obrigações e responsabilidades que tem hoje como liderança do seu povo. A música, entretanto, faz parte da sua vida. Ao encerrar as apresentações como gaiteiro, por recomendação médica, continuou com o trabalho de animação de bailes e festas, hoje reconfigurado em ritualidades dos cultos religiosos:

O médico me proibiu de tocar gaita, acordeón – não pode, não pode mais, se não pode morrer, ele disse. Daí larguei mão de tocar [...] daí onde eu fui pro lado do som mecânico. E daí eu só lidava nas fitas, nos aparelhos [...] como acontece hoje, só que hoje é mais moderno, hoje é cd, computador, essas coisas. Então a gente teve muito trabalho com isso [...] música. E eu sempre gostei de música, até hoje eu gosto. Hoje tenho a gaita que é eletrificada nas caixas [...] contra baixo, guitarra, tem duas guitarra. Eu toco [...] nas campanhas das igrejas (VALDOMIRO VERGUEIRO, 2009).

As relações e misturas entre vida espiritual e sociedade de consumo podem ser refletidas à luz do crescimento pentecostal no Brasil, especialmente a partir dos anos 80, como um fenômeno religioso dinâmico e internamente muito diversificado (MARIANO, 2008). Variam as doutrinas, os rituais, estratégias empresariais e de eficácia proselitista do evangelismo midiático, os públicos-alvo, bem como, as relações com os poderes públicos e com os meios de comunicação.

Ao se refletir sobre essa expansão, entretanto, não se pode ocultar um contexto socioeconômico marcado por grande vulnerabilidade social e principalmente uma situação religiosa pluralista em que o pentecostalismo aparece como continuador de certas características matriciais da religiosidade popular ou do catolicismo popular. O caldo matricial de crenças em Jesus, demônios, milagres, pecado, curas e intervenções sobrenaturais, feitiçarias, facilitaria assim, a evangelização e a socialização de novos adeptos

lá, daí desaparece minha ideia, as vez quando to com uma ideia ruim assim daí eu ponho um CD alegre, então aquele pensamento ruim sai, a gente esquece daquilo que a gente ta pensando”.

¹³⁷ Indagado sobre a escolha do nome do grupo, Valdomiro (2009) explicou assim: “É que pra colocar outro nome, a gente pensava que não ia ser convidado para tocar as festas pros brancos, né?”, o que significa pensar as misturas em situações para aproximações com os públicos externos a partir dos sentidos dados pelas categorias nativas.

a inúmeras igrejas pentecostais. Muitas delas, ofertando crenças e serviços mágico-religiosos, divulgados por meios de comunicação, visando recrutar adeptos, dos quais fazem parte milhões de brasileiros que percorrem templos em busca de uma magia superior para organizar a vida e superar as dificuldades do cotidiano.

No que se apresenta como marcas da experiência cultural do sujeito, nesta pesquisa, também é preciso entender o sentido de tais marcas nas trajetórias tecidas por múltiplas relações vivenciadas como sociedade complexa¹³⁸. O que significa entender que a urbanização crescente configura uma sociedade de consumo cujos impactos se fazem como desagregação, pela incidência de novos valores, porém, não se resumem a esta, na medida em que o consumo de bens simbólicos, também implica a reapropriação de matrizes culturais religiosas por parte dos meios de comunicação, em diferentes estratégias de evangelização midiática. Nesse sentido, os meios, primeiramente o rádio e depois a televisão, aparecem como mediação importante para mobilizar os sentidos da magia, numa sociedade cuja expectativa era de que esta evoluísse, desaparecesse. É certo que o mágico é ofertado estrategicamente como produto de valor, mas é igualmente válido pensá-lo na sua dimensão matricial profunda que configura as culturas populares como culturas do afeto, do sentimento, do obscuro, do humor, do oral e do não-verbal, as quais foram reprimidas e consideradas bárbaras, irracionais ou curiosas pela cultura oficial, irromperam nos meios, especialmente aqueles não sistematizados pela educação (FORD, 1999). Isso torna ainda mais complexa a trama da recepção, como instância comunicacional/cultural, como espaço para pensar a ubiquidade do sobrenatural na vida cotidiana, bem como, o uso religioso e midiático de matrizes religiosas que se afinam rapidamente.

Desse modo, a espessura dos meios na vida cultural pode ser compreendida como sinais, nem sempre visíveis - noturnos - de práticas mestiças (GARCÍA-CANCLINI, 2000), na mistura de matrizes/ racionalidades distintas (MATA, 1999), as quais tecem uma rede de significados (GEERTZ, 1978) oriunda das mediações socioculturais, que são entendidas como contexto geográfico, histórico, cultural, geracional, político. As formas de apreender, de desejar e de criar necessidades, inclusive de informações, são próprias das relações de desigualdade conjuntadas às especificidades culturais, levando a compreender os fenômenos de midiatização societária, na complexidade das mudanças e das permanências, como

¹³⁸ As configurações de tal sociedade não devem ser entendidas como contraste entre sociedades tradicionais e sociedade moderna numa relação dicotômica e linear. “Nenhuma sociedade é monolítica culturalmente”, discute Velho enfatizando que “a multiplicidade de experiências sublinha a precariedade de qualquer tentativa excessivamente fixista na construção dos mapas socioculturais” (VELHO, 1999, p. 25).

diversidade cultural de que todos são feitos. Nos processos comunicacionais, a incidência de uma matriz cultural planetária implica, por isso, compreender incidências de tal cultura, mediante estruturações de *habitus*, que falam não só de classe, mas de memórias étnicas, femininas na configuração dos modos de ser dos públicos.

A inserção dos meios na vida cultural do sujeito também deixa marcas de práticas que foram sedimentando gostos musicais e ao mesmo tempo ampliando os significados de escolhas diante das ofertas disponíveis pelos meios de comunicação. Os públicos, desse modo, não poderiam ser definidos por uma relação unidimensional entre meio-cultura¹³⁹, mas das matrizes e mediações que operacionalizam as práticas e estruturam os gostos.

Diante desse cenário apresenta-se a fala de Rosenilda Mineiro:

Antes da TV já tinha rádio, né, não era com CD, era só rádio, eu lembro que meu pai tinha um rádio pequenininho, era só a pilha, a gente ligava aquele radinho e ficava escutando, não tinha como colocar um CD, a gente quer escutar aquelas músicas, aquele hino e coloca [...] e naquele tempo não era. Depois que a gente passou pra casa maior a gente ouvia o rádio [...] gostava de ouvir as bandinha [...] tocava música sertaneja, música mais veia que tu não sabe cantar (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

A parafernália tecnológica que acompanha o cotidiano dos públicos, também modula a vida social, tecendo novos sentidos na experiência cultural com os meios. Poder selecionar sonoridades ou programas é um fator importante para entender como um conjunto de objetos tecnológicos compõe o mundo do sujeito receptor, o qual vem se constituindo desde tenridades, nos processos de interatividade, que também foram desencadeados por programas radiofônicos populares.

Rosenilda Mineiro revela que:

Gostava de ouvir um programa que chamavam [...] *Chico Lasca* [...] rádio de Nonoai, [...] Só de música [...] sertaneja, [...] Banda [...] Mandava cartinha [...] aí minha vó ia receber e já levava a cartinha [...] o programa era todo sábado, [...] a uma hora já tava começando [...] a tocar e a ler as cartinhas de quem que mandou, oferecendo música pros colegas, pros amigos. [...] *Chico Lasca* lia carta e tocava música que a gente pedia. [...] ah eu gostava de uma música que tocava não sei mais dizer como é que era o nome da música [...] [cantarola] [...] e eu também voltei [...] ¹⁴⁰ (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

¹³⁹ Bonin e Maldonado (2002, p. 144) reafirmam a crítica de Martín-Barbero em *De los médios...* ao pensamento que enfatiza a televisão somente como um dispositivo que desativa as diferenças culturais, pelo qual a cultura por ela produzida apareça como ideologicamente integrada.

¹⁴⁰ *As andorinhas*, música do *Trio Parada Dura*.

Nas marcas das biografias comunicacionais, a noção de temporalidade do sujeito se reafirma pela pluralidade dos modos de se fazer como públicos. Diferente dos interlocutores citados acima, Maria Castorina não demonstra maiores vínculos com o rádio, seja para ouvir notícias ou para ouvir música, embora admita que essas matrizes estejam presentes em sua situacionalidade. Como se percebe no cotidiano e em festas das comunidades estão presentes também no espaço familiar, através de sonoridades características aos públicos mais jovens e urbanos, tais como rap, com maior frequência, e também gaúcha, promovendo uma escuta por aproximação às sonoridades disponibilizadas em CDs do filho e do marido. Atenta à leitura de jornais que noticiam o lugar/aldeia ou sobre a região de Iraí, demonstra hábitos mais sedimentados com a televisão de onde o relato sobre preferências frente a uma oferta televisiva também serve para enfatizar o pouco tempo disponível para consumir produtos que estariam mais vinculados a uma referência de diversão ofertada pela televisão.

Quando eu tinha uns quinze anos minha irmã Rosangela [mais velha] comprou. Naquela época ela assistia mais notícia, eu já assistia mais novela, essas coisa, mais essas besteiras, eu gostava de assistir (risos) [Hoje] De vez em quando, quando tenho tempo, chego já tem notícia já fico assistindo, a gente já chega em casa cansado né, então assiste um pouquinho. Na noite é mais pra novela e pra notícia né, porque tem notícia e tem novela e depois da novela tem notícia então eu vou fazendo assim (MARIA CASTORINA DA SILVA, 2009).

Maneiras plurais de falar sobre o tempo dedicado à televisão ou outros meios de comunicação, vinculando-os aos momentos de convívio doméstico, e de descanso, de lazer, especialmente em casa, também demarcam a temporalidade do receptor, nas suas maneiras de se perceber como grupo de diferentes faixas etárias, especialmente entre os homens. Nesse contexto, a televisão aparece como um meio relevante para fortalecer o gosto que os Kaingang têm pelo futebol como já observado em estudos antropológicos, considerando nesta prática, a continuidade do espírito de competição dos jogos tradicionais a esta etnia¹⁴¹. Dessa forma, jogar futebol é uma prática há muito incorporada, assim como assistir jogos pela televisão é uma prática constante, mas relacionada à juventude, “agora não, mais é meus filhos que assistem muito jogo [...] meus filhos jogam [...] quando era jovem jogava, mas agora to mais criadão”, como explica Antonio dos Santos.

O cacique Valdomiro Vergueiro também comenta que assistia muito aos jogos de futebol e também jogava, mas isso como prática de outros tempos, mesclada a outras formas de lazer comuns ao interior do estado como o tiro de laço e as carreiras.

¹⁴¹ Dulce Matte (2001, p. 21) retoma apontamentos de Tomasino sobre o futebol como continuidade de jogos tradicionais como o *caingire* e *pingire*.

Agora não assisto mais muito, antes eu assisti que nem no causo o jogo, futebol, novela, essas coisa, mas agora a gente não tem assistido isso aí, a gente só assiste mais é notícia. Eu fui gaúcho, sabe, eu fui gaúcho sem querer, eu gostava muito da tradição, tinha cavalo encilhado, eu ia nos tiro de laço, carreira, muitas vezes, oia muitas vezes corri carreira. Meu esporte, jogo de futebol então, era doente. Joguemo contra o Inter esse, dentro da área uma vez [...] lá em Nonoai! Eu joguei muito futebol, bah! [...] Na época eu criava muito animal bom, né [...] tinha cavalo encilhado, com as pilchas tudo (VALDOMIRO VERGUEIRO, 2009).

No relato de Claudir da Silva (2008) também se evidencia a ideia de que o futebol é um jogo muito apreciado entre os Kaingang e frequentemente praticado entre os mais jovens. “Joguei e jogo ainda” comenta o ex-cacique ao lembrar que as primeiras imagens que recorda da televisão em Nonoai são as do futebol. Hoje continua adepto aos programas esportivos que junto com as “notícias”, de manhã e à noite, fazem parte da sua grade de programação na TV.

Nesse sentido, através do futebol, como prática cultural incorporada aos costumes antigos, ou como vínculo que potencializa os hábitos da audiência, pode se compreender a cultura como processo que dinamiza práticas e configura as identidades, desencadeado a partir de entrelaçamentos de culturas locais, regionais e nacionais. Mesmo quem não joga futebol, como as mulheres entrevistadas, na sua maioria, se referem aos jogos da seleção brasileira e dos times com maior estrutura no Estado, como critérios de ontem e hoje, para assistir futebol televisionado¹⁴². Próxima a uma grande bandeira do Internacional estendida na parede da sala, a interlocutora explica: “sempre fui do Inter, desde pequena [...] ele [o marido] é Grêmio [...] e as meninas e o piá são tudo do Inter”.

A re-configuração de práticas de lazer, a religiosidade, a sensibilidade estética são dimensões importantes para compreender a inserção dos meios de comunicação como mediação que intervém nas práticas socioculturais, processos pelos quais os modos de ser dos públicos também falam de culturas nacionais e regionais comuns aos consumidores de bens simbólicos. Nesse consumo, identificam-se marcas de culturas juvenis, urbanas, que também podem ser visualizadas em performances corporais (estilos de cabelo, apresentações musicais), mas também de culturas regionais hegemônicas, também marcadas pelo imaginário do gaúcho farrista e por preferências expressas, que falam de ícones da música regionalista como Teixeira, que podem ser ouvidos assim como assistidos em DVD, entre outros.

Quanto à religiosidade se evidencia uma convivência entre crenças cristãs e tradicionais, porém, seria inadequado afirmar que a incidência de novas religiões seja

¹⁴² Esses critérios da audiência também foram ressaltados por interlocutoras em Santa Maria, servindo de distinção com o marido: “[...] quarta-feira ele não perde, qualquer time pra ele vale, mas eu [...] é só estes três times que eu sento e assisto”.

resultante da influência dos meios de comunicação nas culturas populares (como se mencionou anteriormente). Isso pode ser mais bem compreendido pela reverência que os entrevistados prestam ao *Kuiã*, como fonte espiritual ou como entidade legitimada nas organizações das comunidades, ainda que seu poder possa ser relativizado dentro das aldeias nos dias atuais. Em meios ao diálogo com os interlocutores pode se compreender que os templos católicos, que remetem a igreja oficial do colonizador chegaram primeiro nas aldeias, bem antes da energia elétrica, e, depois, foram perdendo terreno para os templos evangélicos¹⁴³, entretanto, isso não significou a destruição das culturas autóctones. Nas aldeias do interior, os remédios do mato continuam sendo utilizados, como conta Iracema, e na cidade os *kuiã* também são celebrados. “Eles tavam bem escondidinhos, mas nunca deixaram de faze [...] até um tempo tavam quase terminando [...] mas aí começaram a se levanta”, diz Irondina.

Nessas misturas que configuram a inter-religiosidade é preciso considerar a busca da tranquilidade frente a um mundo que também se mostra precível, promovendo abertura para narrativas sobre os fins dos tempos ou até mesmo conversões, mediada por uma categoria nativa que permite “pontes para conceitos estranhos como o “apocalipse” (VEIGA, 2004). “Eu vejo as notícias para ver o que aconteceu e leio a Bíblia para saber o que vai acontecer”, nos explica uma interlocutora. Em outros momentos da pesquisa, interlocutoras identificam patologias como o alcoolismo pela atuação de forças malignas, as quais foram combatidas mediante a impregnação de elementos religiosos que poderiam ser tomados como alheios à cultura, não fosse o entendimento de que tais “anúncios” podem fazer sentido para “um povo cuja cosmologia também fala de início e destruição do mundo” (VEIGA, 2004).

Nesse contexto, as misturas também remetem às configurações da sociedade complexa em marcas que falam da inter-religiosidade como campo identitário, como interação entre universos simbólicos distintos, que apresentam diferentes buscas de salvação, mas podem se complementar. O poder vem de Deus ou do *Kuiã*, divindade que habita entre os homens, e de ambos se espera segurança para buscar resoluções práticas nas ordens locais do mundo da vida.

¹⁴³ “Antigamente meus pais tinham o costume deles, até que entrou padre, pastor, foram fazendo debaixo de arvores, até que construíram igreja”, comentou Reci Sales (2007), em Santa Maria, dizendo que faz parte da católica. Já Teresa Fidelis (2006), evangélica, recorda que “tinha católico” [Nonoai] e depois “os índios foram virando, virando”.

4.5.2 Os gêneros televisivos como mediação cultural

Nesse universo sociocultural, configurado por culturas urbanas e matrizes históricas, os meios de comunicação, em especial a televisão, também são uma referência significativa de informação, especialmente no caso das redes *Globo*, *Bandeirantes*, *SBT*, *Record* e *RBS*, as mais citadas, e também *TVE-RS* ou ainda no caso do impresso, de jornais como *Zero Hora*, *Diário Gaúcho*, *Correio do Povo* e *Jornal do Comércio*.

Nessa dimensão dos usos dos meios se fortalece as bases para um esquema classificatório dos gêneros midiáticos em que o telejornalismo comparece com alta frequência devido à legitimidade da informação como um elemento necessário à vida individual e grupal. A tessitura dos vínculos mediante os gêneros afasta de uma compreensão desde uma adesão aos conteúdos expressos pelo telejornalismo, bem como de uma audiência incipiente e fragmentada pela exposição aos processos de massificação, da dissolução das diferenças sociais, para compreender tais vínculos como uma racionalidade específica gerada como cultura midiaticizada na especificidade histórica dos públicos.

Bom, eu também assisto, esse tipo de jornais, pra mim ver o que acontece, os acontecimentos, tanto como com o índio, tanto como o negro, como qualquer tipo, no Brasil, fora, Rio Grande, Santa Catarina, Paraná, e a gente aprende. Hoje nos votamos, nos somos eleitores, nós também somos políticos, [...] é importante ter uma televisão pra nós aprender também coisas importantes dali. Porque dali sai coisas boas e também sai coisa que não presta. Então a gente tem que tomar cuidado (ANTONIO DOS SANTOS, 2008).

Isso demonstra que os interlocutores se colocam como “leitores” atentos do mundo que os cerca em que a televisão aparece como um agente socializador da cidade, em suas mazelas sociais e culturais. A violência contra as crianças, os animais, o desrespeito aos mais velhos, a drogadição (ou campanhas contra as drogas), crimes, fazem parte das imagens cotidianas que a televisão oferta e que são assistidas com a família, juntamente com uma gama de discussões sobre problemas que afetam a sobrevivência da maioria das pessoas. Desse modo, ela integra uma ecologia comunicativa, na qual se interage procurando evitar a assimilação de valores e práticas que não seriam benéficas à educação dos filhos, da juventude e à cultura.

Hoje a gente vê oh, crianças que brigam [...] as vez se matam no colégio, ou as vez uma professora maltrata o aluno, ou as vez o aluno bate na professora, tem aluno obediente, tem aluno desobediente, então ali a gente ta apreendendo e a gente passa pros filhos – viu? Olha ai aluno desobediente o que acontece, professora que não

trabalha bem com as crianças, ta maltratando as crianças, olha lá. Então ali gente vê coisas pra todo lado, tanto quanto pra educação legal e também educação negativa, então os dois lados tem problema, com isso a gente aprende muita coisa (ANTONIO DOS SANTOS, 2008).

Em outros momentos esse caráter socializador da televisão adquire nuances mais definidas, como se apreende do relato de Claudir da Silva ao expressar a ideia de que os meios de comunicação, nas aldeias, afetaram bastante os modos de viver, provocando ainda alterações tais como o desrespeito as marcas tribais, aos parentes, propagando uma cultura de violência, enfim provocando danos ao que considera como cultura tradicional.

De um modo geral, entretanto, não se pode afirmar que os interlocutores e as interlocutoras tenham essa opinião. Nesse sentido a televisão se torna uma fonte de informação e de lazer, que integra um ambiente comunicativo, tal como o ambiente mais amplo onde se encontram todo o tipo de ervas. Em usos marcados por uma assistência grupal, familiar e no consumo de seus produtos, pode se configurar em um espaço para aprender, na medida em que oferece “coisa que é bom e coisa que não é bom”. Lidar com esses opostos, portanto, fazem parte das táticas dos consumidores em suas leituras peculiares dos conteúdos televisivos:

Hoje então a gente ta aprendendo muita coisa, hoje tu não pode derrubar uma árvore sem a permissão da Ibama, do meio ambiente, água pra pescar, hoje em dia tem que ter autorizações. Então a gente ali ta aprendendo muita coisa, por isso que eu to dizendo, prá mim é muito importante, porque ali eu assisto acontecimento, assisto sequestro, assisto morte, assisto muita coisa e aí eu passo pro meus, olha a pessoa que faz maldade, negócio de questão de droga, essas coisas, isso a gente não quer que chegue pra dentro da nossa família, então é isso aí o exemplo que a gente ta assistindo ali e passando pros nossos filhos, coisa que é bom e coisa que não é bom (ANTONIO DOS SANTOS, 2008).

O que não é considerado “bom” se funde em novidades ofertadas pela televisão e também pode ser entendido como aquilo que sendo visto cotidianamente entristece, sensibiliza.

Ultimamente nos noticiários falando das tecnologias [...] esse tipo de coisa [...] a gente fica triste [...] aqui no Rio Grande do Sul, a quantidade de peixe que está sendo morto por um rio sendo poluído, uma empresa, a gente viu aquilo ali, então *a gente comia*, [...] agora acompanha pela TV [...] agora eu tenho os programas que eu assisto, mas o que mais acompanho é o noticiário, que é mais importante, através do noticiário *a gente entra, vê, sente*, e também ta aprendendo coisas novas que tão acontecendo no mundo [...] Eu assisto mais na Globo, na RBS, que pega todos os territórios brasileiros e até os exteriores [...] fome, guerra, as pessoas se matando [...] não só na parte do branco, mas na parte do índio também, Amazônia, o mato sendo destruído, pegando fogo [...] quando a gente vê isso a gente fica triste porque *a gente era do mato* (FRANCISCO DOS SANTOS, 2007).

Essas relações também são perpassadas por uma visão compartilhada entre produtores e consumidores de notícias, em suas diferentes lógicas de construção social da realidade. Ouve-se, lê-se ou assiste-se para saber o que acontece, porque, de certa forma, as notícias, como produtos de uma midiosfera compartilhada são separados do mundo da ficção. “Já mostra, [...] não é só uma gravação [...] um tipo fazendo”, como fala Rosenilda Mineiro ao comentar as suas rotinas com o *Jornal Nacional* e telejornais de outras emissoras ao final da tarde.

Justificativas para optar pelos canais também são feitas por alguns interlocutores em torno de referências tais como a credibilidade que alimenta os valores e refletem as rotinas de trabalho dos produtores de notícias¹⁴⁴, bem como, a confiança que os consumidores telespectadores estabelecem com o produto jornalístico. Alguns canais são apontados em função do “horário”, o que pode significar, em outros termos, aquele que a maioria assiste, porém de outros canais “é pelo jornalismo mesmo, né?”, o que remete aos pactos da recepção, no reconhecimento de um gênero específico televisivo, o telejornal, de quem se espera uma versão aproximada dos fatos, mas conforme critérios e competências de leitura próprias.

Nessas diferenciações, pode-se situar a presença dos gêneros televisivos, podendo ser informativos ou ficcionais, os quais são mais ou menos referenciados nos depoimentos dos interlocutores. Assim, embora todos os entrevistados afirmem maiores vínculos com os telejornais, ou programas educativos que incluem documentários, a maioria das mulheres, e isso também considerando a pesquisa exploratória, deixam entrever que costumam assistir telenovelas, ainda que algumas remetam às justificativas tais como a “falta de tempo” que são encontradas em outros universos culturais. Para algumas interlocutoras, mesmo que as telenovelas possam ser intituladas “besteiras”, afirmam que existe algo de “bonito”, como as tramas que resultam em casamentos ou em castigo para grandes vilanias; em outros momentos são lembradas quando tratam sobre o indígena, vinculado-as às discriminações ou enfatizando a espiritualidade dos personagens e seus dons sobrenaturais, como foi o caso da telenovela *Alma Gêmea*¹⁴⁵, exibida pela *Rede Globo*.

Tem uma outra que a Globo passou [...] agora não lembro o nome. É uma menina que fez o papel de indígena né representaram da Amazônia que ela foi raptada por

¹⁴⁴ Na perspectiva da teoria interacionista a notícia é considerada um produto, entretanto, não é um produto qualquer. Pode ser entendida como uma forma cultural própria de produção dos acontecimentos, que refletem os constrangimentos organizacionais, os imperativos econômicos, as rotinas de trabalho e os valores-notícias e as identidades das fontes. Essa teoria fundamenta os atuais estudos do jornalismo, superando a teoria positivista que fazia da notícia um espelho da realidade e do jornalista um mediador neutro que elabora o relato objetivo e verdadeiro dos acontecimentos (TRAQUINA, 2005; HENN, 2002).

¹⁴⁵ Telenovela de Walcir Carrasco, exibida pela TV Globo, às 18 horas, de 20/06/2005 a 11/03/2006.

uns seringueiros e ela conviveu com esse povo. Depois ela foi pra cidade grande conheceu um rapaz que daí houve uma discriminação. [...] os pais não queriam ela, aquela coisa toda, e um pouco da parte espiritual foi bem legal eles terem colocado isso (ROSÂNGELA DA SILVA, 2007).

Quando se trata do índio como tema em telenovelas também se encontra entre os receptores, a lembrança da telenovela *Uga Uga*¹⁴⁶, que apresentava como protagonista um branco criado pelos índios. Questionada por interlocutores de Santa Maria e Porto Alegre, por caricaturar gestos do personagem, foi ainda, em outros momentos, abordada em correspondência a proposta da própria telenovela de misturar humor e ação. “A gente sabe que é outro tipo, mas até e engraçado”, afirmou Marcelino Salvador, em entrevista em março de 2007, na *Aldeia Morro do Osso*, lugar onde também Francisco dos Santos falou sobre a telenovela.

[...] assisto, mas não é diário, às vezes quando dá um tempinho. Novela de índio, que nem aquele Uga-Uga, mas aquele não é índio, é um branco que tava se fazendo como índio, mas tudo acreditava ele como índio, mas não é índio [...] eu gostava de assistir aquilo, até porque ele representava como índio, [...] ele tentava falar na linguagem, mas a gente já vê que não ta certo, eu gostava dele, achava bonito até (FRANCISCO DOS SANTOS, 2007).

Ao contrário de outros grupos étnicos, a exploração da temática indígena em telenovelas é reduzida, mas pode se afirmar que ela tem aumentado nos últimos anos, quebrando um silêncio que acompanha a trajetória de produção da ficção seriada, conforme constatou Jakubaszko (2006).

No conjunto das telenovelas lembradas pelos interlocutores ao longo da pesquisa também foi citada *Bicho do mato*, regravada e exibida pela Record em 2006¹⁴⁷. Já a telenovela *A Lua me disse* que pela primeira vez contou com uma atriz indígena¹⁴⁸, quando lembrada pelas interlocutoras foi abordada com pouca ênfase. Rosângela Silva, em Porto Alegre que demarcou o perfil do personagem pelo seu lugar subalterno na trama: “Ah não assisti essa. [...] Me lembro uma indígena só que não lembro o nome, acho que é guarani [...] ela já deve

¹⁴⁶ Telenovela de Carlos Lombardi, exibida pela TV Globo, às 19 horas, de 8/5/2000 a 20/01/2001.

¹⁴⁷ A telenovela *Bicho do Mato*, de Chico de Assis e Renato Correia de Castro, foi exibida pela primeira vez, pela TV Globo, em 1972, às 18 horas. Mostrava os problemas enfrentados por um jovem do interior e seu amigo índio vivendo na cidade grande.

¹⁴⁸ *A Lua me disse*, telenovela de Miguel Falabella e Maria Carmem Barbosa, foi exibida pela TV Globo, às 19 horas, de 18/4 a 1º/10 de 2005. A atriz paraense Bumba, indígena, fez o papel de *Índia*, empregada doméstica que era ridicularizada e humilhada pelas patroas. A personagem sem nome foi apenas identificada pelos roteiristas da novela como sendo da etnia Nambikwara.

ter uns uns 50 pra 60 eu não sei qual é a novela [...] ela fez um papel bem pequeno também [...] ela trabalhava de empregada doméstica”.

É importante registrar que em outros períodos e cenários da pesquisa, a mesma telenovela foi questionada pelo perfil da personagem Índia, apresentando um tom semelhante ao da crítica tecida em cartas e artigo que circulou na Internet¹⁴⁹.

Conforme o que afirma Reci Sales:

Aí eles falavam muito pra dona Neiva, ali que aquela mulher, ai nem lembro mais o nome daquela mulher [...] aí eles diziam que a dona Neiva era muito parecida com aquela lá da novela. [...] eu não gostava tanto de eles fazerem aquela coisa [...], aparecia a índia muito boba, [...] muito atrapalhada (RECI SALES, 2007).

Mas nem só as telenovelas retratam as evocações televisivas sobre o índio no universo dos receptores. Também se observa essa temática em minisséries tais como *Amazônia*¹⁵⁰, lembrada por alguns entrevistados especialmente pelos cenários constituídos de matas e animais ou pelo que contam da ocupação da região amazônica. Em outros momentos, a oferta ficcional televisiva é evocada pelo que mostrou sobre a colonização evidenciando massacres e açoites tanto de índios como de negros. “Aquela época em que o índio não tinha direito a nada”, como explica Antonio dos Santos.

Sobre a oferta televisiva ficcional também são relacionados filmes em que os personagens apresentam certa correspondência com uma visão que configura o índio como protetor da mata e constroem estereótipos positivos. Como observado em outros universos socioculturais, o filme *Tainá*¹⁵¹ é destacado no acervo de memórias de receptoras.

De acordo com o que traduz a fala de Rosângela da Silva:

Os filmes daquela menina [...] eu acho que ela é indígena a *Tainá* [...] a gente vem acompanhando [...] principalmente a minha filha, ela gosta muito e eu fui atrás levei ela pra assisti, é bem bacana [...] mostra mesmo lá dentro [...] do ambiente dela aquela questão dos bichos [...] bem legal também (ROSANGELA DA SILVA, 2007).

¹⁴⁹ O artigo “O estrago que a “índia” da Rede Globo fez”, de Florêncio Vaz (2005) resgatou as críticas feitas por representantes dos indígenas Nambikwara sobre a identificação do personagem a esta etnia, as quais influíram na reformulação da personagem. Mais do que o resultado em si, de alteração do roteiro da telenovela, Jakubaszko destaca a importância da participação do movimento indígena em suscitar o debate sobre a imagem do índio nos produtos ficcionais, em vários meios, sem, contudo, compartilhar de críticas que, a partir de uma telenovela, generalizam um modo de construir o indígena na ficção.

¹⁵⁰ A minissérie *Amazônia – de Galvez a Chico Mendes*, de autoria de Glória Perez, foi exibida pela TV Globo, de 02/01/2007 a 06/04/2007, às 23 horas.

¹⁵¹ O filme *Tainá* - uma aventura na Amazônia, dirigido por Tânia Lamarca e Sérgio Bloch, foi lançado em 2000 tendo como protagonista a atriz paraense Eunice Baía. O primeiro filme deu sequência a *Tainá 2*, em 2005, e atualmente está sendo produzido o *Tainá 3*.

Como se observa no relato acima, não só o personagem é salientado pelo lugar que ocupa na trama, defendendo “muito a mata e a exploração de matanças de bichos”, como também por ser reconhecida como uma atriz indígena. Nesse caso a trama reforça uma participação ainda muito incipiente na ficção, gerando identificações entre atriz e personagem, na leitura realizada pela recepção.

Aspectos semelhantes dessa leitura também ocorrem em outros momentos, quando os receptores demarcam o filme *Tainá* pela sua trama. Entretanto, fazem distinções em relação à atriz, como uma índia adotada por uma família branca que mora no Rio de Janeiro e nem fala mais a língua nativa. Ainda que isso seja provável, é importante compreender que essas distinções são feitas dentro de uma categorização específica ao Kaingang pela qual estabelece abertura para relações interétnicas desde que a parte “índia” nas misturas seja fortalecida.

Nas apreciações tecidas pela recepção a rapidez com que as imagens de lugares distantes são difundidas também compõe um universo de crenças em que ficção e telejornalismo podem ser entendidos numa relação binária entre verdade e mentira. Essa operação classificatória, quando mais acentuada, possibilita a expressão de posturas estanques e ao mesmo tempo abertas para a leitura da diversidade dos gêneros jornalísticos. “Eu gosto das coisas 100% verdade, [mas] as coisas são mais ou menos verdade, na verdade o jornalismo deve ter cinquenta por cento de verdade, o resto já não é”, avalia Claudir da Silva.

Nesse contexto, a noção de verdade é utilizada para distinguir produtos como filmes, tais como *Tainá*, e outros que contam com atores globais como *Marcos Palmeira*, sejam eles curtas ou longa- metragens, no formato documentário, ou não, que, na visão do interlocutor, abordam a cultura indígena. Pode-se entender que eles se diferenciam de um vasto material significativo, no qual também se encontram os filmes que abordam a temática do índio.

Assim, como se observa na fala de Claudir da Silva:

Alguém vai ali pintado de índio, bota uma pena na cabeça, pena não se identifica índio nenhum, pena identifica o dono da pena, uma arara, um pavão, aquele lá é o dono da pena, o indígena não, ele tem que saber primeiro a sua língua, saber dos seus costumes e respeitar as organizações internas (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

Essas opiniões sobre imagens ofertadas pela televisão, não recobrem apenas as teleficções ou filmes significativos para os receptores. Preocupações dessa natureza também envolvem as imagens mais corriqueiras de telejornais e ainda o contexto mais próximo onde os meios de comunicação aparecem fortalecendo imaginários estereotipados da cidade sobre o índio e do índio sobre a cidade.

Claudir da Silva explica:

Porque é assim, a visão do branco pra questão indígena, e que o índio pra ser índio tem que andar pelado, pintado e com cocar na cabeça. E a visão do índio pra questão porto alegre, que aqui tem traficante, ladrão, maconheiro, aí assusta também o índio lá do interior, o índio mais velho (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

Os depoimentos acima demonstram que os indígenas têm preocupação com os modelos e padrões disseminados pelos meios de comunicação e, em especial a televisão, acreditando em alguns casos que existe a possibilidade de uma influência negativa sobre a cultura indígena. Esse contato, entretanto, não pode ser interpretado em termos absolutos, pois orienta classificações próprias operadas no palimpsesto televisivo: “Mas tem novelas que não dá nem pra gente ver, que às vezes nossos filhos aprendem também, que ensinam mal” (FRANCISCO DOS SANTOS, 2007).

Em outras circunstâncias, as respostas também indicam que há nesse processo oposições e complementaridade entre conteúdos, que essa influência é relativa. A televisão oferece debates e discussões sobre questões julgadas importantes como *direitos humanos* e *meio ambiente*, ao mesmo tempo em que dissemina valores inadequados, prejudiciais à cultura, sendo necessário que os interlocutores, como receptores, tomem para si e sua coletividade a responsabilidade de desconstruir os “maus exemplos”, propagados pelos meios.

4.5.2.1 Identidade cultural nas apropriações sobre o índio noticiado

Para compreender as configurações da identidade cultural, abrangendo universos socioculturais marcados por matrizes históricas e por matrizes comunicacionais, é necessário entender os modos de construção das alteridades, frente a um vasto conjunto de imagens compartilhadas, interpretadas, no entanto, segundo horizontes de expectativas próprios. Nesse contexto, pode se afirmar que os gêneros são elementos importantes para estruturações dos *habitus*, como disposições internalizadas que permitem gostar ou justificar preferências e entender, mas também pelo que desencadeiam como competências sutis sobre a produção de um sem número de formatos que compõem as notícias sobre o índio. Nesses processos, é necessário considerar a memória étnica como memória discursiva, que aciona as enunciações

da *semiose* social e atua como mediação nas apropriações em diversos níveis de percepção, isto é nas interações peculiares e na temporalidade dos receptores.

Para compreender esse horizonte de expectativas configurado nas relações com as notícias sobre o mundo indígena, os entrevistados foram indagados sobre as imagens/notícias lembradas, o que permitiu relacionar tais evocações a partir de relações que podem ser agrupadas em temáticas fluídas como “parentes”, “cultura” e “conflitos (direitos)”. Fluídas porque transbordam um produto específico e se referem a um conjunto de materiais significantes em que o índio é visibilizado pelas mídias.

Tais registros podem ser compreendidos como *pontos de passagens* (HALL, 2003) de uma fala que busca o seu lugar num espectro mais amplo das significações do índio, processo pelo qual as mídias, e em especial televisão, também ocupam um lugar relevante como arena social (BAKHTIN, 1997), ou seja, campo de poder e de tensões entre inclusões/ exclusões (REGUILLO, 1998), entre integrações/subordinações de culturas e identidades. O que implica colocar a cidadania desde um pensar-se como minoria, procurando viabilizar outra imagem sua que não a feita pela maioria (BARBALHO, 2005), ou, melhor dizendo, fazer-se ouvir e ver socialmente, como identidades cidadãs (MARTÍN-BARBERO, 2006).

Nessas leituras fluídas os grupos do Norte comparecem como os mais visibilizados pelas mídias, como pode se entender a partir da percepção dos próprios interlocutores, o que significa ao mesmo tempo, o desencadeamento de comparações com o índio regional e o índio local. O que é denominado visibilidade, portanto, é um elo para configuração de sentidos que são construídos mediante relações que demarcam a solidariedade e as diferenças entre diversas culturas em distintos contextos de contato com a sociedade nacional. Programas que incluem documentários sobre tribos isoladas ou filmes que contam a história de grupos indígenas são evocados e julgados interessantes¹⁵², porém seus conteúdos e imagens são vistos como distantes da realidade local.

Rosenilda Mineiro explica:

Diferentes porque vivem mais longe da gente, mais no mato [...] a gente vê, esses dias tava vendo uns índios bem escondido, bem no mato, lá embaixo. Casas dele ainda [...] e ainda assisti, não sei se é Amazônia que eu tava assistindo, que é bem diferente a casa deles, que nem eu tava contando que nos tinha uma casinha de capim esses dia eu vi lá [...] diferente (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

¹⁵² Nesse caso a interlocutora se refere à imagens de índios em pouco contato com a sociedade envolvente, ou global, em narrativas que contam a “história deles”, mas que se referem ao “tempo de antigamente”. Na sua descrição, “são diferentes, são os mesmos, só a gente não chega até eles”.

Essas diferenciações são feitas ou operadas, sem, contudo, transparecer uma ideia de oposição ou de distorção do índio ‘verdadeiro’. Não são vistas como imagens negativas, são imagens esporádicas de mundos que parecem distantes porque não correspondem à realidade local. Por outro lado, as imagens que compõem notícias sobre reivindicações por saúde, ou que abordam a precariedade de trabalho e de vida, são destacadas em vários momentos da recepção¹⁵³.

Rosenilda Mineiro revela:

Eu gosto de ver eles contando a história deles [...] que precisam de ajuda. E também quando eles tão precisando, [...] mostrando na TV os índios do Mato Grosso invadiram a Funai [...] e tudo pintado, com cocar [...] Eles chegam e pedem, aqueles que pedem sempre tem, né? [...] senão não arruma nada [...] moravam bem longe e precisavam de posto, medicamento pra família, A gente assistiu também que eles conseguiram arrumar carro, remédio, médico, dentista pra olhar os dentes dele [...] é bom ir tudo junto, sempre unido (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

Nessas evocações também surge à categoria dos *índios enfortados*, para se referir ao sujeito que visibiliza o seu protagonismo social na instância midiática¹⁵⁴, e a partir do qual também se originam distinções que apontam para a invisibilidade do índio local quando desprovido das estereotípias mais comuns para os quais os próprios “índios” se valem em situações específicas de interações com agentes do mundo não-indígena.

Rosenilda Mineiro ainda expõe que:

É que na TV eles aparecem mais por causa das pinturas [...] daí aparece mais esse índio lá de longe, do Mato Grosso e nos que moramos mais na cidade não aparece, [...] tem aquelas revistinha [...] livrinho aquelas fotos, daí eu fiquei pensando como é que nós não tem assim foto [...] e aquele são índios mais de longe, porque assim com cocar, daí acho que se fosse assim mais de longe [...] iria aparecer mais (ROSENILDA MINEIRO, 2008).

¹⁵³ A fala de Sirlei Sales (2007), em Santa Maria, nesse aspecto, também é elucidativa: [...] o que a gente vê que nem hoje de manhã tava dando de manhã tinha uns índio lá de cima que tavam colhendo cana e que foram indenizado, que eu sei que estava acontecendo, com eles. Fico pensando que nem ali (Guarita) tem índio trabalhando fora, que vão nas maçã, né. As muié ficam, que nem meu marido faz três mês ta pra lá ele veio três dia passeia e volta, daí a gente fica, porque eles não têm serviço, não tem como ganha ali, as criança chega o final de ano eles querem ganha alguma coisa, dai a gente pra consegui isso ele vão pra fora, trabaia longe [...]. Mas pelo que eu vejo na TV eu não me incomodo [...] eu pensava que eles fossem entrevista a gente lá pra gente conta como é que é lá no guarita. Eu nem te contei, porque lá eu só tenho lugar na roda da casa, eu não tenho terra, eu moro na reserva, [...], só tenho um pedacinho perto da minha sogra que eu planto mandioca e batata.

¹⁵⁴ Esse termo se refere às ações dos atores sociais para superar seus problemas e transformar a realidade e também para caracterizar a busca da visibilidade do seu protagonismo na instância midiática, o que pressupõe múltiplas relações configuradas em diversos contextos. Isso também implica em considerar a recorrência de um padrão jornalístico televisivo que reduz os fenômenos sociais vinculados a dinâmica da exclusão-inclusão ou ao exercício de direitos humanos fundamentais (GERMÁN REY, 2008), os quais são contestados pelos próprios atores (KLEIN, 2007).

Conforme afirmações anteriores, a visibilidade é um ponto de passagem para a geração do sentido. Aquilo que da *semiose* social pode ser captado, registrado, poderá ser interpretado a partir de um horizonte marcado pela memória histórica, pelo qual a inclusão poderá também significar a exclusão do fazer-se visível socialmente. Na visão de Maria Castorina, o indígena “aparece bem pouco” nas notícias televisivas ou impressas e nesses momentos está sempre vinculado a assuntos que enfatizam a violência.

Conforme Maria Castorina:

Quando é uma coisa contra ele [...] aparece, agora pra aparecer. Notícia boa, não parece nenhuma, só quando índio faz coisa ruim daí aparece na TV ou no jornal. Vamos dizer assim, se o índio mata aí ele aparece *no horário que todo mundo ta assistindo* [...] agora se ele não faz essas coisa o índio é esquecido [...] eles mostram quando [...] coisa ruim [...] se é uma briga, se ele da uma facada [...] violência, quando acontece essas coisa. Agora se ele ta fazendo uma coisa boa pros outros não aparece (MARIA CASTORINA, 2009).

Na visão da interlocutora, a visibilidade hegemônica é acompanhada de uma imagem negativa, quando mais ela se configura em notícias que espetacularizam conflitos ou são construídas em formatos telegráficos que não contextualizam a situação dos grupos indígenas envolvidos.

De acordo com Maria Castorina:

Vamo dize que agora, que nem agora aconteceu essa semana do *Raposa Serra do Sol* né? Em vez de aparece um monte, mostra só uma partezinha e já não falam mais, e se fosse outra coisa que é sobre branco eles mostram a semana inteira se falando sobre aquilo lá, agora se é índio eles não falam mais (MARIA CASTORINA DA SILVA, 2009).

Francisco Rókãg dos Santos tem uma opinião semelhante ao lembrar notícias que espetacularizam as “brigas internas” em áreas indígenas, apagando os motivos históricos para as divergências.

Francisco dos Santos relata que:

[...] uma briga interna dentro da reserva, como aconteceu com a aldeia de [...] Charrua, saíram das reservas [...] deixando das suas próprias terras e indo para cidade, então acontece esse tipo de coisa, a gente vê pela televisão [...] através [...] noticiário. A gente tenta no nosso grupo não acontecer isso [...] *é uma imagem que fica muito feia* pra nós essas brigas que aparecem na televisão, só que também, né? A televisão não é [...] exagera também, não é bem conforme é. Às vezes, na televisão, eles acham que os índios estão brigando pra se matar assim por si, mas ali também tem branco enfiado, por causa de dinheiro. Lá aconteceu por causa de arrendamento de terras [...] (FRANCISCO DOS SANTOS, 2007).

Para os interlocutores, os telejornais ocupam um lugar importante como referência de informação, no entanto, suas construções se distinguem e fiam aquém das expectativas, de imaginários e demandas do fazer visível socialmente. Mostrar pouco, desse modo, remete a um contexto midiático em que, na visão das interlocutoras, as notícias nunca são completas e, ao mesmo tempo, a um contexto nacional e regional que apaga as especificidades étnicas.

É o que pode ser entendido da avaliação de Maria Castorina Pó Ry da Silva sobre as imagens e notícias do índio sulista:

Eu acho muito pouco, e mais daqui do sul a gente não vê quase nada, a gente não vê nada sobre os índios do Rio Grande do Sul. É muito pouco. Aqui do sul é muito esquecido, não é mostrado. Que nem minha amiga aquela trabalha [...] com os guaranis [...] ela foi não sei pra onde ela falou que tinha índio aqui no Rio Grande do Sul. Daí perguntaram: - mas existe índio no sul? Então quer dizer que [...] (MARIA CASTORINA DA SILVA, 2009).

No seu conjunto, os depoimentos indicam que mulheres e homens assistem com frequência os telejornais e demonstram interesse pelas formas com que comumente são construídos os relatos noticiosos a respeito de parentes, sejam eles do Norte ou do Sul do Brasil. Nas suas evocações tecem comparações entre diferentes contextos, seja nas suas identificações com situações e reivindicações comuns, seja realçando diferenças culturais ou para destacar os desempenhos visuais de determinados grupos que buscam de alguma forma expressão nas mídias, utilizando-se de elementos que generalizam a imagem indígena. Nesses processos, o outro, pode se tornar mais longínquo ou mais próximo, na medida em que revela o mesmo, na sua condição de invisibilidade que se quer transformar, refletindo sobre uma imagem que não é de todo modo, a sua.

Há situações em que a visibilidade desencadeia a narrativa a partir de um lugar próprio, configurado como um campo de forças que polariza diferenças, orientando identificações e as tomadas de posições dentro das dinâmicas de conflito e de relações de poder. Nesses momentos, as referências que constroem as narrativas promovem uma visão compartilhada com o outro. É a partir desse lugar que o étnico adquire intencionalidade política e revela que a visibilidade também pode ser a sua negação, como esquecimento e apagamento histórico.

4.5.2.2 Identidade cultural nas percepções e interações do espaço comunicativo

Viver, construir o espaço é também expressá-lo e representá-lo como lugar. Lugar que é tecido pela memória coletiva, revitalizando as tradições, atualizando os mitos. Lugar para nascer, casar e para enterrar os mortos, para festejar os feitos, entre eles a retomada de lugares considerados ancestrais, como podemos observar no Morro do Osso, nas comemorações da fundação dos cinco anos da aldeia, em abril de 2009.



Foto 13 - Aldeia Morro do Osso preparando a festa da sua fundação (2009)
Fonte: Acervo da autora



Foto 14 - Ironдина Vergueiro anima a dança e o canto de boas vindas das crianças kaingang aos convidados, amigos e parentes que participaram da festa de comemoração dos cinco anos de fundação da Aldeia Kaingang Morro do Osso (2009)
Fonte: Acervo da autora



Foto 15 - O cacique Valdomiro Vergueiro, anfitrião da festa, fala aos convidados sobre a luta dos Kaingang para permanecer no Morro do Osso (2009)
Fonte: Acervo da autora

Nesse contexto, lugar também define o local como espaço de sobrevivência, de trabalho e para idear projetos que entrelaçam carências históricas e forças milenares que, a seu modo, também se entrecruzam com os tempos velozes, muitas vezes entrando em choque com as concepções que negam a terra o sentido de território para fazer dela mercadoria, um espaço de soberania, ou um não-lugar. O lugar é, então, outra forma de compreender o território, na medida em que é impossível habitar o mundo, inserindo-se no global, sem algum tipo de âncora no espaço e no tempo (SANTOS, 2004), gesto pelo qual, paradoxalmente, o lugar produz ruídos e distorções na ordem global, fazendo emergir a palavra de muitos outros (MARTÍN-BARBERO, 2004).

O lugar fortalece as solidariedades internas e também terce as fronteiras da etnicidade, a qual se configura em múltiplas interações com os poderes públicos, com as prefeituras, com as instituições do mundo branco, com as pessoas do entorno regional e com os meios de comunicação. O lugar é oriundo das pressões contemporâneas e das matrizes culturais que orientam a busca por uma vida melhor. É construído na cidade, palco de miséria e de possibilidades, percebida como espaço de trânsito, ambiente de novos embates pelos territórios.

É a partir do lugar, portanto, que se sente e compreende a cidade, como traduz a fala de Claudir da Silva:

Na verdade o índio na cidade, mas na verdade é a cidade no índio, porque todas as cidades que hoje existem no Rio Grande do Sul com certeza teve habitação indígena, [...] mas hoje significa cidade, [...], por exemplo, porto alegre, tem vários vestígios, o próprio centro que foi habitada por indígenas. E os políticos não entendem isso. O índio nas cidades [...] mas é as cidades no lugar dos índios (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

O espaço praticado, portanto, é o espaço abstrato, que sendo vivido, se torna concreto, mediante inúmeras práticas sociais, e entre essas, aquelas que integram as interações com as instâncias midiáticas configurando o que se pode denominar como espaço comunicativo e configuração desigual em que se objetivam e se naturalizam os mecanismos de exclusão social e para abarcar os entrecruzamentos entre uma matriz planetária organizadora do sentido e culturas locais e ancestrais, como sinais de hibridações, também compreendidas a partir da incidência de um *ethos* midiaticizado.

Desse modo, os lugares indígenas também podem ser compreendidos nos processos que desencadeiam a sua visibilidade, considerando interações tecidas pelos interlocutores/receptores nas relações que alicerçam como busca de expressão de suas

demandas no espaço comunicativo. Nesses processos, os meios de comunicação são traduzidos como tecnologias de comunicação propulsoras de práticas que possibilitam criar registros sobre a “cultura” e aparecem como elementos importantes na vida grupal. “Porque a gente precisa de guardar a nossa história”, como dizem os interlocutores, remetendo a um variado conjunto de materiais audiovisuais de danças, encontros, rezas para os mortos, celebrações do *Kuiã* e queimas de remédios. Arquivos que tem seus destinos estratégicos para “índios” brasileiros, mas que também são manuseados nas trocas entre as parentelas, quando “alguém vem repousar aqui na nossa Aldeia” como contam os interlocutores.

Esse uso das tecnologias de comunicação nas agências (práticas) dos Kaingang em seus modos de conferir materialidade e permanência histórica a sua “cultura” remete ao que Sahlins (1997) assinalou sobre a objetivação da cultura a partir de processos que, em vários contextos, tratam de enfrentamentos ao Leviatã moderno, em que a continuidade das culturas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam. Nesse sentido, a cultura também se reveste da tradição, ou das tradições, como processo seletivo do passado e como atividade criadora sobre o passado frente às circunstâncias as quais se defrontam.

Ao tomarem a cultura para si e não apenas vivê-la, as comunidades kaingang também configuram uma autoconsciência cultural que permeia suas demandas por terra, por educação por saúde, por territórios, conjugadas às exigências políticas de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla. Não somente no Sul do Brasil, mas na América Latina, essa autoconsciência cultural, também se revela como argumento político que forja uma cidadania diferenciada, impregnando as arenas das quais os índios como sujeitos buscam a sua inserção no mundo não-indígena.

Nesses processos em que o acesso aos meios constrói a visibilidade, atualiza estereótipias e é permeado por conflitos o Kaingang estabelece novas formas de contato, novas formas de negociar os seus territórios de sobrevivência e de existência. Para isso, utiliza-se de técnicas de outros tempos, selecionando as cores da guerra, manejadas na corporeidade, como recursos expressivos nos embates de hoje, em que o espaço comunicativo se torna lugar para elaborar sentidos das identidades/cidadãs.

Desse modo, os meios de comunicação também podem ser entendidos (ou se convertem) em um ambiente, pelo qual se transita, mas que é desigual e excludente. “A gente gosta de ver e ser mostrado o que a gente passa, o que a gente sente”, traduzem os interlocutores, mas nem sempre se tem acesso para “mostrar o trabalho da gente, o jeito que a gente vive”, como explicita Valdomiro ao lembrar-se das poucas vezes em que a sua comunidade teve acesso aos meios locais, sendo alguns através de ordens judiciais

interpeladas pelo Ministério Público como direito de resposta. Essas interações conflitantes vêm desde a retomada da terra, e fazem com que o cacique se coloque numa posição de alerta. “Porque hoje em dia do jeito que tá a gente tem que ta sempre a par das notícias”.

Tais posturas situam um contexto marcado pelo não reconhecimento da presença kaingang no Morro do Osso, tanto pela prefeitura, como pela FUNAI e entidades ambientalistas, e moradores de alta renda, que faziam abaixo-assinados e propagavam campanhas difamatórias na mídia local, em blogs e sites de associação de moradores.

Houve casos que até hoje tramitam na justiça, como explica o cacique Valdomiro Vergueiro:

Porque ele tratou muito mal a gente ali, a gente não pode suportar, a gente teve que chamar no ministério público, aonde ele gravou a matéria e disse que ali os índios não deveriam ta ali, porque depois que os índios vieram aquilo ali virou numa podridão aquele lugar. [...] o jornalista [...], eu tenho até o jornal, onde que ele chamava até mesmo que tinha índias prostitutas naquele lugar [...] chamavam nós de gigolô [...] então a gente achou muito ruim de ter feito isso ai pra nos, porque assim como são do jornal não podem fazer isso né. [...] no começo a gente até deixava fazer foto, gravar mensagem, mas nos últimos tempos a gente nem ta deixando mais (VALDOMIRO VEGUEIRO, 2009).

Nas interações com outros atores do campo midiático, vivida como tensões do espaço comunicativo, configuram-se leituras conflitantes quando se trata da mídia local nas relações com a comunidade indígena. Quando indagados sobre leituras de jornais, as notícias do Morro do Osso são as mais lembradas e os interlocutores são enfáticos ao dizer que “só que no jornal a gente lê [...] eles não tão falando a verdade, eles mente bastante”. Essa opinião também se estende as redes televisivas, especialmente a RBS. “Falava como faz no jornal, nunca favorável ao índio”.

Essas opiniões são tecidas em meio a um contexto de conflitos fundiários, ambientais e étnicos em que os meios de comunicação, especialmente em referência à mídia local, são percebidos num conjunto de interesses entrecruzados que revelam as desigualdades no espaço comunicativo e a sua configuração não naturalizada, como se observa na fala de Valdomiro Vergueiro (2009): “Ali tem gente rico que tem interesse por trás do morro do osso, ali né? Então a Zero Hora a gente vê que eles tem interesse por causa quando a sociedade de roda faz uma matéria eles divulgam tudo agora quando nos vamos fazer eles não divulgaram”.

Integrantes da mesma rede étnica também enfatizam essas relações desiguais traduzidas por uma fala que procura demonstrar que o jornalismo “acompanha a evolução” do mundo, mas não reconhece os direitos indígenas, especialmente quando a terra está em disputa. “Quer mais é que o índio saia porque ali pode se construir condomínios [...] mais

praças esportivas”, afirma o ex-cacique Claudir da Silva (2008), considerando os conflitos da comunidade com as mídias locais.

Diante desse cenário também se valem do espaço comunicativo para contrapor-se às notícias e reportagens que abordam os conflitos entre órgãos públicos, especialmente a Secretaria Municipal de Meio Ambiente, sem garantir espaço a sua voz. Nesses processos divulgam notas públicas para expressar a sua versão em conflitos, que chegaram a incluir agressões físicas e verbais com o secretário Beto Moesch, em junho de 2005. Na nota de seis de junho de 2005 intitulada *Em defesa das famílias kaingang e do meio ambiente, especialmente do futuro de nossas crianças!* a comunidade narra o episódio e reafirma os seus direitos como cidadania diferenciada¹⁵⁵.

Com o pretexto de “proteger o meio ambiente” querem nos tirar daqui à força. Foi isso que o Secretário Municipal do Meio Ambiente Beto Moesch veio fazer aqui na nossa comunidade, após ter comunicado sua intenção à Brigada Militar, que se negou a agir porque não tinha uma ordem judicial, conforme publicado pela imprensa no dia de hoje, 06 de junho. É uma vergonha o que se pensa e se faz contra nós indígenas, depois de tantos massacres, violências e mortes por mais de 500 anos. Pensávamos que o século 21 seria diferente conosco. Seria mais generoso, humano e fraterno. Que teríamos um espaço para viver. Que teríamos o aconchego, a proteção e o reconhecimento de que a natureza é nossa mãe, que acolhe e alimenta a todos, e não deve ser vista apenas como objeto de exploração, ou uma riqueza a ser reservada para a exploração futura, em nome de uma suposta proteção ambiental. “É hoje que vou tirar essa bugrada daqui”! Foi com essas palavras que o Secretário Municipal do Meio Ambiente nos tratou ao chegar aqui no sábado, dia 04 de junho. Para quem não sabe, por muito tempo, nos chamaram de bugre para dizer que somos bicho do mato, que somos animais, que dá para matar, eliminar. Mas nós não aceitamos isso. Exigimos respeito, e queremos que justiça seja feita contra toda discriminação e preconceito. [...] que seja aberto inquérito policial e que o Secretário seja processado por invasão da comunidade indígena, por agressão física e por crime de racismo; - que o Ministério Público Federal acione judicialmente o Secretário por calúnia e difamação, em função de seus pronunciamentos em jornais e na televisão, onde afirma que os índios acampados no Morro do Osso são bandidos e traficantes; - que a FUNAI crie imediatamente o grupo técnico para proceder aos estudos de identificação e delimitação da terra indígena Morro do Osso (COMUNIDADE..., 2005).

Nessas interações peculiares se fortalece o sentido do direito ao acesso aos meios de comunicação, integrado por práticas que fazem parte de um cotidiano e que podem ser traduzidas pelas expressões bastante usuais, principalmente no caso das lideranças, tais como “chamando para gravar”, “gravando”, “avaliando”, “respondendo”, “divulgando”. Isso significa que as práticas sociais, como práticas comunicacionais são impregnadas por certas ordenações que o espaço comunicativo exerce, através de mediadores, porém, isso não significa que as suas demandas comunicacionais sejam contempladas. Para exercer esse

¹⁵⁵ A nota na íntegra está no ANEXO M.

direito é necessário, algumas vezes, acionar canais como o Ministério Público, como comenta o cacique Valdomiro a respeito da reportagem com base em relatório da Secretaria Municipal do Meio Ambiente, em 2008, intitulada de *Morro devastado* e ilustrada com fotos da aldeia indígena (ANEXO N).

Valdomiro Vergueiro relata:

Eu denunciei que eu não tinha aceito de eles entrar lá dentro e fotografar lá dentro, que a gente não ia fazer mais aquele tipo de trabalho porque tava na justiça. Nos estava esperando a FUNAI vir e decidir o Grupo de Trabalho, e daí eles desrespeitaram e como nós não deixamos ele fazer aquela matéria, eles pegaram e vieram com avião e fizeram com avião por cima de nós. Onde é que achei muito desrespeito pra um líder como eu sou cacique eles fazerem aquilo contra nós. Onde é que eu denunciei no MP onde a gente fez daí uma outra matéria invertendo¹⁵⁶ o que eles fizeram naquela matéria. E então muitas vezes eles entraram ali fazer matéria e tudo mas o que a gente falava eles nunca divulgava tudo, nunca. Então quando a gente foi na justiça, pro MP, daí eles tiveram que mudar tudo. Até hoje tem em casa esse jornal (VALDOMIRO VERGUEIRO, 2009).

Na opinião de Ironдина Vergueiro essa reportagem integra o rol das discriminações, contra os indígenas e a comunidade, percebidas nas suas caminhadas. Sobre o assunto relata:

Até já venho visto, até no jornal nos pegamos as vezes as pessoas discriminando os índios. Até meu esposo guardou. Existe bastante. Eles começam a discriminar os índios. Por causa, sabe, os índios donos do Brasil. O pouquinho que os índios retomam o que é deles, eles começam a discriminar. Eles querem tomar tudo [...] começaram a discriminar os índios através dessa retomada aqui, né? Quantas vezes veio jornal aqui falando, mentindo, inventando dos índios [...] tem bastante disso (IRONDINA VERGUEIRO, 2008).

Como se compreende nesses depoimentos, o Kaingang pouco se identifica com as imagens construídas pela mídia local, embora construa seus lugares através de alianças que permitem fazer circular suas reivindicações no espaço digital da Internet. Em outros momentos procuram gestionar suas imagens, “editando” falas que, como notícia ou reportagem, são produzidas por outra temporalidade, de modo a adequar aos seus interesses de divulgação. Essas manobras com as imagens que também fazem parte de pautas culturais que integram os fluxos do espaço comunicativo, e que já se perderam ou permaneceram nas teias das mediações que compõem os significados das imagens televisivas, também podem ser vistas como táticas de praticantes, oriundas das distinções entre a produção e a recepção e das competências que vão sendo desenvolvidas nas interações com a instância midiática. Não somente as estereotípias são alvos de críticas de alguns interlocutores, a televisão em seus múltiplos gêneros jornalísticos, segundo eles, pouco traduz a cultura indígena.

¹⁵⁶ ANEXO O.

Esses modos *antidisciplinados* da recepção, também se transmutam em estratégias próprias para *comunicar* a sua presença na cidade como lugar retomado, utilizando de palestras e apresentações em eventos internacionais. Tais modos também se manifestam em posturas fortes, nas brechas fabricadas junto a sua rede de aliados, em debate televisivo, e nas relações que estabelecem com mediadores da instância midiática, procurando demarcar sua autoridade como liderança indígena, frente aos domínios do espaço.

Nesse contexto em que as interações com o espaço comunicativo intercalam conflitos oriundos de lutas pela posse e a busca do reconhecimento, como processos atravessados pelas mídias, os meios, na visão dos interlocutores, reproduzem o tratamento de um senso comum regional, negando os seus direitos e disseminando preconceitos, contudo também são considerados relevantes para expressar direitos coletivos, históricos e para transformar as ignorâncias sobre o outro em conhecimento cultural.

Nessa perspectiva, “mostrar os direitos indígenas” é uma questão que depende de uma “boa comunicação”, porém, às vezes, somente garantida na justiça, e que se configura como um direito de visibilizar demandas básicas e universais e também o seu protagonismo social. De acordo com Antonio dos Santos (2008): “Tem que ter essa comunicação pra que a gente venha a ser visto, porque a gente não tá mais atrás da cortina, nós também temos acesso de bater na mesa e dizer que nós queremos tal coisa e nós temos que ser atendido”.

Desse modo, a partir das interações peculiares dos Kaingang com as instâncias midiáticas, pode-se compreender o espaço comunicativo, no âmbito de processos e de práticas, que evidenciam tanto os limites de uma democracia midiática e do monolitismo dos padrões jornalísticos, informativos, bem como as marcas da interculturalidade, via apropriações da mídia “não-índia” no palco das transformações que mostram a vitalidade de toda cultura. Nesse sentido, no espaço comunicativo vivido e construído, reforçam-se identidades contrastantes e ao mesmo tempo identidades-cidadãs, na medida em que a cidade se configura concretamente nas suas desigualdades e exclusões, como tendência planetária, estruturando os não-lugares como álibis e fazendo do espaço comunicativo uma dessas configurações. Nos embates de hoje, o Kaingang tece a sua inserção nesse espaço, ora de forma conflitiva, ora de forma complementar, estabelecendo alianças e procurando se mostrar abertos ao diálogo, desde que inclua o seu direito de contar e de ser contado.

5 TRILHAS PARA TRADUZIR¹⁵⁷ AS IDENTIDADES CULTURAIS EM DIMENSÃO COMUNICACIONAL E HISTÓRICA

Nesta parte que usualmente se chamaria conclusão preferiu-se efetuar apontamentos de aprendizados alcançados ao longo de uma caminhada em que se mobilizou o olhar para o mundo indígena, descobrindo competências e sensibilidades e compreendendo o conhecimento como razão, emoção e compromisso ético social. Também, por isso, pode-se dizer que uma tese é sempre um pouco mais daquilo que se enseja como projeto e do que supõe-se como desafio e arte para conjugar vida e pesquisa.

Ao iniciar o exercício de aventura cartográfica, coletando narrativas comunicacionais kaingang, gostaríamos de ter abrangido um campo mais vasto das alteridades históricas sulistas, o que se mostrou um devaneio pretensioso diante do tempo e dos recursos materiais e humanos disponibilizados. Ficou, entretanto, a possibilidade futura alimentada pelo olhar em múltiplas direções e algumas vezes tecidos como arquivos marginais, como diria Mills (1975).

5.1 A TRAVESSIA E SUAS INSPIRAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS

Falamos então da nossa travessia e do nosso empenho que foi o de experimentar novos modos de investigar, inspirando-se no pensamento intercultural como epistemologia transdisciplinar e transmetodológica nas profícuas experiências da pesquisa em comunicação oferecida pela proposição e pelas formulações teórico-metodológicas das mediações socioculturais. Em outras palavras, pensar e investigar as configurações da identidade cultural, desde onde se fala a rica, complexa e opacificada diversidade cultural, sem reduzir o seu sentido a um discurso que emana dos meios ou fazendo dessa fala apenas um objeto de simulacro ou uma estratégia captada pelo sujeito pesquisador.

¹⁵⁷ A perspectiva epistemológica de tradução diz respeito aqui a tornar inteligível a desigualdade e a exclusão como duas dimensões da dominação, vivida e pensada, identificando e compreendendo as misturas das lutas particulares contra-hegemônicas, na imbricação de políticas de reconhecimento e de redistribuição (SANTOS, 2006).

Nesse percurso, concebemos a identidade cultural em multiplicidade, mediante processos de transculturação que remetem à mestiçagem como conflito e criação histórica, procurando no método uma possibilidade para encontros possíveis entre pesquisadora e pesquisados, em que a intersubjetividade traduz-se por construção que se realiza como aprendizado da interlocução e de reflexão. Falamos de diálogo como perspectiva e de encontros como práticas, em seus volteios estratégicos e táticos, nos desencontros e imprevistos, na prazerosidade das prosas, da amizade, da reciprocidade; como momentos de um processo, não somente para entrevistar, mas também para estranhar a si mesmos diante dos outros possíveis. Nessa travessia, algumas categorias que balizam certas tradições científicas também foram refletidas e tensionadas, porque, de alguma forma, o que buscamos conhecer nunca esteve como exótico, pois também é familiar a nós mesmos¹⁵⁸.

O que significa que a pesquisa também se faz como imersão crítica na fusão de horizontes de que somos feitos, isto é, um momento de pensar as misturas, a partir de uma hermenêutica que procura situar histórico-culturalmente o próprio movimento compreensivo como postura plural, incorporando a filosofia da diferença na busca da tradução dialógica, frente ao universo agonístico da cultura científico-filosófica.

Ao longo dessa tese afirmou-se que a identidade cultural na sua dimensão histórica é forjada nas múltiplas relações de desigualdade e exclusão que configuram a sociedade como realidade combinada. A multiplicidade cultural, portanto, não é o mosaico da diferença e sim uma marca das condições e dos enfrentamentos dessas condições em desiguais e diferentes contextos da existência humana. Dito de outra forma, a concepção da multiplicidade busca a temporalidade humana, como modo de traduzir a identidade cultural em uma gama de relações que conjuntam estrutura e biografia, para compreender o homem em sua multidimensionalidade social e histórica, o que implica entender que a diferença é oriunda dos processos que tornam não só os homens desiguais, mas que também excluem o pensamento e os saberes do homem multidimensional.

Cada mapa, por isso, tem suas particularidades, e nesse caso é importante registrar que para construir encontros e exercitar diálogos procuramos nos situar entre andanças e lugares kaingang, objetivando compreender sentidos da *interculturalidade*, como relações oriundas de

¹⁵⁸ Falamos aqui das dificuldades e os cuidados que envolvem esses termos de forma a não serem aplicados de forma mecânica como discute DaMatta (2000) e sim contextualizadas em cada pesquisa e, acrescentaria ainda do universo sociocultural do pesquisador. A familiaridade com o quadro das relações interétnicas no sul do Brasil também pode ser entendida, neste caso, como vivida, sem que isso signifique *a priori* conhecido. É no interior desse quadro que se realizam aproximações e distanciamentos com os vários sentidos comuns, como processos de transformação vivenciados no trabalho de campo para compreender o mundo vivido, nas suas mais diferentes manifestações.

vários processos que afetam os modos de viver, pensar e agir dos interlocutores, ao longo da sua experiência de se fazer como públicos.

Esse percurso, é bom que se diga, não é linear, é feito de idas e vindas, em cenários distintos de uma rede étnica, desencontros e de armadilhas como aquela de exaltar a resistência dos mais fracos dentro das lutas hegemônicas, a partir de uma noção de identidade, que como diz Hall (2003), está sempre sob rasura. Reconhecemos, entretanto, a força kaingang para continuar vivendo como cultura indígena. E entendemos que a identidade é uma construção forjada na história, o que implica que o contexto tensiona o conceito, na mesma medida em que este amplia a compreensão do primeiro.

Falamos, por isso, de marcas de processos para compreender as configurações das identidades culturais na construção histórica dos públicos e na sua visibilidade como identidade cidadã, considerando a expansão da cultura midiática como matriz que organiza as práticas e mobiliza o sentido de agir e pensar, de ver e se ver, nos mais diferentes universos culturais. Para isso, nos servimos de uma noção de cultura na sua dinâmica histórica que permitisse compreender as configurações da identidade cultural incorporando o materialismo geográfico fenomenológico humano, como perspectiva de ultrapassar o que a razão moderna havia separado (MATTELART, 2002), para situar o homem nos seus lugares de pertencimento e de enraizamento.

Configurações identitárias, portanto, se referem a um conjunto de relações, entrelaçamentos e formas culturais, que somente podem ser compreendidas no âmbito dos processos comunicacionais e do contexto da recepção, focalizando as marcas da historicidade dos entrevistados nas relações que estabelecem com as mídias massivas, a partir de peculiares interações que situam as demandas do fazer-se visível socialmente, no seu jeito de se fazer público.

A noção de públicos também contribui para essa noção de configuração como estruturação oriunda de múltiplos processos, sendo utilizado para se referir a um grupo social nas suas relações com a instância midiática, como leituras específicas oriundas das práticas comunicacionais dos ouvintes/telespectadores/leitores, contextualizados em mediações socioculturais e suas matrizes vitais; públicos, por isso, não podendo ser avaliado nem numericamente nem individualmente, mas como construção coletiva, apreendida em perspectiva diacrônica, que se refere aos modos como uma cultura local e ancestral se entrecruza com culturas globais, regionais, urbanas.

Ao nos referirmos a esses entrecruzamentos pressupõem-se relações dialéticas que se estabelecem ao longo de uma gama de processos tecnológicos, sociais, culturais, históricos e

políticos pelos quais as mídias conformam uma ambiência compartilhada por distintas culturas, na medida em que seus produtos/programas passam a fazer parte do cotidiano de pessoas ou grupos sociais. Essa ambiência tem suas raízes na expansão da urbanização e na formação dos sistemas midiáticos no século XIX, mas sua inserção social e histórica foi compreendida a partir de vínculos acionados por matrizes culturais que tecem as estratégias de comunicabilidade e arquitetam a mediação entre as gramáticas da produção e as gramáticas de recepção.

Dessa forma, a noção de matrizes culturais, oferecida por Martín-Barbero (2003) se mostrou um conceito fundamental para compreender o uso dos meios e as referências significativas dos sujeitos a telejornais, telenovelas, filmes, como critérios de classificação mais ou menos estáveis. Também foi importante para compreender a construção histórica dos telespectadores kaingang, no seu intertexto, marcado pela oralidade e pela matricidade do rádio, de onde também falam as matrizes culturais milenares, nos modos de estar junto e nos modos de se relacionar com uma oferta de produtos midiáticos que se afinaram rapidamente com as matrizes da religiosidade popular.

Nesse aspecto, retomam-se as reflexões de Aníbal Ford (1999) pensando as culturas populares como culturas comunicacionais e a oralidade como matriz de que os seres humanos são feitos e acionadora das lógicas de produção que interpelam a recepção, não apenas por uma retórica familiar com o código linguístico, mas pelas formas como ela se apropria de saberes pouco sistematizados pela educação, como o sobrenatural, o sentimento, o humor, as quais foram deslocadas pela razão modernizadora. Daí porque podemos concordar com Martín-Barbero (2003) que a oralidade, como matriz configuradora dos públicos de meios de comunicação massivos, não pode ser compreendida como mera ressaca do analfabetismo, assim como se pode dizer que nem a magia, pode ser vista como sinônimo de irracionalidade e um subproduto da vida das maiorias pobres.

No que diz respeito a esta pesquisa ficou evidenciado que vários interlocutores mantêm vínculos com emissoras evangélicas, contribuindo para uma reflexão sobre a crescente expansão do pentecostalismo no Brasil o qual também está associado a sua organização empresarial vinculada à estratégias midiáticas de longo alcance. Entretanto, há uma variedade de manifestações desse fenômeno que devem ser levados em conta, incluindo o uso religioso das mídias em grupos sociais, tais como os indígenas. Embora esse aspecto não tenha sido objetivo da pesquisa, a dialogicidade do método mobilizou o olhar, pelo que acredita-se que abertura para religiões alóctones deve ser mais bem examinada considerando a mistura de crenças, que falam de uma base simbólica comum que compõe os mitos de origem

do mundo. Nessa dimensão atenta-se para a convivência de cosmogonias em um universo sociocultural em que o poder do *Kuiã* pode ser relativizado, sem atribuir essa questão somente a crescente inserção dos meios de comunicação, sob o risco de esmaecer a complexa realidade oriunda desde os primeiros contatos com os colonizadores através de missões evangelizadoras de diferentes doutrinas cristãs que permanecem até hoje.

Diríamos, então, que são diversas as manifestações do pensamento mágico e muitas vezes entrelaçadas às intimações da ordem local, que compõem e matizam o mundo da vida. O que se espera de um ser superior pode ser traduzido na ambiguidade das buscas como salvação individual e coletiva, as quais remetem a mistura de diferentes tradições oriundas do contato entre sociedades indígenas e sociedade envolvente e das pressões da cultura hegemônica para a qual a tranquilidade é uma forma de resistência moral entre as maiorias pobres, sem que isso represente o aniquilamento da cultura autóctone.

Desde aqui, podemos afirmar ainda que as matrizes situam e falam daquele âmbito mais fino e profundo das culturas, sejam elas ancestrais ou contemporâneas, porque criam as pontes entre os tempos lentos e longos e os tempos velozes e curtos, produzindo racionalidades múltiplas que intentamos compreender como narrativas comunicacionais kaingang. Nesse aspecto arrisca-se conjugar a história oral à história social pelo que se aproxima com o universo temporal desses vários tempos, pois não se compreende um sem o outro e o que dura se transformando somente se traduz na historicidade do sujeito.

5.2 DOS MODOS DE VER E SE VER KAINGANG

Ao compreender a tessitura das narrativas comunicacionais kaingang é preciso dimensioná-las no seu contexto, nos modos de ser dos públicos. De forma que os públicos, embora possam ser situados em zonas geograficamente distintas, tem sua formação nos processos de urbanização, pelos quais também os meios de comunicação foram e são agentes relevantes para pensar os entrecruzamentos culturais, a partir de novas sociabilidades e das matrizes culturais que compõem o universo das práticas da recepção. Práticas que falam de estar junto para assistir jogos de futebol, inteirar-se de notícias em determinados horários de lazer ou descanso ou ainda que remetam ao uso de tecnologias comunicacionais que também são moduladoras de uma nova ambiência, definida como um *ethos midiaticizado*, que se realiza em diferentes contextos sociais e culturais.

Essa nova ambiência, compartilhada como cultura planetária, mas diversificada pela história dos públicos, também levou a compreender tal incidência como universo de crenças que possibilita classificações e distinções feitas pelos entrevistados sobre uma oferta de produtos midiáticos que são importantes para compreender os pactos de sentido e a visibilidade indígena midiática nas apropriações dos telespectadores. Atuam aí novamente as matrizes culturais, como noção forte para compreender os gêneros televisivos, nas suas modalidades de telejornais ou teleficção, os quais são distinguidos como narrativas que se referenciam a realidade ou não, mas ambos geradores de representações que interpelam os sujeitos e por ele são interpelados, desde uma gama de estereótipos que podem ser qualificados como negativos ou positivos, na medida em que são lidos dentro de um horizonte que procura desconstruir a imagem do índio genérico em um índio sujeito.

Assim, a imagem do índio descuidado, atrapalhado se contrapõe a imagem do índio corajoso, que atua em defesa da natureza, mas também pode ser imbuído de traços femininos reconhecidos como válidos. Os estereótipos como quadros simplificadores da realidade social também são elementos que ativam leituras críticas sobre a visibilidade indígena midiática, que mesmo se valendo deles para garantir a visibilidade social, constrói relações de alteridade com o outro televisivo, interpela tais imagens a partir da ausência de um próprio.

Na análise que empreendemos sobre a importância para os sujeitos kaingang das imagens sobre o índio ofertadas pela televisão, pode-se afirmar que as notícias fazem parte do cotidiano dos telespectadores kaingang organizando as percepções de acontecimentos ou discussões que socializam mundos distantes e próximos. Os dados apontam ainda para um *habitus* em formação, que legitima o consumo de notícias e ao mesmo tempo para suas transformações mediante marcas expressivas de uma leitura crítica. Nas comparações tecidas sobre um conjunto de construções informativas que guardam referência ao mundo indígena, situam imagens esparsas, algumas vezes citadas como alternativas que não correspondem aos formatos padronizados do telejornalismo regional e nacional.

Como ouvintes, leitores, telespectadores e cidadãos esperam das notícias imagens mais verdadeiras - o que não corresponde à ideia de autenticidade formulada pelo mundo não-indígena, e sim imagens mais próximas da realidade do mundo indígena. Para a maioria dos Kaingang participantes na investigação “é muito pouco” o que a televisão mostra do mundo indígena, pois “se o índio mata aí ele aparece no horário que todo mundo ta assistindo”. O que significa, para o sujeito, não encontrar equivalência no padrão jornalístico que constrói uma versão dos acontecimentos, com referência na realidade social, mas apresentando-os de forma fragmentária e apagando o protagonismo social indígena diante do protagonismo midiático.

Quando vem pra filmar para mostrar o sofrimento pela luta, mas não colocaram como luta, [...] porque quando a gente quer mostrar a nossa cultura a gente chama o repórter, porque nos temos comida diferente, porque mostrar os índios comendo folha e depois disseram que nos estava morrendo de fome. Nossos avós já comiam isso, e no noticiário disseram que nos estava sem comida comendo folha, mas é a nossa própria comida então tem essas páginas (FRANCISCO DOS SANTOS, 2007).

O jornalismo [...] nunca vai dizer lá no jornal que o indígena tem o direito por lei, [...] e o município tem que dar assistência pra ele fica no Morro do Osso. Não, ele que mais é que o índio saia porque ali pode se construir condomínios, [...] mais praças esportivas [...] não ta adequado pra entrevistar um indígena (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

É o interesse de Zero Hora, não precisa que pessoa seja morando lá, mas o interesse de [...] que tem lá dentro do morro do osso. Ali tem gente rico que tem interesse por trás do morro do osso, ali né? Então [...] a gente vê [...] por causa quando a sociedade de roda faz uma matéria eles divulgam tudo, agora quando nos vamos fazer eles não divulgaram (VALDOMIRO VERGUEIRO, 2009).

Esses aspectos do jogo midiático salientados pelos telespectadores e cidadãos kaingang são compreendidos num conjunto de notícias sobre o índio local, as quais, quando evocadas pelos sujeitos, são vistas como “só trágico”, “outras páginas”. São evocações movidas e lidas a partir da realidade local, em que o ver e ser visto, passa pelos obstáculos em “mostrar o que a gente passa, o que a gente sente”, tornando as exclusões e as desigualdades da democracia midiática mais percebíveis. Todas essas “páginas” evocadas pelos sujeitos também podem ser consideradas como imagens da pobreza como discute Germán Rey (2008). Nesta pesquisa entendeu-se que tais imagens são redutoras de demandas geradas nos processos de exclusão-inclusão sendo igualmente importantes para refletir as possibilidades e dificuldades da expressão dos direitos coletivos no plano de uma cidadania comunicativa, nas suas relações com a instância midiática.

Os aspectos destacados pelos Kaingang sobre o jogo informativo midiático, também levou a ponderar sobre a problemática da representação midiática do social em dispositivos que ordenam a produção, enfoques, fontes e formas de relato, e também pela conformação de uma agenda informativa, que é construída por relações planejadas e conjunturais. O *dia do índio*, nesse caso é exemplar para observar como os índios voltam à cena midiática durante o mês de abril e como os Kaingang procuram interferir na agenda, mediante pautas culturais que promovam a sua cultura, através de apresentações e palestras feitas por eles mesmos, ou ainda procurando negar ou inverter os sentidos orientados por um lugar de memória oficial.

Todos os jornal dizem parabéns pro índio do Brasil, [...], mas pra nos indígena não é nosso dia. Porque o dia 19 de abril foi considerado um dia indígena político que foi montado por uma política que hoje ta na posição do Lula. O dia do índio mesmo é

quando desfrutava os frutos, pinhão, as caças e pescas liberadas dentro das matas, aí os índios faziam suas festas. [...] Até nos não comemoramos porque não é dia do índio (CLAUDIR DA SILVA, 2008).

Aqui acontece da nossa entrada aqui [...], nos entramos no dia nove de abril, [...] se ta caindo no meio da semana vai pro fim-de-semana [...] agora em Nonoai cai mais em 24 de maio, que foi o dia da saída dos posseiros da área de Nonoai, que tinha posseiro, quando eu era pequenininha, [...] bem no dia que eles fizeram aquela *limpa* (ênfase) daí depois veio a festança, [...] (IRONDINA VERGUEIRO, 2008).

Na interpretação das apropriações dos Kaingang sobre o índio ficcional ou noticiado, entende-se ainda que haja semelhanças nas leituras que fazem dos textos/imagens televisivos, mas também diferenciações oriundas de uma rede de mediações que configuram o sujeito intercultural em contextos múltiplos concretos dos Kaingang pesquisados. Ao identificar a organização política e a geração como mediações socioculturais, compreendem-se outras diversas mediações que marcam os gestos dos relatos, opiniões e interpretações, mediante a posição, a ocupação, a faixa etária, visões de mundo, a escolaridade e relações com instituições do mundo não-indígena.

Dessa forma, pode-se dizer que a configuração histórica dos públicos é tecida nos entrecruzamentos de matrizes culturais distintas, e traduzida na historicidade dos telespectadores e cidadãos, como sentido gerado pela articulação de uma pluralidade de mediações que configuram o lugar do sujeito nas suas interações peculiares com as instâncias midiáticas. A articulação dessas mediações é compreendida nas práticas de leituras, conjuntando história pessoal e familiar, fazendo com que a recepção seja entendida como produção de sentido, gerada por processos de mestiçagem que evidenciam a multiplicidade dos modos de ver e se ver.

Os processos comunicacionais investigados são fenômenos compreendidos a partir das mediações socioculturais, em que a etnia se *mostra* viva nas intinerâncias e se *torna* viva pelas fronteiras étnicas que reforçam e são reforçadas como tradições, configurando os públicos e suas práticas mestiças como modos de ouvir, ler e ver, das quais emergem as competências, matizadas pela história e pela memória étnica que anima as narrativas comunicacionais.

Eu li numa revista [...] que depois que os índio mataram [...] aí que a imprensa chego, mais isso acontecia há muito tempo já que eles tavam invadindo, tirando as riqueza de dentro da aldeia, [...] antes [...] os meio de comunicação, a Globo lá não chegava, não era nada divulgado [...] depois quando os índio reagiram né? eu penso assim [...] minha idéia [...] aí eles reagiram [...] aí que a imprensa chegou (GILMAR BENTO, 2007).

A compreensão dessas competências é ainda traduzida na temporalidade que mistura os tempos das culturas ancestrais, percebíveis até mesmo na gestualidade da voz, com os tempos velozes de uma cultura planetária, onde as imagens da “tradição” podem ser manejadas, editadas - “eu vi e mandei cancelar a matéria toda, porque também o jornalista não fez como os índios queriam” - e divulgadas através de arquivos digitais. A temporalidade evidencia assim semelhanças e diferenças nas trajetórias dos telespectadores, oriundas de um conjunto de elementos que falam da afinidade entre matrizes ancestrais e comunicacionais, como o uso religioso das mídias e como racionalidades marcadas por uma matriz midiática que organiza o sentido das práticas do ser visto, pontuadas pelo contexto pessoal e situacional do interlocutor, em que incide a escolaridade e, mais do que isso, a posição e o exercício de liderança.

Em todos esses processos de confronto, reconhecimento, afinidades e emotividade, pelos quais são geradas as narrativas comunicacionais kaingang também comparece a memória grupal como mediação que configura a identidade cultural como identidade étnica, fortalecida pela memória coletiva, não como quadro unificado, mas como movimento, tecido nas narrativas dos mais velhos animando o relato e o gesto dos mais jovens. Os mitos fundantes, as incursões dos parentes de outrora, e a retomada das terras constituem os lugares de memória kaingang, em que personagens, paisagens e conflitos fundiários nutrem a memória como construção social, que se ancora na memória individual, e contribui para tecer a memória histórica do grupo.

A identidade cultural, em sua multiplicidade, por isso, também abrange a identidade social e configura a identidade étnica como identidade política que se refaz nas heterotopias dos lugares de memória. Se como pensou Foucault (1967) toda sociedade cria seus lugares heterotópicos, mais ao sul do Sul, até os cemitérios podem transmutar-se em lugares libertários, na medida em que configuram o homem nos espaço real e irreal, a morte e a continuidade com os mortos, como momento de situar-se no mundo sem deixar de olhar a si mesmo.

Considerando as matrizes culturais da itinerância e das cosmovisões que unem os mortos aos vivos, a memória coletiva que anima as fronteiras grupais e a organização política dos kaingang desta geração, pode-se compreender os processos comunicacionais a partir de entrecruzamentos da cultura local com culturas globais, remetendo à marcas de um *sensorium* próprio do massivo, vivido como heterogeneidade cultural, que reporta aos modos ancestrais de habitar a terra, às gramáticas da oralidade, bem como às demandas das nossas maiores pobres e minorias étnicas, que tecem a cultura como política na América Latina.

Nesses processos, as tessituras da identidade cultural kaingang também são apreendidas nas suas condições e nos enfrentamentos como povo indígena numa sociedade desigual e excludente, que embora assegure seus direitos através de um marco constitucional que define a sociedade brasileira como pluriétnica e multicultural, segue atropelando os direitos originários. Os Kaingang, por seu turno, como sujeitos, se valem desses instrumentos legais para exercer e expressar uma cidadania diferenciada em gestação, que, continuamente, rivaliza com interesses privados estabelecidos em detrimento dos direitos coletivos.

Solidários aos parentes das outras regiões continentais, do país, do estado e do seu entorno regional, mas dotados de uma especificidade que constrói a sua versão da história, fortalecem sua identidade de projeto na imbricação de lutas pelos seus territórios e afirmação étnica. Nesse contexto, entende-se que o étnico não é mero efeito da exclusão urbana, mas articulador dos pertencimentos configurados material e politicamente em comunidades locais que surgem em reação à fragmentação da identidade oriunda dos atravessamentos das redes globais de riqueza e poder.

Nesse caso, é significativo o processo de formação da *Aldeia Kaingang Morro do Osso*, como primeira reivindicação territorial em escala nacional, desta etnia, na região metropolitana de Porto Alegre, por considerarem esse local como “caminhos dos antigos”, isto é, como lugar de ocupação ancestral.

Seguindo sonhos da sua *Kuiã* e informados por divulgações turísticas na Internet retomaram a terra, tentando preservar o pouco do mato que lhes serve à confecção de artesanato e como espaço para viver ao seu modo, sem pátio, “com os filhos brincando à vontade”, para construir a escola indígena, para reunir seus rezadores, para fortalecer suas tradições, para trocar ideias, fabular a vida e recontar a história. Um lugar cujos sentidos remetem a revitalização das alteridades históricas do estado, num espaço que se quer cosmopolita pela presença kaingang no morro e nos seus embates para continuar existindo frente aos ditames do tempo vetorial, burocrático, desenvolvimentista e ambientalista que faz da natureza um objeto anacrônico, para uso privado.

A *Aldeia do Morro*, assim como outros assentamentos indígenas urbanos, é compreendida nos fluxos kaingang na região metropolitana de Porto Alegre, os quais trazem os sinais de deslocamentos e mobilidades que falam da precarização das terras indígenas no sul do Brasil, de divergências com a ordem imposta nas terras de origem, da busca de refúgio, trabalho e saúde na cidade, dos casamentos e das visitas que tecem a rede de afetos de uma extensa parentela, bem como de conflitos internos que explicitam um modo de estabelecer hierarquias e de idear aldeias, de formar lideranças, exercer autonomia comunitária e manter

poderes, mediante o respeito de valores como a prática do idioma, a força, o diálogo e defesa dos interesses da comunidade, nas diversas arenas do mundo branco.

Nesse contexto, a cidade é metáfora produtiva porque ainda que expandida mostre os danos de uma civilização hegemônica, é a ela que se recorre como direito à vida, transformada e renovada, a partir da prioridade do valor de uso, demandada como políticas públicas que garantam acesso a bens universais, como a saúde, a educação e a moradia. Vista como uma grande aldeia, a cidade também expõe suas misérias, violências e preconceitos tecidos nas redes de poder que organizam o espaço. Dessa forma, é preciso “brigar pelo espaço”, para conseguir “um espacinho pra vender”, seja nas ruas, em feiras, eventos ou praias, lugares que falam da sobrevivência e do trabalho misturando informalidade e afirmação étnica.

Assim, é equivocado tentar compreender a crescente presença indígena nas cidades a partir de uma visão romântica e dicotômica do espaço. Os deslocamentos indígenas compreendidos como mobilidade humana são processos mediados por matrizes culturais de longa duração e motivações contemporâneas. Ao compreenderem e se situar nesse processo, os próprios Kaingang tentam explicar ao mundo branco que “não é o Kaingang que ocupou a cidade, mas a cidade que ocupou os territórios Kaingang”.

Nesse cenário, em que emerge a categoria índios urbanos, foi preciso mobilizar o olhar para os fluxos migratórios contemporâneos, sem esquecer o ocultamento indígena nas cidades como realidade multissecular oriundo da expansão dos processos de urbanização no sul do Brasil. Processos esses que reduziram os territórios kaingang como espaços de vida tradicional e ao mesmo tempo incrementaram os contatos com o mundo não-indígena, muito habituado a ver as alteridades históricas como um índio genérico, distante e remoto, ou quando próximo, desqualificando-o como identidade estigmatizada.

Contudo, se o bugre é um epíteto que demarca os danos provocados pela expansão das fronteiras agrícolas, bem como os conflitos interétnicos que perpetuam posturas etnocêntricas, o Kaingang nos dias de hoje, maneja outros espaços para expressar uma identidade que é investida por uma concepção de território que garanta a sobrevivência material e simbólica. A terra como territorialidade é lugar para nascer e viver como Kaingang.

Nesse contexto, a valorização de tradições é compreendida no campo das fronteiras étnicas como preservação dos costumes e como práxis, orientando os processos de definição e identificação social e cultural, cujas marcas aparecem no artesanato, no reaprendizado da língua, nas marcas clônicas, em nomes do mato, nas danças e nos rituais de queima de remédios que também circulam pela Internet. Elementos culturais, que atuam na forma de

resíduos, não agora sendo somente vividos, mas configurando uma cultura para si, derivada da experiência de espoliação e discriminação, também compondo imagens de reportagens televisivas, impressas, circulando na Internet ou como arquivos grupais, construídos mediante o manejo de tecnologias comunicacionais que permitem usos diversos.

No bojo desses processos é preciso compreender que o fenômeno dos “índios urbanos” embora seja resultante de deslocamentos oriundos de fatores econômicos e sociais, não significa mecanicamente o desenraizamento, a desagregação étnica. Nesse aspecto, a metáfora “raízes em movimento” (MARTÍN-BARBERO, 2006) também é fecunda para evitar a hipostasia do olhar sobre processos que explicitam a autonomia dos indígenas, frente a confinamentos impostos, no exercício dos seus direitos de ir e vir.

O que não implica esquecer o grande e secular problema da terra, porque exatamente ali, onde grande parte do mundo não-indígena lhe vê deslocado, irrompe como teimosa filosofia das práticas nos fluxos dos não-lugares, inserindo-se em arenas locais e globais, traduzindo-se como um sujeito de direitos pelo direito a diferença. Daí porque a geografia kaingang fale de diásporas específicas que traduzem o espaço como lugar atravessado por redes globais e ancestrais, onde os homens se movimentam sem perder, ou mesmo ainda, procurando suas ancoragens primordiais.

5.3 DAS CONFIGURAÇÕES IDENTIDÁRIAS CULTURAIS COMUNICACIONAIS E HISTÓRICAS

No âmbito desta pesquisa, a identidade cultural foi compreendida como construção múltipla, nutrida pela sobrevivência e pelo reconhecimento, como luta pela terra, pela educação, pela saúde e pela visibilidade social dessas lutas no enfrentamento com sistemas midiáticos hegemônicos.

Em âmbito geral, as mídias, e a televisão em especial, mostram os parentes e os conflitos, mas não explicita que “tem branco enfiado ali, por dinheiro”; em âmbito específico, a televisão mostra os kaingang “comendo folhas”, mas não conta a história das folhas, isto é, seus relatos não traduzem o sentido das folhas e nem dos conflitos nos processos que imbricam a luta terra e a cultura, a história e a memória kaingang.

Fazedores de aldeias, que remetem às demandas de suas territorialidades vividas, fabuladas, reivindicadas e pensadas como sobrevivência material, heterotopias e organização

política, os interlocutores referem aos problemas da visibilidade midiática indígena não somente em relação a um veículo, mas em relação os padrões de relatos e formas de enquadrar o Kaingang na produção das notícias que tematizam seus lugares seja na capital ou no interior do estado.

Nesse contexto, as configurações identitárias apontam para a posição dos atores nas condições e enfrentamentos dos povos indígenas como sujeito de direitos no campo comunicativo. Posição, entretanto, que é tecida como identidade de projeto na especificidade das suas fronteiras intra e interculturais como grupo étnico, portador de matrizes ancestrais e mobilizador dos sentidos de comunidade de origem, como vida percebida e como organização política. Tais sentidos são mobilizados em distintos cenários da rede social, sendo igualmente importantes para compreender a identidade a partir da sua configuração como minoria cidadã, cujas demandas de reconhecimento passam pela expressão de direitos que conectam o direito à igualdade e à diferença, num campo desigual e excludente, em que as mídias aparecem como um agente relevante para garantir a visibilidade pública e ao mesmo tempo como uma matriz ordenadora do sentido de se fazer público.

Dessa maneira, a identidade cultural kaingang em sua multiplicidade é tecida a partir de vários lugares, cujos sentidos têm como fontes matrizes ancestrais e contemporâneas, que abrangem e articulam o mundo da vida, como *ethos* midiático, atravessado por múltiplas temporalidades, incluindo aquela oriunda de uma cultura planetária e compartilhada que espessa a experiência cultural. Experiência que fala de sensibilidades, desvios, cumplicidades, rejeições e habilidades nos usos e nos tratos com as mídias, num contexto social e histórico, marcado pelo costume de viver em extensas parentelas e pensar-se como aldeia, com chefias e hierarquias internas próprias e com valorização de suas tradições, nos processos de seleção ativa sobre o passado, fortalecendo os sentimentos, suas redes de reciprocidade e a ação coletiva no domínio dos seus interesses e das circunstâncias por que vem passando.

Do ponto de vista kaingang, a cultura hoje, também tem que ser mostrada, divulgada, noticiada, compartilhada, o que significa travar embates em outros tempos e outros espaços, utilizando-se de novas armas numa arena social em que a diferença é propulsora do sentido de co-habitação num mundo em que a desigualdade é combinada a exclusão, mas também se converte, pela sua inclusão, em um espectro da mercadoria.

Nesse sentido os meios de comunicação são entendidos como tecnologia que serve para “guardar a nossa história”, registrando os feitos e as tradições, constituindo álbuns de lembranças grupais e documentos estratégicos para seus projetos frente à entidades ou instituições.

Os meios também são vistos como espaço importante para divulgar a cultura, pois a cultura mostrada é a “cultura que está viva”, tornando-se, por isso, uma mediação relevante na compreensão das notícias como referências ao mundo indígena, já que a cultura “viva” inclui mostrar o que “a gente ta sofrendo e o que a gente ta fazendo”, mostrar “o sentimento do índio”, como expressam os interlocutores. Compartilhar a cultura na esfera pública tecida pelos meios significa, portanto, ser visto no seu “acesso de bater na mesa e ser atendido” e como voz de quem não está mais “atrás da cortina”.

No contexto de tais embates, divulgar, noticiar, compartilhar, também se atenta para o kaingang como presença indígena no Morro do Osso, noticiado pelos meios que monopolizam o campo midiático regional, seguindo os padrões hegemônicos globais e o que é noticiado sobre o kaingang em sites, blogues de entidades indigenistas, associações ou mesmo pessoais. Tecnologias semelhantes, técnicas distintas em diferentes espacialidades midiáticas, sinalizam sua busca de inserção no espaço comunicativo, através de mídias indígenas gerenciadas pelos próprios índios, assim como suas redes de apoio, bem como os conflitos gerados com a mídia *fóg*, que nega a passagem indígena no morro, e pelos quais se tornam fonte mediante ações judiciais que garantam o seu direito de falar.

Daí porque a comunicação é um processo intercultural de múltiplas direções: “Porque se tu me tratando bem nós vamos ter uma comunicação boa. Agora se tu me tratar mal não vou ter comunicação boa contigo. Por isso muita das vezes envolve justiça” (VALDOMIRO VERGUEIRO, 2009).

Desde um campo comunicativo desigual e excludente, os Kaingang pesquisados se mostram como guerreiros e diplomatas, evocando os antigos e utilizando-se de técnicas de diversos tempos para expressar demandas específicas e universais, a partir de um lugar que é tecido na rede de semiose também entendida como arena social do sentido. Na semiosfera compartilhada a defesa do direito de falar também pode ser traduzida em direito de narrar. O que significa reconhecer que a identidade sempre é narrada a partir de um lugar, e que é ele mesmo produtor de uma gama de diferenças conflitantes no campo comunicativo, na medida em que é fonte de sentido para os indivíduos que se agregam a um projeto para redefinir a sua posição na sociedade.

Compreender a identidade cultural, na sua dinâmica histórica, implicou, assim, enveredar-se na sua multiplicidade constitutiva oriunda de vários processos que situam o Kaingang como *povo indígena, grupo étnico e minoria social* e que configuram a sua expressão a partir de múltiplos lugares que tecem a cidadania diferenciada. Desse conjunto de lugares interagem com as mídias locais e percebem o campo comunicativo a partir de uma

noção do espaço midiático não naturalizado, pelo qual o direito de ver e ser visto é manejado pela organização política e suas redes de alianças para legitimar a sua voz e a sua versão da realidade indígena.

Nessa perspectiva, a identidade cultural não deve ser entendida com uma forma fixa ou um traço congelado, mas como movimento que articula a luta pela terra com a afirmação étnica, o cotidiano e o lugar, o mundo da vida e protagonismo social indígena, produzindo a diferença em *configurações nativas de visibilidade contra-hegemônicas*. Pode-se dizer então que a diferença é matriz e força, racionalidade e empenho que configura o gesto da diversidade cultural na sua dimensão histórica, isto é, no campo de atualização e de transformações de toda cultura, frente às circunstâncias que vem passando, para continuar narrando.

Essas trilhas, por certo continuam abertas, poderão ser revisitadas, confrontadas ou complementadas. São traduções de um mapa construído pelos sinais, pelas marcas das narrativas do sujeito intercultural que tentou-se compreender desde dentro e desde as passagens, nos movimentos por onde fala a diversidade histórica nos processos e misturas gerados pelos entrecruzamentos entre culturas locais, globais, hegemônicas, contra-hegemônicas, urbanas e ancestrais.

REFERÊNCIAS

- AMSC. **Narrativa de um quase seqüestro**. Disponível em: <<http://www.amsc.org.br/portal/modules/news/index.?storytopic=8>>. Acesso em: 20 out. 2009.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- AQUINO, Alexandre Magno. **Ën ga uyg ën tóg (“Nós conquistamos nossas terras”): os Kaingang no litoral do Rio Grande do Sul**. Brasília: UNB, 2008. Dissertação de Mestrado, PPGAS. Universidade de Brasília, 2008.
- ARAÚJO, Inesita. **Mercado simbólico: interlocução, luta, poder**. Um modelo de comunicação para políticas públicas. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. Tese de Doutorado, Universidade do Rio de Janeiro, 2002.
- ARAÚJO, Joel Zito. **A negação do negro na telenovela**. São Paulo: Senac, 2000.
- AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. 2. ed. Campinas: Papyrus, 2001.
- AULA sobre vida e cultura indígena. **A Razão**, Santa Maria, 18-19 abril 2009.
- AZEVEDO, Ana L. L. **Índios na tela: a representação do índio no longa-metragem de ficção de 1968 a 1974**. São Paulo: USP, 2000. Tese Doutorado. Universidade de São Paulo, 2000.
- AZEVEDO, Marta. **Diferentes estimativas**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quanto-são>>. Acesso em: 05 maio 2010.
- BACHELARD, Gaston. **A epistemologia**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia a linguagem: estética da criação verbal**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BARBALHO, Alexandre. Cidadania, minorias e mídia: ou algumas questões postas ao liberalismo. In: **Comunicação e cultura das minorias** (org) BARBALHO, Alexandre, PAIVA, Raquel. São Paulo: Paulus, 2005.

BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

BAUER, Martin; JOVCHELOVITCH, W. Entrevista narrativa. In: **Pesquisa qualitativa com texto**: imagem e som: um manual prático. (ed) BAUER, Martin W., GASKELL, George. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BITTENCOURT JÚNIOR, Iosvaldyr Carvalho; SILVA, Sérgio Baptista. Etnicidade e territorialidade: o quadro teórico. In: SILVA, Sérgio B. et al (org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos**: ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004.

BITTENCOURT, Libertad B. Cidadania multicultural, biodiversidade e identidade indígena In: SERPA, Élio Cantalício; SALOMON, Marlon (org.). **Escritas da história**: cultura e política. Goiânia: UCG, 2006

BITTENCOURT, Maíra Carneiro. **A televisão e as reminiscências da cultura indígena**: um estudo de caso com indígenas Kaingans e Guaranis no Rio Grande do Sul. Pelotas: UFPEL, 2008. Monografia. Universidade Federal de Pelotas/RS, 2008.

BONIN, Jiani A. A dimensão metodológica na pesquisa comunicacional e os desafios da observação em perspectiva histórica. In: BONIN, Jiani Adriana; MALDONADO, Alberto Efendy; ROSÁRIO, Nísia Martins do (org). **Perspectivas metodológicas em comunicação**: desafios na prática investigativa. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008.

_____. **Estratégia multimetodológica em pesquisa de recepção**: revisitando a investigação “Telenovela, Identidade Étnica e Cotidiano Familiar”. NP Teorias da Comunicação. XXVII Congresso de Ciências da Comunicação. Intercom, 2004. <intercom.org.br/papers/nacionais2004/resums/R0919-1.pdf> Acessado em: 25 mai 2006.

_____. Mídia e Memórias: delineamentos para investigar palimpsestos midiáticos de memória étnica na recepção. **Revista Fronteiras – estudos midiáticos**, São Leopoldo, vol.8, n. 2, mai/ago/2006. Unisinos. p. 133-143

BONIN, Jiani A.; MALDONADO, Alberto. **Vivendo com a telenovela: mediações, recepção, teleficcionalidade.** (Org) BORELLI, S.H.; LOPES, M. I. V.; RESENDE, V. R. São Paulo: Summus, 2002.

BORBA, Telêmaco. Lendas ou mythos dos índios caingangues: o dilúvio. In: **Atualidade Indígena**, Curitiba, 1908. p. 19-27.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: lembranças dos velhos.** 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Razões práticas.** São Paulo: Papyrus, 1997.

_____. **Sociologia.** São Paulo: Ática, 1983.

BRAND, Antonio. Antonio Brand: **a garantia do direito à diferença.** São Leopoldo: 12 mai. 2008. Entrevista concedida à IHU On-Line. Disponível em: <www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_tema_capa>. Acesso em: 02 jan. 2010.

_____. História oral: perspectivas, questionamentos e sua aplicabilidade em culturas orais. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 4, n. 2, 2000. p.195-227

BRASIL. **Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850.** A Lei de Terras. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil/LEIS/L0601-1850.htm>>. Acesso em: 02 jan. 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil** (1988). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao>. Acesso em: 02 jan. 2010.

BRAUDEL, Fernand. **O tempo do mundo.** V. 3. Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

CASTELLS, Manuel. O espaço de fluxos. In: **A sociedade em rede.** A era da informação: economia sociedade e cultura. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. **O poder da identidade: A era da informação: economia, sociedade e cultura.** v. 2 São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CAVA, Fernanda V. B. B. **Relato mítico e cultura material dos índios kaingang frente à indústria cultural: resistência ou cooptação?** São Paulo: UNESP, 2004. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual Paulista, 2004.

CERTEAU, Michel de. Artes do fazer. 1. In: **A invenção do cotidiano.** 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

COGO, Denise; GARCÍA, Lorite, N. Incursões metodológicas para o estudo da recepção midiática: o caso das migrações contemporâneas desde uma perspectiva europeia e latino-americana. **Ciberlegenda.** n. 14, 2004. Disponível em: <<http://www.uff.br/mestcii/denise2.htm>>. Acesso em: 02 jan. 2010.

COGO, Denise. Migrações contemporâneas como movimentos sociais: uma análise desde as mídias como instâncias de emergência da cidadania dos migrantes. **Revista Fronteiras – estudos midiáticos.** São Leopoldo, v. 9, n. 1, jan/abr 2007. Unisinos. p. 64-73

COMUNIDADE Indígena Kaingang do Morro do Osso. Em defesa das famílias kaingang e do meio ambiente, especialmente do futuro de nossas crianças!. **CIMI**, Porto Alegre, 06 jun. de 2005. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/dev.php?system=news&action=imprimir&id=1278&eid=351>>. Acesso em: 02 jan. 2010.

CORTINA, Adela. Cidadania intercultural. Miséria do etnocentrismo. In: CORTINA, A. **Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania.** São Paulo: Loyola, 2005.

COUTINHO, Eduardo G. Os sentidos da tradição In: BARBALHO, Alexandre, PAIVA, Raquel. (Org) **Comunicação e cultura das minorias.** São Paulo: Paulus, 2005

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Antropologia do Brasil – mito-história-etnicidade.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

DaMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social.** 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

D'ANGELIS, Wilmar. **Mapa das terras indígenas kaingang**. (2007). Disponível em: <www.portalkaingang.org>. Acesso em: 20 mar. 2008.

DAYAN, Daniel. **En busca del publico**. Editorial Gedisa, 1997.

DEBERT, G. G. Problemas relativos a utilização da história de vida e história oral In: CARDOSO, R (org). **A aventura antropológica**. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ENNE, Ana L. "**Lugar meu amigo, é a minha Baixada**": memória, representações sociais e identidades. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. Tese de Doutorado (PPG/AS). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

FENTON, Steve. **Etnicidade**. Lisboa: Instituto Piaget. 2003.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: um inventário das diferenças In: **Entrevistas: abordagens e usos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1994.

FORD, Aníbal. **Navegações: comunicação, cultura e crise**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

FOUCAULT, Michel. **De outros espaços**. Conferência proferida por Michel Foucault no Círculo de Estudos Arquiteturais, 14/03/1967. Disponível em: <www.rizoma.net/interna>. Acesso em: 20 mar. 2008.

FRANCHETO, Bruna. O trabalho dos lingüistas. **ISA**, agosto de 2008. Acesso em: 4 jun. 2010. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/o-trabalho-dos-linguistas>>>. Acesso em: 02 jan. 2010.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. Mrũ Jykre: A Cultura do Cipó – Territorialidades Kaingang na Bacia do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. In: KUBO, Rumi Regina et al. (org.) **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**, Recife: vol.3, capítulo 17, NUPEEA/SBEEE, 2006.

_____. Territórios ameríndios: espaços de vida nativa no Brasil Meridional. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (org). **Povos indígenas e educação**. Porto Alegre: Mediação, 2008.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. Índios hoje. Disponível em <www.funai.gov.br>
Acessado em: 03 mar. 2007.

GARCÍA-CANCLINI, Nestor. **As culturas populares no capitalismo**. Brasiliense, 1983.

_____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. **Ideologia, cultura y poder**. Buenos Aires: UAB, 1997.

_____. **Noticias recientes sobre la hibridación** (2000). Disponível em:
<www.cholonautas.edu.pe, p.1-15>. Acesso em: 30 jun. 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GERMÁN REY. **Son de tambora - 205 - "La "otra" sociedad que cuenta el periodismo"** 25 de junio de 2008. Disponível em: <http://www.comminit.com/es/la/drum_beat_205.html>.
Acesso em: 30 jun. 2008.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa**. T.1. Madri: Taurus, 1999.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. 11. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

HENN, Ronaldo. **Os fluxos da notícia**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

HERLINGHAUS, Herman. La modernidad há comenzado a hablarnos desde donde jamás lo espeábamos. Uma nueva epistemología poética de la cultura en De los medios a las mediaciones de Jesús Martín-Barbero. In: **Mapas nocturnos**. Diálogos com la obra de Jesús Martín-Barbero. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central. Departamento de Investigaciones, 1998.

HOBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOGGART, Richard. **As utilizações da cultura**. v. 1 e v. 2. Lisboa: Presença, 1973.

HUYSSSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória**: arquitetura, monumentos, mídia. 2. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

IANNI, Octávio. **Enigmas da modernidade mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Teorias da globalização**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Tendências demográficas**: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica>. Acesso em: 02 jan. 2010.

ÍNDIOS apresentam sua cultura e rituais no final de semana. **Vale dos Sinos**, São Leopoldo, 18/04/2009.

ÍNDIOS contestam relatório da SMAM sobre área verde. **Zero Hora**, Porto Alegre, 02 out. 2008.

ÍNDIOS procuram solo sagrado na capital. **Zero Hora**, Porto Alegre, 13 de abril de 2004. Ano 40, n. 14.113.

ISA. Instituto Socioambiental. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/>>. Acesso em: 02 jan. 2010.

JAKUBASZKO, Daniela. **Alma gêmea: o indígena na telenovela**. NP Ficção Seriada, XXIX Congresso de Ciências da Comunicação. Intercom, 2006. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R1487-1.pdf>>. Acesso em: 02 jan. 2010.

KERN, Arno Alvarez. **Antecedentes indígenas**. Porto Alegre: UFRGS, 1994.

KLEIN, Otavio José. **A midiáticação no telejornalismo em rede: as reportagens da Rede Brasil Sul de Televisão sobre os indígenas kaingangues no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Unisinos, 2008. Tese de Doutorado. Universidade do Vale dos Sinos, 2008

KLEIN, Tatiane. **Indígenas contestam padrões e reclamam protagonismo midiático**. Repórter Brasil, 26 de junho de 2007. Disponível em: <www.reporterbrasil.com.br>. Acesso em: 14 out. 2008.

LAC, Flávia. **O turismo e os kaingang na terra indígena de Iraí/RS**. Paraná: UFPR, 2005. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Paraná, 2005.

LAROQUE, Luis Fernando da Silva. De coadjuvantes a protagonistas: seguindo o rastro de algumas lideranças Kaingang no sul do Brasil. **História Unisinos**, São Leopoldo, Jan/Abril 9(1), 2005. p. 49-59

LE GOFF, J. **História e memória**. 4. ed. Campinas: 1986.

LIMA, Maria G. L. **O Índio na mídia impressa de Roraima**. Campinas: Unicamp, 2001. Dissertação de mestrado. Universidade de Campinas, 2001.

LINERA, Álvaro García. Indianismo e marxismo: o desencontro de duas razões revolucionárias. **Cadernos de pensamento crítico latino-americano**, São Paulo. Expressão Popular, CLACSO, 2008.

LINHARES, Gladis. **A televisão no imaginário dos Terena**. Série Etnias. v. 2. Campo Grande, MS: UNIDERP, 2000.

MACHADO, Arlindo. **A televisão levada a sério**. São Paulo: SENAC-SP, 2000.

MALDONADO, Alberto Efendy. A perspectiva transmetodológica na conjuntura de mudança civilizadora em inícios do século XXI. In: BONIN, Jiani Adriana; MALDONADO, Alberto

Efendy; ROSÁRIO, Nísia Martins do (org). **Perspectivas metodológicas em comunicação: desafios na prática investigativa**. João Pessoa: Universitária da UFPB, 2008.

_____. **Explorar a recepção sem dogmas, em multiperspectivas e com sistematicidade GT – Mídias e recepção**. IX Encontro Anual da COMPOS, PUC-RS, 2000.

_____. Multiculturalismo na América Latina. Confluências e conflitos no espaço televisivo regional. **Revista Fronteiras – estudos midiáticos**. São Leopoldo, v. 7, n. 3, set/dez, 2005. Unisinos. p. 165- 174.

_____. Práxis teórico/metodológica na pesquisa em comunicação: fundamentos, trilhas e saberes. In: **Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

_____. Produtos midiáticos, estratégias, recepção. A perspectiva transmetodológica. **Ciberlegenda**, n. 9, ano IV, 2002. Disponível em: <[www.uff.br.ciberlegenda](http://www.uff.br/ciberlegenda)>. Acesso em: 20 nov. 2009

_____. **Teorias da Comunicação na América Latina: enfoques, encontros, apropriações da obra de Verón**. Unisinos, São Leopoldo, 2001.

_____. Trayectorias metodológicas suscitadoras. **Ciberlegenda**. n. 14, 2004, p.1-21. Disponível em: <<http://www.uff.br/mestcii/efendy5.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2009

MARCON, Telmo. **História e cultura Kaingang no sul do país**. Passo Fundo: Gráfica da Universidade de Passo Fundo, 1994.

MARIANO, R. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião**. Disponível em: <[www.pucsp.br/reverdezembro / 2008 / pp. 68-95](http://www.pucsp.br/reverdezembro/2008/pp.68-95)>. Acesso em: 02 jan. 2010.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios as mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. 2. ed., Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

_____. **Los ejercicios del ver: hegemonía audiovisual y ficción televisiva**. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

_____. **Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. Tecnicidades, identidades, alteridades: mudanças e opacidades da comunicação no novo século. In: MORAES, Denis. (org.). **Sociedade midiaticizada**. Mauad, 2006.

MARTINS, José de Souza. **Não há terra para plantar neste verão**: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

MARX, Karl. Parte III. In: **Contribuição para a crítica da economia política**. Lisboa: Estampa, 1997.

MATA, Maria Cristina. De la cultura massiva a la cultura mediática. In: **Diálogos de la Comunicación**, Lima n. 50, 1999.

_____. Comunicación y ciudadanía: problemas teórico-políticos de su articulación. **Revista Fronteiras - Estudos Midiáticos**. São Leopoldo, v. 8, n. 1, jan/abr., 2006. Unisinos, p. 5-15

MATTE, Dulce. **Etnicidade entre os universitários Kaingang da Unijuí**. Ijuí: UNIJUÍ, 2001. Dissertação de mestrado, 2001.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michele. **Histórias das teorias da comunicação**. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Pensar as mídias**. São Paulo: Loyola, 2004.

MATTELART, Armand. **História da utopia planetária**. Porto Alegre: Sulina, 2002.

MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. **Introdução aos estudos culturais**. 2. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

MÉSZAROS, István. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MILLS, Charles Wright. Do artesanato intelectual. In: **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MONTENEGRO, Antonio T. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 1992.

MONTESPERELLI, Paolo. **Sociología de la memoria**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

MORAES, Maria A.; MENEZES, Marilda A. de. Migrantes Temporários: fim dos narradores? In: **Neohistória. Revista do Núcleo de Estudos em História Oral**. n. 1, novembro de 1999.

MORRO do Osso devastado. **Zero Hora**, Porto Alegre, 01 jun. 2008.

MOTA, L.T. A denominação kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: MOTA, L.T. NOELLI, F.S.; TOMMASINO, K. (org). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

NA PRAÇA, a dança das etnias. **Correio do Povo**, Porto Alegre, 19 set. 2006.

NASCIMENTO, Ernilda S. **Há vida na história dos outros**. Chapecó: Argos, 2001.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo (10) dezembro, 1993.

O DIA em que o cachorro ganhou dos indiozinhos. **Diário de Santa Maria**, Santa Maria, 17-18 mar. 2007

OLIVEIRA, João Pacheco. Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização do Estado – Nacional brasileiro. In: **Ensaio de antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1998. p. 47-77.

OLIVEIRA, Rejane de. **Identidades argentinas dinamizadas nas relações midiáticas e comunicacionais de imigrantes residentes na cidade de Porto Alegre/RS**. São Leopoldo: UNISINOS, 2007. Tese de Doutorado. Universidade do Vale dos Sinos, 2007.

OROZCO GÓMEZ, Guillermo. Recepción televisiva: tres aproximaciones y una razón para su estudio. **Cuadernos de comunicación y practicas sociales**. Universidade Iberoamericana., México: 1991.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

OTRE, Maria Alice Campagnoli. **Comunicação popular alternativa desenvolvida por jovens indígenas das aldeias do Jaguapiru e Bororó em Dourados/MS**. São Paulo: Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

PARA respeitar as diferenças. **Diário de Santa Maria**, Santa Maria, 04 abril 2007.

PEREIRA, Carmem Rejane Antunes. **TV e mulher rural: o programa Globo Rural nas apropriações e produção de sentido geradas por telespectadoras do Assentamento Nova Ramada e Localidade de Santa Teresinha**. São Leopoldo: Dissertação de Mestrado. Universidade do Vale dos Sinos, 2004.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. p. 200-12.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989. p. 3-15

PORTAL KAINGANG. (2006). Disponível em: <<http://www.portalkaingang.org/>>. Acesso em: 02 jan. 2010.

PORTO IMAGEM. **Turismo de preservação ecológica**. Disponível em: <<http://portoimagem.wordpress.com/?s=+morro+do+osso>>. Acesso em: 01 jan. 2010.

PUBLICITÁRIO é retido por índios. **Zero Hora**, Porto Alegre, 30 out. 2006.

QUEIROZ, Maria I. Pereira. **Relatos orais: variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo, CERU e FFLCH/USP, 1991.

REGUILLO, Rossana. La palabra y la imagen movimientos indígenas y comunicación In: **Movimientos indígenas, medios de comunicación y producción de imagen**. WACC, Guatemala, 1998, p.31-42. Disponível em <<http://.ccdoc.iteso.mx>>. Acesso em: 28 mar. 2007.

RIBEIRO, Darcy. **O índio e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. RJ: Vozes, 1977.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

RICOEUR, Paul. **As culturas e o tempo: estudos reunidos pela UNESCO**. Petrópolis: Vozes e USP, 1975.

_____. **Tempo e narrativa**. Tomo I. Campinas: Papyrus, 1994.

RITUAIS marcam ações do Dia do índio na cidade. **Jornal Vale dos Sinos**, São Leopoldo, 20 abril 2009.

RODRIGO ALSINA, Miquel. **Comunicación intercultural**. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.

RONSINI, Veneza V. Mayora. **Entre a capela e a caixa de abelhas: identidade cultural de gringos e gaúchos**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

ROSA, Rogério R. G. **A temporalidade kaingang na espiritualidade do combate**. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998.

_____. A rítmica da lua na luta pela terra dos Kaingang de Irai. In: MOTA, L.T (org.); NOELLI, F.S.; TOMMASINO, K. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RUSSI, Duarte, P. **A diáspora uruguaia nas interações comunicacionais e midiáticas de migrantes no sul do Brasil**. PPGCOM-Unisinos: São Leopoldo: Tese de doutorado. Universidade do Vale dos Sinos, 2005.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n. 2, out. 1997. p.103-150

SALDANHA, J. R.; SOUZA, L. G. A presença kaingang no morro do osso entre diferentes perspectivas sócio-discursivas. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, jul./dez. 2008. p. 52-82

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. Introdução geral e cap. 1. v. 1, 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia. In: **El milênio huérfano: ensayos para una nueva cultura política**. Madri: Trotta, 2005.

_____. Nuestra América: reinventar um paradigma subalterno de reconhecimento e redistribuição Cp. 6. In: **A gramática do tempo/para uma nova cultura política**. Volume 4. Porto: Afrontamento, 2006.

SCHMITZ, Pedro Ignácio; BECKER, Ítala Irene Basile. **Pré-História do Rio Grande do Sul**. Instituto Anchieta de Pesquisas. Série pesquisas, n. 5. São Leopoldo: Unisinos, 1991.

SCHMITZ, Pedro Ignácio. As casas subterrâneas. Fragmentos da história dos índios Kaingang. **Revista Ciência Hoje**, São Paulo, v. 31. n. 131, abril de 2002. p. 22-9.

SILVA, Sérgio Baptista. Contato interétnico e dinâmica sociocultural: os casos guarani e kaingang no Rio Grande do Sul. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (org). **Povos indígenas e educação**. Porto Alegre: Mediação, 2008.

_____. Nomes e performances: fabricando corpos Kaingang. In: SILVEIRA, Elaine; OLIVEIRA, Lizete D (org.). **Etnoconhecimento e saúde dos povos indígenas do Rio Grande do Sul**. ULBRA, 2005.

_____. (coord); TEMPASS, Martín César; PRADELLA, Luiz Gustavo Souza et al. **Estudo quantitativo e qualitativo dos coletivos indígenas em porto alegre e regiões limítrofes**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Relatório Final. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Laboratório de Observação Social – LABORS. Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais – NIT. CONTRATO 026/2007 – UFRGS – FASC. Porto Alegre, set. 2008.

SILVERSTONE, Roger. Mediação. In: **Por que estudar a mídia?** São Paulo: Loyola, 2002.

SODRÉ, Muniz. Eticidade, campo comunicacional e midiaticização. In: MORAES, Denis (org). **Sociedade midiaticizada**. Mauad, 2006.

SOUZA, J. O. Catafesto de. **Aos “fantasmas das brenhas”: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)**. Porto Alegre: UFRGS, 1998. Tese de Doutorado. Universidade do Rio Grande do Sul, 1998.

_____. Mobilização indígena, direitos originários e cidadania tutelada no sul do país depois 1988. In: FONSECA, Claudia; TERTO JR, Veriano; ALVES, Caleb Farias (orgs). **Antropologia, diversidade e direitos humanos: Diálogos Interdisciplinares**. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

TENINI [Teresinha Miracy Canini Avila]. Índios no asfalto. **Agendatenini**, julho de 2004. Disponível em: <<http://www.agendatenini.com/>>. Acesso em: 20 out. 2008.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. V. 1 A árvore da liberdade. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRAQUINA, Nelson. **Teorias do jornalismo**: a tribo jornalística – uma comunidade interpretativa transnacional. Florianópolis: Insular, 2005.

VEIGA, Juracilda. Cosmologia kaingang e suas práticas rituais. In: MOTA, L.T (org.); NOELLI, F.S.; TOMMASINO, K. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

VERÓN, Eliseo. **A produção de sentido**. São Paulo: Cultrix, 1980.

_____. **Esquema para el analise de la mediatizacion**. Diálogos de la comunicación. Lima: FELAFACS, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel. (coord.); JUMA, Calestous; KELLER, Kocka Jürgen et al. **Abrir las ciencias sociales**: informe de la comisión gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales 5. ed. México: Siglo Vientiuno Editores, 2001.

WIESEMANN, Ursula Gojteej. **Dicionário Bilingue**. Kaingang – português. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WOLTON, Dominique. **É preciso salvar a comunicação**. São Paulo: Paulus, 2006.

ZALUAR, Alba. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: CARDOSO, R (org). **A aventura antropológica**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

ZAMBERLAN, Jurandir. **O processo migratório no Brasil e os desafios da mobilidade humana na globalização**. Porto Alegre: Palloti, 2004.

APÊNDICES

APÊNDICE A - Roteiros de entrevistas exploratórias

ROTEIRO 1 : Roteiro exploratório para indígenas em Santa Maria - 2007

1. Há quanto tempo vem para Santa Maria?
2. Onde mora?
3. O que leva a vinda para Santa Maria?
4. Com quem vem?
5. Tem amigos ou parentes por aqui?
6. Como é o lugar que mora / (para) se hospeda aqui?
7. O que gosta na cidade?
8. O que não gosta na cidade?
9. Assiste televisão?
10. Como assiste?
11. Que horário costuma assistir?
12. Quais os programas mais assistidos?
13. Que imagens do indígena são lembradas nesses programas?
14. Que outras imagens / assuntos da televisão chamam atenção?

ROTEIRO 2 : Roteiro exploratório para indígenas em Porto Alegre – 2006/2007

1. Há quanto tempo reside em Porto Alegre?
2. Onde morava antes?
3. O que levou a vinda para Porto Alegre?
4. Com quem mora?
5. Onde mora?
6. Tem amigos ou parentes por aqui?
7. Como costumam se encontrar?
8. Quais as suas atividades por aqui?
9. Como é o lugar em que mora?
10. O que gosta da cidade?
11. O que não gosta da cidade?
12. Assiste televisão?
13. Como assiste?
14. Que horário costuma assistir?
15. Quais os programas mais assistidos?
16. Que imagens do indígena são lembradas nesses programas?
17. Que outras imagens/assuntos da televisão chamam atenção?

ROTEIRO 3: Roteiro exploratório para indígenas/estudantes em Porto Alegre - 2007

Levantamento de evocações midiáticas

1. Assiste televisão?
2. Que horário costuma assistir?
3. Quais os programas mais assistidos?
4. Que imagens do indígena são lembrados nesses programas?
5. Que outros meios de comunicação tem acesso ou preferência?
6. Lembra de alguma imagem ou assunto tratando do indígena nesses outros meios?

7. O que lhe chama atenção nessas imagens, reportagens ou filmes que lembra?

Elementos para situar os lugares e as trajetórias

1. Há quanto tempo reside em Porto Alegre?
2. Onde mora?
3. O que levou a vinda para Porto Alegre?
4. Tem amigos ou parentes por aqui?
5. Como costumam se encontrar?
6. Como esses encontros são marcados?

Contexto de atividades/ocupações

1. Que atividades realiza atualmente?
2. Como avalia essas atividades?
3. Que outras atividades gostaria de realizar?

APÊNDICE B - Entrevista com o sujeito intercultural

I BLOCO - Aspectos sobre a vinda para Porto Alegre:

Lugar onde nasceu:

Fale-me da sua vinda para Porto Alegre. Quando veio, quais eram os seus objetivos, como imaginava a cidade e o que esperava encontrar na cidade?

Na sua primeira vinda a Porto Alegre com quem veio e como veio?

Antes de morar em Porto Alegre morou em qual outro lugar?

Como eram esses lugares que você percorreu ou viveu?

Que tipo de pessoas (autoridades, camponeses, polícia, estudantes, jornalistas, etc) você encontrou nesses lugares? Quais as experiências (negativas ou gratificantes) que foram significativas nesses lugares?

Quando chegou a Porto Alegre, qual foi o primeiro lugar que você ficou? Alguém lhe recebeu e como foi recebido?

Na sua visão, quais são os motivos, as razões que levam os Kaingang a morar na cidade?

II BLOCO - Representações sobre a cidade e o Rio Grande do Sul - Alteridades e relações interculturais

Qual a imagem (idéia, percepção, informações, etc.) que tinha de Porto Alegre quando veio para cá, e qual a imagem a imagem que tem hoje?

Como os índios são tratados nas cidades, no Rio Grande do Sul e no Brasil?

No seu entendimento existe discriminação? Como essas discriminações aparecem? Poderia dar um exemplo dessas discriminações? Já vivenciou uma situação de discriminação, nesse caso o que mais lhe marcou?

E hoje, como o índio é tratado no RS?

III BLOCO - Elementos configuradores da identidade social e cultural

Conte-me um pouco sobre a sua história como Kaingang.

O que significa a palavra Kaingang?

Como surgiram os Kaingang?

Conte-me sobre suas tradições. As festas, os rituais, a culinária, os casamentos.

Que aspectos (façanhas ou tragédias) da história do povo Kaingang são mais significativos para você?

IV BLOCO - Mídias: acessos, preferências e relações interculturais

TELEVISÃO

1. Você costuma assistir televisão?
2. Que horários costuma assistir?
3. Que programas costuma assistir atualmente?
4. Quais outros programas você assistia anteriormente ?
5. Quais destes programas você mais gosta? Por que?
6. Qual o que mais assiste? Por que?
7. Em quais destes programas são tratados a questão do índio. De que forma é ou foi tratada. Descreva para mim, por favor.
8. O que você pensa sobre o modo como o(os) programa(s) tratam o índio?
9. Caso tivesse a possibilidade de produzir um programa de televisão sobre o índio, como farias?

RÁDIO

1. Você costuma ouvir rádio?
2. Que horários costuma ouvir ?
3. Que programas costuma ouvir atualmente?
4. Quais outros programas ouvia anteriormente?
5. Quais destes programas você mais gosta? Por que?
6. Qual o que mais ouve? Por que?
7. Em quais deste programas são tratadas questões do índio. De que forma é ou foi tratada. Descreva para mim, por favor.
8. O que você pensa sobre o modo como o(os) programa(s) tratam o índio?
9. Caso tivesse a possibilidade de produzir um programa de rádio sobre o índio, como farias?

JORNAL

1. Você costuma ler jornal?
2. Que horários (ou momentos) costuma ler?
3. Que jornais você lê atualmente?
4. Quais outros jornais você lia anteriormente?
5. Quais destes jornais você mais gosta? Por que?
6. Qual o que mais lê? Por que?
7. Em quais destes jornais são tratadas questões do índio. De que forma é ou foi tratada. Descreva para mim, por favor.
8. O que você pensa sobre o modo como o(s) jornais(s) tratam o índio?
9. Caso tivesse a possibilidade de produzir um jornal sobre o índio, como farias?

REVISTA

1. Você costuma ler revista?
2. Que horários (ou momentos) costuma ler?
3. Quais outras revistas você lia anteriormente?
4. Quais dessas revistas você mais gosta? Por quê?

5. Qual a que mais lê? Por que?
6. Em quais dessas revistas são tratadas questões do índio. De que forma é ou foi tratada. Descreva para mim, por favor.
7. O que você pensa sobre o modo como a(s) revista(s) tratam o índio?
8. Caso tivesse a possibilidade de produzir uma revista sobre o índio, como farias?

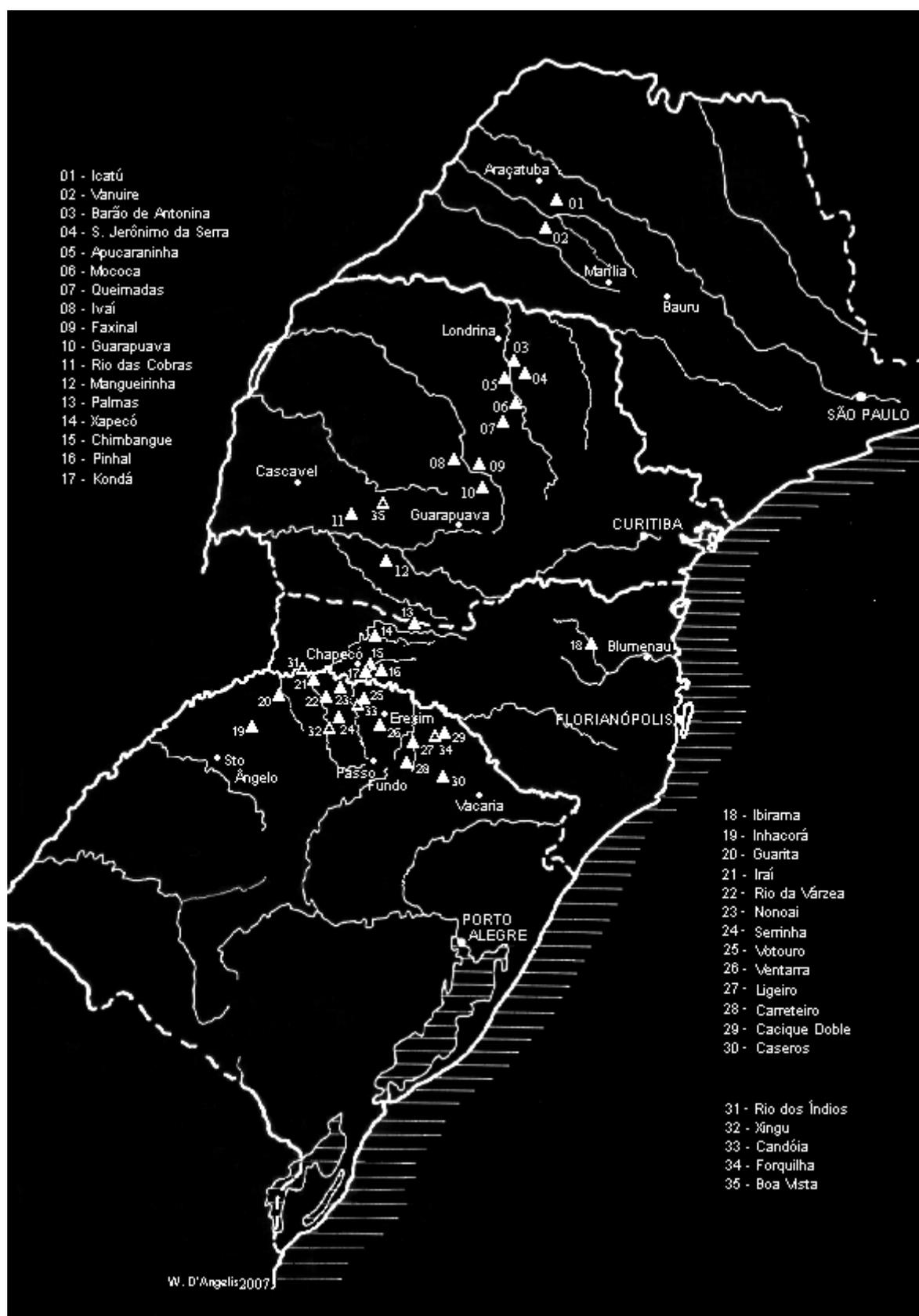
INTERNET

1. Você costuma acessar a Internet?
2. Que horários (ou momentos) costuma acessar?
3. Quais os sites que acessa atualmente?
4. Quais destes sites você mais gosta? Por que?
5. Qual o que mais acessa? Por que?
6. Em quais destes sites são tratadas questões do índio. De que forma é ou foi tratada. Descreva para mim, por favor.
7. O que você pensa sobre o modo como o(os) sites(s) tratam o índio?
8. Caso tivesse a possibilidade de produzir um site sobre o índio, como farias?

APÊNDICE C – Relatos do sujeito intercultural

ANEXOS

ANEXO A – Mapa das terras indígenas kaingang



FONTE: D'Angelis (2007)

ANEXO B - Lei de Terras (alguns artigos)

LEI Nº 601 DE 18 DE SETEMBRO DE 1850.

Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por titulo de sesmaria sem preenchimento das condições legais. bem como por simples titulo de posse mansa e pacifica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a titulo oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colonias de nacionaes e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonisação estrangeira na forma que se declara D. Pedro II, por Graça de Deus e Unanime Acclamação dos Povos, Imperador Constitucional e Defensor Perpetuo do Brasil: Fazemos saber a todos os Nossos Subditos, que a Assembléa Geral Decretou, e Nós queremos a Lei seguinte:

Art. 1º Ficam prohibidas as aquisições de terras devolutas por outro titulo que não seja o de compra.

Exceptuam-se as terras situadas nos limites do Imperio com paizes estrangeiros em uma zona de 10 leguas, as quaes poderão ser concedidas gratuitamente.

[...]

Art. 3º São terras devolutas:

§ 1º As que não se acharem applicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal.

§ 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer titulo legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§ 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em commisso, forem revalidadas por esta Lei.

§ 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em titulo legal, forem legitimadas por esta Lei.

[...]

Art. 5º Serão legitimadas as posses mansas e pacificas, adquiridas por occupação primaria, ou havidas do primeiro occupante, que se acharem cultivadas, ou com principio de cultura, e morada, habitual do respectivo posseiro, ou de quem o represente, guardadas as regras seguintes:

[...]

Art. 8º Os possuidores que deixarem de proceder á medição nos prazos marcados pelo Governo serão reputados cahidos em commisso, e perderão por isso o direito que tenham a serem preenchidos das terras concedidas por seus titulos, ou por favor da presente Lei, conservando-o sómente para serem mantidos na posse do terreno que occuparem com effectiva cultura, havendo-se por devoluto o que se achar inculto.

[...]

Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos indígenas; 2º, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de estabelecimentos publicos: 3º, para a construção naval.

Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil/LEIS/L0601-1850.htm>>. Acesso em: 02 jan. 2010.

ANEXO C - Constituição da República Federativa do Brasil (1988): Capítulo VIII - art. 231 e 232: Dos índios.

CAPÍTULO VIII DOS ÍNDIOS

Art. 231. 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.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º - Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

[...]

Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/>. Acesso em: 02 jan. 2010.

ANEXO D – Lendas ou mythos dos índios caingangues: o dilúvio

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada pelos nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjimbé* emergia das agoas.

Os *Caingangues*, *Cayrucrés* e *Camés* nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os *Cayrucrés* e *Camés* cansados afogaram-se; as suas almas foram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutons* alcançaram a custo o cume de *Crinjimbé*, onde ficaram uns no solo, e outros, por exigüidade do local, seguros nos galhos das árvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a à agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os *Caingangues* que estavam em terra; os que estavam seguros nos galhos das árvores, transformaram-se em macacos e os *Curutons* em bugios. As saracuras vieram, com seo trabalho do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas para o Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas immediações de *Crinjimbé*. Os *Cayrucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por *Cayrucré*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua vereda por um terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram que pedi-la a *Cayrucré* que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando sahiram da serra mandaram os *Curutons* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos *Caingangues*: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior à sahida da Serra, atearam fogo e *Cayrucré* formou de cinzas e carvão tigres, *ming*, e disseram a elles: - vão comer gente e caça -; e os tigres foram-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: - vão comer caça -; estas, porém, não tinham sahído com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deveriam fazer; *Cayrucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mau modo: - vão comer folha e ramo de arvore -; dessa vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e frutas.

Cayrucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha poder para fazel-o, poz-lhe às pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: - Você, como não tem dente, viva comendo formiga -; eis o motivo porque o Tamandóá, *ioty*, é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre eles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayrucré* fazia estes animaes, *Camé* fazia outros para os combater; fez os leões americanos (*mingcoxon*), as cobras venenosas e as vespas, Depois de concluído este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues*; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e, depois de todos passarem, *Cayrucré* disse a um dos de *Camé* que, quando os tigres estivessem na ponte, puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de *Camé* mas, dos tigres, uns cahiram a agoa e mergulharam, outros, saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quiz atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terras e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Caingangues* e deliberaram cazar os moços e as moças.

Cazaram primeiro os *Cayrucrés* com as filhas dos *Camés*, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-se com as filhas dos *Caingangues*.

Dahi vem que, *Cayrucrés*, *Camés* e *Caingangues* são parentes e amigos.

ANEXO E – Notícias/reportagens em jornais

Na praça, a dança das etnias

Na Praça da Matriz, o dia de ontem foi dedicado à feira das etnias, tema da Semana Farroupilha 2006. Organizada pelo Museu Antropológico do RS (Mars), “a feira tem por objetivo promover o intercâmbio cultural e propiciar um espaço para que todas as diversidades expressem aspectos importantes de suas manifestações culturais”, diz a diretora do Mars, Maria Helena Nunes.

Quem passou pelo local pôde conhecer peças do artesanato e provar iguarias das cozinhas libanesa, palestina, africana, japonesa, italiana, alemã, tcheca, boliviana, entre outras. Conforme Maria Helena, “uma conversa aqui, outra ali” também permitem a transmissão de culturas milenares. Um exemplo é a tradição japonesa de confeccionar com palha de arroz o seu próprio chinelo de de-



Indígenas foram representados no palco da Matriz

ANTÔNIO SOBRAL

do. “Trouxe miniaturas dos tradicionais chinelos. Diz a lenda que temos de tecer com nossas próprias mãos o que usamos e fazer o que comemos, pois a energia é transmitida pelas mãos”, ressalta a imigrante japonesa Ihoeko Kuamoto.

Fonte: Jornal Correio do Povo, 19 de setembro de 2006.

Capital Conflito no sábado entre morador e caingangues que ocupam o Morro do Osso só foi encerrado com chegada da BM

Publicitário é retido por índios

Durante duas horas, no final da tarde de sábado, o publicitário Alfredo Fedrizzi, 52 anos, ficou retido por índios, numa quadra invadida há mais de dois anos pelos caingangues no Morro do Osso, em Porto Alegre.

O morador da Zona Sul, que estava com um de seus cães, só foi liberado com a chegada da Brigada Militar (BM).

Antes de a polícia ser acionada, uma troca de agressões verbais agitou o quarteirão tomado por barracas de madeira da Rua Padre Werner, que desemboca no Parque Natural do Morro Osso.

O choque começou quando o publicitário ingressou na via para passar na área verde com a filha Lau-



Fedrizzi



Alves

ra, 16 anos, e duas cadelas fila. Crianças indígenas, curiosas com os cães, teriam corrido em direção a Fedrizzi, que mantinha as cachorras na guia.

– Eu disse “não cheguem perto, porque eles podem se assustar e morder vocês” – diz o publicitário.

Conforme o cacique, Jaime Alves, 43 anos, a versão é mentirosa:

– Vi ele gritando “saíam daqui,

senão vou soltar os cachorros e mandar mordê-las”.

Quando Fedrizzi retornou do passeio, Alves o abordou para saber por que as crianças haviam sido destruidas. O publicitário diz que o cacique chegara lhe “peitando”, berrando palavrões e dizendo que, para uma pessoa entrar naquela rua, precisava de sua autorização. Tudo isso com uma faca reluzindo na cintura. Cerca de 10 índios cercaram o publicitário.

– O pessoal só ficou em volta porque ele veio para cima de mim, me xingando e quase me batendo. Nem tirei a faca da cintura. Aquilo é meu material de trabalho, para fazer artesanato com cipó – diz o cacique.

Fedrizzi diz que retrucou as supostas agressões do caingangue, ao

afirmar que a rua é pública. Laura fugiu com um dos cães, mas a cadela Flora ficou com o dono. A fila foi amarrada em um poste por um dos índios.

Fedrizzi ligou para o 190 mas foi obrigado a ficar no local

Enquanto Laura corria para chamar a mãe, Angela, o publicitário chamava os índios de “invasores, marginais e bandidos”, conforme Alves. Com a chegada da mulher – e do celular – Fedrizzi anunciou que chamaria a polícia. Discou 190.

– Eles deixaram minha mulher me entregar o telefone, mas falaram que eu não ia a lugar nenhum. Foi feito refém por duas horas – diz.

Quase duas horas foi o tempo que a BM levou para chegar ao local. Foi aberto um registro de ameaça mútua. Os dois serão chamados a depor.

As famílias indígenas invadiram a área do Morro do Osso em 2004. Os caingangues estão no parque porque acreditam que o local tenha sido um cemitério indígena no passado.

Entenda o caso

> Treze famílias caingangues invadem uma área no Parque Natural do Morro do Osso em abril de 2004. Oriundos de bairros e vilas da Capital, dizem que o parque teria abrigado um cemitério indígena

> Em 16 de abril de 2004, os índios são despejados. O grupo acampa em uma quadra da Rua Padre Werner, que desemboca na entrada do parque. Lá, permanece até hoje.

> Em junho de 2005, o secretário municipal do Meio Ambiente, Beto Moesch, é agredido por caingangues ao vistoriar uma casa de madeira dentro dos limites do parque

> Em outubro do ano passado, a prefeitura entra com um pedido de reintegração de posse e vence em primeira instância

> Em novembro de 2005, a Procuradoria da República recorre, embargando o processo novamente

> Em 19 de julho de 2006, o Tribunal Regional Federal da 4ª Região aprova a ocupação dos caingangues na via, acatando pedido do Ministério Público Federal

Fonte: Jornal Zero Hora, 30 de outubro de 2006.



No teste, a atriz segurava o cãozinho no colo. Ao lado dela, um cartaz pedia ajuda para alimentar o bicho. A cena montada chamou a atenção de muita gente. A cinco metros daí, a cena real não despertou muitos olhares: uma índia com três filhos pequenos vendia artesanato e esmolava

POR QUÊ?

Uma professora iniciou um debate na terça-feira passada, quando teve uma carta publicada no 'Diário'. Ela questionava uma cena que viu no centro de Santa Maria. Um filhote de poodle perdido chamava mais a atenção de quem passava pelo local do que um pequeno índio, um filho de gente, que esmolava a poucos metros do animalzinho. Com a ajuda de uma atriz, com um filhote de cachorro, o 'Diário' refez a cena durante meia hora na quinta-feira de manhã. O resultado do teste é surpreendente: 53 pessoas pararam para ajudar o cachorrinho ou falar sobre ele, e apenas 2 deram atenção ao índiozinho. Por quê?

A reportagem das páginas 12 e 13 desta edição dá continuidade ao debate iniciado pela professora e tem um único objetivo: fazer a gente pensar

Fonte: Jornal Diário de Santa Maria, 17 e 18 de março de 2007.



Cena de quinta-feira pela manhã que faz pensar: a mãe indígena com seus filhos (os rostos foram distorcidos eletronicamente para preservar as crianças) é quase invisível para a maioria das pessoas. A menina com sua cadelinha virou o centro das atenções no Calçadão

O dia em que o cachorro ganhou dos índiozinhos

'Diário' fez um teste no Calçadão para tentar medir a 'sensibilidade' das pessoas e refletir sobre os vários problemas sociais

LUÍZ ROESE
luiz.roese@diariosm.com.br

No meio do Calçadão de Santa Maria, uma adolescente segura no colo um pequeno cãozinho. Ao lado deles, um cartaz avisa "Adotei esse cachorro. Me ajude a alimentar ele". A cena chamou a atenção de 53 pessoas, que pararam para comentá-la ou para ajudar o cãozinho entre as 10h45min e as 11h15min de quinta-feira.

A cinco passos dali, no mesmo Calçadão, uma mãe índia e seus três pequenos filhos, de 2, 4 e 6 anos, vendem artesanato e esmolam. No mesmo intervalo de tempo, a cena chama a atenção de duas pessoas.

Por quê?

Na verdade, tudo foi uma simulação criada pelo Diário, para propor uma reflexão. O teste se inspirou numa carta enviada pela professora Adriana do Amaral (veja quadro ao lado). Há cerca de uma semana, ela viu uma cena na Rua do Acampamento que lhe causou um sentimento de choque. Enquanto um índiozinho pedia esmolas com sua mãe, um cachorro poolle zanzava perdido na calçada.

Adriana conta que o animalzinho acabou rodeado por pessoas preo-

cupadas com ele. Enquanto isso, a família indígena não recebia qualquer atenção.

- Fiquei pensando no desprezo que aquele índiozinho estava passando. Eu tinha de fazer um desabafo sobre aquilo - conta a professora (veja quadro).

Não precisamos ir muito longe. Em praças, crianças e adolescentes se mantêm anestesiados sob o efeito de drogas, consumidas ali mesmo. Nas lixeiras, para sobreviver, catadores recolhem o que é desprezado pelos cidadãos. Será que nos importamos com essas pessoas? Ou melhor, será que enxergamos essas cenas?

Mal começa a experiência, e R\$ 1 é dado para o cachorro

Inspirado pela história contada por Adriana, o Diário criou um teste para medir a "sensibilidade" das pessoas em relação aos índios e às questões sociais em geral. Para a cena, a atriz Angela Rechia, 15 anos, se passou pela menina pobre que havia acabado de adotar uma cadelinha dachshund (o popular "salsicha") e precisava de ajuda para alimentá-la.

A adolescente se instalou no Calçadão, às 10h45min de quinta-feira, perto da mãe índia e de seus três filhos. Mal a menina se sentou com o cachorro, e um homem colocou R\$ 1 no copinho que ela carregava. Enquanto isso, uma mulher dava um sorvete para uma índiazinha e conversava com a mãe dela.

Aos poucos, quem passava pelo Calçadão foi percebendo a presença da menina e seu cão. Alguns paravam para conversar, outros acariciavam a cadelinha. A maior curiosidade das pessoas era saber como aquela adolescente pobre conseguiu um cachorro de raça tão bonito.

Outros pedestres foram além: fizeram propostas para adotar ou comprar o animal (a maior oferta foi R\$ 50). Uma mulher chegou a convidar a menina para ir até um mercado e comprar um saco de ração. Por vezes, a cena chegou a reunir um grupo de 10 pessoas, todas apresentando preocupação.

- Cuidado que há pessoas mal-in-

tencionadas que podem roubar o teu cão - alertou uma senhora.

Mas não houve unanimidade. Algumas pessoas comentavam achar "um absurdo" pedir ajuda para um cachorro.

- Ah, vou trazer os dois que tenho em casa para o Calçadão também. Que vergonha isto aí - falou uma mulher.

As 11h15min, logo depois de receber R\$ 2 de uma mulher, a menina foi embora com seu cartaz, seu copinho de esmola e sua cadelinha. Em meia hora, 53 pessoas pararam para dar atenção a ela. Ela arrecadou R\$ 3 e ainda recebeu um bilhete com telefone (endereço aos pais dela), em que uma mulher oferecia ajuda para conseguir emprego.

Nesse mesmo tempo, só duas pessoas pararam para dar atenção aos índios. E

"lucro" da família ficou só no sorvete, mesmo. Mais nenhuma esmola. Nenhuma venda. Para o jornalista Marcel Canellas, que escreveu um crônica no Diário ao se sensibilizar com o relato da professora, o teste reflete um momento atual da sociedade:

- Essa pesquisa demonstrou um embotamento das emoções, em que gente não se importa mais com o outro. A pessoa passa a transferir o afeto para bichinho que não vai te questionar nem afetar a tua consciência.

Teste não serve para julgar, mas para refletir

O teste quer dizer que as 53 pessoas que pararam para o cachorro são insensíveis aos problemas sociais? Não. Que sabe se uma delas não ajuda um lar idosos ou o catador que "visita" a lixeira na frente de casa? A simulação feita pelo Diário não é parâmetro para julgar ninguém, apenas quer propor uma reflexão. Coisa que a professora Adriana fez, escrever uma carta e comentar o assunto com seus alunos de 7ª e 8ª série.

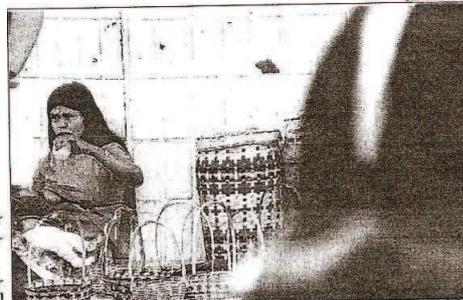
- Tento fazer com que meus alunos compreendam melhor a sociedade. É isso que eu espero, não só deles, mas de todo mundo: cidadãos críticos que reflitam sobre os problemas e tentem fazer algo para mudá-los - ensina Adriana.



Fonte: Jornal Diário de Santa Maria, 17 e 18 de março de 2007.

Um povo que vai, vem e, muitas vezes, fica

Charles Guerra



Índios vêm de outras regiões do Estado para vender artesanato

Parece fácil condenar, mas não é bem assim

Numa visão simplista, poderíamos condenar à fogueira todas as pessoas que deram atenção ao cachorro e ignoraram a família indígena, no teste feito pelo *Diário*. Mas não é bem assim, como alerta o coordenador do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), professor João Vicente Ribeiro da Costa Lima:

– Alguém que dê atenção ou tenha um animal não quer dizer que seja indiferente às questões sociais. Essas coisas não são incompatíveis.

E o professor tem um bom conhecimento para falar sobre o assunto. Ele é autor de uma tese de doutorado sobre a relação dos moradores de Brasília com seus animais. Tudo pesquisado cientificamente.

– Minha pesquisa detectou um perfil de sujeito que tem o seu animal e também é participativo na comunidade, preocupado com as questões sociais – explica João Vicente.

O especialista ainda cita a psicanalista norte-americana Marjorie Garber, estudiosa do assunto:

– Para ela, é absolutamente importante essa experiência com o animal para que o homem retome ações em relação à solidariedade.

João Vicente destaca ainda a importância de atitudes como a da professora Adriana do Amaral:

Dar atenção a um animal e se preocupar com questões sociais não são coisas incompatíveis

– Vivemos numa sociedade em que tantos são esquecidos. Há muito o que fazer. Essa pessoa que escreveu nos ajuda a colocar as coisas como objeto de reflexão.

No campo da psicologia, a professora da UFSM Dorian Mônica Arpini opina que o fato de não “enxergarmos” grupos como o dos indígenas é um tipo de mecanismo de defesa:

– Frente a esses grupos de excluídos, entre os quais estão os índios desenvolvemos um mecanismo de proteção que implica na indiferença e na invisibilidade.

Definitivamente, Santa Maria entrou na rota de migração dos índios. Em épocas como o final do ano e a Páscoa, povos vindos de várias partes do Estado visitam a cidade para tentar vender seu artesanato e conseguir uma renda que não obtêm em suas regiões de origem.

O estilo de vida deles acaba, muitas vezes, sendo incompreendido.

– É uma questão cultural. Uma mãe indígena sempre está perto de seus filhos. E os pequenos, apesar de descalços, quase nunca pegam um resfriado sequer. Nós é que acabamos interferindo no dia-a-dia deles – explica a coordenadora de Equidade de Gêneros da Secretaria de Assistência Social, Marquita Quevedo.

Atualmente, há dois grupos de índios na cidade: os caingangues e os guaranis. Os primeiros, vindos do norte do Estado, são cerca de 120 pessoas e estão instalados na gare da Viação Férrea. A estada deles, geralmente, é curta: não passa de 30 dias.

Já os cerca de 40 guaranis estão vivendo em um acampamento precário às margens da BR-392, no Passo do Arenal. Alguns já estão completando dois anos lá. Esses índios vêm de Salto do Jacuí (perto de Júlio de Castilhos) e da Região Metropolitana.

Guaranis e caingangues não dividem o mesmo espaço

Os dois grupos, que não gostam de dividir o mesmo espaço, recebem apoio da prefeitura, como agasalhos, colchões, lonas e comida. Sem contar que a gare também é um espaço cedido. Para quem trabalha constantemente com essa população, a percepção do preconceito é flagrante:

– Tem gente que me liga e até fala “Por que essa gente não morre?”. Outros cobram soluções da prefeitura, quando também podem ajudar. Não dando esmola, mas comprando o artesanato. E o importante é não ser solidário só no Dia do Índio ou no Natal, mas o ano inteiro – diz Marquita

Fonte: Jornal Diário de Santa Maria, 17 e 18 de março de 2007.

Perguntas. Muitas perguntas. Ao fim das respostas, aplausos e carinhosas de quem teve a curiosidade saciada. Esse cenário de aprendizado se repetiu em todas as turmas da Escola Estadual de Ensino Fundamental João Link Sobrinho, no bairro Itararé, ontem de manhã. Mas não foi uma aula comum. No lugar do professor, quem apareceu para dar a lição do dia foram os índios. Eles contaram um pouco da sua história, da sua cultura e dos desafios que enfrentam para sobreviver.

A aula diferente foi acertada entre a direção e um grupo de caingangues, coordenado por Pedro Leopoldino Pinto, 26 anos. Ele costuma vir à cidade para ajudar as demais famílias indígenas a ter melhores condições para permanecer em Santa Maria. Mesmo tendo estudado até a 4ª série do Ensino Fundamental, Pedro leva muito conhecimento histórico aonde vai.

Tudo começa como um passeio antes mesmo de 1500, quando o Brasil ainda era ocupado somente pelos povos indígenas, passando pela chegada dos portugueses e pela modernização do índio com a sua entrada na cidade. Claro que não faltam explicações sobre um pouco da religiosidade, das relações de afeto entre as famílias e sobre cidadania indígena.

Leonardo ficou impressionado

— A gente quer mostrar como vive. Com isso, queremos ser respeitados — disse o caingangue Pedro.

Para dar a palestra, índios pedem a colaboração de R\$ 50

De olho arregalado e prestando atenção, o estudante Leonardo Rieffe Rosa, 12 anos, ficou impressionado com a trajetória da comunidade indígena e suas dificuldades.

— Eles têm uma cultura e um jeito de viver diferente do nosso. Mas isso não justifica que fiquemos parados sem ajudá-los — afirmou o estudante.

A comunidade escolar se uniu e doou alimentos e roupas aos índios. A diretora da escola, Renate Abelin, aprovou a iniciativa e recomenda que outras escolas façam o mesmo. Para realizar a atividade, o grupo pede a colaboração de R\$ 50.

Para respeitar as diferenças

Índios caingangues ensinam sobre a cultura e a história do seu povo para alunos de escola pública



Foto: Claudio Vie



Grupo prendeu a atenção dos estudantes contando histórias desde antes do descobrimento do Brasil até a ida dos índios para as cidades (acima). Artesanato foi mostrado (ao lado)



Como contatar

☎ (55) 8112-6343

Fonte: Jornal Diário de Santa Maria 04 de abril de 2007.

Aula sobre vida e cultura indígena

Fotos Paulo Pires/ A Razão

Alunos do Colégio Santa Maria realizaram atividade com a presença de grupo de índios kaingangs

Ao invés de estudar ou ler nos livros sobre a cultura indígena, estudantes do Colégio Coração de Maria tiveram a oportunidade de vivenciar na prática o contato com um grupo de índios kaingangs. Eles periodicamente acampam no município para onde se deslocam com o objetivo de vender seu artesanato. Cinco indígenas adultos e três crianças participaram da atividade realizada na escola nesta sexta-feira à tarde, alusiva ao Dia do Índio, que se comemora no próximo domingo, 19 de abril.



Atividade teve apresentação de canto e dança típica dos indígenas

Fonte: Jornal A Razão, 18 e 19 abril de 2009.

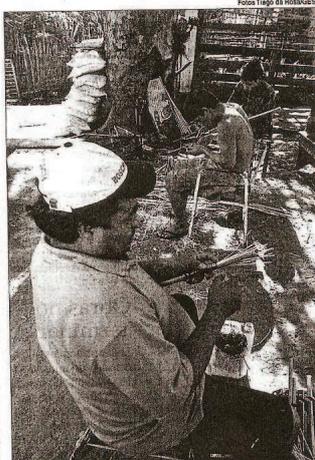
Índios apresentam sua cultura e rituais no final de semana

Caingangues promovem atividades culturais para celebrar o Dia do Índio

ANDREA HILGERT

Os índios caingangues celebrarão o seu dia, 19 de abril, com a 3.ª Feira de Atividades Culturais Indígenas Coroadas, que começou ontem e vai até domingo no assentamento da comunidade Por Fi, situada na Estrada do Quilombo, 1015, bairro Feitoria Seller. A programação inclui apresentações culturais, com danças e cantos típicos, culinária, jogos da cultura indígena, consultas espirituais e corporais, queima de ervas medicinais para purificação, canto e dança com a pajé Kujá. Toda a promoção é aberta à comunidade com entrada gratuita.

Ontem à noite o cacique Alcécio Oliveira, professor Dorvalino Cardoso e o conselheiro Antônio dos Santos coordenaram debates sobre a situação do índio durante sessão solene na Câmara de Vereadores. De acordo com o cacique, as escolas que quiserem saber mais sobre a cultura indígena podem agendar palestras e apresentações, sem custos.



ARTESANATO: segunda Fortes, é a única fonte de renda

"Um grupo de oito pessoas vai até a escola ou entidade, conta nossa história, faz demonstração de danças típicas e em troca só

pedimos a doação de alimentos e a possibilidade de vender nosso artesanato", explica Oliveira. Interessados podem entrar

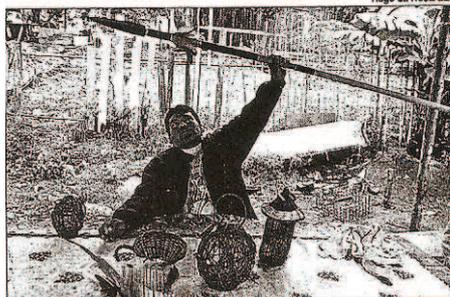
em contato com o cacique Alcécio Oliveira (9330-2603), Dorvalino (9812-0456) ou José Vergueiro pelo 9272-8944.

RENDA - O artesanato é a única fonte de renda das 28 famílias caingangues que vivem na área Por Fi, em São Leopoldo. Desde muito jovens eles aprendem a transformar taquaras em palhas, color-las e confeccionar cestos e outros adereços. Colares e pulseiras com sementes, arco e flecha com penas de galinha coloridas com anilina também fazem parte dos objetos confeccionados no assentamento e comercializados nas cidades.

Na área de 2,5 hectares, em que vivem os caingangues desde dezembro de 2007 na Feitoria, são muitas as árvores frutíferas, criações de galinha, cães e gatos. Segundo o ex-cacique Darci Rodrigues Fortes, 45 anos, a infraestrutura ainda não é a sonhada. Algumas casas são de lona, outras de madeira acompanhadas de largas frestas. Algumas têm sanitários, mas a maioria ainda não possui.

Fonte: Jornal Vale dos Sinos, 18 de abril de 2009.

Rituais marcam ações do Dia do Índio na cidade



ARTESANATO: exposição integrou as comemorações

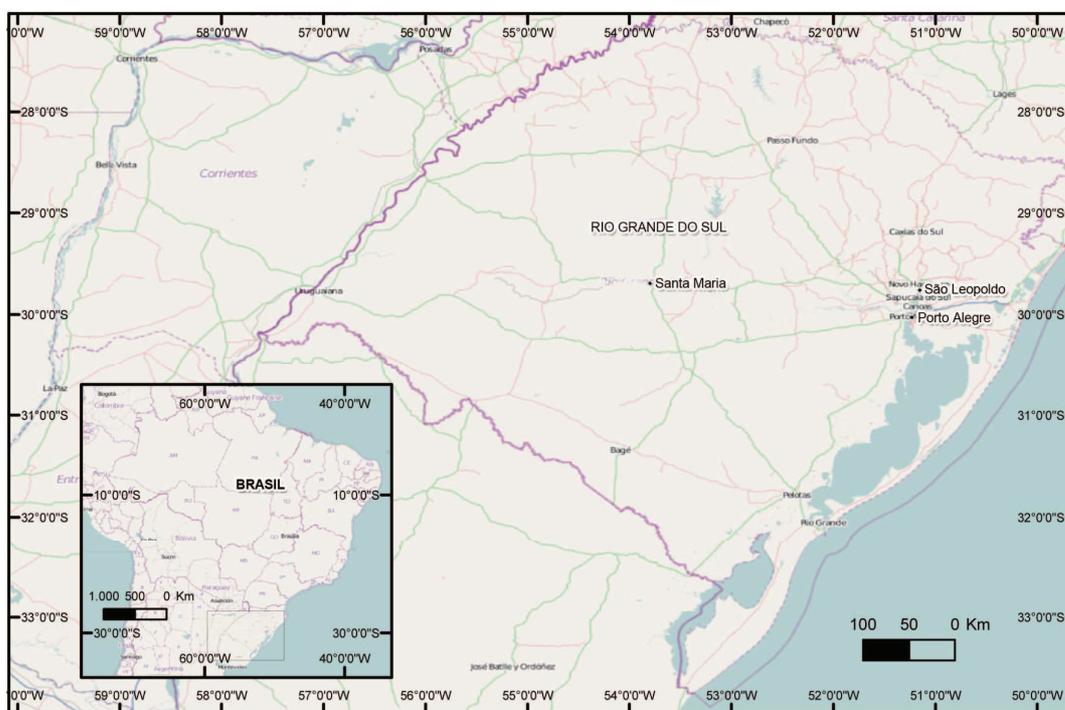
As comemorações do Dia do Índio alteraram a rotina dos caingangues na aldeia da comunidade Por Fi, na Estrada do Quilombo, 1015, Feitoria Seller, em São Leopoldo. A data foi marcada pela 3.ª Feira de Atividades Culturais Indígenas Coroadas, que começou sexta-feira e encerrou ontem, com uma programação que contou com almoço, apresentações artísticas, ritual de purificação e banho de ervas. "Esta data para nós representa um tempo de reflexão sobre nossas atividades e nossas conquistas. Já alcançamos muitas vi-

tórias, mas há mais ainda para conquistar", disse o professor caingangue Dorvalino Cardoso.

Segundo ele, desde sexta-feira a aldeia recebeu muitos visitantes. Entre eles, caingangues do Morro do Osso e da Lomba do Pinheiro, de Porto Alegre. Alunos de escolas leopoldenses e da Ufrgs também estiveram no assentamento da comunidade. A abertura e degustação da bebida típica kiki, resultado da fermentação de várias ervas e frutas, entre outros ingredientes, marcou o encerramento das atividades alusivas ao Dia do Índio. ■

Fonte: Jornal Vale dos Sinos, 20 de abril de 2009.

ANEXO F - Mapa do Rio Grande do Sul: Localização de Santa Maria e Porto Alegre



Adaptado de Google Earth, por João Quoos (2010).

ANEXO G – Relatos sobre os Kaingang na internet

ÍNDIOS NO ASFALTO

Em julho de 2004.

Tenini

Resolvi conhecer, de perto, os índios que acampam numa rua do Sétimo Céu, local urbanizado do Morro do Osso, pois tudo que tenho lido a respeito apresenta uma visão poética e injustiçada desses nossos irmãos das matas.

Por várias vezes percorri o pequeno acampamento, no meio da rua da Prof. Pe. Werner, com o meu olhar técnico de Assistente Social, já que o lado sentimental já foi bem explorado pela mídia e governos populistas.

Verifico que todos são da mesma família, já miscigenados com outras raças restando alguns puros kaingangues. Dizem que o cacique é o índio Francisco, mas nunca o vi. Um dos acampados, apresentou-se como cacique, mas não é índio, apenas casado com uma kaingangue. Seu nome é Vicente e soubemos posteriormente que se trata de experiente líder dos Sem-Terras. Ele é de descendência italiana e é admirado por alguns clérigos da Igreja Católica de Porto Alegre vinculados ao CIMI, e que está insuflando os índios a aqui permanecerem.

O acampamento é composto por cerca de 10 tendas com lonas pretas, plenas de sujeira, sem condições mínimas de higiene.

A rigor, as tendas só servem para dormir, cozinhar e guardar alguns pertences, pois eles passam o dia ao ar livre.

De trato, os índios são desconfiados, mas respondem às perguntas, num bom português. Trajam-se como civilizados, usando inclusive calças jeans.

Revelam serem rancorosos e ameaçadores com aqueles que são contra seu assentamento no local pretendido. Andam descalços, independente do frio.

Puxaram extensão da rede elétrica (macaco) para suas tendas, onde possuem aparelhagens de som e outros eletrônicos.

Alguns moradores, próximos, reclamam do volume, especialmente em finais de semana, em que o barulho invade a madrugada, ultimamente abrandado, em face das reclamações. As músicas preferidas são as sertanejas ou "rock pauleira".

Sobre trabalho, quase não constatamos a presença de índios mais velhos do sexo masculino e sim de jovens que, às vezes, tramam balaios ou jogam baralho de cartas (canastra). Sobre os homens adultos, fomos informadas que andavam em reuniões na FUNAI ou vendendo as quinquilharias, como camelôs, não exercendo trabalhos pesados.

As mulheres lavam as roupas, cozinham, esquivando-se de dizerem o quê.

Perguntadas se não gostariam de desenvolver trabalhos domésticos pela redondeza, informaram que além de nada saberem, não é da tradição delas trabalhar fora das tribos. Indagadas sobre as atividades que desenvolvem, mostraram cestos, colares e pulseiras de sementes, sem criatividade, a não ser a beleza do material, para venda por camelôs em parques da cidade. As sementes são de variadas procedências, acreditamos que de estados do norte e de outros países, certamente trazidas pela própria FUNAI, pois entre elas encontrei inscrições chinesas. Há, ainda, alguns rudimentares objetos de artesanato feitos em madeira.

Não constatamos a confecção dos colares, apenas cestos, que são vendidos a preços irrisórios.

Pelo odor presente no local, as necessidades fisiológicas são feitas em torno dos últimos barracos, apesar de terem construído um pequeno reservado de madeira na beira de um barranco.

As crianças são espontâneas e correm ao nosso encontro, quando trazemos presentes, logo depois, afastam-se, penso que obedecendo ordens.

Não verificamos nesse grupo, as tão propaladas virtudes da preservação das tradições e hábitos indígenas.

Uma das índias, a mais velha, de nome Lourdes é sogra (?) de Vicente, o líder do MST acima referido, e pareceu-nos muito inteligente e esperta, pois sabe com precisão tudo que a FUNAI está realizando, inclusive as siglas próprias usadas no serviço público, como GT (grupo de trabalho) e outras mais sofisticadas. Falou, também, no site da FUNAI que informa as datas para visitar a "reserva".

Consideram como certo, o presente da FUNAI: todo o Parque do Morro do Osso de 27 hectares, além de mais 30 que a P.M. está negociando, à clã familiar.

Vieram de várias procedências do interior do Estado: Erechim, Tenente Portela, da Agronomia, onde possuem reservas oficiais ou casas. Pareceu-nos uma população andarilha. Quando reivindicam terras, exigem Hectares de matas urbanas.

Sobre a escolha do local por este grupo, as explicações são as sobrenaturais, como a visão do "Bagé", que os levou ao local...

Tentam convencer-nos de que os Kaingangues são originários de Porto Alegre, mas sabemos que a origem deles, segundo pesquisa, é de Foz do Iguaçu, no Paraná, ou do Alto Uruguay. Estes que aqui estão já são índios miscigenados e viviam no bairro Agronomia, na rua Dolores Duran há mais de 12 anos, oriundos da Reserva Kaingangue de Tenente Portela.

Há anseios de que as crianças estudem e continuem recebendo apoio da FUNAI.

Esta, leva ranchos quinzenais e a Prefeitura, fornece água para o local, em tonéis. A CEEE fornece luz.

Sobre os 5 hectares e 7 que a Prefeitura Municipal adquiriu na Lomba do Pinheiro, para assentarem os índios que invadiram o Parque do Morro do Osso, este pequeno grupo diz-se dissidente, por incompatibilidade com os que foram para lá.

Argumentos não convincentes, e que bem pode ser uma estratégia para pretenderem ficar com as duas glebas, a da Lomba do Pinheiro e mais a do Morro do Osso.

O Morro do Osso é considerado pulmão verde de Porto Alegre, portanto, indispensável para a nossas melhores condições de vida.

Há ali, além de Mata Atlântica, 175 espécies catalogadas de pássaros, muitos de espécies raras, além de lagartos, Ouriços Cacheiros e do famoso Bugio Ruivo, entre outras espécies.

No local, onde se tem uma das mais belas vistas do Estuário ou Lago Guaíba, existe uma cachoeira, bem como no ponto mais elevado, uma pedra denominada Pé de Deus. A Reserva serve de estudos para Universidades e para o Turismo nos finais de semana.

Em duas semanas que os índios permaneceram na Reserva do Morro do Osso, houve depredações como: derrubada de árvores, retirada de cipós e um rastro de sujeira por onde ficaram, apesar de toda a recomendação da P. Municipal, pedindo cuidados com o ambiente.

Sinto dizer, mas o meu sonho indígena acabou.

TENINI [Teresinha Miracy Canini Avila]. Índios no asfalto. **Agendatenini**, julho de 2004. Disponível em: <<http://www.agendatenini.com/>>. Acesso em: 20 out. 2008.

NARRATIVA DE UM QUASE SEQUESTRO

AMSC-Morro do Osso - Narrativa de um quase sequestro - Notícias

Página 1 de 1



Morro do Osso : Narrativa de um quase sequestro em 25/11/2006 23:10:00 (124 leituras)

(..) registrei isso na Delegacia da Criança e Adolescente, pois a minha filha de 16 anos estava comigo. Nosso cachorro foi amarrado pelos índios em um poste e eu fui impedido de sair da "aldeia" por mais ou menos uma hora e meia.

Quando recebi meu celular, que minha esposa foi me levar, uma índia dizia: "não deixem ele falar, não deixem usar o telefone". Tudo isso porque, depois de minha filha e eu, passarmos pela aldeia, caminhando com nossos 2 filhas - com guia e enforcador - rumo ao parque, já dentro deste, um grupo de criancinhas indígenas saiu correndo atrás de nós. Eu parei e disse para não correrem atrás dos cachorros, pois eles poderiam se assustar e mordê-las.

Meia hora depois, quando voltamos, o cacique me interrompeu na caminhada, dizendo que eu não podia dar ordens aos filhos deles. Eu expliquei que estava tentando proteger as crianças dos cachorros e ele disse que eu tinha ameaçado soltar os cachorros nas crianças! (Absurdo inventado na hora, até porque ninguém

deles).

Ele disse que eu teria que pedir permissão para passar por ali, ao que eu argumentei que aquilo era uma via pública e um parque público. Portanto, não teria que pedir permissão. Ele enfureceu e logo vieram uns 10 índios à minha volta. Insistiam na tese de "soltar os cachorros". Minha saiu correndo com um dos cachorros e eu gritei para ela ir em casa e chamar a Brigada. Nisso, o índio que vinha com uma corda em minha direção, parou.

Um tentou me segurar pelo braço, ao que respondi para ele não me tocar. Ficaram em voltar em atitude muito agressiva. Pensei que ia apanhar dos 10 índios. Meu cachorro continuou amarrado no poste. Minha esposa chegou de carro. Índias não deixaram o carro chegar mais perto. Ela desceu à pé, com minha filha. Tentou argumentar

que não sabia que precisava pedir autorização. Depois de gozação dos índios, um disse: "agora temos até velha assanhada por aqui!"

Minha filha tentou argumentar que não tinha sido nada daquilo que o cacique dizia, mas eles não ouviam. Depois de idas e vindas, disse que eu queria sair dali e ir para casa. Minha filha, enquanto conversávamos, desamarrou o cachorro e fugiu com ele. Um deles quiz impedir, mas outro disse: "ela pode ir, mas o homem fica aqui".

Fiquei lá cercado por eles por uma hora e meia, até chegar a Brigada (que demorou). Eu mesmo liguei para eles também. Quando 3 brigadianos chegaram, um foi ouvir a versão dos índios e outro foi me ouvir. Um índio veio com um gravador para cima e queria ouvir tudo e gravar tudo. O Brigadiano reagiu, dizendo que aquilo era uma conversa entre nós, que a versão dos índios era com o outro policial. Ele não quis sair, ao que os policiais decidiram que falaríamos na corporação.

Eu e minha filha fomos no carro da Brigada, com eles, e o cacique, com mais 2 índios, foram no carro dos índios (existiam 4 carros deles ali!). O cacique disse, mais de uma vez: "podem chamar o Governador, o Lula, quem quiserem. Essas terras são nossas, estão na Justiça, e ninguém nos tira daqui. Quem quiser passar por aqui tem que pedir autorização". Ao que eu sugeri que ele então cercasse a área e colocasse uma placa, dizendo isso. Ele disse que vai fazer.

Eles são vivos e preparados, orientados. Tanto que, segundo os policiais, não tocaram a mão em mim, pois caracterizaria "lesões corporais" que é bem mais complicado para eles. Ainda me ameaçaram dizendo que queriam ver se eu voltaria a caminhar por ali sem autorização deles!

O que senti é que, tanto na Brigada, como na DECA, todos são contra os índios. Mas ninguém sabe como mexer com eles.

por Alfredo Fedrizzi

Disponível em: <<http://www.amsc.org.br/portal/modules/news/index.phpstorytopic10>>. Acesso em: 27 abril 2007.

TURISMO DE PRESERVAÇÃO ECOLÓGICA

Ao contrário do que se pensou durante muito tempo, não tocar na Amazônia não é, necessariamente, a única maneira de preservá-la. O Amazonas tem tido sucesso no turismo ecológico, que atrai gente de todo o Brasil e do mundo. Seus hotéis construídos em harmonia com a mata, os passeios de barco, turismo contemplativo e fotográfico tem poupado a natureza. Além disso, tem proporcionado a milhares de pessoas a oportunidade maravilhosa de conhecer a Amazônia. E tem rendido muitas divisas ao Estado. E gerado emprego e renda. E poupado a natureza de alguma atividade nociva.

Enquanto isso, em Porto Alegre... a cidade havia conquistado a preservação do Morro do Osso, depois de anos de luta. Luta da comunidade, associações, e toda a cidade, que abraçou o santuário ecológico e conseguiu transformar em lei sua preservação.

Uma vez conquistada a preservação, ainda nos anos 90 a prefeitura começou a desenvolver planos de turismo de preservação no local. Haveriam caminhadas guiadas por profissionais da prefeitura, trekking, alpinismo no buraco da pedreira...

Hoje o morro está invadido por índios aculturados, que instalaram suas casas com rede elétrica, televisão, proibem a entrada de qualquer pessoa com hostilidade, e o pior: outrora gente silvícola que vivia de harmonia com a natureza, os índios aculturados estão desmatando a mata Atlântica como nunca se viu. E o pior: estão sendo protegidos por intelectuais e movimentos. Que negam o desmatamento, mentindo para a população.

Disponível em: <<http://portoimagem.wordpress.com/?s+=morro+do+osso>>. Acesso em: 08 mar. 2008.

ANEXO H – Notícias sobre a ocupação kaingang no Morro do Osso.

QUESTÃO INDÍGENA *Prefeitura pede reintegração de posse do Morro do Osso*

Caingangues invadem área depois de encontrá-la em pesquisa na Internet

O grupo de Caingangues que montou acampamento no Morro do Osso, na Capital, avistou o local navegando pela Internet.

Foi acessando a rede que um descendente estudante universitário viu o local como um antigo cemitério indígena. A partir daí, o grupo começou a estudar a invasão do parque natural situado na Zona Sul.

– Meu primo, que tem mais estudo e está na faculdade, encontrou isso na Internet. Conversamos e decidimos vir para cá – diz Eder Castoldi, 18 anos, vestido para a guerra e com o rosto

pintado de preto e vermelho.

A Secretaria Municipal do Meio Ambiente (Smam) informou ontem que o Morro do Osso não tem evidências arqueológicas ou históricas que confirmem o cemitério indígena, segundo consultoria feita ao professor e antropólogo Sérgio Batista, da UFRGS. A existência de um suposto campo-santo é creditada a mitos e lendas que povoam o imaginário popular.

Em função disso, a Smam e a Comissão Permanente de Defesa do Morro do Osso pediram ao Ministério Público Estadual a reintegração de posse da área in-

vadida por cerca de 25 famílias.

Para os índios oriundos de bairros e vilas pobres da Capital, não há mais dúvida de que se trata de solo sagrado. Uma caverna na área e pedras no local são evidências de que o local serve de sepulcro para seus ancestrais.

– Nosso bisavô sempre falava que aqui era área nossa. Acho que aqui vai ser melhor. Onde morava, na Agronomia, não consegui escola para meus filhos, nunca tinha vaga. Não sei se era porque éramos índios. Aqui posso soltar mais eles, é mais seguro – diz Ilda Gomes, 38 anos.

Fonte: Zero Hora, 13 de abril de 2004.

CORREÇÃO DA MATÉRIA

O antropólogo Sergio Baptista da Silva, professor da UFRGS, nunca disse à Secretaria Municipal do Meio Ambiente (Smam) que não havia indícios de antiga ocupação indígena do Morro do Osso como publicado na página 32 de terça-feira. A informação incorreta foi divulgada pela Smam em nota no site oficial da prefeitura de Porto Alegre na segunda-feira.

Correção publicada dia 14/04/2004, página 31.

QUESTÃO INDÍGENA *Grupo invadiu Morro do Osso*

Índios são despejados na Capital

Os caingangues que há uma semana ocupavam parte do Morro do Osso, na zona sul de Porto Alegre, deixaram ontem o local.

A prefeitura desocupou a área com a ajuda da Brigada Militar e levou os índios e seus pertences para um depósito. A retirada foi pacífica e levou cerca de duas horas.

Segundo a prefeitura, havia cerca de 30 pessoas no Morro do Osso, a maioria mulheres e crianças. Um grupo ficou do lado de fora da área depois da desocupação. Para evitar que voltassem ao morro, PMs e guardas municipais ficaram na área.

Desde o início da semana, a prefeitura tentava obter a reintegração

de posse. A Justiça Federal informou a Procuradoria-geral do Município de que não haveria necessidade de ordem judicial.

– Não há fundamento na intervenção do Judiciário, já que o município pode exercer seu poder de polícia e executar a desocupação – informava o parecer da juíza substituta Verbena Duarte Brito de Carvalho, da 8ª Vara Federal.

Antes do Morro do Osso, os índios estavam em uma área na Lomba do Pinheiro. Eles ocuparam o morro do Osso sob a alegação de que lá haveria um antigo cemitério indígena.

A informação teria sido descoberta por parente de integrantes do grupo na Internet.

Fonte: Zero Hora, 17 de abril de 2004.

QUESTÃO INDÍGENA

Índios dizem que voltarão a parque

Após passar um final de semana fora da área que consideram de sua propriedade, os índios caingangues prometem voltar a invadir o Parque Nacional do Morro do Osso, na zona sul de Porto Alegre, hoje à tarde.

Desde que foram retirados do local, na sexta-feira, as famílias permaneceram às portas do local, acampadas provisoriamente na via pública.

O grupo ocupou o parque há pouco mais de uma semana, depois de encontrar na Internet referência de que a área teria abrigado um cemitério indígena. A prefeitura pretendia levá-los de volta à Lomba do Pinheiro na sexta-feira, e até ofereceu um caminhão e um ônibus para o transporte das famílias e de seus pertences. Mas os índios não aceitaram deixar o morro por entender que são donos da área desocupada.

Diante da negativa, a prefeitura recolheu o material do acampamento, à exceção de objetos pessoais, como fraldas e roupas, e levou o carregamento para um depósito do município.

– Tentamos negociar, mas chegamos ao limite do direito de ir e vir deles. Não sabemos como as famílias passaram os últimos dias, só sabemos que não voltaram a ocupar o parque – explicou Vanesca Buzelato Prestes, procuradora-geral adjunta de Porto Alegre.

Assunto será discutido na Assembléia

A decisão da prefeitura de tirar os índios do parque causou indignação ao Movimento de Justiça e Direitos Humanos (MJDH), que, no sábado, solicitou uma reunião com o presidente da Assembléia Legislativa, deputado Vieira da Cunha (PDT). No encontro de hoje, às 11h, o grupo tentará ganhar o apoio da Casa para fazer vigorar o direito dos índios.

Para o MJDH, houve violação às constituições federal e estadual. O grupo solicitará o reconhecimento do sítio indígena e a devolução do material recolhido às famílias na Justiça.

– Queremos que o prefeito seja responsabilizado. Havia 35 crianças e três mulheres grávidas no grupo – disse Jair Krischke, conselheiro do MJDH.

Ontem, os caingangues sinalizavam a intenção de invadir o parque hoje à tarde. Para às 16h, o MJDH organizou uma cerimônia indígena no Morro do Osso para marcar a passagem do Dia do Índio.

Fonte: Zero Hora, 19 de abril de 2004.



Índios no Piratini

Grupo de caingangues esteve ontem na Assembléia e no Palácio Piratini (foto) para reivindicar a posse do Parque do Morro do Osso, em Porto Alegre. Em Brasília, cerca de cem indígenas levaram solicitações ao Congresso. Página 29

Fonte: Zero Hora, 20 de abril de 2004.

ANEXO I – Aldeia Kaingang Morro do Osso – Porto Alegre



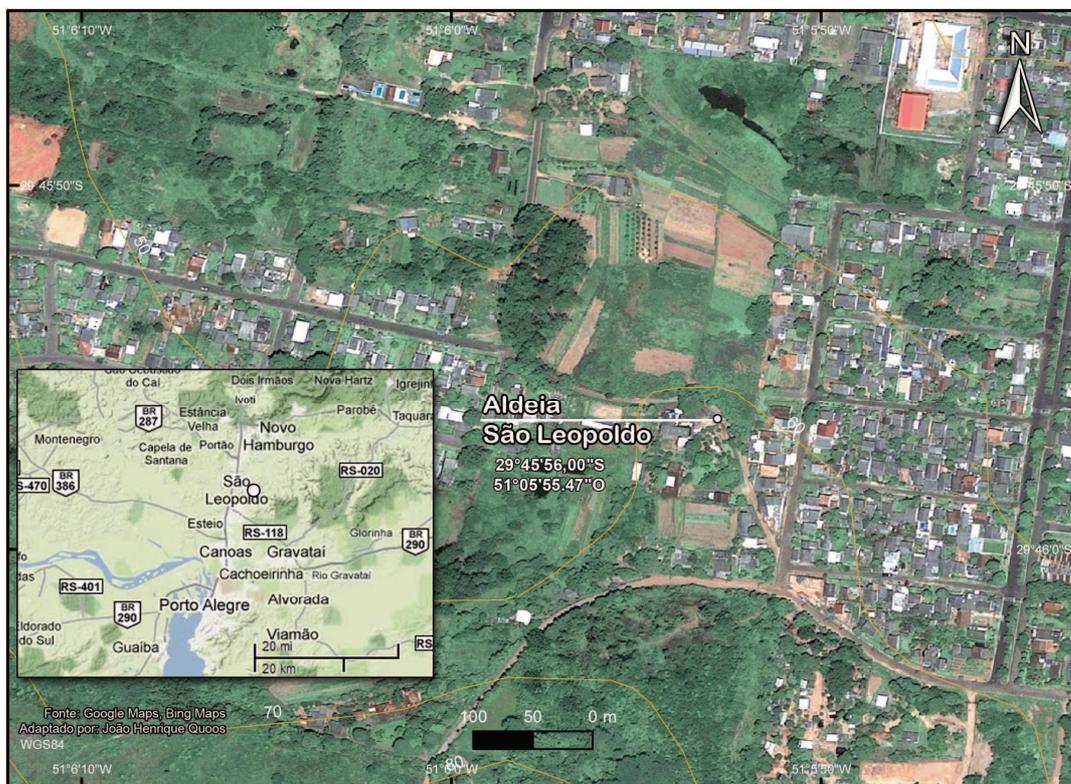
Adaptado de Google Earth, por João Quoos (2010).

ANEXO J – Aldeia Kaingang Lomba do Pinheiro – Porto Alegre



Adaptado de Bingmaps, por João Quos (2010)

ANEXO L – Aldeia Kaingang Por Fi – São Leopoldo



Adaptado de Google Earth, por João Quoos (2010).

ANEXO M – Nota Kaingang para a opinião pública

06/06/2005 - Nota para a Opinião Pública

**EM DEFESA DAS FAMÍLIAS KAINGANG E DO MEIO AMBIENTE, ESPECIALMENTE DO
FUTURO DE NOSSAS CRIANÇAS!**

Com o pretexto de “proteger o meio ambiente” querem nos tirar daqui à força. Foi isso que o Secretário Municipal do Meio Ambiente Beto Moesch veio fazer aqui na nossa comunidade, após ter comunicado sua intenção à Brigada Militar, que se negou a agir porque não tinha uma ordem judicial, conforme publicado pela imprensa no dia de hoje, 06 de junho.

É uma vergonha o que se pensa e se faz contra nós indígenas, depois de tantos massacres, violências e mortes por mais de 500 anos. Pensávamos que o século 21 seria diferente conosco. Seria mais generoso, humano e fraterno. Que teríamos um espaço para viver. Que teríamos o aconchego, a proteção e o reconhecimento de que a natureza é nossa mãe, que acolhe e alimenta a todos, e não deve ser vista apenas como objeto de exploração, ou uma riqueza a ser reservada para a exploração futura, em nome de uma suposta proteção ambiental.

“É hoje que vou tirar essa bugrada daqui”!

Foi com essas palavras que o Secretário Municipal do Meio Ambiente nos tratou ao chegar aqui no sábado, dia 04 de junho. Para quem não sabe, por muito tempo, nos chamaram de bugre para dizer que somos bicho do mato, que somos animais, que dá para matar, eliminar. Mas nós não aceitamos isso. Exigimos respeito, e queremos que justiça seja feita contra toda discriminação e preconceito. E temos certeza que a população de Porto Alegre não pensa assim e tem esse respeito por nós.

Para se livrar da besteira que cometeu o Secretário Moesch, agora, se faz de coitadinho, de vítima. A verdade é que ele apanhou das mulheres indígenas Kaingang da nossa aldeia, que foram defender o jovem Volmir e a mulher que ele agrediu, quando disse “bugre não”. É lamentável termos um Secretário Municipal do Meio Ambiente que desrespeita as pessoas e as culturas. Ele não foi educado para responder pelo cargo que ele representa.

Como tudo aconteceu:

No sábado, 04 de junho, por volta das 16 horas o Secretário Municipal do Meio Ambiente de Porto Alegre Beto Moesch, compareceu no Morro do Osso, parecendo que estava embriagado e transtornado. Ele invadiu a comunidade indígena Kaingang do Morro do Osso e aos gritos dizia que agora ia mostrar como arrancar os barracos da bugrada do Morro do Osso.

Logo que o Secretário Moesch chegou na comunidade indígena o jovem Kaingang Volmir foi procurar saber o que se estava acontecendo, uma vez que no local estavam ele, algumas crianças e mulheres que trabalhavam na confecção do artesanato. O Vice-Cacique não se encontrava no local porque conversava mais adiante, dentro do Parque, com algumas pessoas que diziam ser da Prefeitura de Porto Alegre e que haviam chegado momentos antes. Quando Volmir se aproximou do Secretário Moesch, que ele nem sabia de quem se tratava, este lhe falou “que arrancaria, nem que fosse na marra, os barracos dos índios”. Volmir disse que não estava entendendo, então o Secretário retrucou: “E vou começar por aqui”! Imediatamente agarrou uma cadeira que estava próxima e a arremessou contra Volmir, que conseguiu se livrar. Em seguida o Secretário empurrou com violência, jogando ao chão, uma indígena grávida de sete meses. Foi quando as seis mulheres da comunidade, que trabalhavam com artesanato, saíram em socorro daqueles que estavam sendo agredidos pelo Secretário Beto Moesch. Ele gritava “vou arrancar esta bugrada daqui”. As mulheres partiram para cima do agressor e deram-lhe arranhões e tapas na cara. Até aquele momento não sabiam que se tratava de um Secretário Municipal.

Estes são os fatos verdadeiros e não aquilo que o Secretário anda dizendo nos jornais. Lamentavelmente uma autoridade municipal age em nome de uma prefeitura, em nome de um cargo público de maneira arbitrária, violenta, completamente desnorteada e com a aparência de estar embriagado. E para agravar a situação em um sábado à tarde, fora de expediente, sem autorização, sem ordem judicial, contra pessoas que apenas aguardam que os órgãos públicos federais cumpram com sua responsabilidade de criar o Grupo de Trabalho para identificação e delimitação da Terra Indígena Morro do Osso.

Nós, da comunidade indígena, estamos indignados porque além de tudo o que relatamos, o Secretário Moesch nos ofendeu com expressões preconceituosas nos chamando de bugrada e disse nos jornais que somos um bando de bandidos. Nós exigimos respeito e queremos que nossos direitos sejam resguardados conforme estabelece a

Constituição Federal em seu Artigo 231, bem como o que estabelece a Convenção 169 da OIT - Organização Internacional do Trabalho quando trata dos Povos Indígenas.

O Secretário de Meio Ambiente do Município de Porto Alegre Beto Moesch, através desta atitude irresponsável, insana, ilegal, arbitrária compromete o diálogo pela busca de solução para os problemas sociais e compromete, acima de tudo, a credibilidade das autoridades públicas, principalmente de Porto Alegre.

Nós, através desta nota pública, denunciaremos o Secretário Beto Moesch por agressão, invasão da comunidade e por preconceito contra os Povos Indígenas. Por isso, exigimos:

- que seja aberta uma sindicância administrativa na Prefeitura de Porto Alegre para apurar as responsabilidades e punir os responsáveis pela ação arbitrária do Secretário de Meio Ambiente contra a comunidade indígena do Morro do Osso;

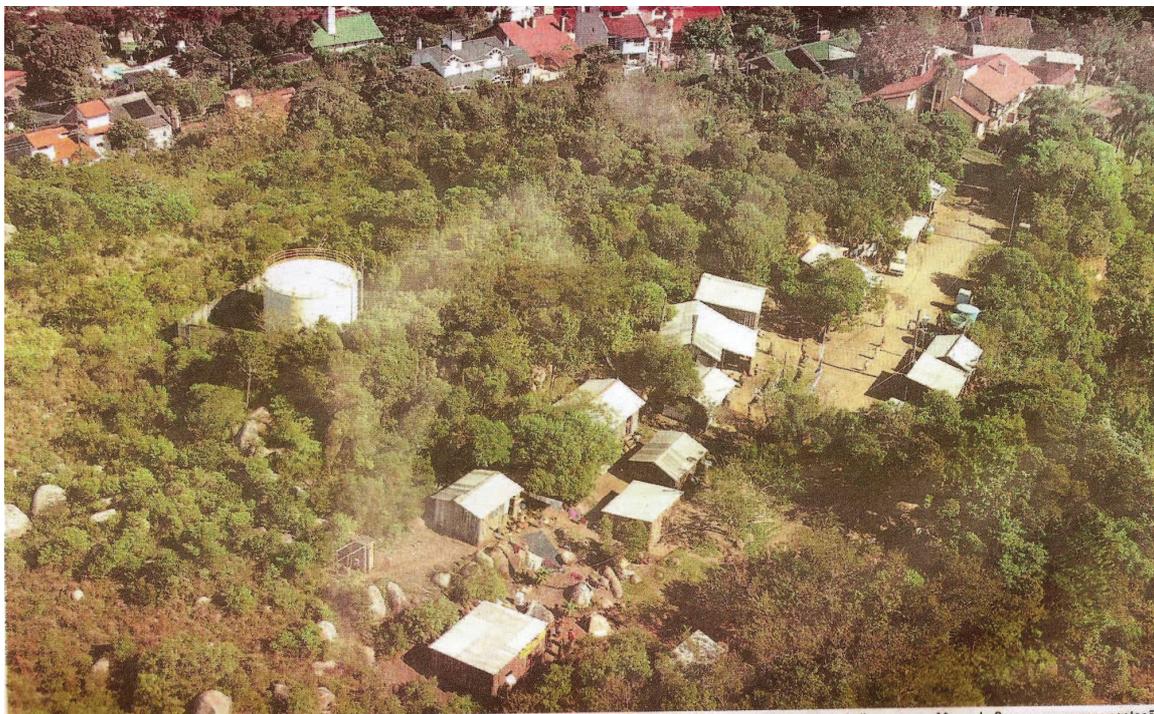
- que seja aberto inquérito policial e que o Secretário seja processado por invasão da comunidade indígena, por agressão física e por crime de racismo;

- que o Ministério Público Federal acione judicialmente o Secretário por calúnia e difamação, em função de seus pronunciamentos em jornais e na televisão, onde afirma que os índios acampados no Morro do Osso são bandidos e traficantes;

- que a Funai crie imediatamente o grupo técnico para proceder aos estudos de identificação e delimitação da terra indígena Morro do Osso.

Porto Alegre 06 de junho de 2005.
Comunidade Indígena Kaingang do Morro do Osso.
Fonte: Cimi Regional Sul

ANEXO N – Reportagem sobre o Morro do Osso



Segundo a Secretaria do Meio Ambiente, mesmo que um projeto de recuperação fosse iniciado agora ainda seriam necessários 10 anos de trabalho para que Morro do Osso recuperasse vegetação

Morro do Osso devastado

MARCELO GONZATTO

Um dos mais importantes patrimônios naturais da Capital, o Morro do Osso está se deteriorando.

A unidade de conservação ambiental, cujo entorno é ocupado desde 2004 por dezenas de famílias indígenas que reclamam a posse da área, já apresenta clareiras na mata, perda de vegetação rasteira e alterações de paisagem devido à circulação de pessoas e à extração de cipós.

A Secretaria Municipal do Meio Ambiente (Smam) estima que, se um trabalho de recuperação fosse iniciado imediatamente, ainda assim seria preciso pelo menos uma década para devolver à vegetação o aspecto original. A degradação do ambiente foi acompanhada por uma expansão no número de casas na zona ocupada.

Uma comparação de fotografias aéreas feita semana passada pela bióloga Maria Carmen Bastos, gerente da Unidade de Conservação do Parque Natu-

ral do Morro do Osso, demonstra que, entre janeiro de 2006 e o mês passado, o número de moradias passou de 14 para 22. A especialista também observou o avanço do desmatamento ao redor das habitações e identificou até uma recém-construída churrasqueira de alvenaria em meio às árvores.

Enquanto tramita na Justiça a disputa legal entre a prefeitura e os índios pela área localizada na Zona Sul, o impacto ambiental já ameaça a biodiversidade do santuário natural porto-alegrense. Conforme Maria Carmen, as principais razões para isso são a excessiva circulação de pessoas pelo interior da mata e a retirada de cipós e sementes para confecção de peças de artesanato.

O pisoteamento mata a vegetação rasteira. Os cipós ligam as copas das árvores e as deixam mais resistentes a tempestades. Também reduzem a entrada de luz. Já há várias áreas de clareira – analisa.

A comparação entre outras duas fotos tiradas no interior do parque – uma de 2001, a outra do final do ano passado – demonstra o grau de

Análise feita por bióloga mostra que entre janeiro de 2006 e o mês passado o desmatamento avançou, o número de casas aumentou e há até uma recém-construída churrasqueira de alvenaria em meio às árvores

comprometimento do ecossistema. Na primeira, a floresta é escura, há uma espessa vegetação no chão e uma rocha está coberta de musgo. Na mais recente, a luz penetra em abundância entre as árvores, e o verde desapareceu do solo e da superfície da rocha.

– Isso significa a morte de muitos bichos que, apesar de pequenos, são fundamentais para o equilíbrio ambiental na região – diz Maria Carmen.

As fotografias aéreas são o recurso encontrado pelos especialistas para acompanhar a evolução da área devido ao temor de visitar a região. Nos últimos anos, o ex-titular da Smam Beto Moesch e o integrante da Associação de Moradores do Sétimo Céu Alfredo Fedrizzi já enfrentaram hostilidades no local. Moesch se envolveu em uma

briga, e Fedrizzi ficou retido por duas horas até a chegada da polícia.

O advogado das famílias indígenas, Luiz Francisco Corrêa Barbosa, admite a descaracterização ambiental do Morro. Ele não concorda, porém, que o motivo da ameaça ao ecossistema sejam seus clientes:

– A retirada do cipó é um ato tradicional da vida indígena e é uma coisa regenerável. O motivo para a deterioração do ambiente é a exploração imobiliária irregular nas proximidades – afirma.

Com relação à ocupação da área verde, Barbosa diz que, se houver um laudo definitivo indicando que na região jamais houve presença indígena, eles irão embora imediatamente. Um documento já apresentado pela Fundação Nacional do Índio (Funai) contrariando as pretensões indígenas não foi considerado conclusivo por eles.

O supervisor de Praças, Parques e Arborização da Smam, Luiz Alberto Carvalho Júnior, afirma que a secretaria combate qualquer ocupação imobiliária irregular.

– A questão é que o impacto ambiental ocorre na região ocupada pelos índios. É um problema pontual – argumenta.

Segundo Maria Carmen, as únicas casas dentro da área do parque são indígenas. Revela ainda que as conclusões obtidas a partir dos registros fotográficos deverão ser remetidas para a Justiça Federal segunda-feira, já que somente as famílias presentes desde o início da ocupação poderiam permanecer no Morro do Osso até o julgamento definitivo.

marcelo.gonzatto@zerohora.com.br

ENTENDA O CASO

Em abril de 2004, 13 famílias de caingangues oriundas de bairros e vilas da Capital invadem uma área do Parque Natural Morro do Osso, na zona sul de Porto Alegre, sob a alegação de que o local teria abrigado um cemitério indígena

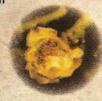
Os indígenas entram com ações judiciais solicitando direito de posse e a permanência na área até o julgamento. A liminar não é concedida. Em 16 de abril, o grupo passa a ocupar uma rua no entorno do parque

Em novembro de 2004, a Associação de Defesa do Morro do Osso, associações de bairro e ONGs ecológicas pedem a transferência das famílias

Em outubro de 2005, a prefeitura entra com uma ação para remover os indígenas e ganha em primeira instância. No mês seguinte, a Procuradoria da República recorre e embarga novamente o processo

Em dezembro de 2006, um diagnóstico da Funai indica que não há vestígio de ocupação indígena no morro, mas o laudo é considerado superficial pelos índios

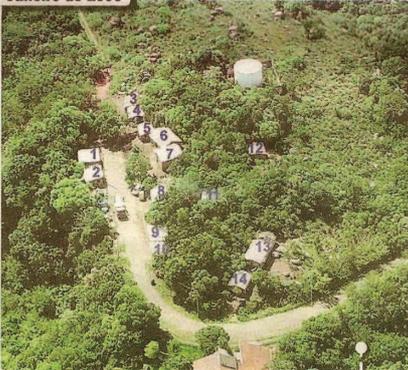
Em junho de 2007, nova decisão da Justiça Federal determinou a saída dos indígenas, mas a entrada de um novo recurso mantém o impasse até hoje. Após a decisão, ainda poderá caber recurso aos tribunais federais em Brasília



Fonte: Jornal Zero Hora, 01 de junho de 2008.

IMAGENS FEITAS EM 2001, 2006, 2007 E ESTE ANO MOSTRAM OS ESTRAGOS NA ÁREA

Janeiro de 2006



A foto mostra 14 casas na área que não deveria receber mais nenhuma moradia, após acordo com decisão judicial

Antes - 2001



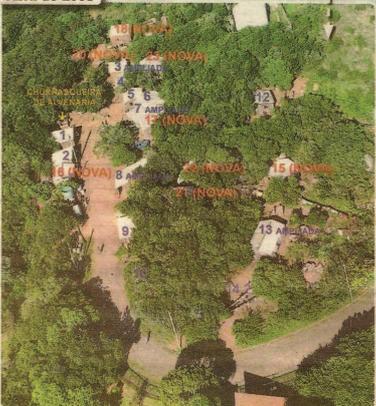
Foto que ilustra a capa do livro *Fauna e Flora do Morro do Osso*, de Fernando Bueno, mostra mata fechada, vegetação rasteira e a rocha coberta de musgo

Depois - Dezembro de 2007



A nova imagem revela a luz penetrando entre as árvores, o chão limpo e a pedra seca - o que demonstra o comprometimento do ambiente

Abril de 2008



A nova imagem revela o desaparecimento de uma casa (de número 14), o aumento da ocupação para 22 residências - oito a mais do que dois anos antes, além de algumas moradias ampliadas. A imagem ainda registra, conforme a direção do parque, uma churrasqueira de tijolos, lixo a céu aberto e o avanço da área desmatada ao redor das casas

REFÚGIO NATURAL

Com 143 metros de altura, o Morro do Osso faz parte de uma cadeia de morros graníticos da Capital e se localiza próximo à margem do Guaíba. Tem aproximadamente 220 hectares de área natural e é um importante reduto biológico praticamente isolado pelos bairros Tristeza, Ipanema, Camaquã e Cavalhada

Parte do morro constitui o Parque Natural do Morro do Osso, com área de 127 hectares. A luta pela preservação desse parque tem mais de 20 anos devido à grande biodiversidade e à presença de resquícios de Mata Atlântica no local

A região abriga espécies de árvores sob possível ameaça de extinção, como a



canela-preta e a corticeira-da-serra. Estudos constataram a existência de grande diversidade de fauna no Morro do Osso, incluindo o sapo-de-cova, o lagarto-de-pa-amarelo e a jararaca-pintada

Futuro da área está sendo reavaliado

A Fundação Nacional do Índio (Funai) prepara um novo estudo para procurar indícios históricos de ocupação indígena no Morro do Osso que justifique a pretensão dos invasores.

Um diagnóstico realizado há dois anos por uma antropóloga da entidade já havia atestado a falta de consistência dessa hipótese. Rejeitado pela comunidade indígena, que o considera superficial, esse documento dará lugar a uma nova análise - que não deve ficar pronta em menos de um ano.

Conforme o administrador da Funai no Estado, João Alberto Ferrareze, a prática de elaborar diagnósticos iniciais sobre áreas potencialmente indígenas foi abolida pela atual administração do órgão. Por isso, o novo estudo deverá contar com profissionais independentes contratados pelo governo para formar um grupo técnico e analisar mais detalhadamente a área.

- Esperamos começar o trabalho em dois meses, e concluí-lo em um ano - afirma Ferrareze.

Os especialistas que visitarem o Morro do Osso encontrarão uma ocu-

pação diferente daquela vista no diagnóstico anterior. Além de contar com mais casas, o líder da invasão e ex-cacique da comunidade, Jaime Alves, já não está mais na área. Há pouco menos de um mês, em companhia de outras 14 famílias de indígenas, ocupou parte da área destinada à Ford, em Guaíba.

- Eles se basearam em uns estudos da UFRGS de que havia indícios de ser uma área indígena - explica Ferrareze.

O governo do Estado, porém, obteve na Justiça ordem de desocupação da área. O grupo - que incluía índios moradores de várias regiões de Porto Alegre e de outros municípios, aceitou ir embora do local e se instalar em uma reserva nas proximidades de Estrela.

Ferrareze afirma que o novo levantamento da Funai é independente do trâmite do impasse na Justiça Federal,

embora possa ser utilizado para embasar os argumentos de um dos lados se o processo ainda não houver se encerrado, e incluirá outras áreas do Estado, como a de Guaíba. Ao seguir seu próprio curso, se o estudo encontrar vestígios consistentes de que o Morro do Osso já foi território de índios será encaminhado para Brasília.

O Ministério da Justiça, de posse do documento, pode declarar a área indígena e autorizar a Funai a fazer uma demarcação. Para sair do papel, a medida ainda deve ser homologada pelo presidente da República. Nesse caso,

parte do Morro do Osso poderia ser registrada como área da União com direito de usufruto concedido a seus atuais ocupantes.

Se o estudo não encontrar nenhum indício de passado

indígena, porém, sepulta as pretensões das famílias presentes no local. Conforme seu advogado, Luiz Francisco Corrêa Barbosa, elas prometem ir embora espontaneamente em caso de novo parecer desfavorável da Funai. Cabe saber se não será tarde demais para o futuro ambiental de um dos poucos refúgios naturais da Capital.

Diagnóstico feito há dois anos será ser analisado, e resposta final deve demorar pelo menos

1 ano

ANEXO O – Reportagem sobre Morro do Osso com resposta kaingang

Porto Alegre Caingangues que ocupam o Morro do Osso negam devastação do local

Índios contestam relatório da Smam sobre área verde

MARCELO GONZATTO

Mais de quatro anos após ser ocupado por caingangues, o Morro do Osso, na zona sul da Capital, segue em disputa entre prefeitura e indígenas.



Enquanto o caso tramita na Justiça Federal, a Secretaria Municipal de Meio Ambiente (Smam) teme a deterioração ambiental, mas os indígenas garantem que não são ameaça ao parque natural.

Em abril de 2004, 13 famílias invadiram a área sob alegação de que teria existido no local um cemitério indígena. Desde então, a posse do terreno é disputada na Justiça.

Paralelamente, a Fundação Nacional do Índio (Funai) elaborou rela-

tório indicando que a hipótese da antiga ocupação não era procedente. A análise, avaliada como superficial pelos indígenas, foi desconsiderada, e um novo estudo deve ser feito até o fim de 2009.

— A idéia é devolver a área para a unidade de conservação ambiental, para o fim que foi destinada, a preservação do ecossistema — argumenta o secretário em exercício da Smam, Luiz Alberto Carvalho Júnior.

O líder dos índios no Morro do Osso, cacique Valdomiro Vergueiro, demonstra irritação com um relatório feito em junho pela prefeitura, que vinculou a ocupação à deterioração ambiental — o estudo foi publicado em ZH no dia 1º daquele mês. Quatro meses depois, ele decidiu rebater as informações do estudo e nega qualquer devastação.

marcelo.gonzatto@zerohora.com.br

| Entrevista | Valdomiro Vergueiro |
LÍDER DOS CAINGANGUES DO MORRO DO OSSO

“Não vamos negociar”

Com uma lança de madeira em mãos, simbolizando disposição para a luta, o cacique Valdomiro Vergueiro recebeu ZH para dar sua versão sobre a polêmica da preservação da área.



Cacique Valdomiro no Morro do Osso

Zero Hora – Como o senhor avalia a situação ambiental na área onde se encontram hoje?

Cacique Valdomiro Vergueiro – Nesse caminho passavam carros e caminhões. Hoje, não passa nem moto. A mata fechou de novo. Estamos preservando a mata. Sofremos preconceito de quem nos critica. A população de Porto Alegre tem de chegar mais perto de nós para saber o que está acontecendo. Se não tivéssemos entrado aqui, essa mata não existiria mais.

ZH – O senhor quer que a população visite o local?

Cacique Valdomiro – Claro, o acesso está aberto. Podemos mostrar que estamos reflorestando o Morro do Osso. Alguns dias atrás, a Smam pediu para fazer fotos e não deixamos. Dali a pouco, passaram de avião, fotografando. Não estão respeitando a minha liderança. Eles

querem avançar, mas é a Justiça que tem de decidir (sobre a posse da área). Eu sou o cacique da comunidade, quando disser que não pode fazer alguma coisa, não devem fazer.

ZH – E se houver decisão da Funai ou da Justiça de que vocês devem sair?

Cacique Valdomiro – Temos de esperar a Funai vir reconhecer, mas o município não está esperando. Estamos com pressa de tirar os índios. Temos vestígios que garantem a nossa permanência aqui. Não adianta o município vir aqui com negociação para dar outra área em troca. Não vamos negociar. Queremos permanecer aqui.

Entenda o caso

> Logo depois de ocupar a área verde, os indígenas entraram com ações judiciais pedindo direito de posse e a permanência no local até o julgamento

> Como o pedido foi negado, passaram a ocupar uma rua no entorno do parque

> Em outubro de 2005, a prefeitura entrou com uma ação para remover os indígenas, ganhou em primeira instância, mas a Procuradoria da República recorreu

> No ano passado, nova decisão da Justiça Federal determinou a desocupação do espaço, mas um novo recurso mantém o impasse até hoje

> Conforme informações da Procuradoria-Geral do Município (PGM), ainda não há data marcada para o julgamento



Morro do Osso devastado

Relatório publicado em junho por ZH vincula destruição aos índios

Fonte: Jornal Zero Hora, 02 de outubro de 2008.