UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**PRÁTICAS MIDIÁTICAS E REDES DE RELAÇÕES
ENTRE OS KAIOWA E GUARANI EM MATO GROSSO DO SUL**

Tatiane Maíra Klein

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Dominique Tilkin Gallois

São Paulo, 2013
VERSÃO CORRIGIDA

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**PRÁTICAS MIDIÁTICAS E REDES DE RELAÇÕES
ENTRE OS KAIOWA E GUARANI EM MATO GROSSO DO SUL**

Tatiane Maíra Klein

São Paulo, 2013
VERSÃO CORRIGIDA

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Dominique Tilkin Gallois

Prof. Dr. Spensy Kmitta Pimentel

Prof^a. Dr^a. Marina Vanzolini Figueiredo

Aos Kaiowa e Guarani, que sabem dizer não.

AGRADECIMENTOS

Produzir conhecimento científico, aprendi nos últimos anos, é tudo menos uma tarefa solitária. Agradeço, assim, a todos – instituições e pessoas – que me apoiaram nessa jornada.

Essa dissertação não seria possível sem o indispensável apoio do CNPq, que me concedeu uma bolsa de mestrado ao longo de dois anos. Agradeço também à Fapesp que, por meio da “Pesquisa Temática Redes Ameríndias: geração e transformação de relações nas terras baixas da América do Sul”, financiou duas de minhas viagens ao Mato Grosso do Sul.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, em especial aos professores da banca de seleção – Heitor Frúgoli, Heloisa Buarque de Almeida e Ana Cláudia Marques –, por acreditarem em meu projeto. Aos professores das disciplinas cursadas ao longo do primeiro ano – Paula Montero, Marta Amoroso, Renato Sztutman e Florência Ferrari – agradeço pelas discussões que tanto contribuíram para a forma final da dissertação.

Foram imprescindíveis os comentários tecidos à versão preliminar desse texto, em meu exame de qualificação, dos professores Edgar Teodoro da Cunha (Unesp) e Valéria Macedo (Unifesp). Essa última, com expertise de editora, dedicou-se a sugerir uma nova estrutura narrativa para a dissertação. Agradeço a ambos pelas contribuições. Agradeço principalmente aos professores Marina Vanzolini e ao Spensy Pimentel por terem aceitado participar da banca de defesa e terem realizado, atentos a diferentes aspectos do texto, leituras tão atenciosas e apresentado importantes propostas de desenvolvimento para este trabalho.

Devo muito (ou quase tudo) a Dominique Gallois, minha orientadora, por ter me recebido entre os seus com extrema generosidade e dedicação. Suas lições cotidianas de como pensar e fazer Antropologia, pautadas por uma postura sempre tão rigorosa, lúcida e crítica, são fonte inesgotável de inspiração.

Sem um ambiente de intenso e elevado debate intelectual, essa pesquisa não teria frutificado: o Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) – construído sobre a memória viva do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII/USP) – é onde pude exercitar com liberdade minhas ideias. Entre docentes, discentes e funcionários, agradeço especialmente a: Marcele Guerra, Augusto Ventura, Leonardo Viana Braga, Camila Mainardi, Adriana Testa, Daniel Pierri, Renato Martelli, Joana Cabral, Majoí Gongora, Ana Yano, Guilherme Falleiros, Paula Morgado, Beatriz Perrone-Moisés, Uirá Garcia, Larissa Laurelli, Jefferson Ferreira, Lucas Ramiro, Frank Nabeta, Alice Haibara, Joana Farias, entre muitos outros que

devo ter esquecido. E ainda a Nicodème de Renesse, cujo incentivo foi fundamental para que eu começasse a pensar com seriedade nesse projeto de pesquisa.

A todos os colegas do PPGAS/USP, em especial a alguns dos que ingressaram comigo no programa – Patrícia Ferreira, Bruna Triana, Ane Talita, Eduardo Garcia, Natália Lago, Mayã Martins, Diego Soares, Daniel Pierri e Bianca Chizzolini – e aos colegas da Comissão da Sexta do Mês – com quem pude exercitar ativamente outros olhares sobre a disciplina antropológica.

Agradeço ainda aos amigos mais próximos. À doce Karen Shiratori – e por extensão ao Bruno Nogueira Guimarães –, pela hospitalidade no Rio e por inspirar virtudes pouco comuns a nossa geração de pesquisadores: a humildade e a serenidade. À vibrante Tatiana Amaral, por me cativar sempre, por me encorajar em tudo e por estar disposta a compartilhar a qualquer tempo as angústias e alegrias de fazer Etnologia. Ao grande Weslei Estradiote Rodrigues, pelos incentivos sem medida e pelas conversas confortantes, ano após ano – às portas do vestibular, na passagem à Antropologia, durante a escrita dessa dissertação.

O trabalho de campo no Mato Grosso do Sul não seria possível não fosse o apoio do Spensy Pimentel. Sem tê-lo como referência na estrada que liga São Paulo a Dourados, eu não teria sido tão bem recebida entre os Kaiowa e Guarani. Ali também foi determinante a recepção do professor Levi Marques Pereira, que me ajudou nos primeiros passos e contatos em área.

Agradeço ainda a todos que amornaram, pela amizade, minhas estadias por lá: Lauriene Seraguza, Gabriel Ulian e José Henrique Prado, em especial, mas também Natacha, Kristina, Joana, Bruno, Sandra, Fernanda (e sua mãe), Keyciane, Renata, entre outros tantos.

Na UCDB, agradeço ao professor Antonio Brand (*in memoriam*), pelo incentivo e acolhida que determinaram meu retorno ao estado depois de um campo exploratório, e aos demais pesquisadores e funcionários ligados ao Neppi. E ainda aos funcionários das Coodenações Regionais da Funai em Dourados e Ponta Porã e à equipe do PCSAN/PNUD.

Em Caarapó e Dourados, agradeço à família Cariaga por ter me transformado em parente. À dona Augusta e ao seu Egydio, pelo tereré diário e pelas lições de guarani; ao seu Boni, pelas histórias sobre caminhadas e ervais; à Jerusa, por estar sempre disposta a ajudar. Por fim, ao Diógenes, pela amizade, pelas conversas intermináveis e pela generosidade ao me abrir as portas do campo.

Na Te'yíkue e nas outras terras indígenas pelas quais passei, meus agradecimentos inestimáveis ao professor e amigo Eliel Benites, que apostou na importância de uma pesquisa sobre o Ponto de Cultura Teko Arandu e tem sempre me recebido com tanto

ânimo. Devo muito também a: Anastácio Peralta, Otoniel Ricardo, Renata Castelão, Teodora Souza, Tonico Benites, Devanildo Ramires e Elivelto Souza, esses dois últimos, os companheiros de importantes períodos de meu trabalho de campo. Em tempo: a todos os professores, funcionários e estudantes das escolas Nandejara-polo e Yvy Poty, e a todos os que me receberam em suas casas.

Não poderia deixar de agradecer à Associação Cultural de Realizadores Indígenas do Mato Grosso do Sul (Ascuri) e a todas as incríveis pessoas com que convivi durante o FIDA 4, em especial ao Gilmar Galache, pela amizade e, principalmente, confiança. Abrísio Silva, Fábio Concianza, Ademilson “Kiki” Concianza, Celio da Silva e todos os outros, meu muito obrigada!

A todos os amigos que, ao longo desse percurso, ajudaram-me com uma opinião ou comentário ou me acompanharam de qualquer forma: Fabiano Almeida, Kátia Caliendo, Jacqueline Magalhães, Carlos Iramina, Natalia Viri, Eliana Scaravelli, Jamila Venturini, Luis Nakajo, Beatriz Batoccio, Eduardo Paschoal (e à Júlia), Natalia Guerrero, Daniela Alarcon, Vinicius Furuie, Thais Carrança, Amanda Rossi, Simone Moerdau, Moreno Saraiva Martins, Marcos Wesley de Oliveira, Maria Martha Motta, Isabel Mesquita, Tainã Mansani, Marília Senlle, Frederico Viegas, Carolina Scheidecker, Graziela Rissato, Tiago Moreira dos Santos, Ana Sertã, Tulio Bucchioni, Mariane Pisani, Ramon Reis, entre muitos mais.

Por fim, a todos das famílias Manhães e Klein, pela alegria e pela paciência com os meus sumiços. Aos meus avós e padrinhos, por me inspirarem sempre. Aos meus pais, Sandra e Canísio, por terem desde cedo me deixado ser curiosa e observadora, e, mais importante, por terem estado comigo nos momentos mais dramáticos desse processo – zelando por minha saúde principalmente. À Taiane, por ser meu outro eu.

Por fim, agradeço ao Lucas Rodrigues de Campos, por ter mergulhado comigo em uma experiência sem volta. Sem seu amor, compreensão e apoio incondicional – e de sua família – eu não teria tido coragem, ou inspiração, para finalizar essa empreitada. Obrigada ainda por estender seu companheirismo não só a mim, mas também aos Kaiowa e Guarani.

RESUMO

Observando processos de apropriação de tecnologias de comunicação por povos indígenas, essa dissertação apresenta uma etnografia de práticas midiáticas realizadas pelos povos Kaiowa e Guarani, em Mato Grosso do Sul. Seu principal objetivo é pensar a produção de narrativas midiáticas de autoria indígena como uma forma de objetivação de saberes e de reflexividade cultural, capaz de multiplicar ou atualizar relações eficazes entre pessoas e coletivos. Assim, busca descrever as formas como coletivos indígenas escolhem performar a “cultura” em plataformas midiáticas, tendo em mente que o uso de tecnologias de comunicação por povos indígenas faz aparecer não apenas produtos. Navegando por redes de relações ameríndias, esses produtos e discursos midiáticos adquirem significados específicos em comunicação com humanos e não-humanos.

Palavras-chave: Kaiowa, Guarani, redes de relações, práticas midiáticas, reflexividade cultural

ABSTRACT

Observing processes communication technologies appropriation by indigenous peoples, this dissertation brings up an ethnography on media practices conducted by Kaiowa and Guarani peoples in Mato Grosso do Sul. Its main purpose is to present indigenous driven media processes as a form of objectification of knowledge and cultural reflexivity, which is able to multiply or update effective relations between people and collectives. Thus, it attempts to describe the forms chosen by indigenous collectives to perform "culture" in media platforms, keeping in mind that the use of communication technologies by indigenous peoples does not produce and show only its products. Navigating through Amerindian relation networks, these products and media discourses acquire specific meanings in communication with human and non human relations.

Keywords: Kaiowa, Guarani, relation networks, media practices, cultural reflexivity

SUMÁRIO

agradecimentos	5
resumo	8
I	
introdução	10
desenhando um problema	20
trabalho no campo	25
II.	
formas de fazer, formas de fazer aparecer	30
formas de fazer aparecer e circular saberes	37
“ñande reko, ñande cultura”	44
dourados, caarapó, te'ýkue	45
teko arandu: ponto, rede	48
“a gente não vai chegar à terra sem mal”	58
III.	
fazer-se	63
“guaranizar” o computador, capacitar ferramentas	71
fazer-se para fazer: a associação cultural de realizadores indígenas do mato grosso do sul	73
enxadas e tratores: algumas notas sobre um (des)encontro	78
IV.	
outras imaginações	84
um cd que tira a reza	91
um mito no armário	93
outras vozes, outros estatutos	97
das narrativas selvagens	102
V.	
considerações finais	106
bibliografia	108
anexos	113

I.
INTRODUÇÃO

FRASE DO DIA

“Se não fosse o Facebook do homem branco, todos já estariam mortos.”

Dita em audiência pública realizada na manhã de 01/11/2012

**ACORDE O INDIO DEN
Guarani**

Após o assassinato do indígena de 15 anos pelo filho do dono da fazenda, moradores da aldeia Teykue retomam parte do seu território tradicional.

Agora, a Justiça da ganho de causa ao Fazendeiro.

Até quando o sangue dos nossos irmãos será derramado em vão?

**Não vamos recuar,
força Tekoha Pindo Roky!!!!**

Começou com uma faísca e não demorou para que a notícia se espalhasse como fumaça pela internet: “Índios Guarani Kaiowa anunciam suicídio coletivo no Mato Grosso do Sul”. Essa manchete seria o motor para uma mobilização sem precedentes em favor dos direitos territoriais indígenas em Mato Grosso do Sul. Por conta dela, na rede mundial de computadores, um sem-número de pessoas – algumas sem qualquer relação prévia com “questões indígenas”¹ – passou a divulgar, desde outubro de 2012, mensagens de indignação e de solidariedade aos povos conhecidos como Guarani Kaiowa e Guarani Nandeva – que daqui em diante passarei a chamar de Kaiowa e Guarani, respectivamente².

Foram então muitas as ações na internet e fora dela. Sob a bandeira “Todos somos Guarani Kaiowa”, usuários da rede social privada Facebook e personalidades públicas, passaram a adicionar aos seus nomes o etnônimo “Guarani Kaiowa”³. De reportagens a textos sobre a cosmologia kaiowa e guarani, passando por charges, quadrinhos e fotografias, muitos e variados conteúdos foram compartilhados nessas redes sobre o caso. Em outra rede social, o Twitter, houve também ações em datas específicas, quando as palavras-chave #SomosTodosGuaraniKaiowa, #GenocídioGuaraniKaiowa e #RespostaGuaraniKaiowa (conhecidos como *hashtags*⁴) foram utilizadas por incontáveis usuários. Criaram-se ainda petições públicas, sendo que a mais popular delas chegou a recolher mais de 326.056 assinaturas⁵.

Da internet para as ruas, passeatas tomaram corpo em diversas cidades do país e de fora dele. No dia 9 de novembro de 2012, foi orquestrada a realização de atos públicos

¹ Seja com o que vulgarmente costuma-se chamar “questão indígena” – a que subjaz a ideia de um “problema a ser resolvido” –, seja com as “questões indígenas” no plural, como define Eduardo Viveiros de Castro, aquelas que “as culturas indígenas se põem elas próprias e que as constituem como culturas distintas da cultura dominante” (MOURA, 2002, in SZTUTMAN, 2008, p. 74).

² Adoto essa denominação em referência à forma como as pessoas e comunidades com que me relacionei durante a as viagens a campo identificam a si mesmas e aos outros.

³ A adesão de usuários não indígenas ao que genericamente podemos chamar de “onda de solidariedade” por meio do uso do etnônimo “Guarani Kaiowa” tornou-se uma questão particular, chamando a atenção de articulistas de *websites* e jornais de circulação nacional. Para citar apenas um exemplo, a repórter Eliane Brum publicou o artigo “Sobrenome: ‘Guarani Kaiowa’” (disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/11/sobrenome-guarani-kaiowa.html>>), com base em depoimentos de usuários, entre acadêmicos, políticos e outros profissionais que participaram dessa *cyberação* específica. No início de janeiro de 2013, contudo, a rede social Facebook passaria a impedir que novos usuários trocassem seus sobrenomes pelo etnônimo “Guarani Kaiowa” – ainda que não por outros etnônimos indígenas –, com base em regras apresentadas nos termos de uso da rede (conforme noticiado em “Facebook impede uso de disponível em <<http://tecnologia.terra.com.br/internet/facebook-impede-uso-de-guarani-kaiowa-como-sobrenome,570f65f89fa2c310VgnVCM5000009ccceb0aRCRD.html>>), o que fez refrear o impacto da ação.

⁴ Segundo a Wikipedia, *hashtag*, cujo sinal tipográfico é a cerquilha (#), é uma palavra-chave que designa assuntos discutidos nas redes sociais como Twitter, Facebook e Instagram. Sua utilização permite que tais assuntos sejam indexados por mecanismos de busca, acessáveis por meio de um *hiperlink*.

⁵ Disponível em <http://www.avaaz.org/po/petition/Salvemos_os_indios_GuaraniKaiowa_URGENTE/?efXyaab>

em mais de 50 cidades brasileiras; no exterior, manifestantes se reuniram em Nova York, Berlim, Hamburgo, Cidade do México⁶. Em tantos outros lugares, com ou sem a presença de lideranças indígenas, houve ainda debates e mesas-redondas sobre a questão.

Então os povos indígenas, e os Kaiowa e Guarani, voltaram à pauta da imprensa tradicional, fazendo com que o tema, frequentemente restrito a veículos especializados ou a publicações regionais, ganhasse destaque em jornais, revistas e emissoras de TV de circulação nacional. Nesse contexto, é importante notar a publicação de um texto antropológico indígena Tônico Benites sobre a história de luta dos Kaiowa e Guarani por seus *tekoha*⁷ no website do jornal *O Globo*.

A partir desse resumido relato pode-se ter a impressão de que a repercussão do caso tem a ver com as potências inovadoras das redes e tecnologias digitais para a mobilização de sujeitos e coletivos políticos – para mencionar apenas uma das abordagens possíveis. Mas, se trago esse exemplo à baila no início de meu texto, não é para ensaiar uma análise sobre a agência não indígena nesse processo. Quero antes tomá-lo como consequência de uma escolha deliberada de uma comunidade kaiowa e guarani e do Conselho da Aty Guasu – a grande assembleia desses povos – por registrar e fazer circular informações sobre si em plataformas midiáticas; um caso particular de que destaco alguns aspectos apresentar o universo construído por meio dessa pesquisa, desse texto.

Foi uma carta assinada pela comunidade de Pyelito Kue/Mbarakay o que desencadeou a onda de solidariedade de que falo. Nessa carta, cerca de 170 Kaiowa e Guarani, acampados numa área em processo de reconhecimento⁸ na cidade de Iguatemi (MS), na região de fronteira do Brasil com o Paraguai, questionavam a decisão judicial de reintegração de posse da área, pediam socorro, denunciavam ameaças e diziam:

Pedimos ao Governo e à Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas **decretar nossa morte coletiva e enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar nossa extinção/dizimação total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar nossos corpos.** Este é o nosso pedido aos juízes federais. [grifo meu]

⁶ A fotorreportagem “Todos somos guarani-kaiowa”, publicada pelo site jornalístico *Desinformémonos* em novembro de 2011, apresenta imagens compiladas das manifestações públicas mencionadas. Disponível em <<http://desinformemonos.org/2012/11/guarani-kaiowas>>.

⁷ Sob o título “Antropólogo guarani-kaiowa analisa relação dos índios com a sua terra”, o texto assinado por Benites foi publicado na versão digital do suplemento literário de *O Globo*, “Prosa”, em 27/10/2012. Disponível em <<http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2012/10/27/antropologo-guarani-kaiowa-analisa-relacao-dos-indios-com-sua-terra-472239.asp>> (acessado em 20/07/2013).

⁸ Em 8 janeiro de 2013, após esse episódio, o Diário Oficial da União publicou o relatório de identificação da Terra Indígena Iguatemipegua I (Pyelito Kue/Mbarakay), com 41.571 hectares de extensão. Com a publicação desse relatório, a Funai aprovou o primeiro estudo de identificação realizado no bojo de seis grupos de trabalho constituídos para encaminhar o reconhecimento de mais de trinta áreas reivindicadas pelos Kaiowa e Guarani no cone sul do Mato Grosso do Sul.

Da página da Aty Guasu no Facebook aos ecos dessa mensagem na imprensa internacional, na Justiça e no poder Executivo do país⁹, talvez poucas pessoas tenham imaginado os caminhos percorridos por essas palavras antes de entrar em regime de ampla circulação. Plasmada em papel por um jovem estudante indígena de Pyelito Kue/Mbarakay sob orientação da comunidade, a carta havia sido entregue a membros do Conselho da Aty Guasu em outubro de 2012.

Por volta das 15h do dia 4 de outubro de 2012, recebemos a primeira das três ligações de Lide Solano Lopes, um dos líderes do tekoha Pyelito Kue. Filho de Francisco Solano Lopes e sobrinho do velho Tito Solano Lopes, ainda vivo na aldeia de Porto Lindo, Lide capitaneia as comunidades de Pyelito Kue e Mbarakay desde a morte de Adélio Rodrigues, espancado e torturado pelos pistoleiros na retomada do seu *tekoha*, em julho de 2012. Lide estava desesperado e pedia para que nós o encontrássemos com urgência, pois precisava nos entregar uma carta que eles haviam escrito e que precisava ser divulgada. No dia seguinte, partimos bem cedo de Dourados em direção àquele *tekoha*. Ao final da manhã, encontramos com Lide e seu companheiro Ademir, que nos esperavam à beira da estrada de terra que dá acesso a Pyelito. Ali mesmo, na estrada, recebemos das mãos dos dois líderes a carta que, três dias depois, divulgamos nas redes sociais e que está, nesta revista, republicada. (BENITES e PIRES, 2012, pp. 162-163).

Como essa, outras cartas de comunidades kaiowa e guarani haviam sido publicadas pelo Conselho da Aty Guasu, desde meados de 2012, sem terem recebido a mesma atenção – mas tendo percorrido caminhos parecidos. Formado por lideranças indígenas que, além de serem escolarizadas e dominarem um determinado estilo de escrita, são interlocutoras dos Kaiowa e Guarani junto à Funai, o Conselho – uma espécie de grupo executivo da assembleia – há muito tem apostado em escrever cartas ou notas públicas para divulgar, em especial, os documentos finais de suas assembleias¹⁰.

As atividades no perfil da Aty Guasu no Facebook haviam se tornado mais frequentes em 2012, com a retomada de áreas em demarcação por algumas comunidades, como Potrero Guasu. Com a retomada em 10 de agosto de uma área *sub judice* na TI Arroio

⁹ A circulação e efetividade do dito “grito de guerra” dos Kaiowa e Guarani foi também pauta para os jornalistas. Em “Luta dos guaranis caiovás chega à Justiça e ganha projeção internacional” (disponível em <<http://oglobo.globo.com/pais/luta-dos-guaranis-caiovas-chega-justica-ganha-projecao-internacional-6642326>>), os repórteres de *O Globo* registraram a decisão judicial “em tempo recorde” pela permanência dos indígenas na área reivindicada, bem como a instalação de força-tarefa policial para permitir o acesso do órgão indigenista e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) ao *tekoha* Pyelito Kue/Mbarakay.

¹⁰ Em uma de minhas primeiras incursões em campo fui levada pelo antropólogo Levi Marques Pereira ao encontro do antropólogo kaiowa Tônico Benites, com quem, segundo Pereira, eu poderia saber mais sobre as práticas de comunicação dos Kaiowa e Guarani; esse acadêmico seria como que um porta-voz de seu povo. À época desse encontro em Dourados, que não passou de uma conversa inicial e de uma troca de contatos (devido à agenda agitada de Tônico em uma breve estadia na cidade), Tônico era o responsável pela redação das notas publicadas no antigo site da campanha “Povo Guarani, Grande Povo”, do Conselho Continental da Nação Guarani (CCNAGUA) (reformulado em 2012). Ele é quem passaria a administrar o perfil da Aty Guasu no Facebook, publicando ali informes curtos, notas públicas, fotografias e vídeos.

Korá, em Paranhos (MS), a comunidade de cerca de 400 pessoas foi alvo de diversos ataques de pistoleiros, tendo denunciado essa situação sistematicamente, através de notas e fotografias no perfil da Aty Guasu. Em uma das cartas assinadas pela comunidade em Arroio Korá, os indígenas discursavam:

Hoje, 11 de agosto de 2012- sábado, continuamos a nossa manifestação e ritual religioso aqui em frente da casa dos pistoleiros e estamos cercados de pistoleiros sim, eles podem voltar nos atacar sim!, E podem matar-nos todos sim! Estamos pronto para morrer passivamente, nos não temos armas como eles, só temos *mbaraka* e *takua* para rezar pela justiça e paz. Assim, comunicamos a todos (as) através deste informativo que nos vamos morrer todos pacificamente pelo nosso território Arroio Korá, por isso, **nós já resistimos e sobrevivemos aqui, ao mesmo tempo já decidimos a permanecer definitivamente nas margens desses dois córregos que salvaram a nossa vida hoje, adiantamos os nossos pedidos sagrados, quando os pistoleiros das fazendas matar-nos, queremos ser enterrados nas margens desses dois córregos Arroio Kora-município de Paranhos-MS. [grifo meu]**

Até o ano de 2011, a grande assembleia dos povos Kaiowa e Guarani Aty Guasu não tinha um perfil nas chamadas redes sociais. Ele foi criado em dezembro daquele ano, logo após o desaparecimento e morte de Nísio Gomes, a principal liderança do *tekoha* Guaiviry, na faixa de fronteira com o Paraguai. Mas demoraria algum tempo até que as cartas e notas publicadas pelo Conselho da Aty Guasu na rede social Facebook ganhassem maior repercussão. Foi apenas a partir de meados de 2012 que elas passaram a ser compartilhadas por mais usuários da rede. Nesse novo contexto, as notas da Aty Guasu foram (e continuam sendo) essenciais para informar e explicar fatos de forma detalhada, mas também para traduzir para um público não indígena os significados dados pelos Kaiowa e Guarani, por exemplo, aos famigerados casos de suicídio – uma das ideias que insuflou a comoção coletiva¹¹. Em uma audiência pública motivada pelo caso na Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal, em 1º de novembro de 2012, o representante do Conselho da Aty Guasu, Elizeu Lopes quis registrar: “Se não fosse o Facebook do homem branco, já estariam todos mortos” [grifo meu].

¹¹ A “Nota da Aty Guasu sobre causa do suicídio na visão Guarani e Kaiowa”, de 19 de outubro de 2012, disponível em <<http://campanhaguarani.org/?p=155>>, foi utilizada, a um só tempo, para oferecer uma explicação resumida sobre os já conhecidos suicídios kaiowa e guarani e para desautorizar a Funai como porta-voz dos indígenas – tendo em vista que o órgão havia desmentido em nota pública a intenção dos Kaiowa e Guarani em Pyelito Kue/Mbarakay de praticar suicídio coletivo. Reiterando a relação de causalidade entre o “o fato conhecido de suicídio epidêmico” e a “demora de identificação e demarcação do território antigo”, a nota da Aty Guasu, sem negar a ideia de “suicídio coletivo” mas talvez rasurando-a, reapresentou elementos que permitem ao leitor chegar a tal conclusão: “Esta nota pretende esclarecer e reafirmar que as comunidades Guarani e Kaiowa da tekoha de Passo Piraju-Dourados-MS e tekoha Pyelito kue/Mbarakay-Iguatemi-MS decidiram a resistir o despejo sim e morrer todos juntos pela terra sim. A comunidade afirma na carta ‘**Nós não vamos sair daqui nem vivo e nem morto**’ ‘**nós vamos morrer todos junto aqui na tekoha antiga**’. Assim confirmaram”. [grifo meu]

De fato, foi o uso pelos kaiowa e guarani dessa tecnologia de comunicação um adjuvante para que sua voz ganhasse ressonância¹². Em uma nova nota pública, publicada em 7 de novembro de 2012, o Conselho da Aty Guasu agradeceria aos que ofereceram solidariedade aos Kaiowa e Guarani e traduziria a mobilização como uma voz sagrada e protetora: “Vamos continuar a retomada de todas as nossas terras tradicionais! Somos todos Guarani e Kaiowa! Muito obrigado pela SUA VOZ SAGRADA PROTETORA: ‘TODOS POR GUARANI E KAIOWÁ!’ Saiam às ruas, pintem os rotos, ocupem as praças, ecoem o grito do nosso povo que luta pela vida, pelos territórios!”.

Circulando pela rede mundial de computadores, as cartas kaiowa chegariam aos olhos de um dos executivos da televisão indígena da Nova Zelândia – desembocando na produção de um documentário sobre o que jornalistas do povo Māori decidiram chamar de um “genocídio silencioso”. Exibida no horário nobre da *Māori Television* – e retransmitida para todas as emissoras que fazem parte da *World Indigenous Television Broadcasters Network*¹³ –, a reportagem especial “Silent genocide”¹⁴ ganharia a atenção de membros do parlamento neozelandês e serviria para mobilizar outros coletivos de pessoas em favor das reivindicações kaiowa e guarani por seus direitos territoriais.

O documentário foi o resultado do trabalho de uma equipe de três jornalistas māori no sul do Mato Grosso do Sul – acompanhados por um guia e um tradutor não indígenas e um representante do Conselho da Aty Guasu. Como pesquisadora, pude etnografar boa parte do processo de negociação, produção, captação de imagens e tradução do material, em uma difícil experiência etnográfica que, para além de ter tido como objetivo a produção de um documentário, foi vista pelos Kaiowa e Guarani e pelos Māori como um encontro (e também um desencontro) entre povos. Uma experiência que procuro interpelar à luz de outros exemplos de encontros interculturais mediados por práticas midiáticas.

¹² Não pretendo investigar aqui as razões que fizeram com que essa carta ganhasse tamanha repercussão, ainda que uma leitura superficial possa identificar que elas têm de certo a ver com a coincidência do conteúdo informativo de tom dramático encerrado na carta dos Kaiowa e Guarani com os critérios de noticiabilidade largamente empregados no *métier* jornalístico – que aparecem ora transformados na internet e nas redes sociais, onde certos conteúdos podem circular mais por serem vistos como *fait divers* (BARTHES, 1970). No segundo capítulo, ensaio uma reflexão sobre a performatividade – ou o que fazem ao serem enunciadas – das falas indígenas plasmadas nessas cartas para diferentes tipos de enunciadore e audiências, mapeando encontros e desencontros entre diferentes expectativas.

¹³ Mais informações sobre essa rede em <<http://www.witbn.org>>.

¹⁴ Disponível em <<http://www.maoritelevision.com/news/national/native-affairs-brazil-silent-genocide-part-1>>

As experiências etnográficas de que falo nos capítulos que se seguem reverberam a ideia de que o uso de tecnologias de comunicação e a produção de discursos midiáticos¹⁵ entre os Kaiowa e Guarani, e outros tantos povos indígenas ao redor do globo – incluindo os Māori e sua televisão, na Nova Zelândia – estão em constante discussão e elaboração. Ao se apropriarem de nossas tecnologias de comunicação, para falar à esfera pública, com outros povos indígenas ou com suas próprias comunidades, os povos indígenas estão produzindo formas novas de falar, mas também de aparecer e de agir. Em suas falas públicas, ao afirmarem que não arredarão pé de suas terras e aguardarão a morte, os Kaiowa e Guarani expressam o desejo de determinar, a um só tempo, suas formas de aparecer e também o seu destino. Falando de si em plataformas midiáticas, por meio de diferentes estratégias discursivas, os povos indígenas obtêm meios de atualizar relações eficazes com seus outros – no caso apresentado acima, indigenizar¹⁶ uma tecnologia de comunicação e expandir uma rede de relações a limites imprevisíveis.

A pesquisa que apresento aqui tem suas raízes em investigações que realizei anteriormente – ainda enquanto estudante de Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo junto à Escola de Comunicações e Artes da USP. Ao longo da graduação, escrevi reportagens sobre o que chamo de “práticas midiáticas indígenas” e, ao final de do curso, defendi uma monografia sobre o assunto. Sob o título “Notícias da aldeia – Relações entre o direito à comunicação e os povos indígenas no Brasil”, a incipiente pesquisa buscava entender se o “direito à comunicação” era objeto de interesse dos povos indígenas; tinha como hipótese a ideia de que o uso de tecnologias de comunicação por povos indígenas poderia funcionar como um auxiliar na efetivação dos direitos indígenas.

Essa hipótese foi sustentada por meio de revisão bibliográfica – que envolvia autores da Comunicação e da Antropologia – e da análise de entrevistas realizadas em 2010 com cinco representantes indígenas¹⁷ junto à Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), que reiteraram a importância, por motivos diversos, do uso das tecnologias de comunicação por povos indígenas. Sustentada a hipótese, a questão que faltava responder, então, era: de que forma garantir acesso aos meios de comunicação com vistas a superar o paradigma da tutela¹⁸? Para solucionar esse problema, era preciso testar a possibilidade de as

¹⁵ O que optei por totalizar sob o termo “práticas midiáticas”, como forma de contemplar tanto o caráter processual adotado como referência para a observação etnográfica quanto a multiplicidade de produtos e formatos verbais, visuais e audiovisuais que aparecem por meio desses processos.

¹⁶ Em referência ao processo de “indigenização da modernidade”, constatado por Sahlins (1997).

¹⁷ A saber, Anastácio Peralta (Kaiowa, MS); Almir Suruí (Paiter Suruí, RO); Luiz Titiah (Pataxó Hãhãhãe, BA); Akiaboro Kayapó (Mebengokré Kayapó, PA) e Marcos Tupã (Mbyá, SP).

¹⁸ Anastácio Peralta, um de meus interlocutores então, falava-me da necessidade de “guaranizar” o computador – a qual analiso adiante –, convergindo com a análise de Gersem Baniwa (2006, p. 70), quando diz que: “Não são somente as lideranças indígenas que precisam estar capacitadas para trabalhar com o mundo dos brancos, os brancos também devem estar aptos a trabalhar com os povos indígenas”. Em verdade, conforme

apropriações indígenas de tecnologias de comunicação colocarem em risco as concepções não indígenas de produção midiática – de, como propõe Escobar (2005) acerca da noção de desenvolvimento, passar das “mídias alternativas” às “alternativas às mídias”. Ao procurar etnografar formas de apropriação midiática entre povos indígenas, encontrei um campo profícuo para destrinchar ideias que meus primeiros interlocutores de pesquisa – os representantes indígenas na CNPI – haviam instigado. São elas:

- Quais são os significados elaborados pelos povos ameríndios sobre os processos de apropriação de tecnologias de comunicação?
- Existe relação entre o uso de tecnologias de comunicação por indígenas e o processo de reflexividade cultural?
- Se sim, qual seria a relação entre esses usos e a gestão de conhecimentos tradicionais?

Essas questões procuram novas conclusões provisórias para o problema das “alternativas às mídias” enunciado acima. A partir dos dados analisados em minha pesquisa inicial e da investigação bibliográfica que empreendi para a construção de meu projeto de pesquisa junto ao PPGAS/USP, assumi como hipótese que, ao escolher usar ferramentas que, além de registrar, carregam consigo a exigência de comunicar – como são as mídias – os povos indígenas *objetificam* a cultura – produzem uma “cultura”, com aspas, ou aquilo que se diz sobre a cultura¹⁹, nos termos propostos por Manuela Carneiro da Cunha (2009).

Trabalhando na esteira das reflexões de Dominique Tilkin Gallois (2007a) sobre o tema, assumo como um pressuposto que ao se produzirem objetos culturais – como a produção midiática de autoria indígena que emite enunciados acerca da cultura –, produzem-se também sujeitos sociais. Conforme a autora: “Temos práticas tradicionais configurando sujeitos novos, práticas novas fazendo reemergir sujeitos tradicionais, enfim, uma intrincada rede de possibilidades, que não pode ser abordada, jamais, a partir de uma simples oposição entre o ‘tradicional’ e o ‘novo’”.

De forma análoga, o uso de tecnologias de comunicação por povos ameríndios não pode ser lida na chave de oposição entre o “tradicional” e o “novo”; deve ser enfocada caso

Almeida (2010, p. 49), necessitamos de “condições político-morais para um diálogo que crie uma comunidade de argumentação intercultural (...). Sem isso não há o que planejar: arriscamo-nos sob as novas vestes da época (sustentabilidade, parceria, participação, capacitação etc.) a repetirmos o pior da tutela e do clientelismo de Estado”.

¹⁹ “Acredito firmemente na existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais, ou seja, algo no gênero do que se costuma chamar de cultura. Mas acredito igualmente que esta última não coincide com a ‘cultura’, e que existem disparidades significativas entre as duas. Isso não quer dizer que seus conteúdos necessariamente difiram, mas sim que não pertencem ao mesmo universo de discurso, o que tem consequências consideráveis” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 313).

a caso, de forma a observar, conforme as sugestões de Gallois (Op. Cit.), de que formas a produção de discursos midiáticos consolida coletivos indígenas e, ao mesmo tempo, de que formas esses coletivos escolhem produzir tais discursos. Por meio dos resultados desta pesquisa, é possível observar que as escolhas que levam indígenas a produzir e fazer circular vídeos, textos, gravações em áudio, animações, entre tantas práticas que aparecem em certos tipos de produtos (sites, livros, CDs, fitas K7, DVDs), não são feitas de uma hora para outra; são estratégias em elaboração coletiva, conectadas a outras formas de fazer aparecer.

Essas ideias de certo não constituem novidade. Gallois e Carelli, analisando a primeira fase de um renomado projeto de produção audiovisual por indígenas no Brasil, o Vídeo nas Aldeias, souberam constatar que “(...) a apropriação do vídeo pelos povos indígenas extrapola a função instrumental da comunicação” (1995, p. 207); o dado relevante trazido por essas experiências de produção estava, na opinião dos autores, nas formas inovadoras como povos indígenas apropriavam-se dessas tecnologias.

Buscando observar tais inovações é que procurei etnografar nesse trabalho os efeitos de práticas midiáticas sobre a conformação de coletivos kaiowa e guarani, tendo em mente que o uso de tecnologias de comunicação por povos indígenas faz aparecer não só produtos midiáticos – que muitas vezes são também produtos culturais –, mas também sujeitos novos e sujeitos tradicionais. Esses produtos e discursos midiáticos circulam em redes de relações ameríndias e, ao circularem, produzem também sujeitos.

DESENHANDO UM PROBLEMA

Em maio de 2011, o jornal *Folha de S. Paulo* estampava a capa de um de seus cadernos com a reportagem “Mais twitter, menos tradição”²⁰, assinada por um colaborador do jornal. A matéria tinha como mote a interpretação de que “com viagens e internet, jovens índios agora questionam os dolorosos ritos das suas tribos” e era acompanhada de uma ilustração que mostrava alguns rituais que jovens índios precisavam “encarar” – nas palavras do jornal.

Entrevistando jovens indígenas, uma antropóloga e uma médica, o repórter sedimentou sua argumentação ofertando aos leitores do caderno “Folhateen” uma visão determinada sobre a relação dos povos indígenas com as tecnologias de comunicação. A reportagem trazia em seu cerne o discurso da diversidade cultural, mas sustentava uma relação de exclusão entre o uso dessas tecnologias e a perpetuação de práticas tradicionais, a qual seria alimentada pelo fato de que a ida às cidades e o uso da internet informaria os jovens de que, “fora” da aldeia, as coisas são diferentes. Traduzindo: a relação com o “lado de fora” ofereceria perigo a esses rituais.

Mas para além da abordagem – que não considera a forma como os índios, em seus próprios termos, estão ocupando espaços midiáticos –, essa reportagem traz a campo uma das questões centrais para meu projeto de pesquisa – a relação entre a gestão das práticas e saberes tradicionais e o uso de tecnologias midiáticas. Em verdade, a visão externada na reportagem constitui-se como um índice da abordagem que essa pesquisa pretende refutar ao dar atenção a tais processos de apropriação sob a ótica nativa. Ao articular tal processo com a produção da “cultura”, imprimo a minha análise o objetivo dar consequência a uma embocadura metodológica em que o uso de tais tecnologias não se relaciona com o assimilacionismo ou com visões essencialistas sobre a noção de cultura; uma embocadura que tem por norte a performance da noção de cultura, sua dinâmica e os discursos produzidos acerca dela nas mídias – “cultura”.

♦

Um dos primeiros interlocutores desta pesquisa foi o jovem do povo Guarani Mbyá Alexandre Wera, nascido em São Miguel das Missões (RS). À época de nossa entrevista, com 15 anos de idade, Wera tinha aulas de edição de vídeo no bojo de um projeto de patrimonialização de saberes mbyá desenvolvido pela ONG Centro de Trabalho Indigenista, em São Paulo. Ele vive hoje no litoral paulista, na TI Tekoa Peguaoty, e em 2012 lançou o primeiro filme de sua autoria: *Guairakai'já* (O Dono da Lontra, 11”), com o apoio do CTI. Seu

²⁰ Que pode ser vista, digitalizada, no caminho:
http://pib.socioambiental.org/anexos/19907_20110512_153611.pdf

primeiro contato com a produção audiovisual aconteceu também por meio do Vídeo nas Aldeias, quando me contou ter acompanhado o processo de feitura do longa-metragem *Mokoĩ Tekoá Peteĩ Jeguatá* (Duas aldeias, uma caminhada, 2008, 63”), de Ariel Ortega.

Mesmo sem ter tido a oportunidade de etnografar a trajetória de formação desse realizador indígena, uma das ideias de Wera em torno de fazer filmes sobre seu próprio povo iluminou de uma forma inspiradora o fenômeno que escolhi analisar. Ele dizia-me que, não fosse o fato de estar aprendendo a fazer vídeo, não teria tido a oportunidade de conhecer determinados aspectos da cultura mbyá ou certos especialistas nela.

A partir dessa inspiração, ganharam força alguns questionamentos; tais como: de que forma a presença dessas tecnologias e processos produzem relações sociais em contexto nativo? Se, como propagou Carneiro da Cunha, “a lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das ‘culturas’” (2009, p. 51), que tipo de significado é produzido no diálogo entre cultura e essas novas formas de representação da “cultura”?

Mas se o exemplo trazido pela interlocução com Wera foi determinante para que eu escolhesse abordar as formas de produção relações por meio de práticas midiáticas, foram inspiradoras também outras leituras em torno desse tipo de fenômeno – a começar por um termo cunhado por Gallois e Carelli (1998) para colocar foco na ideia de fazer circular falas indígenas por meio do vídeo, uma *rede indígena de comunicação*. Ao falar dessa que se delineava como uma experiência de produção audiovisual bastante inovadora, ainda que restrita a alguns povos, nesse texto os autores davam relevo: à constatação de que há uma expectativa indígena por participar da rede global de comunicação, no bojo de investimentos em projetos de futuro; à necessidade de fazer circular vozes indígenas em espaços da mídia televisiva brasileira; mas, principalmente, à ideia de que a comunicação entre povos indígenas e a persistência de diferenças culturais podem ser intensificadas pela apropriação de tecnologias – reiterada pelas experiências de intercâmbio cultural promovidas até então pelo projeto.

O Projeto Vídeo nas Aldeias, do Centro de Trabalho Indigenista / CTI, tem realizado – nos últimos dez anos – uma experiência de intervenção reveladora nesse sentido, colocando à disposição de algumas comunidades indígenas informações e tecnologias que permitiram a manipulação de sua própria imagem, construindo uma rede de videotecas em aldeias, incentivando o intercâmbio e treinando câmaras indígenas. (Op. Cit., p. 3)

Com o passar dos anos, o Vídeo nas Aldeias voltaria-se à formação de realizadores e coletivos indígenas de cinema – com foco na produção de filmes que pudessem circular mais ampla que localmente –, deixando em segundo plano a ideia de promover intercâmbios culturais ou alimentar redes de comunicação entre povos indígenas. Essa mudança de foco, cujas razões ou resultados eu não pretendo analisar aqui, e o sucesso inegável das produções indígenas que emergiram através desse projeto talvez tenham feito com que

muitas atenções se voltassem mais aos produtos de práticas midiáticas que aos processos que as embasam.

O objetivo dessa pesquisa, assim, é focar tais processos desde uma visada etnológica, preocupada com os aspectos relacionais das práticas midiáticas indígenas, em múltiplas plataformas. Nesse sentido, essa pesquisa se distancia de trabalhos de Comunicação, que evocam teorias não indígenas de comunicação para explicar tal fenômeno – como em Pereira (2007), Bucchioni (2010), Tavares (2013), debruçadas sobre o uso da internet por povos indígenas. Distancia-se também de metodologias valorizadas pela Antropologia Visual, como a análise fílmica das produções indígenas, ainda que subjaza aqui o interesse pelos conteúdos encerrados em alguns filmes – parte de uma estratégia mais narrativa, ainda que também analítica. Intento apresentar aqui uma contribuição própria para o fenômeno ora analisado, dialogando com ou inspirada por etnografias sobre práticas midiáticas, como as de Renesse (2011), Morales (2008), Pellegrino (2009).

Procurro pensar que, diferentemente dos discursos produzidos sobre indígenas para a circulação espetacularizada, as práticas midiáticas indígenas condensam formas de falar sobre si, produzir autoconhecimento e compartilhá-lo tanto no contexto global quanto no local – e, portanto, produzir relações também em ambos os contextos. A posição de enunciador ocupada por um jovem indígena utilizando uma tecnologia de comunicação é diferente da posição de enunciador que esse mesmo jovem ocuparia se, em outro momento, não estivesse fazendo, com câmera fotográfica, gravador de áudio e bloco de anotações, uma entrevista com um de seus parentes. A pressuposição de um público amplo e difuso – que está dado quando se usa uma tecnologia de comunicação – adensa relações diferentes, posicionando o sujeito da enunciação em outro lugar.

Vejo premência também em analisar como os povos indígenas têm incorporado de forma discursiva variadas formas de expressão midiáticas. Sigo aqui alguns dos passos indicados por Laura Graham no texto “How should an indian speak” (2002), em que a autora apresenta algumas formas indígenas de discursar para auditórios não indígenas. Graham observa as estratégias discursivas de alguns porta-vozes indígenas, tais como Davi Kopenawa Yanomami e Raoni Metuktire (Kayapó), as quais podem envolver falar na língua indígena para um auditório não indígena, sem tradução ou com tradução; relacionar aspectos cosmológicos indígenas com noções e conceitos não indígenas; e produzir imagens de si nos meios de comunicação que evoquem noções essencializadas sobre a indianidade. A partir da análise desses exemplos, Graham vai determinar que:

Qualquer performance que acontece em uma nova arena, diante de novas audiências, ou relacionada a novos tópicos, desafia os atores a inventar caminhos originais de apresentação. Ao enfrentar novos públicos em esferas nacionais e globais, os representantes indígenas recontextualizam as formas de expressão indígenas e desenham sobre as formas que circulam nessas esferas. Ao fazê-lo, eles se juntam a outros participantes em uma esfera

pública, como atores em uma peça bakhtiniana dialogicamente coreografada (*Tradução livre*, p. 215).

Mas é possível pensar também que entre os povos indígenas, práticas midiáticas sejam capazes de produzir novas realidades sociais. A reflexão de Turner sobre a apropriação do vídeo aponta que “os Kaiapó não consideram a documentação em vídeo apenas uma gravação passiva ou uma reflexão de fatos já existentes, mas algo que ajuda a estabelecer os fatos que ela grava. Ela tem, em outras palavras, uma função performativa” (1993, p. 101), de forma que “as propriedades do próprio meio podem (...) conferir uma realidade social diferente aos eventos, realidade que talvez não tivessem sem o vídeo” (Op. Cit., p. 102). Um aspecto central da consolidação dessas novas realidades é que elas introduzem o registro de eventos em sociedades que não costumam realizá-lo, o que, no caso Kayapó, se deu por meio do vídeo²¹ e tem proliferado em outros meios entre os povos indígenas.

Estou diante de um fenômeno cujo cerne está nos registros das tradições orais. Trata-se de uma reflexão que leva em conta as reflexões e significados produzidos por agentes indígenas que, de formas distintas, estão trabalhando também com tradições orais. Assim sendo, meu esforço para pensar estas abordagens também se dá em duas camadas: observando a relação das produções midiáticas indígenas com a temática da tradição oral, bem como construindo uma estratégia para me aproximar desses registros tendo em vista a produção midiática ameríndia.

Trata-se de observar nos produtos midiáticos as marcas de seu processo de produção e as marcas do discurso dos atores que os produziram; para construir os significados para esses atores de tais produtos midiáticos. Em campo, desta forma, não se trata de perguntar o que significa usar o computador, o rádio ou qualquer outro meio em si, mas de observar, (1) quais são os agentes envolvidos nesses processos; (2) que relações se estabelecem entre eles; (3) como é escolhido aquilo que é publicizado; (4) como se constroem os parâmetros dessa apropriação. No limite dessa estratégia está a intenção de evidenciar, contra a abordagem indiciada na reportagem “Mais twitter, menos tradição”, como os atores indígenas dessas apropriações não estão no caminho da “assimilação cultural”, mas sim dinamizando aspectos de sua cultura²².

²¹ “A noção de uma realidade social determinada objetivamente e fixada de forma permanente por documentos públicos, que muitas sociedades sem escrita adquiriram primeiro por meio da escrita, apareceu aos Kaiapó e outros povos com o vídeo (...)” (Op. Cit., p. 102).

²² Gostaria de deixar claro que não incluo entre os objetivos dessa pesquisa a tarefa de refutar concepções do senso comum com minha pesquisa. A apropriação do exemplo da reportagem se dá para fazer contraluz a minha proposta; é um movimento mais ilustrativo do que pretendo refutar para dar a ver, pelo contraste, meu próprio método.

Meu procedimento em campo entre os Kaiowa e Guaraní foi, assim, o de observar usos de tecnologias de comunicação tentando acompanhar (e/ou promover) processos de produção (como entrevistas, oficinas e outros) e discussões acerca da produção – como, por exemplo, exibições após oficinas de vídeo ou momentos de seleção e edição de materiais a serem veiculados. Tentei me apropriar aqui da metodologia descrita por Richard Price em “First-Time – The Historical Vision of an Afro-American People” (2002), em que o pesquisador procurou, para registrar a visão dos Saramaka sobre narrativas históricas, acompanhar o “treinamento” dos jovens historiadores saramaka por anciãos. Entre os Saramaka, o compartilhamento de conhecimentos acerca dos “primeiros tempos” é restrito ao universo masculino adultos – excluindo mulheres e jovens. Assim, Price procurou descrever tais histórias acompanhando o processo de transmissão desses conhecimentos para os informantes eleitos para acessá-los.

Ao exemplo de Price, procuro em minha investigação acompanhar, descrever e analisar os momentos em que se estabelecem diálogos de sujeitos de coletivos ameríndios, mediados por tecnologias de comunicação. Desta forma dou atenção um processo que tem em seu cerne a gestão de conhecimentos e da “cultura”, e que, diferente do exemplo de Price, não envolve somente as formas tradicionais de transmissão, mas a presença de um elemento diferente, um auditório mais amplo e mais aberto, que se esconde por trás das mídias.

TRABALHO NO CAMPO

Os caminhos que colocaram meus pés nos *tekoha* kaiowa e guarani no sul do Mato Grosso do Sul são múltiplos²³, mas quase todos têm a ver com as notícias que chegavam a mim, em São Paulo, daquelas terras e daqueles povos. Como estagiária de jornalismo junto ao Instituto Socioambiental, ao longo de um ano dediquei-me a sistematizar notícias da imprensa nacional e regional sobre os povos indígenas no Brasil em um banco de dados. De longe, as que mais me chamavam atenção eram aquelas sobre os conflitos fundiários e os casos de violência – contra a pessoa e contra comunidades – nos territórios dos povos guarani-falantes no Mato Grosso do Sul.

Nenhuma reportagem me marcou excepcionalmente; o que me nauseava eram as imagens de corpos enforcados em árvores, as narrativas de mortes por desnutrição – cenas do genocídio sofrido por aqueles povos – misturadas a incontáveis reportagens exaltando a produção agropecuária sul-mato-grossense e criticando os procedimentos de demarcação de terras indígenas. Mais do que simplesmente incomodada, eu me questionava: como seriam os discursos Kaiowa e Guarani diante de tamanha violência? Como esses discursos se organizariam em um contexto em que, como dizem muitas lideranças indígenas, “um boi vale mais do que um índio”?

Uma resposta a esses questionamentos começaria a ser dada por Anastácio Peralta, em 2010: “O não índio sempre vai escrever do jeito que a lente dele enxerga; nós vamos escrever do jeito que a nossa lente [enxerga]”, sintetizou ele quando eu perguntava sobre como tecnologias de comunicação estavam sendo utilizadas em favor da luta por direitos territoriais. O restante da resposta, que tento desenvolver com esse texto, tem a ver com tudo o que conheci em campo, com a bibliografia que acessei, e com as notícias que os Kaiowa e Guarani enviam por e-mail e pelas redes sociais – dando conta dos inúmeros acontecimentos que os têm envolvido.

Anastácio Peralta foi quem me apresentou às experiências de comunicação indígena que acompanhei ao longo do desenvolvimento dessa pesquisa. É seu filho, Devanildo Ramires, professor indígena, um de meus novos interlocutores; ele está à frente do Ponto de Cultura Teko Arandu, na aldeia Te'yikue, TI Caarapó, em Caarapó (MS). Antes de ir ao Mato Grosso do Sul, tudo que eu sabia sobre o Ponto de Cultura Teko Arandu era fruto dos

²³ Eles incluem as relações que eu tenho estabelecido com sujeitos de outras parcerias guarani desde que comecei a me interessar por práticas midiáticas indígenas. Essas relações me levaram a estudar por três meses, em São Paulo, o dialeto guarani falado pelos Mbyá. Ainda que sensivelmente diferente do guarani falado pelos Kaiowa e Nandeva, minha familiaridade incipiente com a língua ajudou-me muito no trabalho de campo.

relatos que seus responsáveis indígenas haviam feito no *1º Simpósio sobre Inclusão Digital nas Aldeias*, ainda em 2010, e de pesquisas realizadas através do site do ponto²⁴.

O Teko Arandu, que, segundo o próprio site do ponto significa em guarani “modo sábio de viver”, foi um dos meus destinos preferenciais de pesquisa, tendo em vista que me interessava por observar de que forma essa política pública do Ministério da Cultura toma corpo em uma terra indígena, em conexão com uma experiência de inclusão digital – promovida por outra política pública, do Ministério das Comunicações. Olhando de longe, a experiência aproximava de forma clara os polos de análise de minha proposta: práticas midiáticas, performance da “cultura” e gestão dos conhecimentos tradicionais; olhando de perto pude notar que ela mobiliza todos esses elementos e outros, como apresentarei adiante.

Realizei quatro viagens à região sul do estado – em que se concentram os territórios da população kaiowa e guarani. A primeira consistiu em uma estadia de 17 dias entre as cidades de Dourados, Caarapó e Campo Grande, e as TIs Dourados e Caarapó, em que observei duas experiências de produção midiática, entrevistei sujeitos envolvidos nelas, além de docentes da Universidade Católica Dom Bosco. A segunda, que somou 27 dias, resumiu-se ao acompanhamento do cotidiano do Ponto de Cultura Teko Arandu, na Aldeia Te’yikue (TI Caarapó), a aproximadamente 15 km da cidade de Caarapó, e a uma viagem de quatro dias à TI Pirajuvy, em Paranhos, na fronteira imediata com o Paraguai, para acompanhar a primeira Aty Guasu dos Jovens realizada no estado. A terceira, de apenas quatro dias, foi determinada pela realização do 4º Fórum de Discussão sobre Inclusão Digital nas Aldeias, na TI Panambizinho, na cidade de Dourados. A quarta e última, já em 2013, foi marcada pela realização do documentário de jornalistas do povo Māori com os Kaiowa e Guarani e do acompanhamento de atividades de formação da Ascuri.

²⁴ A saber, <http://www.tekoarandu.org>.

COMPONDO UM TEXTO

Assim com a ideia de desenvolvimento não é um continente vazio²⁵ a que se podem aplicar livremente predicados que neutralizam seus efeitos sobre os povos indígenas, também essas formas não tradicionais de dispor dos conhecimentos e da “cultura” não o são²⁶. Em verdade, tais tecnologias por vezes atuam representando o discurso do desenvolvimento ou sendo aplicadas para fins de “levar os povos indígenas a ele”. Como apóstolos do desenvolvimento, centros de inclusão digital, oficinas de fotografia e vídeo, radiodifusão têm sido sedimentadas na forma de políticas públicas²⁷. Descrevo mais adiante de que forma os Kaiowa e Guarani estão sedimentando práticas de relação com as políticas de comunicação – que, segundo seus discursos críticos, vêm e vão sem deixar lastros.

Esse trabalho serve sobretudo para plasmar uma reflexão sobre algumas das formas como os Kaiowa e Guarani escolhem produzir relações por meio do uso de tecnologias de comunicação, assim, espero que ele constitua mais uma contribuição às pesquisas antropológicas tematizadas por esse tipo de fenômeno do que especificamente à literatura sobre povos guarani-falantes – ainda que seja impossível não contribuir nesse sentido também.

Na tentativa de produzir uma contribuição mais geral sobre fenômeno de meu interesse, minha ideia inicial era a de comparar pelo menos duas experiências midiáticas de povos nas terras baixas da América do Sul. Jamais alimentei o objetivo de produzir uma etnografia de práticas localizadas, mas um campo exploratório se transformou em um preâmbulo para outras três visitas ao Mato Grosso do Sul justamente porque notei que as experiências midiáticas encontradas ali eram múltiplas e complexas o bastante para obter

²⁵ A ênfase na identidade étnica não é capaz de apagar sumariamente “os pressupostos culturais (...) incluídos na noção de desenvolvimento que continua a ser, na ideologia dominante, a referência obrigatória do bem-estar, ainda que coletivo” (PERROT, 2008, p. 222). O desenvolvimento (enquanto prática e discurso) provoca relações transnacionais transforma as estruturas culturais e políticas no campo de incidência local. “(...) Nesse sentido, termos como 'etnodesenvolvimento', inventados para se referirem a modelos indígenas de desenvolvimento ou a modelos alternativos que poderiam respeitar valores e culturas locais, são oximoros” (RIBEIRO, 2008, p. 118).

²⁶ Aqui não pretendo insistir em quaisquer binarismos (do tipo *nós-eles* ou *moderno-tradicional*), mas destacar a expressão do discurso do desenvolvimento, conforme os autores citados que discutem a genealogia do termo, nas mídias.

²⁷ Essa reflexão é apontada por Elena Morales (2008), ao discutir a apropriação de uma política de inclusão digital entre os Pataxó de Coroa Vermelha, na Bahia: “Resumindo, as políticas públicas de inclusão digital se revelam, dentro dos discursos e práticas globais, como instrumentos para acabar com a pobreza, instrumentos de ajuda para o desenvolvimento, a equidade e o avanço e instrumentos para remediar as necessidades dos subdesenvolvidos. Sendo a tecnologia - TIC em específico, o eixo central da inclusão digital, me parece altamente significativo apresentar a seguinte analogia encontrada com o mesmo IDH pois reflete a lógica interna do sistema de crenças desenvolvimentista: 'A tecnologia é como a educação: permite às pessoas sair da pobreza' (IDH, 2001: 29)” (p. 19)

atenção exclusiva. Se me deixei enredar pelas questões Kaiowa e Guarani foi por uma escolha feita a meio de caminho, constrangida pelas contingências de um campo de que me tornei cativa.

Assim, apesar de já no projeto de pesquisa anunciar o interesse etnográfico por práticas mbyá de comunicação midiática, tive pouco tempo para me familiarizar com a vasta literatura antropológica sobre os povos de língua guarani. Continuo perseguindo a tarefa de me alimentar dessa bibliografia e aqui tento produzir algumas articulações, ciente das limitações, com o que pude absorver durante e após os campos.

Mantenho assim a ênfase na análise de práticas midiáticas indígenas, a partir de uma perspectiva kaiowa e guarani, apresentando uma etnografia que fala de um contexto que é tudo menos unívoco ou uniforme – nem mesmo as possibilidades de comparação entre experiências locais, kaiowa e guarani inclusive, eu pude esgotar. Quanto ao objetivo de produzir comparações com outros contextos etnográficos, procuro fazê-lo eminentemente por meio de aproximações bibliográficas.

No primeiro capítulo parto de um ponto – de fato, o Ponto de Cultura Teko Arandu, para descrever uma rede kaiowa e guarani de relações que fazem aparecer discursos sobre a cultura e o *ñande reko* por meio de práticas escolares e práticas de comunicação. No segundo, conectando esse ponto com outros, amplio a rede de relações para práticas que conformam um coletivo de produção midiática, a Ascuri. Assim, o primeiro e o segundo capítulo dessa dissertação dão ênfase a faces de um mesmo processo: o pendular movimento entre objetivação e subjetivação (“fazer aparecer” e “fazer-se”, como optei enunciar em seus títulos). Já o terceiro ensaia uma fuga, trazendo a campo outras imaginações em torno do que possam ser vídeos, CDs, DVDs, mídias, a partir de suas capacidades de agência e comunicação com outros, humanos e não humanos. Essa abordagem abre caminho para o que pode vir a ser pensado, em trabalhos futuros, como uma teoria das formas kaiowa de comunicação. Afinal, se *mbaraká*, como dizem os Kaiowa pode ser “celular para falar com *Ñanderu*”, nada impede que o inverso seja verificável.

“Quando eu morrer vai ficar a minha imagem.
Aí vocês vão ver o filme e fazer como fazia lá atrás”.
Kokrenum, liderança gavião parkatejê (2011)

“Por falta de eternidade
juntaram dez mil velharias
(...)
Metais, argila, pluma de pássaro
triunfam silenciosos no tempo.
(...)
A coroa sobreviveu à cabeça.
A mão perdeu para a luva.
A bota direita derrotou a perna”.
Museu, Wislawa Szymborska (1962)

II.
**FORMAS DE FAZER,
FORMAS DE FAZER APARECER**

No ano de 2011, o projeto Vídeo nas Aldeias (VnA) comemorava 25 anos, e, para marcar a efeméride, uma robusta publicação sobre sua trajetória seria lançada no dia 10 de novembro, na capital do estado de São Paulo. Seria a ocasião de trazer a público também um dos documentários que passaria a compor com a coleção de mais de 70 já produzidos nessa parceria entre cineastas não indígenas e indígenas²⁸: *Bicicletas de Nhanderu* (48", 2011), do Coletivo Mbyá Guarani de Cinema.

Construindo uma narrativa em torno do cotidiano mbyá na aldeia Koenju²⁹, em São Miguel das Missões (RS), o longa-metragem enfoca aspectos da espiritualidade mbyá, ladeada por uma reflexão sobre suas formas atuais de vida; ideias que emergem na interlocução com pessoas de idades diversas (crianças e idosos), em contextos diversos [casas, escola, festa, casa de reza (*opy*)].

Bicicletas de Nhanderu e outros produtos midiáticos de autoria indígena³⁰ apresentam sínteses das ideias que busco sedimentar nessa dissertação. Trazendo para o interior de sua própria narrativa o tema da reflexividade cultural, esse filme em específico condensa também boa parte dos temas com que me confrontei durante o trabalho de campo com os Kaiowa e Guarani: a produção de metadiscursos sobre a cultura; os efeitos da produção de novas formas de aparecer e de fazer aparecer "cultura"; e a reflexão sobre a produção de sujeitos "tradicionais" e "novos".

Entre os fios condutores da narrativa estão as caminhadas pela aldeia e arredores de duas crianças mbyá – os irmãos Neneco e Palermo –, bem como as conversas do jovem Ariel Ortega com anciãos mbyá, em especial com o *xeramoĩ* (em mbyá guarani, "avô") Solano, que inspira a metáfora do título do filme: "Quando os deuses falam, você não vê nem escuta. O que Tupã fala... o que acontece na meditação é inexplicável. Sem perceber, as palavras chegam e são ditas por você. Nós somos uma bicicleta dos deuses...", testemunha o *xeramoĩ*, evocando uma ideia forte no pensamento sobre o xamanismo ameríndio³¹.

²⁸ Reproduzo, em um primeiro momento, aqui denominação assumida pelo VnA, a saber, *cineastas* ou *realizadores indígenas*. No segundo capítulo, à luz das experiências kaiowa e guarani com a produção audiovisual, desenvolvo uma discussão sobre essa nomenclatura – a meu ver, importante para os processos de subjetivação engendrados por meio de práticas midiáticas.

²⁹ Terra Indígena Inhacapeum (<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/5123>), com 236 hectares, comprada em 2000 pelo governo do estado do Rio Grande do Sul, durante a gestão de Olívio Dutra (PT).

³⁰ Em sua dissertação, Sylvia Pellegrino (2003, p. 41) reitera a importância dos trabalhos do VnA em parceria com coletivos indígenas para investigações sobre narrativa, comunicação, representação e reflexividade. Avalio que essa importância se estende às muitas outras experiências de produção midiática de autoria ou em parceria com indígenas.

³¹ Manuela Carneiro da Cunha (1998) fala do xamã ameríndio como um tradutor, em sentido benjaminiano, um ressonador de sistemas e códigos diversos. A metáfora da bicicleta, ou do rádio – mais frequente nas falas de indígenas amazônicos – responde à reconhecida capacidade desses xamãs **de viajar a outros mundos**, ou

A iniciativa de produzir um filme sobre a espiritualidade mbyá foi de Ariel, segundo Tiago Torres e Ernesto Carvalho (2011, p. 1948), após uma primeira experiência com a produção audiovisual: “(...) desde o começo, meu objetivo ao trabalhar com audiovisual, o meu sonho, era tentar mostrar toda a espiritualidade Guaraní; qual a nossa visão sobre o universo, o sentido de nossa relação com o universo”, testemunha Ariel (Op. Cit.). E para efetuar a empreitada, diversas negociações tiveram (e continuam tendo) de ser feitas – a começar pela própria ideia de falar sobre espiritualidade, terminando com a de filmar, nas palavras de Ariel (Op. Cit., p. 151), “(...) o que realmente acontece na aldeia”.

Para produzir narrativamente a “realidade”³² de que nos fala Ariel, inúmeros elementos foram agenciados; o mais polêmico, de certo, é a “festinha” – que inicialmente o próprio membro do Coletivo Mbya não queria mostrar³³. A recepção do vídeo entre os Mbyá, contou Ariel ao público na sala de cinema do Instituto Itaú Cultural, tem alimentando fortes polêmicas³⁴, já que, segundo ele, poucas comunidades mbyá em que foi exibido teriam aceitado a forma como o filme as fazia aparecer, com imagens da apropriação guarani de “coisas de branco”. Tais críticas são antecipadas pela própria narrativa do filme, além de emergirem nos registros escritos sobre seu processo de produção.

Em cena, uma das anciãs entrevistadas condena aqueles que vão à “festinha” e não frequentam a casa de reza (*opy*), comentando com os cinegrafistas indígenas sobre os efeitos (positivos) de produzirem filmes sobre a “cultura”. A entrevista emerge poucos quadros depois das imagens dos Mbyá em Koenju jogando carteadado e dançando ao som de forró: “Vocês não filmam aquele tipo de coisa, não é?”, questiona a avó de um dos cinegrafistas. Já Cirilo Morinico, pai de outro dos cinegrafistas indígenas, Jorge, polemiza (Op. Cit., p. 151): “O que vocês querem que seja mostrado para os brancos? Na minha opinião, eu não acho correto mostrar o povo bebendo. Tinha que começar com a Casa de Reza, mostrar a plantação, e não mostrar o povo bebendo”. Para ele, o próprio nome do filme, que cria um nexo entre “*Nhanderú*” e “bicicletas”, já está errado: “(...) Se o filme circular assim, vão dar risada da gente”.

Reiterando a oposição apresentada no título estão também os passeios das crianças, que ora performam imitações do cantor Michael Jackson, ora fazem reclamações

assumir outras perspectivas: veicular ou ressoar palavras, trazer notícias.

³² E aqui os realizadores, indígenas e não indígenas, reforçam o estatuto referencial do cinema documentário; não estão interessados em borrar as fronteiras entre o que seja “real” e “ficcional” na narrativa fílmica, como há em outros vídeos do projeto, como *O Amendoim da cutia* (Kiarãsã Yô Sâty, 2005, 51”).

³³ Assim, as negociações em torno da eficácia (positiva ou negativa) dessas imagens teve de ocorrer primeiro entre os realizadores indígenas e parceiros não indígenas.

³⁴ Há uma pesquisa de doutorado em andamento na Universidade de Nova York que está realizando um estudo de recepção de *Bicicletas de Nhanderu* nas comunidades guarani mbyá e deve contribuir com percepções mais sólidas sobre o processo de discussão indiciado no vídeo e no debate com os mbyá que o produziram.

para a câmera sobre a escola indígena³⁵, ora saem para buscar lenha e gritam contra os fazendeiros, que desmataram a terra e fizeram com que os animais fossem embora. Narrativa e geracionalmente opostas ao *xeramoĩ* Solano, na posição de enunciador de aspectos da espiritualidade mbyá, a dupla de irmãos aparece como dotada de poderes inovadores.

Pode-se pensar que esse tipo de polêmica interna (e externa) representa justamente uma das ideias que essa dissertação tenta combater – a de que os povos indígenas ostentariam uma ideia estática de cultura, passível de ser perdida. Em verdade, o processo brevemente descrito aqui talvez signifique coisas ainda mais complexas: ao reivindicar o controle sobre o que o filme faz aparecer como “cultura”³⁶, os Mbyá querem dizer que, primeiro, reconhecem a importância da produção de imagens sobre si; mais, reconhecem uma determinada eficácia nelas, veem-nas como formas de afetar e transformar o plano da vida cotidiana.

Em *Bicicletas de Nhanderú*, o poder de invenção da equipe, indígena e não indígena, ao agenciar tais imagens só faz significar a “cultura” (o que se diz sobre a cultura) de uma nova forma, promovendo e sedimentando outras extensões (ou metáforas) da noção. Trata-se, talvez, mais de uma resposta indígena ao que a imaginação não indígena (e de outros povos indígenas) pode significar como a “cultura” dos Mbyá em Koenju a partir de tais imagens.

Este é o lugar em que parece residir uma importante potência diferenciante das práticas midiáticas indígenas: ao produzir discursos coletivos sobre as “realidades” que vivem ou os “conhecimentos” que detêm, os povos ameríndios colocam-se não só na posição de autores – o que já sabemos há algum tempo –, mas, mais que isso, engajam-se em negociações de diversas ordens sobre o que de si farão aparecer; adentram o terreno da reflexividade cultural.

Na epígrafe deste capítulo, a poetisa polonesa Wislawa Szymborska desenha um museu: para ela, um lugar em que as coisas, ainda que dotadas de agência, venceram os corpos. Permito-me voltar à imagem fixa desses objetos fora de contexto, que os transportam no tempo e no espaço, para apresentar de outra forma a inquietação em torno das formas como os povos ameríndios têm se esforçado para controlar o que farão aparecer de si usando câmeras, computadores, celulares, gravadores de áudio, entre outros.

Em uma entrevista publicada no livro *Povos Indígenas no Brasil 2006-2010* (2011, p. 441) – da qual extraí a outra epígrafe deste capítulo – Kokrenum, líder do contato dos

³⁵ A que Palermo diz que só vai para comer.

³⁶ Ou como “realidade”.

Gavião Partatejê (PA) em 1957, demonstra sua grande preocupação com a relação entre os jovens gavião e as “coisas do *kupen*”. Ele diz que, por comerem a comida do *kupen*, os jovens “ainda estão duros e já querem ficar velhos” (Op. Cit., p. 443). “Esses meninos de hoje parecem estátuas de barro, eles não abrem os braços, não dançam de verdade, e eu fico falando de graça” (Op. Cit.), reclama em tom de decepção.

Assim como os objetos que povoam o museu de Wislawa Szymborska, textos, fotografias, vídeos e os filmes de autoria indígenas caminham na contramão da vida, fixam objetos no tempo, produzem “cultura”. De certo, a imagem de Kokrenum vai vencer o seu corpo como as botas vencem as pernas. Mas fará outras coisas além dessas. O que imagens e filmes são capazes de fazer (sua eficácia), sua circulação, nesse caso, parecem ser capazes de conectar os meninos que “não largam a roupa, com medo de brincar” (Op. Cit.) com os corpos que brincavam e dançavam antigamente. É justamente esse tipo de dinâmica, que a Manuela Carneiro da Cunha (2009) chamou de efeito *looping* entre “cultura” e cultura; é sobre esse movimento de transformação que começo a refletir nesse capítulo, a partir de minhas conversas e experiências com os Kaiowa e Guarani, em Mato Grosso do Sul.

Um exemplo dessas formas midiáticas de produção da “cultura” pode ser observado em um texto de Cláudia Gonçalves (2005), que propõe uma análise da experiência do documentário “Wai’á Rini: o poder do sonho” (65’, 2001), de autoria de Divino Tserewahú, da Terra Indígena Sangradouro (MT):

Pode-se dizer que a produção audiovisual indígena do Vídeo nas Aldeias objetiva “uma visão nativa de cultura” e, portanto, daquilo considerado por eles próprios como seu “patrimônio cultural”. No vocabulário dos Xavante de Sangradouro, “valorização”, “registro”, “memória” em função de uma remota perda das “nossas cerimônias” e “da nossa língua”. Remota porque eles confiam no caráter pedagógico do acervo documental bastante significativo em horas/imagem brutas arquivado no Vídeo nas Aldeias, sob condições técnicas adequadas. Como “um museu particular”, na opinião de um professor, e que deve um dia vir para a aldeia, pois o aspecto de “propriedade” deste acervo é considerado como uma fonte econômica que, eventualmente, pode ser usado indevidamente por terceiros. Integram a noção de “patrimônio xavante” a reserva e o cerrado em sentido amplo, como bens materiais imprescindíveis à manutenção do “nosso jeito de viver” com as “nossas festas”, “nossos cantos”, “nossas danças” (p. 15)

Gonçalves narra também o processo de objetificação da cultura operado pela presença do projeto VnA, de que Divino é um dos primeiros e principais realizadores indígenas. Conforme o relato de Mari Corrêa³⁷, um tema recorrente entre esses Xavante era filmar a cultura – como um sinônimo para festas e rituais. Cientes disso, os agentes do VnA passaram a questioná-los sobre o que seria cultura para um povo hipotético que já não

³⁷ Que fez parte dos quadros do VnA, mas hoje hoje coordena outra iniciativa de produção audiovisual indígena, o Instituto Catitu (<http://institutocatitu.org.br>).

fizesse mais suas festas e rituais. Essa reflexão gerou percepções distintas sobre a concepção de cultura, agora sobre os modos de ser e os modos de fazer Xavante no dia a dia, para além das festas e rituais. E ainda assim, Divino Tserewahú, entre os Xavante, só filma rituais e festas. Na opinião da autora isso ocorre porque:

O cotidiano como tema, trabalhado nos documentários Ashaninka, Ikpeng, Panará, Waimiri e Atroari, ainda não entrou para os planos do realizador xavante. As razões para isso não estão no entendimento de "cultura xavante", noção que pude investigar com outros interlocutores que expressam ponto de vista semelhante ao de Divino. No geral, elas devem ser buscadas na delicada situação de construção social de um autor que se utiliza de conhecimentos e práticas coletivas de uma tradição oral, e em particular, **considerando tratar-se de uma sociedade dividida em clãs e hierarquizada por classes de idades, que quer manter o controle da produção de sua imagem.** (2005, p. 16) [grifo meu]

É importante notar também que esse tipo produção midiática constitui-se como uma forma de produção de conhecimento, tal qual havia indicado a conversa com Alexandre Wera. Das falas do videasta Divino, Gonçalves registra:

"O vídeo para nós é uma coisa que faz parte do conhecimento, como aprendizado, sabe? Pra mim é uma coisa dessas, porque através do vídeo você vai vendo as coisas que você não conhece, que você vai aprender, pra mim é um tipo ensinamento (...). Porque o vídeo, trabalho de vídeo, os outros, que eu já falei pra você, vai contando alguma coisa você vai aprendendo, vai filmando, vai aprendendo, quando você assiste aí você vai analisando tudo. É assim que eu aprendi, aprendi a valorizar a cultura xavante, aprendi a respeitar, sabe... é o vídeo, através do vídeo, através de filmagem eu descobri várias coisas, vários tipos da convivência xavante, a tradição, como é feita furação de orelha tudo isso eu aprendi a respeitar minha cultura. (...) quando eu vou entrevistando os velhos, olhando no visor da câmera, ele vai falando eu vou pegando as coisas bom que ele fala, aí presto atenção, vou ouvindo coisa interessante que eu nunca ouvi antes desse trabalho... eu fico sempre prestando atenção nas coisas pra nunca esquecer, mas na imagem eu vou ouvindo de novo, eu vou descobrindo 'é isso mesmo', 'será que é assim', 'será que é isso', 'hoje em dia nós não fazemos isso, não falamos isso'..." (2005, pp. 16-17).

Alguns dos muitos filmes que já foram produzidos pelo VnA são, como *Bicicletas de Nhanderú*, produtos que trazem em suas narrativas as marcas de processos de reflexividade cultural. O vencedor do prêmio especial do júri do Festival de Gramado de 2011, *As Hipermulheres (Itã Kuegü, 2011, 80")* é mais um vídeo tematizado por essa questão. Em uma de suas análises sobre os vídeos produzidos pelo VnA, Rubem Caixeta de Queiroz (2008) reitera, com base em outro filme de Divino:

Iniciação Xavante (1999) é, sem dúvida, um metafilme e um metarritual. Nele podemos ver a fusão da vida cotidiana com a vida ritual e ver também o ato de filmar inseparável de processos e das práticas que possibilitam que tanto o filme quanto o ritual existam. Indo mais além, vemos aqui um registro etnográfico realizado pelos próprios indígenas: a partir de uma crítica interna, os velhos pensam o seu mundo, suas contradições, suas dúvidas em relação à tradição e, assim, inventam sua cultura, tudo sob o

olhar atento dos jovens, que também observam, filmam e participam da cultura que está sendo praticada e inventada.

Mais além, as práticas midiáticas indígenas parecem revelar novas formas de pensar a propriedade da cultura, fazendo emergir questões sobre a gestão do conhecimento. Jessica de Largy Healy (2004) analisa relações entre a estrutura do saber do povo Yolngu, da Terra de Arnhem, na Austrália, e tecnologias informáticas. Nesse caso, o uso dessas ferramentas em um arquivo digital para a produção de registros (ou metadiscursos) mostra-se em permanente relação/afetação com ela. De Largy Healy comenta:

O fato de ver sua imagem projetada em uma tela ou, no caso dos registros sonoros, de poder escutarem-se nas fitas e discos gravados, permite restabelecer uma forma de comunicação com os Yolngu. Os objetos lhes “falam”, dizem eles, e eles podem então sonhar os motivos que os recobrem, e podem recomeçar a pintar estas imagens sobre os corpos e a cantar seus nomes sagrados durante os rituais. Keen (1994, p. 135) observa a esse respeito que, “os Yolngu consideram que a *performance* dos cantos e de danças, a pintura de motivos e a criação de objetos não são somente de ordem da representação ou do simbólico, mas potencialmente eficaz”, de maneira que reengajar os objetos na *performance* lhes devolve de fato seu *maarr*, ou poder. (Pp. Cit., p. 88)

O fenômeno que chega a levar os Yolngu às lágrimas quando confrontados com as fotografias objetificadas por este banco de dados, reverbera as reflexões de Manuela Carneiro da Cunha. Essas formas inovadoras de falar sobre si assumem, assim, o papel político de fazer proliferar sentidos acerca dela, no mesmo sentido apontado por Eva Gutjahr (2008), que se interessou pelos modos como populações nativas (no caso, índios Xavante no Brasil e Kanak, na Nova Caledônia) “fizeram proliferar” ou rechaçaram registros de suas tradições orais:

(...) se levarmos em consideração a situação contemporânea dessas populações, em que a leitura e a escrita e, em menor grau, o acesso e a utilização de novas tecnologias de informação e comunicação não são tanto 'novidades', **tais instrumentos (e as informações que circunscrevem) não necessariamente recebem os mesmos usos nem estão obrigatoriamente sujeitos aos mesmos regimes 'textuais' e de autoridades (Cavalcanti-Schiel:2006) dos propagadores originais 'euro-americanos' daquelas tecnologias.** Se apreciarmos aquelas tecnologias enquanto ferramentas, o quanto 'ferramentas' podem ser postas a trabalhar de acordo com formas e procedimentos, 'criatividades', considerados pertinentes por cada grupo cultural? (p. 40). [grifo meu]

Assim, apesar de parecerem encerrar-se em si mesmas – por constituírem um fenômeno específico –, as práticas midiáticas indígenas estão, quase sempre, conectadas a outros empreendimentos dos povos que as levam a cabo – tais como práticas escolares ou de organização política – mas especialmente a apostas feitas em uma forma específica de produzir relações com seus outros. Não é de hoje, nem por causa das novas tecnologias de comunicação, que os povos indígenas elaboram tais relações.

FORMAS DE FAZER APARECER E CIRCULAR SABERES

Como dito, a distinção entre cultura e “cultura”, proposta por Carneiro da Cunha, demonstra sua importância à medida que permite enfocar com acuidade um processo de reflexividade cultural presente nas práticas e discursos midiáticos indígenas. É preciso destacar, contudo, que “falar de cultura com aspas não significa perpetuar uma dualidade, entre cultura para dentro e cultura para fora, mas chamar atenção para o fato de que a cultura se enuncia, sempre, imediatamente, entre o dentro e o fora” (COELHO DE SOUZA, 2010, pp. 107-108). Assim, o que o uso do termo “cultura” pretende indicar é que “(...) estamos situados num registro específico, um registro interétnico (...)” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 370) e que esses diferentes registros estão em uma relação dialética, trazida pela reflexibilidade, ao mesmo tempo de ruptura e continuidade (Op. Cit, p. 371).

Essa apropriação do conceito, com aspas ou sem aspas, pode ser desestabilizada pela análise proposta por Roy Wagner sobre o termo. Interessado em questionar a preeminência das ideias que nós, antropólogos, instrumentalizamos ao etnografar outros povos, Wagner produziu *A invenção da cultura* – que está centrado na ideia de que os significados dados pelos antropólogos ao conceito de cultura nem de perto correspondem àqueles que os interlocutores de suas pesquisas produzem.

Como observado na breve análise das controvérsias em torno do vídeo mbyá que inicia o capítulo, à primeira vista pode-se ter a ideia de que, ao objetificar a cultura – ou transformá-la em “cultura” – é uma concepção de cultura próxima daquela caracterizada como “museu de cera”³⁸ (fixa e exótica) que os coletivos indígenas enunciam como sua. Mas alimentada pela ideia de que há um equívoco permanente entre os significados dos conceitos mobilizados por antropólogos e nativos, procuro aqui testar as possibilidades de apropriação nativa das tecnologias e do conceito de cultura que não respondam a essa concepção – e que, por fim, sirvam para desafiar a preeminência da cultura (ou, no mínimo, estender seus significados para outros territórios).

³⁸ No segundo capítulo de *A invenção da cultura* Wagner identifica uma concepção do tipo “museu de cera” ligada ao conceito de cultura. Sobre a relação entre o “museu de cera” e as práticas antropológicas, ele analisa: “Não é de surpreender portanto que os antropólogos sejam tão fascinados por povos tribais, por modos de pensamento cuja ausência de qualquer coisa similar à nossa noção de 'cultura' provoca nossas generalizações a tomar formas fantásticas e alcançar extremos. Esses objetos de estudo são provocativos e interessantes justamente por essa razão, porque introduzem no conceito de cultura o 'jogo' de possibilidades mais amplas e de generalizações mais extensivas. Tampouco deveríamos nos surpreender se as analogias e os 'modelos' resultantes parecerem desajeitados ou mal ajustados, pois eles se originam do paradoxo gerado pelo ato de imaginar uma cultura para pessoas que não a concebem para si mesmas. Esses constructos são pontes aproximativas para significados, são parte de nosso entendimento, não seus objetos, e nós os tratamos como 'reais' sob o risco de transformar a antropologia em um museu de cera de curiosidades, de fósseis reconstruídos, de grandes momentos de histórias imaginárias” (Op. Cit., p. 62).

Uma das principais contribuições de Wagner para a desestabilização do conceito de cultura está no fato de assumir que ele é fruto especificamente do nosso ponto de vista – culturalmente construído. Comentador das ideias de Wagner, Márcio Goldman (2011) define que central para Wagner é que é preciso oferecer ao significado do conceito de cultura uma nova extensão, ou metaforização, que o conecte com a ideia de invenção.

Para Wagner, o conceito mote da Antropologia e a própria disciplina representam uma “etapa da nossa própria relativização Cultural e do despertar da compreensão que essa relativização supõe e nos traz” (Op. Cit., p. 234). Ele define objetivamente: “O estudo da cultura é na verdade nossa cultura: opera por meio das nossas formas, cria em nossos termos, toma emprestados nossas palavras e conceitos para elaborar significados e nos recria mediante nossos esforços” (2010, p. 46).

Isso se dá precisamente porque operamos no interior de um modo de simbolização – como ele define – eminentemente convencionalizante e que, portanto, opera produzindo holismo a partir da multiplicidade³⁹. A ênfase da teoria wagneriana na invenção – derivada da teoria daribi, de tônica diferenciante – se dá justamente em favor da desestabilização da tônica convencionalizante que historicamente embasaram os conceitos e métodos antropológicos.

A genealogia do conceito produzida por Wagner pode ser expressada, em resumo, pela ideia de que “a cultura começa como dada e passa para a ordem do feito – primeiro como falsa invenção e depois, enfim, como invenção-criação” (Op. Cit, p. 207). Wagner vê na Cultura potencialidades extensivas, tendo como horizonte a ideia de que a invenção da cultura é inseparável daquilo que a cultura inventa – ou seja, ela pode exercer papéis tanto convencionalizantes quanto diferenciantes.

Toda vez que impomos nossa concepção e nossa invenção da realidade sobre uma outra cultura, seja no curso do trabalho antropológico, missionário, governamental ou em prol do 'desenvolvimento', transformamos sua criatividade nativa em algo arbitrário e questionável, em um mero jogo de palavras simbólico. Ela se torna “uma outra Cultura”, um análogo do nosso empreendimento coletivo, racionalmente concebido, de aproveitamento e interpretação da realidade natural, nossa Cultura “sala de

³⁹ “Assim como outros componentes da nossa Cultura coletiva, a linguagem é um meio de racionalizar o mundo, de inventá-lo como um *continuum* causal de fatos e eventos. Nossa linguagem é um controle convencionalizado posto em uma relação determinada com outros controles desse tipo. Para as tradições tribais, camponesas e outras tradições não racionalistas, a linguagem se situa em meio aos contextos coletivos que são controlados e inventados, objetificados por meio dos controles alternativos do mundo experiencial. No primeiro caso, a linguagem confere ao mundo as características da ordem convencional, transformando-o em significado e em relações compreensíveis; no segundo caso, a linguagem toma do mundo características individuais e diferenciantes e desse modo é transformada em significado. Em ambos os casos, porém, as ordens e distinções convencionais que constituem a linguagem estão envolvidas em uma troca de características com o conjunto de controles alternativos que constituem os temas do discurso (o 'mundo'), pois os efeitos de longo prazo do controle são os de transformar contextos não convencionalizados em convencionalizados e vice-versa”. (Op. Cit., pp. 171-172)

ópera”, que também concebemos como arbitrária e simbólica nesse sentido. (Op. Cit., p. 219)

A genealogia do conceito produzida por Wagner tem por objetivo, assim, mostrar de que forma a cultura sempre foi informada pela ênfase na produção de convenções – sobre o homem e seus casos particulares. Entendendo a Antropologia como parte da autoinvenção do Ocidente, Wagner critica a adoção de uma concepção “museu de cera” da cultura pela disciplina.

É porque nossa tradição de pensamento enfatiza o "mascaramento" das relações dialéticas por meio da ação coletivizante que nossa autoimagem da Cultura veio a ser aplicada indiscriminadamente aos modos de vida dos outros. Há uma certa necessidade motivada em nossa tendência a amontoar todas as culturas humanas como um único esforço evolutivo. (Op. Cit., p. 202)

Aplicar a crítica de Wagner à oposição entre cultura e “cultura” – de forma a testar sua pertinência metodológica em favor de uma antropologia em cujo centro esteja a invenção – torna-se assim imperioso. Segue exatamente nesse sentido a consideração produzida por Coelho de Souza acerca das ideias de Carneiro da Cunha.

A autora está preocupada em afastar da proposta de Carneiro da Cunha malentendidos que a vejam como uma forma de hierarquizar práticas culturais, produzindo uma distinção irreduzível entre a cultura com aspas e sem aspas. Para Coelho de Souza, a proposta de Carneiro da Cunha está mais interessada nos efeitos que “cultura” e cultura engendram uma na outra, que na purificação dos usos antropológicos da palavra cultura (capazes uma extensão da ideia de cultura construída pelo antropólogo). Ela, contudo, não se furta de produzir uma crítica vigorosa de outra interpretação que pode ser alimentada pela distinção entre a cultura e seus metadiscursos, fortemente inspirada na análise de Wagner.

Para Coelho de Souza, talvez não haja aspas capazes de salvar os problemas engendrados pela objetificação da cultura sem aspas, feita pelo próprio antropólogo (2010, p. 108). Com esta distinção, para a autora, o conceito antropológico de cultura estaria livre da contaminação da versão discursiva da cultura (“cultura”) – repondo uma reserva convencionalizante sobre o conceito antropológico de cultura. Essa operação pode ser lida em Wagner como uma forma de salvaguardar a antropologia de seus próprios poderes criadores.

Wagner introduz exemplos dos desencontros entre o que ele pensava estar fazendo em campo e como os Daribi interpretavam sua presença entre eles: “O trabalho que eu tinha ido fazer entre os Daribi incorporava uma noção de criatividade e daquilo que é importante na vida totalmente diferente daquela que suas próprias vidas e seu trabalho representavam” (Op. Cit., p. 53). A conclusão a que Wagner chega a partir daí, levantando uma ideia central

para seu pensamento, é: “O equívoco deles a meu respeito não era o mesmo que meu equívoco a respeito deles” (Op. Cit., p. 53). Assim, a principal contribuição de Coelho de Souza, inspirada na ideia de equívoco de Wagner, está em perceber que “nunca podemos estar certos de saber de antemão o que os índios querem dizer quando dizem 'cultura'” (2010, p. 112).

Isso porque, a tal cultura com aspas não significa necessariamente uma objetificação da cultura nativa, mas a produção de “um objeto que significa sua relação conosco” (Op. Cit.): “(...) O que eles devem estar fazendo – eles não têm alternativa – não é objetificar sua cultura (sem aspas) por meio do nosso conceito, mas sua relação conosco por meio dos conceitos deles (...)” (Op. Cit). Para Coelho de Souza, ao paradoxo trazido por Wagner, a saber, a aplicação pelo antropólogo da ideia de cultura, algo que os próprios nativos não produzem sobre si,

se soma ou se sobrepõe um segundo, gerado pelo fato de que todos parecem agora ocupados no exercício de tal imaginação enfatizando muitas vezes as propriedades que para os antropólogos se tornaram anátema: fronteiras, permanência, pureza, fixidez... A distinção proposta é um instrumento poderoso para enfrentar esse novo paradoxo: contanto que não se a leia de um certo modo, a saber, como uma forma de reprimi-lo, em lugar de habitá-lo (2010, p. 108).

Coelho de Souza assume que os modos de objetificação e reflexividade indígenas talvez fossem melhor descritos por outros nomes do que pela noção de cultura. Para ela, talvez a melhor estratégia fosse não tentar “salvar” a cultura e sim dar anteção aos modos de criatividade nativos – que, enquanto modos de objetificação, também são modos de subjetivação (COELHO DE SOUZA, 2010b, p. 152). Aplicada ao contexto da reflexividade e dos processos de patrimonialização cultural, que assume a cultura como acúmulo de práticas – conforme a ideia corrente de cultura como “sala de ópera”⁴⁰ –, a ideia de cultura é capaz de manter a “separação fundante entre criador e criatura, pessoas e coisas, sujeito (divindade ou intelecto) e objeto (natureza ou artefato)”, fazendo com que apareçam ideias de propriedade sobre os edifícios coletivos da cultura e da “cultura”.

A pertinência da oposição entre “cultura” e cultura proposta por Carneiro da Cunha, assim, advém do fato de que ela é alimentada pela relativização gerada pela extensão da metáfora da cultura realizada pelo antropólogo em campo. Para Coelho da Cunha essa é a função da ideia, central para Carneiro da Cunha, do efeito de *looping* entre cultura e

⁴⁰ Wagner analisa: “O sentido contemporâneo do termo - um sentido 'sala de ópera' - emerge de uma metáfora elaborada, que se alimenta da terminologia da procriação e aperfeiçoamento agrícola para criar uma imagem de controle, refinamento e 'domesticação' do homem por ele mesmo. Desse modo, nas salas de estar dos séculos XVIII e XIX falava-se de uma pessoa 'cultivada' como alguém que 'tinha cultura', que desenvolvera seus interesses e feitos conforme padrões sancionados, treinando e 'criando' sua personalidade da mesma maneira que uma estirpe natural pode ser 'cultivada' [cultured]” (Op. Cit., p. 54).

“cultura”, que nada mais é que a assumpção de que a reflexividade “produz efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo sobre o que se reflete quanto sobre as meta-categorias por meio das quais se o faz” (Op. Cit., p. 112).

Durante a sabatina de meu projeto de pesquisa para fins de ingresso no PPGAS-USP, um dos professores que fazia parte da banca questionou-me sobre se as produções midiáticas indígenas não seriam apenas imagens de índio “para branco ver”. Respondi o que à época se delineava apenas como uma conclusão provisória (parte das hipóteses que sustentava), afirmando que não era possível assumir nenhum auditório *a priori* para essas produções, tendo em vista que, enquanto produções midiáticas, elas estavam sujeitas a regimes de ampla circulação e tinham como destinatários, frequentemente, os brancos, outros índios e também as pessoas de sua própria comunidade⁴¹. Tratou-se efetivamente de reiterar que essas produções, tal qual o idioma da “cultura” de que se apropriam, circulam em um ambiente que podemos chamar interétnico.

De forma que etnografar os processos em que povos indígenas devolvem imagens e palavras sobre eles mesmos significa observar a produção de (sempre) novas metáforas sobre um sistema organizado de diferenças. Isso porque, para assumir que há um equívoco insolúvel entre o que chamo de “cultura” e o que os ameríndios significam ao enunciar esta mesma palavra, em lugar de assumir que se tratem dos mesmos significados, é preciso olhar para quem é capaz de produzir invenção, a partir de estilos de criatividade em contínua transformação. Creio que hoje eu responderia à professora que, sim, trata-se de “índio para branco ver” – afinal, o idioma da “cultura” é assumido justamente para estabelecer relações com outrem; o que não é possível tentar prever é o que está sendo significado sobre isso.

Tomar a “cultura” apenas como retórica soa como mais uma projeção das concepções não indígenas sobre o conceito. As ideias de Wagner me parecem capazes de vacinar o etnógrafo contra a falsa amizade de um conceito carregado de significados distintos e de explicitar sutilezas da proposta de Carneiro da Cunha – que não emergem se estivermos seduzidos pelo dualismo estanque entre os termos.

A amplitude mesma do conceito antropológico, sua capacidade potencial de abarcar todos os aspectos da vida, torna-o um poderoso instrumento para a objetivação, por meio da noção de patrimônio imaterial, de 'bem cultural de natureza imaterial', dessa vida como cultura – dos que a vivem como seus 'detentores'. E o problema com isso não está, que fique claro, no fato da

⁴¹ Em concordância com outras análises feitas do fenômeno, em especial aquelas sobre o projeto Vídeo nas Aldeias produzidas por Dominique Gallois.

objetificação – não há cultura nem vida humana sem objetificação – mas nas suas formas, na conformação dessas formas segundo o modelo do patrimônio que nossa metáfora vem convocar. O conceito antropológico, é claro, faz coisas similares – com consequências talvez um pouco menos sérias, pelo menos enquanto formos capaz de sustentar a diferença entre nossas descrições da vida alheia em termos de um tal conceito e as autodescrições alheias, que podem muito bem prescindir inteiramente dele (e de seus irmãos e primos, como “identidade”, “natureza”, “sociedade”, “indivíduo” etc.) (COELHO DE SOUZA, 2010, p. 152)

É com esse espírito que, Coelho de Souza, em uma complexa reflexão sobre processos de patrimonialização conectados a economias da dádiva – como são as ameríndias –, oferece pistas para o tema que alimenta esta pesquisa. Procurando entender a relação da dívida contraída pelos antropólogos com os povos com que se relacionam por meio da figura da dádiva indígena Coelho de Souza chega a conclusões muito influenciadas por Strathern e Roy Wagner. Para ela, enquanto, entre nós, os indivíduos preexistem e suas relações são o efeito da circulação das coisas que criaram, entre os povos ameríndios, os sujeitos “se constituem como tais por meio da circulação de coisas que ninguém criou; essa circulação é uma maneira de determinar relações, constituí-las como relações específicas (...)” (2005, p. 4).

A ideia da apropriação aparece para Coelho de Souza, no contexto da Etnologia brasileira, como um aglutinador de processos e modalidades de aquisição de itens (materiais e imateriais) que aparecem como veículos (objetificações de propriedades), atributos e potências que vieram de outro lugar. Mas entre o mundo do dom e o mundo da mercadoria há profundas diferenças: as modalidades de “apropriação” amazônicas – pautadas pelo consumo das partes dos outros – e os regimes ocidentais de produção de conhecimento mobilizam ideias distintas de criatividade e autoria (p. 4).

Se as sociedades ameríndias dispõem de formas próprias de objetificação do conhecimento e da cultura, envolvendo concepções de propriedade, criatividade e transmissão de conhecimento opostas àquelas pautadas pela lógica da mercadoria – como descreve Strathern e corrobora Coelho de Souza –, de que forma é possível extrair de tais práticas de conhecimento ocidentais suas potências diferenciadas?

Se as essas práticas estão sendo objetivadas em termos de “cultura”, “conhecimentos tradicionais”, “tradição”, “patrimônio”, entre outros, em um exercício de reflexividade que se apropria aparentemente de concepções não indígenas, talvez um dos papéis que a antropologia deva assumir seja o de desconfiar dos significados aparentes dessas apropriações e de buscar descrever de que forma elas respondem a um idioma relacional. Tendo por norte efetivamente a ideia de que é possível que uma perspectiva elicite outra e tentando compreender quais são as formas que códigos distintos podem assumir quando colocados em relação, passo à descrição etnográfica do idioma relacional

de algumas práticas de conhecimento indígenas (em que se incluem práticas midiáticas).

“ÑANDE REKO, ÑANDE CULTURA”

Durante os períodos de estadia em campo pude notar que meus interlocutores kaiowa e guarani costumam mobilizar um determinado vocabulário em contextos em que se fala de cultura. Entre os termos frequentemente mobilizados para tanto, principalmente por lideranças jovens, estão, por exemplo, as noções de *ñande reko*, *teko* e *tekoha* (comunidade⁴²), as quais, contudo, não podem ser consideradas como traduções ou sinônimos da noção de cultura – ainda que estabeleçam relações de inteligibilidade de com ela.

Ñande reko, para os Kaiowa como para outras parcialidades guarani e outros povos tupi, é entendido como um modo próprio de ser (“nosso modo de ser”); o termo é uma das transformações do *teko*, uma noção capaz de conjugar inúmeros significados, segundo Meliá, Grünberg & Grünberg (2008, p. 101), tais como: “(...) modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre”. E são partículas adjetivas que dão ao *teko* significados diferentes, fazendo aparecer outras noções, como o *teko katu*, o *teko marangatu*, o *teko porã* e o *ñande reko* – cujas relações com a noção de cultura é importante para essa discussão.

Entre os Kaiowa e o Guarani, em suas falas na língua e também nas falas em português, o termo *cultura* não necessariamente é substituído por *ñande reko*. Enquanto estive em campo, o que ouvi algumas vezes foram inserções do termo cultura sem tradução ou em justaposição à noção de *ñande reko*, como na frase “*ñande reko, ñande cultura*”. Tal distinção aponta para a não coincidência entre os termos, ainda que haja tradutibilidade entre eles.

Essa noção, utilizada como uma categoria de diferença, pode ser lida como a apropriação da noção de *teko* por um coletivo⁴³ e também como uma expressão da reflexividade cultural: “(...) el *ñande reko* hace que el Paĩ se considere, se sienta, se piense y se diga diferente” (Op. Cit., p. 105); assim, trata-se de um termo acionado, tal qual a cultura o é para o antropólogo, para não só identificar um modo próprio de ser (e refletir sobre ele), mas também comunicá-lo. Em sua etnografia sobre os Mbyá, Macedo (2010) assume haver uma relação de inteligibilidade entre cultura e *ñande reko*, à medida que ambos “dão contornos a um coletivo, objetificando um espectro de relações em um patrimônio” (Op. Cit., pp. 295-296). O fato importante é que, segundo a autora, os modos de simbolização que sustentam cada uma dessas noções são opostos, não só entre os Mbyá: “No pensamento *jurua*, a diferença que a 'cultura' objetifica corresponde a convenções historicamente construídas, já no pensamento guarani são dádivas dos ancestrais divinos visando a

⁴² Conforme a tradução de Meliá, Grünberg & Grünberg (2008).

⁴³ Dado que *ñande*, em língua Guarani, aponta para o *nós* inclusivo, em oposição a *ore*, o *nós* exclusivo.

fabricação de um corpo leve, um corpo-afeto divino" (Op. Cit., pp. 295-296). De modo que, na esteira do pensamento de Wagner (Op. Cit.), enquanto a cultura é um termo cunhado para convencionalizar uma ideia sobre as diferenças, o *ñande reko* é um termo que produz diferença a partir de ideias já convencionalizadas (dádivas dos deuses).

Como veremos nessa seção, um dos contextos em que são ativados modos kaiowa e guarani de objetivação de saberes e da "cultura" são os espaços voltados à educação escolar indígena (do ensino básico ao superior), que, ao lado dos direitos territoriais, tem estado entre as principais apostas dos kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul. É também esse contexto em que o *ñande reko* tem circulado em justaposição ou tradução à noção de cultura; os espaços da educação escolar indígena parecem ter se consolidado como aquele em que se diz algo sobre o *ñande reko*. Mas tal qual a "cultura" não é uma retórica em torno da cultura, os metadiscursos do *ñande reko*, expressados pelos kaiowa e guarani como formas de fazer aparecer saberes, também parecem não ser.

DOURADOS, CAARAPÓ, TE'YKUE

Enquanto circulei pelas cidades e reservas indígenas no cone sul do Mato Grosso do Sul pude estabelecer relações com diversos sujeitos kaiowa, guarani e terena – organizados em coletivos ou não – envolvidos com produção midiática, mas escolhi acompanhar uma experiência específica: a do Ponto de Cultura Teko Arandu, na TI Caarapó (Aldeia Te'yikue). Diversas circunstâncias levaram-me a acompanhar, de maneira mais pausada, o cotidiano de funcionamento do Teko Arandu, portanto, nesse ponto apresento os dados etnográficos que produzi em meu diálogo com o Ponto de Cultura e aqueles que circulam por ele. Nesse percurso, aproximei-me também de diversas lideranças kaiowa e guarani que compõem a Aty Guasu, tendo contato com as discussões e usos feitos pelo movimento de tecnologias de comunicação.

As práticas midiáticas de que falo se desenvolvem em um contexto em que, segundo Pereira (2010), os coletivos indígenas foram constrangidos à territorialização em apenas oito terras indígenas, reservadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no início do século passado. Segundo o autor, "essas reservas se constituíram em espaço de recolhimento das comunidades que perderam suas terras tradicionais, fenômeno para o qual o historiador Antônio Brand cunhou o termo 'confinamento' territorial (Brand, 2007)" (Op. Cit., p. 117).

A TI Dourados, com seus 3.475 hectares (ISA, 2012)⁴⁴ e uma população de 10.938 pessoas indígenas, foi a primeira que visitei na região e está a cerca 4 km de distância do

⁴⁴ Os dados estão disponíveis em <http://ti.socioambiental.org/#!/terras-indigenas/3656>; acesso de agosto de 2012.

centro da cidade de Dourados, e é certamente uma das reservas em que tive mais dificuldades para pesquisar. Reservada em 1917 pelo SPI, esta é a terra em que vivem os jovens integrantes do grupo de rap indígena Brô MC's – cujo trabalho tem ganhado grande repercussão. E o que encontrei em Dourados foi uma realidade, apesar de muito específica, bastante paradigmática do que seja o modo de vida nessas reservas indígenas. Ela é dividida em duas aldeias – Jaguapiru e Bororo –, em que vivem famílias Kaiowa, Guarani e também Terena, e circunda a cidade de Dourados – por onde circulam muitos indivíduos e famílias indígenas, que vendem parte de sua produção agrícola, pedem esmolas, e trabalham em comércios, e estudam na cidade.

Ali eu não fui aconselhada a transitar desacompanhada pelas estradas após o anoitecer ou mesmo a perambular sozinha durante o dia. Por conta de altos índices de violência, por determinação do Ministério da Justiça, a Polícia Federal e a Força Nacional estão em operação na TI desde outubro de 2011 – os agentes da Operação Tekohá, como foi chamada, circulam em viaturas armados pela terra. Para além da violência contra a pessoa, são frequentes os atentados a casas de reza e rezadores, incêndios em geral provocados por motivação religiosa.

Não realizei um mapeamento de todos os projetos existentes na TI, mas pude observar que é relevante a presença de políticas públicas – municipais, estaduais e nacionais –, em especial as políticas de assistência social e transferência de renda, educação escolar, saúde, saneamento e segurança alimentar. Um dos projetos que incidem sobre a população dessa TI atualmente é o Programa Conjunto de Segurança Alimentar e Nutricional de Mulheres e Crianças Indígenas (PCSAN), que integra diversas organizações ligadas à Organização das Nações Unidas (ONU), bem como diversos órgãos governamentais (entre eles, a Funai, a Secretaria Especial de Saúde Indígena e o Ministério do Desenvolvimento Social).

Tal qual a TI Dourados, a aldeia Te'yíkue, como é conhecida a TI Caarapó, é uma reserva indígena. Ela foi reservada pelo SPI em 1924, com 3.594 hectares (ISA, 2012)⁴⁵, e atualmente conta com uma população de 4.283 pessoas indígenas (IBGE, 2010) – o que representa menos da metade da população da reserva de Dourados. A TI é dividida em diversas regiões, sendo que apenas uma delas concentra a população guarani – o Mbokajá; todas as demais regiões são ocupadas pela população kaiowa.

Durante minha estadia em Caarapó, realizei pesquisa de campo na região chamada de Posto, localidade próxima ao centro geográfico da aldeia, em que estão instalados o Posto Funai, uma das unidades CRAS, o Posto de Saúde, a Escola Municipal Nandejara-

⁴⁵ Os dados estão disponíveis em <http://ti.socioambiental.org/#!/terras-indigenas/3627>; acessado em junho de 2013.

Polo e a Escola Estadual de Ensino Médio Yvy Poty. Nas proximidades desta região está localizada também a Unidade Experimental da Escola Ñandejara, área em que dois professores indígenas – com o auxílio de uma freira da Ordem de São José e de uma agrônoma do PCSAN – mantêm o plantio de diversas espécies vegetais, utilizada em atividades escolares e que fornece alimentos para complementar a merenda escolar. Entre os projetos desenvolvidos na Te'ýikue por meio da escola está também uma orquestra de violões.

Caarapó, segundo a avaliação do professor Antonio Brand⁴⁶ e de outros interlocutores dessa pesquisa, apresenta-se como um local “privilegiado”, em que o desenvolvimento de “projetos” costuma ser exitoso. Durante uma conversa com o professor, o principal articulador na UCDB dos projetos que são desenvolvidos na Te'ýikue, pude notar que a ideia da implementação ali do Ponto de Cultura Teko Arandu respondia a uma necessidade de “fortalecimento” do professorado indígena e da comunidade, demandas que haviam surgido durante o XVI Fórum Indígena da Te'ýikue – que se realiza anualmente, durante a Semana do Índio, em abril e, segundo Brand, é o espaço eleito como fórum para a discussão de projetos.

A situação “privilegiada” de Te'ýikue frente a outras terras indígenas, nos termos do êxito dos projetos, não significa que seu cotidiano não haja também graves problemas. A aldeia é atravessada por uma estrada estadual, que liga Caarapó a Ponta Porã, na fronteira seca com o Paraguai. Sem asfalto, a estrada é a rota de caminhões de transporte de gado de corte, ônibus de viagem, carros particulares e também – segundo informações não oficiais – uma das rotas do tráfico de entorpecentes. A presença de traficantes e usuários de entorpecentes na aldeia é encarada pelas lideranças locais como um dos principais problemas na TI, junto com os inúmeros casos de violência doméstica (contra crianças, adolescentes e idosos) e de violência em geral.

⁴⁶ O professor Antonio Brand foi, até seu recente falecimento, o principal parceiro não indígena dos Kaiowa e Guaraní na TI Caarapó – em especial no desenvolvimento de projetos que valorizavam a educação escolar indígena, a gestão sustentável do território e, no caso do Ponto de Cultura Teko Arandu, também a produção midiática. Um símbolo da relação de amizade dos índios em Te'ýikue com Brand pode ser lido na viagem que parte da comunidade realizou até o Rio Grande do Sul, para a cerimônia de sepultamento do professor, em meados de 2012. Apesar de realizarem projetos em outras terras indígenas do Cone Sul, os pesquisadores do Neppi/UCDB, ligados a Brand, visitam com mais frequência a Te'ýikue, participando do cotidiano dos projetos desenvolvidos na aldeia. Essa circulação de pesquisadores-parceiros faz com que haja também uma circulação daqueles indígenas envolvidos nos projetos entre as cidades de Campo Grande, sede do Neppi/UCDB, e Dourados. Essa circulação é feita em geral por professores indígenas, mas também eventualmente pelos rezadores e estudantes.

TEKO ARANDU: PONTO, REDE

Busca

Arandu
<ul style="list-style-type: none">• Home• Acessos• Arquivo• Busca• Cadastre-se• Conteúdo• Downloads• Enciclopédia• Enquetes• Enviar notícias• Fórum• Fale conosco• Links• Membros• Mensagens privadas• Notícias• Recomende

Quem está online
Neste momento estão online 22 visitante(s) e 0 usuário(s) cadastrado(s).
Você é um usuário anônimo. Você pode se cadastrar gratuitamente clicando aqui .

Busca
<input type="text"/>
<input type="button" value="Busca"/>

Idiomas
Selecione o idioma para o portal:
<input type="button" value="Brazilian"/>

Bem-vindo ao TEKÓ ARANDU.

TEKO ARANDUpe ojehero petei arandu jehaiha renda internet pe, ojehai mokõi ambue nhe'eme. Ojehai ko'ape nhe'e guaraniha ha nhe'e portuguêspe. Koa ko arandu rendare jatopa hina ava mbo'ehara e mitã kuera ofembo'eva arandu ohaí va'ekue. Ko arandu rendare ava mbo'ehara kuera tekoha [Te'yikue](#)/Caarapó pega py'im py'im ohaí marandu okuasevape. Ko TEKÓ ARANDU há'e hina jehaiha renda ÷iva internet pe, ko'ape ikatu jatopa opachagua marandu ojehei va'ekue ko Ponto de Cultura reheguava. Ko jehaiha renda ipya'eva rupiveko hi'ã ofemohesãikã opachagua Guarani Kaiowá kuera reko tee ha karai kuera reko avei. Ikatu haguicha mokõi teko ambue ojekua porãve. Karai mburuvicha guasu kuera ko opitytvõ ÷i haguã ko arandu jehaiha renda internet pe. Pytyvõha kuera há'e hina [GESAC](#) pega, [CNPq](#) pega, Prefeitura de Caarapó pega. Ko arandu jehaiha renda pe ÷i mbaite arandu avare guava jehaipyre, marandu ava Guarani Kaiowá kuera rekohague re guava, ape ÷i mbaite ava Guarani Kaiowá Mato Grosso do Sul peguare oiko va'kue yma. Ko arandu jehaiha renda tekoha Te'yikue pega opitytvõ Ponto de Cultura pe, omosãrambi haguã marandu py'a'e opa mombiry tekoha heta rupi. Ko arandu jehaiha omofepyrũ va'kue ava mbo'ehara kuera te'yikue pega. Upemaramo ko marandu remosãrambi haguã opitytvõ meme avei karai mbo'ehara kuera Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu/Universidade Federal da Grande Dourados pega, ambue mbo'ehara [Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas da Universidade Católica Dom Bosco](#) pega opitytvõ avei. Tekoha Te'yikue pe heta oiko ava Guarani Kaiowá kuera, ko'ape heta ava kuera oiko vytyri heko tee rupi. Oñondive pe jaypapa ramo jatopata 5000 mil ava ko Te'yikue pe oikova. Hamete 700 mendare ha omendava oiko Te'yikuepe. Ko arandu jehaiha renda ambue ñe'eme ojehero "laboratório de informática" jatopa hina amo mbo'eha renda Indígena Nhandejara pe, opyta pe tekoha Te'yikuepe. Ko'ape umi ava mbo'ehara kuera ombo'e meme ava kuerape, ombo'e okuasevape guive, ombo'e ha ohejauka avei internet pe arandu ha marandu ojehaiva'ekue.

TEKO ARANDU é um sítio bilíngue e colaborativo cujo significado, na língua Guarani, é "modo sábio de viver". Esta página é mantida na rede pelos professores e estudantes da comunidade indígena [Te'yikue](#), no município de Caarapó - MS. Este portal é a janela na internet pela qual é possível obter informações sobre os povos indígenas com o objetivo de constituir-se num local de diálogo intercultural entre as novas tecnologias da informação e a cultura guarani e Kaiowá. Esta janela é mantida aberta com o apoio do Governo Federal mediante os parceiros: [GESAC](#), [CNPq](#), [UFSD](#), [SECADI/MEC](#) e Prefeitura Municipal de Caarapó. O projeto inclui o levantamento, digitalização, catalogação, produção, análise e divulgação da cultura e história dos Kaiowá e Guarani, no Mato Grosso do Sul, a partir de um ponto de cultura interligado em rede com outros pontos de cultura e telecentros em aldeias. Esta ação é uma iniciativa da área indígena [Te'yikue](#) em parceria com o [Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas da Universidade Católica Dom Bosco](#). Na área indígena Te'yikue vivem, de acordo com suas tradições, aproximadamente 5000 índios da etnia Kaiowá e mais de 700 famílias. A sede física desse projeto está localizada na escola indígena Nhandejara. Nessa escola há um laboratório de informática, onde professores indígenas oferecem capacitação e acesso à internet para a comunidade.

Última atualização: 08.12.13

15.12.13 Ruralistas irão cumprir ordem judicial?

Postado por [neimar](#) em Domingo, dezembro 15 @ 10:32:33 UTC (46 visualização(ões))
[Tópico Teko Arandu](#)

Entrevista com Michael Nolan: "Os fazendeiros irão cumprir a ordem judicial?" "O leilão teve duas finalidades: a primeira foi arrecadar dinheiro, e a segunda foi chamar a atenção para o conflito entre fazendeiros e indígenas", aponta a advogada. Leilão da Resistência realizado por fazendeiros sul-mato-grossenses, com o objetivo inicial de arrecadar dinheiro para contratar segurança privada e impedir a ocupação das fazendas pelos Guarani, acabou sendo interpretado como uma "vitória" das comunidades indígenas, avalia Michael Mary Nolan, advogada que acompanha as reivindicações dos índios no Brasil. Texto completo em [leia mais...](#)

Nota: Fonte: [IHU-Online](#), 12/12/2013.

[\(Leia mais...\)](#) | 12515 bytes adicionais | Pontos: 0)

07.12.13 Latifundiários realizarão leilão em Campo Grande

Postado por [neimar](#) em Sábado, dezembro 07 @ 11:24:02 UTC (42 visualização(ões))
[Tópico Teko Arandu](#)

O "Leilão da Resistência", nome adotado pelos latifundiários em Mato Grosso do Sul com o objetivo de arrecadar fundos para financiar segurança privada para impedir o retorno dos índios às aldeias antigas, de onde foram despejados ao longo de décadas, especialmente após 1870, foi autorizado pela 4ª Vara da Justiça Federal de Campo Grande, foi reconsiderada a liminar, e liberada a realização do Leilão, evento previsto para este sábado (7). A decisão foi proferida por volta das 21h30 desta sexta-feira. As lideranças indígenas e familiares de vítimas indígenas de crimes de pistolagem, perpetrados por milícias amadas em Mato Grosso do Sul, temem pela sua segurança, num contexto em que metade dos assassinatos de índios no país ocorre no estado. Mais informações em [leia mais...](#)

Nota: Com informações do [Campo Grande News](#).

[\(Leia mais...\)](#) | 2906 bytes adicionais | Pontos: 0)

05.12.13 Latifundiários desafiam justiça

Postado por [neimar](#) em Sexta, dezembro 06 @ 00:03:39 UTC (32 visualização(ões))
[Tópico Teko Arandu](#)

Durante a Audiência Pública, curiosamente intitulada de 'Paz no Campo', que iniciou na Câmara Municipal às 14h00 desta quinta-feira (05), o presidente da Acrissul (Associação dos Criadores de Mato Grosso do Sul), Chico Mata, disse que os produtores irão recorrer da determinação judicial que suspende o leilão criado pelos produtores para financiar o combate o retorno dos indígenas às suas terras. O presidente classificou a decisão da juíza da 2ª Vara Federal de Campo Grande, Janete Lima Miguel, como "emocional". Mais informações em [leia mais...](#)

[\(Leia mais...\)](#) | 2463 bytes adicionais | Pontos: 0)

05.12.13 Justiça suspende leilão dos ruralistas

Postado por [levelton](#) em Quinta, dezembro 05 @ 10:11:00 UTC (37 visualização(ões))
[Tópico Teko Arandu](#)

A Justiça Federal de Campo Grande concedeu liminar, na tarde desta quarta-feira (4), e suspendeu o Leilão da Resistência, organizado pelos produtores rurais. O pedido foi feito pelos movimentos sociais, que alegaram o acorramento do clima de violência no campo. A juíza da 2ª Vara Federal, Janete Lima Miguel, concedeu liminar e determinou a suspensão do leilão previsto para arrecadar fundos para a contratação de seguranças e compra de armas para proteger as propriedades rurais das invasões indígenas. Até ontem, a Acrissul (Associação dos Criadores de Mato Grosso do Sul) já tinha arrecadado mais de mil animais, de galinhas a bovinos, para vender no sábado. A expectativa era arrecadar R\$ 1 milhão com o leilão.

[\(Leia mais...\)](#) | Pontos: 0)

24.11.13 Encontro de Professores Guarani e Kaiowá

Postado por [neimar](#) em Domingo, novembro 24 @ 16:58:34 UTC (38 visualização(ões))
[Tópico Teko Arandu](#)

O 19 encontro de professores guarani e kaiowá, organizado pelo Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá na aldeia Taquapery, em Coronel Sapucaia, MS, contou com a participação de aproximadamente 100 professores Guarani e Kaiowá de diversas escolas indígenas do cone sul de Mato Grosso do Sul, além de mestres tradicionais indígenas de várias aldeias e representantes das instituições parceiras, que têm programas e cursos de formação de professores indígenas, entre elas, a Faculdade Intercultural Indígena da UFSD, UCDB, SED/MS e UEMS. Mais informações em [leia mais...](#)

[\(Leia mais...\)](#) | 6121 bytes adicionais | Pontos: 0)

Aplicativos
Guarani Retã
Galeria de Imagens
Galeria de Vídeos
Twitter

Enquete
Você acha que as mídias estão manipulando opinião pública?
☐ Sim
☐ Não
<input type="button" value="Voto"/>
resultados
Enquete
Votos 22

Login
Apelido
<input type="text"/>
Senha
<input type="text"/>
<input type="button" value="Login"/>
Ainda não é Cadastrado? Você pode se cadastrar clicando aqui . Como usuário cadastrado você tem algumas vantagens como escolher o Tema do site (template) e enviar comentários com seu nome.

Arandu
Ainda não há uma notícia postada hoje.

Parceiros
UCDB
UFSD
Ministério da Cultura
Ministério das Comunicações
Prefeitura de Caarapó-MS

All logos and trademarks in this site are property of their respective owner. The comments are property of their posters, all the rest © 2005 by me.

You can syndicate our news using the [backend.php](#) or [ultrafeed.txt](#)

[PHP-Nuke](#) Copyright © 2005 by Francisco Busti. This is free software, and you may redistribute it under the [GPL](#). PHP-Nuke comes with absolutely no warranty. For details, see the [license](#).

Tempo para gerar esta página: 0.38 segundos

Reprodução da página inicial do site do Ponto de Cultura Teko Arandu

Em minha primeira viagem a Caarapó, não pude conhecer o Teko Arandu em funcionamento – pois ele funciona apenas durante o ano letivo –, mas foi possível conhecer a estrutura escolar, a sala em que funciona o ponto, a aldeia, além de realizar entrevistas com todos os envolvidos na manutenção do ponto: os membros da coordenação da Escola Nhandejara, os professores responsáveis pela gestão local do Ponto e os professores universitários não indígenas – parceiros na Universidade Católica Dom Bosco – que auxiliam na coordenação do Ponto a partir de Campo Grande. Assim, pude mapear

expectativas diferenciadas acerca do Ponto (que envolvem a escassez de equipamentos; a instabilidade do sinal de conexão com a internet – fornecido por duas antenas do programa Gesac –; a demora na implementação da política pública, a dificuldade de integração no cotidiano escolar e no cotidiano da reserva; entre outros). Já durante minha segunda viagem a campo, durante o período letivo, centrei meus esforços em acompanhar o cotidiano do Ponto de Cultura além de atividades de que seus agentes participavam na aldeia.

Essas atividades envolvem principalmente aulas de informática e oficinas – de fotografia e teatro –, bem como orientações aos usuários que fazem uso dos 11 computadores existentes na sala. Os professores responsáveis pelo ponto editam vídeos em apenas um dos computadores e muitas vezes precisam fazer uso de computadores pessoais para realizar as tarefas que lhes são demandadas; a captura de imagens está comprometida pelo não funcionamento da câmera de vídeo do Ponto. O espaço do ponto muitas vezes é utilizado como sala de aula para a exibição de vídeos e também como sala de reuniões pedagógicas da escola.

Talvez por estar localizado na escola, o Ponto constrói suas atividades em consonância com as atividades dela – as quais parecem de fato mobilizar a aldeia. A Escola municipal da aldeia – que conta com um contingente de alunos matriculados (cerca de 1200) maior do que o total de alunos não indígenas da cidade de Caarapó – parece ser o foco irradiador e organizador dos projetos desenvolvidos em Te'ýikue. Durante as estadias em campo, em diversas conversas e entrevistas, pude constatar que existe uma estratégia específica de gestão dos projetos que envolve fazê-los passar pela Escola Ñandejara – o que não foi diferente no caso do Teko Arandu. Por alguns de meus interlocutores, essa estratégia foi justificada como uma forma de fazer com que os projetos não ficassem apenas nas mãos de algumas famílias extensas (*te'ýi*) – uma solução inovadora que só poderia se dar em uma reserva, em que diversas *te'ýi* são forçadas a conviver por conta do confinamento.

Mas essa estratégia certamente também está conectada com a maneira como a educação escolar indígena tornou-se, em Mato Grosso do Sul, mas não só nele, um modo bem sucedido – enfatizado pelos próprios Kaiowa e Guaraní⁴⁷ – de objetificar saberes, de dinamizar redes indígenas e também de criar nexos entre o *ñande reko* e o *karaí reko*. Existe no estado um curso de licenciatura intercultural indígena, igualmente intitulado Teko

⁴⁷ Há que se notar que essa aposta na educação escolar indígena de forma alguma é ponto pacífico entre os muitos coletivos kaiowa e guarani que vivem em Mato Grosso do Sul – em especial pelo reconhecimento de seus limites na perpetuação do *ñande reko*. Como outras formas de objetificação de saberes, as práticas escolares valorizadas nesse contexto são objeto de controvérsias mesmo em áreas como Te'ýikue. Menciono-as aqui para destacar sua premência.

Arandu, que forma professores kaiowa e guarani em nível superior⁴⁸. O Teko, como é chamado localmente, é reconhecido como fruto da mobilização e articulação do Movimento de Professores Indígenas em favor de uma educação escolar específica para os povos no Cone Sul do estado; é uma experiência que decorre da do Magistério Indígena Ara Vera. Desenvolvido atualmente junto à Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), ele foi criado em 2006, em uma parceria com outras universidades e instituições: Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), UCDB, Secretaria de Estado de Educação do Mato Grosso do Sul e secretarias municipais de educação⁴⁹.

Essa licenciatura funciona no regime da pedagogia da alternância: no “tempo universidade”, os professores passam parte de seus períodos de férias (em janeiro e julho) participando das atividades na UFGD; participam de etapas intensivas fora do período de férias e é acompanhado por um professor universitário em sua comunidades; no chamado “tempo intermediário”, os professores permanecem nas aldeias para o ano letivo, período em que continuam desenvolvendo atividades do curso. Em 2011 o Teko formou sua primeira turma de professores, nas áreas de Ciências Sociais, Linguagens, Matemática e Ciências da Natureza, e, em 2012, foi aprovada a criação da Faculdade Indígena (Faind), junto à UFGD, à qual está agora vinculado o Teko Arandu.

As relações com alguns dos principais interlocutores dessa pesquisa se deram justamente por meio da Licenciatura Intercultural Teko Arandu, tendo em vista que minha primeira viagem coincidiu com o período em que os professores indígenas responsáveis pelo Ponto de Cultura Teko Arandu estavam alojados em Dourados para a etapa do curso que se dá na universidade. Entre conversas no alojamento, na universidade e até momentos de participação em algumas das aulas, pude acompanhar junto ao Teko as práticas cotidianas dos professores de Te'yikue em outro contexto. Uma das experiências mais interessantes dessa aproximação com a Licenciatura foi a participação nas aulas de Antropologia com duas das turmas iniciais e, tendo me apresentado como antropóloga e jornalista, ter sido logo questionada sobre o que achava da necessidade de formação de jornalistas indígenas e sobre o tratamento dado pela imprensa brasileira à questão indígena.

Nas salas de aula do Teko Arandu é que pude acompanhar de perto também o uso de algumas tecnologias como o celular, a câmera digital e o computador pessoal – bastante comuns entre os professores indígenas, que costumam usar os pacotes de dados

⁴⁸ Segundo o Projeto Político Pedagógico do curso, seu principal objetivo específico é “estimular e valorizar, através do processo escolar, o *Ñande Reko*”, traduzido como “tradições, crenças, modo de ser e viver dos Guarani e Kaiowa”.

⁴⁹ Informações disponíveis no site “Ensino Superior Indígena – Mapeamento de Controvérsias”, produzido por três alunos do curso de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo.

oferecidos por operadoras de telefonia⁵⁰. Por algumas vezes, durante as visitas à hospedaria em que os professores ficam alojados, acompanhei as atividades chamadas de “Noites Culturais”. Essas noites fecham cada uma das semanas de estudo na cidade com animados encontros no alojamento: dança-se *guaxiré* e forró, contam-se piadas, cantam-se muitas músicas, fazem-se desfiles de *miss* e *mister* indígena, entre outros.

Entre os professores formados na primeira turma da licenciatura intercultural estão o diretor e os coordenadores pedagógicos da Escola Nãdejara (Lídio Cavanha, Renata Castelão e Edson Alencar), o professor Eliel Benites e o ex-vereador indígena Otoniel Ricardo. Outros professores da Escola Nãdejara cursam ou cursaram o Teko Arandu, incluindo os dois professores responsáveis pelo Ponto de Cultura, que se formaram na turma de 2012. Boa parte dessas pessoas, além de terem se tornado professores, recebeu formação para a produção de audiovisual – certamente não por acaso.

Acompanhando o cotidiano da aldeia Te'yikue, pude observar que os professores passam a ocupar posições de prestígio diferenciadas, como se emergissem, por meio desse prestígio⁵¹, novas lideranças⁵². De fato, nos discursos e espaços em que há presença das lideranças (rezadores, capitão e vice-capitão), costumam aparecer também os professores indígenas. Em Te'yikue, o calendário escolar pauta inclusive certas atividades comunitárias; é o caso do dia do plantio – *Temity Ara* –, em que as sementes são benzidas pelos *ñanderu*, em uma atividade escolar. Em ocasiões como essa, os agentes do Ponto de Cultura tomam parte realizando os registros audiovisuais.

Em minha segunda viagem à Te'yikue acompanhei, na semana de minha chegada, a inauguração de uma nova casa de reza, cuja construção foi realizada pelo *ñanderu* Lídio e sua família – com o apoio da Funai e do PCSAN. A inauguração durou cerca de dois dias, entre atividades xamânicas e festejos, em que a casa recebeu visitantes não indígenas e indígenas de aldeias diversas e da própria Te'yikue. As atividades foram registradas por fotografias de Devanildo Ramires, um dos professores do Ponto de Cultura. Não por acaso, os primeiros a visitarem a *ogapysy* seria os grupos de alunos, trazidos à casa pelos professores de uma disciplina intitulada “Práticas Culturais”.

⁵⁰ Merece atenção o fato de que no Mato Grosso do Sul o acesso à internet por indígenas, ainda que não de forma alargada, tem se dado eminentemente por dispositivos móveis, como celulares, e é provido menos por políticas públicas do que pelo acesso aos serviços internet móvel das empresas de telefonia. Esse fenômeno bastante recente de relações indígenas com o mercado não é problematizado a fundo neste trabalho por uma questão de ênfase, mas a meu ver pode oferecer um campo muito profícuo para reflexões acadêmicas sobre o uso de tecnologias de comunicação por povos indígenas.

⁵¹ Acompanhei a discussão dessa ideia – de um prestígio específico vinculado à figura do professor indígena – em uma das aulas de Antropologia ministradas pelo professor Levi Marques Pereira aos professores a Licenciatura Intercultural Teko Arandu.

⁵² Não tenho condições por ora de aprofundar esse tópico, o qual depende de uma discussão mais aprofundada sobre formas de política ameríndia.

Pude participar da visita dos alunos da Escola de Ensino Médio Yvy Poty à casa. Munidos de cadernos e celulares – que utilizavam para gravar e fazer anotações sobre o que estava acontecendo na *ogapisy* –, e acompanhados pelos professores responsáveis pela disciplina de “Práticas Culturais”, dois grupos de alunos passaram o dia dialogando com os rezadores – em especial o Senhor Lídio –, além de participarem cantando e dançando. Apesar de não entender completamente o idioma, pude compreender que nesses momentos a questão em pauta era justamente a relação entre os modos indígenas de conhecer e sua relação com outras práticas de conhecimento; as falas dos *ñanderu* aos estudantes eram entremeadas por falas do professor Eliel Benites, em que ele destacava aspectos diferenciadores entre o *ñande reko* e o *karai reko*.

Ao final da manhã, no momento em que as atividades cessaram para o almoço, uma das professoras da escola de Ensino Médio procurou-me para dizer que seus alunos gostariam de me entrevistar. Ela me explicava que eles gostariam de saber quem eu era e de onde vinha, já que não havia qualquer não indígena ali que não fosse conhecido por eles. prontamente respondi que sim e fui rodeada por cerca de cinco jovens, que traziam uma folha em que estavam anotadas as perguntas que gostariam de fazer a mim. Um deles, Hemerson Cavanha, é quem fazia as perguntas em português, enquanto outro, Éditon Marques, segurava o gravador; as perguntas haviam sido originalmente feitas em guarani e durante alguns minutos eles conversavam sobre como traduzir determinadas coisas para o português. Os outros observavam e algo que, percebi, lhes chamava muita atenção era câmera fotográfica que eu carregava a tiracolo, além da forma como eu me vestia. Eles perguntaram-me: “O que você aprendeu aqui?”; “Como você não é indígena, o que é que pensa sobre a nossa cultura?”; “Você aprendeu alguma coisa sobre as nossas rezas?”, mas a entrevista e minhas respostas foram interrompidas pelo retorno das atividades na casa de reza. Ela seria retomada por Hemerson alguns dias depois, após uma oficina de fotografia realizada na Escola Nandejara.

Hemerson fazia parte de um grupo de cerca de 20 estudantes que participou de uma oficina, realizada pela Oscip Imagem da Vida, do projeto Olhares Cruzados – cujas ações no Mato Grosso do Sul e no Alto Solimões, entre os povos Kaiowa e Tikuna, são financiadas e executadas com o PCSAN⁵³ e com apoio do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). O projeto, que consiste em fornecer câmeras fotográficas para os jovens indígenas e trocar imagens de várias comunidades, estava na fase de edição do material capturado. Durante o período da manhã, uma equipe da Oscip foi à escola para mostrar, impressas, as fotografias

⁵³ A reportagem “Projeto fortalece identidade indígena” <<http://www.pnud.org.br/Noticia.aspx?id=3592>>, publicada pelo website do PNUD, dá detalhes sobre o Projeto Olhares Cruzados no Mato Grosso do Sul – e das oficinas realizadas em três TIs dos Kaiowa e Guarani no Brasil e de um território dos Pa’i Tavyterã (denominação dos Kaiowa no Paraguai).

que haviam sido feitas há um mês pelos jovens selecionados nas escolas da aldeia. Eles haviam sido ensinados a fotografar com câmeras analógicas – com as quais não puderam ficar – e capacitados para realizar entrevistas orientadas; as imagens produzidas nesse contexto foram posteriormente organizadas em um livro, publicado no final de 2012.

A atividade de edição foi feita a partir de um material pré-selecionado pela equipe da Oscip; os alunos participaram da escolha das melhores fotografias nesse escopo e da organização delas sob cinco temas. Essa oficina de edição foi organizada por Dirce Carrion, acompanhada por um fotógrafo e um documentarista, e devolveu aos jovens álbuns com as fotografias que eles mesmos haviam feito. Minha impressão ao acompanhar a atividade era a de que eles estavam mais entretidos com seus álbuns do que com a organização das fotos selecionadas. A orientação da coordenadora do projeto era a de que as fotos fossem escolhidas conforme “combinassem” com os temas, mas a oficina parecia ser mais significativa por ser um momento de devolução aos participantes de alguns dos produtos produzidos, do que como uma atividade de edição fotográfica participativa⁵⁴.

Após o final da oficina, Hemerson quis terminar a entrevista que o grupo de estudantes havia iniciado durante a inauguração da *ogapysy*. Agora ele perguntava se eu achava que “faltava algo” na cultura dos Kaiowa e Guarani em Caarapó. Respondi que não era capaz de avaliar isso, afirmando que quem deveria avaliar eram eles próprios; mas devolvi a pergunta, querendo saber se ele achava que “faltava algo”. Ele responderia afirmando que achava que estavam “perdendo a cultura”, que as pessoas ouvindo muito *funk* e *rap* – e que esse tipo de música atrapalha. Perguntei então sobre o Brô MC’s, que faz *rap* em guarani, e ele afirmou gostar muito da música deles, dizendo que é uma “música contemporânea, contra a música branca”.

Findada a conversa, ele me contou sobre uma ideia: ter um projeto de jornalismo na Escola Yvy Poty. Os estudantes ainda não tinham recursos para tanto e então havia apenas um blogue alimentado pela professora da sala de informática – que não tem conexão com a internet, mesmo funcionando do outro lado da rua da Escola Nãdejara. Comprometi-me então a auxiliá-los, como pudesse, com o desenvolvimento desse projeto. A partir daí, paralelamente ao acompanhamento das atividades do Ponto de Cultura, durante alguns dias passei a conversar com os professores indígenas e não indígenas da Escola Yvy Poty, para que pudéssemos pelo menos realizar uma “oficina de comunicação” o grupo de alunos do ensino médio interessado.

Pudemos realizar muito pouco, contudo: sucedeu-se a isso uma conversa sobre comunicação, com cerca de trinta estudantes, em que tentamos elaborar conjuntamente

⁵⁴ Não pude acompanhar mais de perto a experiência do Olhares Cruzados, portanto o que apresento aqui são apenas algumas das percepções em torno dessa oficina.

uma ideia sobre o que seriam mídias e tecnologias de comunicação e como seria possível desenvolver um projeto de comunicação sem recursos financeiros (por meio de iniciativas como a de um rádio-poste, blogue ou jornal-mural, por exemplo). Curiosamente, em meio a uma listagem que ia do livro ao celular, coube a um dos professores participantes lembrar os alunos que o *mbaraká* e o *mimby* também eram tecnologias de comunicação, utilizados pelos xamãs kaiowa para falar com *Ñanderu*⁵⁵.

♦

O Ponto de Cultura Teko Arandu funciona no horário das aulas – das 7h às 16h –, de segunda a sexta, e seu uso é livre a qualquer pessoa da comunidade, mas durante minha estadia em campo pude notar que a maior parte dos usuários é composta por estudantes das duas escolas, além de professores indígenas e não indígenas da Ñandejara Polo. Eliel Benites, que também é realizador indígena e conselheiro do Ponto de Cultura Teko Arandu, foi quem me apresentou as instalações do Ponto de Cultura – no interior da escola – durante o período de férias escolares, e tornou-se um dos principais interlocutores de minhas reflexões, junto com Devanildo Ramires e Elivelto Souza.

No cotidiano do Ponto de Cultura, o uso do espaço é feito em geral por estudantes, professores e funcionários. Raras foram as vezes que vi, durante os cerca de 20 dias de acompanhamento das atividades, pessoas que não estivessem ligadas à escola comparecendo ao Ponto. O professor Eliel Benites esclarece que essa é uma preocupação frequente da equipe do Ponto de Cultura; eles se perguntam: “Por que a comunidade não vem participar? Parece que a escola se fechou, ficou restrito para a escola...”. Sua conclusão é a de que isso é motivado pelo fato de o Ponto ser um espaço novo, para o qual não há uma demanda explícita da comunidade – o que de forma alguma diminui sua importância local.

É um espaço que não é o nosso espaço, mas é necessário hoje. E nós temos que usar de forma estratégica, através dos alunos. A comunidade, muitas vezes, nessa ideia de inclusão digital não tem essa base para buscar. Não tem demanda. Não tem demanda de ir lá buscar um e-mail, por exemplo. Essa demanda de entrar na internet, ir lá, pesquisar, é demanda da escola.

Para ele, assim, é necessário fazer o ponto caminhar, levá-lo à comunidade, participando de seu cotidiano e realizando registros sobre ele. Segundo Eliel, conhecimentos tradicionais são mobilizados e ativados pelas perguntas feitas pelos jovens e agentes do Ponto: elas os fazem lembrar os conhecimentos tradicionais.

⁵⁵ Após essa conversa, cinco estudantes da Yvy Poty voluntariam-se para participar de uma breve oficina comigo para produzir uma edição experimental de jornal-mural, mas não foi possível finalizar a edição-piloto do jornal – que seria diagramado em formato A4 usando um editor de texto comum.

Em sua análise sobre as transformações no modo de ser criança Kaiowa em Te'yikue, Cariaga (2012) afirma existir um esforço dos indígenas e das agências indigenistas “em ajustar suas condutas em torno da acomodação das novas formas de ser Kaiowa”, sendo a escola um dos eixos desse esforço. A escola Ñandejara seria considerada “um espaço capaz de mensurar a abertura para exterioridade, sem que isto prevaleça sobre os comportamentos entendidos enquanto tradicionais”, avalia o autor.

Em entrevista com o professor Antonio Brand, que reitera a ideia de Cariaga, criar um Ponto de Cultura permitiria implementar um projeto em que os vídeos – ou os produtos midiáticos – não fossem feitos “para fora”, mas que pudessem alimentar principalmente a escola com materiais didáticos. Para Eliel Benites, um dos interlocutores que destacou a necessidade de o Ponto ser “mais guarani”, práticas midiáticas estimulam práticas culturais na comunidade e funcionam como ferramentas para fazer circular conhecimentos tradicionais entre gerações, assim como a escola. Ele explica:

Não é só captar as informações da comunidade. Às vezes as pessoas falam: vamos registrar. Não é só registrar, pegar as informações e colocar no contexto da mídia ou do Ponto de Cultura, para expor para a sociedade, mas também, no processo de ele captar essas informações, ele estimula a prática, fortalece. E ao mesmo tempo ele faz com que seja mais uma ferramenta para repassar para o jovem os conhecimentos tradicionais.

“A GENTE NÃO VAI CHEGAR À TERRA SEM MAL”

A estratégia de que fala Eliel retoma as ideias apresentadas no início desse tópico, sobre as relações entre *ñande reko* e cultura. O professor afirma que essas investidas têm por objetivo sensibilizar os jovens da escola, que têm situações muito diferentes de relação com os conhecimentos kaiowa e guarani; alguns, segundo ele, vêm de famílias que não têm esses conhecimentos muito cultivados e, portanto, não têm acesso às práticas kaiowa e guarani de circulação de saberes (fundadas na família extensa) e que, nas palavras de Eliel, se dá de um modo “individual, muito restrito e muito íntimo”.

Fica claro, a partir das falas de Eliel, que essa “estratégia de sensibilização” – que se dá pela entrada de ideias como cultura e *ñande reko* no espaço escolar, ocorre de forma articulada entre a escola, o Ponto de Cultura e suas produções. Um dos processos nesse sentido, por exemplo, foi a tentativa de desenvolver as aulas de “Práticas Culturais”⁵⁶ – das quais participam todos os alunos da Escola Ñandejara, exceto os filhos de evangélicos – também na casa de reza. Para tanto, foi construída uma pequena *ogapysy* na região do

⁵⁶ A disciplina de “Práticas Culturais” é lecionada por professores que, fazendo parte do corpo docente, são destacados, por terem relações de parentesco com xamãs, para ensinar sobre alguns tópicos relacionados à cultura kaiowa e guarani.

Posto, próximo ao Posto da Funai, que hoje em dia está depredada, mas ainda conta com a presença, todas as terças-feiras, do *ñanderu* Emiliano – que mora nas proximidades – para conversar com os estudantes.

Eliel explica que a situação atual da casa é um resultado da estratégia adotada pela escola, que fez com que aquela *ogapysy* também passasse a ser caracterizada como escola. Essa estratégia foi adotada, segundo ele, porque a escola, enquanto instituição, costuma ser um espaço limitador para a “inserção dos conhecimentos tradicionais”; foram, assim, procurados espaços diferentes, “de uma forma que esses conhecimentos tradicionais persistam ali naquele momento” e que a metodologia adotada seja a dos conhecimentos tradicionais kaiowa e guarani. Assim, é como se, contra a corrente das políticas culturais, a escolha em Te’yikue tenha sido a de, ao invés de tentar convencionalizar ideias em torno da cultura no interior da escola, a de diferenciar as práticas escolares por meio de uma aproximação com o *ñande reko*, alterando-as e as fazendo sair do espaço escolar.

Mas os modos de fazer da escola parecem ter adquirido certo grau de perenidade. Como essa *ogapysy* ficou sob responsabilidade da escola e deveria contar com a participação de vários *ñanderu*, ao fim e ao cabo, ela passou a “funcionar” exatamente como a escola, apenas nos dias de semana; Eliel sintetiza: “é de todo mundo, mas é de ninguém ao mesmo tempo”; “Os rezadores falavam: não é minha, é da escola”, conta ele. Foi de onde surgiu a ideia de estimular a construção de outra *ogapysy*, conectada, como deve ser, a um *ñanderu* e sua parentela – algo que foi efetivado com a construção da casa de reza do Senhor Lídio.

Ele explica que assim o processo de sensibilização, ao invés de ser apenas um conteúdo na escola, passa a ser vivenciado em um espaço em que o jovem, junto com o *ñanderu* e a escola, possa experimentar através de uma prática escolar a “Terra sem Mal”.

A gente não vai chegar à “Terra sem Mal”. Mas o processo de busca é que é interessante, porque isso faz com que o aluno perceba essa importância. Qual o valor da terra? Terra não é só solo, mas um espaço cosmológico, mas um espaço ambiente, o ar, o vento, a própria terra, o cultivo e a espiritualidade dessa terra. Os alunos precisam sentir isso, na prática, ir fazendo. Na verdade, essa é uma forma nova de a gente estimular, fortalecer os conhecimentos tradicionais na aldeia. Porque a aldeia é uma realidade diferente e a escola é uma escola que tinha outro objetivo – de integrar o índio na sociedade nacional. Como nós temos direito, vamos usar a mesma ferramenta para fazer estimular nossa prática. E nossa prática não está pronta também. Nós vamos ter que construir. [grifo meu]

Explicito a Eliel uma contradição, contando que, em uma conversa com um professor indígena que durante muitos anos foi iniciado por seu pai para ser rezador, soube que a ele não era permitido anotar nada, enquanto que, no contexto de aprendizado dos jovens estudantes na *ogapysy*, eles anotam, fotografam, usam celulares etc. Eliel responde:

Como a escola chega nos espaços tradicionais? Ela vem com as suas ferramentas: papel, caneta, anotar, tem que escrever. Na escola, a ferramenta é escrever, anotar, responder, construir uma lógica, lógica acadêmica, lógica de sistematização de ideias. Essa é a lógica da escola. Quando a gente vem para a casa de reza, espaços tradicionais, a gente vem com outra lógica de aprendizagem: de ouvir. Não precisa anotar. Eu tenho que deixar de lado a escrita quando eu chego na casa de reza. Por quê? Qual a ferramenta principal de aprendizagem na casa de reza? É ouvir, escutar e falar. É a oralidade. E ouvir não é só ouvir. Ouvir significa você se incorporar, ter uma estrutura de conhecimento que permite escutar e compreender a outra lógica. **Porque muitas vezes os alunos indígenas que passaram a vida inteira na escola constroem uma estrutura de conhecimento escolar, e não tradicional e não da comunidade.** Muitas vezes, não pode anotar tal conhecimento por causa disso. Se apenas escutar, aquilo fica para mim. É para mim aquele conhecimento. [grifo meu]

É como se no espaço da *ogapysy* pudessem ser vivenciadas as práticas xamânicas kaiowa e guarani, bem como outras formas em que o *ñande reko* e o *teko* aparecem, ainda que circunstancialmente e mediadas por metodologias escolares. Como se pode notar, a reflexão de Eliel leva em conta que, a partir dessas experiências, não se vai chegar à “Terra sem Mal” justamente porque existe a percepção de que essas “práticas culturais” – que vão da construção de *ogapysy* à produção de vídeos – constroem novos nexos com os conhecimentos tradicionais por meio de mecanismos diferentes dos tradicionais. Trata-se, assim, de uma resposta ao desafio colocado atualmente aos povos indígenas (Gallois, 2007) que, “submetidos e constrangidos por nossas ideias a respeito das unidades que eles supostamente representam e por instituições que pretendem configurá-los como coletivos”, tentam encontrar elementos para responder a essas demandas sem abandonar de suas filosofias sociais – um desafio que também é diagnosticado por Eliel.

Em um dos vídeos produzidos pelos realizadores indígenas da Te'yikue, entre os quais Eliel Benites, durante o Vídeo Índio Brasil⁵⁷, há uma passagem em que foi registrada o som do *guyrapa'i* (ou arquinho), um instrumento musical que emite um som parecido com o canto de um pássaro e é tocado por apenas três *nãnderu* na aldeia. Segundo Eliel, o “som do arquinho não tem palavras” e, portanto, é impossível anotá-lo.

Mas esse som é poderoso. Não é muito aconselhável para os alunos, principalmente para os jovens, para anotar. Porque tem o tocador e depois de tocar eles colocam uma reza para desencantar, porque ouvindo aquilo você fica encantado. O próprio som te encanta. Deixa tudo assim, o céu azul. É muito profundo. Se o rezador ou o tocador toca isso, os alunos ficam todos encantados, tudo doido, tudo maluco. Então isso não pode [anotar]. Por isso que a gente quer buscar ainda, mas com toda a segurança, com todos os rezadores. Para a gente ouvir, escutar, mas depois ter uma reza para desencantar tudo isso.

⁵⁷ Esse projeto foi desenvolvido no Mato Grosso do Sul por meio do Pontão de Cultura Guaicuru, em Campo Grande, no bojo do projeto *Ava Marandu – Os Guarani convidam*, e conformou o coletivo de indígenas que hoje trabalha com produção audiovisual.

Qual não teria sido, assim, o efeito de tê-lo registrado em vídeo? Eliel responde que “o cinema é muito rápido” e, por estar descontextualizado, o som do arquinho não teria a mesma efetividade. Ele afirma que, no início das filmagens, os realizadores começaram a gravar sem perceber que a ação poderia ser vista como perigosa, movidos pela vontade de “fazer o diferente”.

O certo era não fazer isso. Esse é um dilema. Ao mesmo tempo que as coisas sagradas não podem ser muito abertas, muito vistas, ao mesmo tempo temos necessidade de registrar isso, porque isso aos poucos vai se perdendo com a morte dos velhos.

Mas Eliel percebe que o ato de registrar, apesar de criar uma memória, não garante a perpetuação desses conhecimentos – trata-se de um tipo de aprendizado diferente. Ouvir ou filmar o *guyrapa’i* não faz com que ele seja aprendido pelos jovens: “Talvez para alguns alunos e jovens da comunidade não é muito significativo aquele som, porque ele não tem preparado o seu interior para que aquele som seja significativo para ele”. Eliel avalia:

Ser professor indígena e educador é um desafio de não reproduzir a escola, a estrutura de organização. Construir espaços de conhecimento e de sustentabilidade ao mesmo tempo, porque o papel nosso é fortalecer nosso conhecimento. E fortalecer é vivenciar, viver naquele momento a reza. E essa reprodução a gente não espera que seja a mesma coisa do passado. Vão ser outros momentos.

O desencontro entre modos de conhecimento indígena, escolares e midiáticos são patentes. Segundo Marques Pereira (1999, pp. 275-276), entre os xamãs kaiowa “a caneta é tomada como um elemento fundamental do sistema do branco (*karai reko*) em oposição ao sistema do Kaiowa (*ava reko*), pois, como costumam afirmar, ‘o papel é tudo para branco’”. A caneta seria justamente o símbolo de indígenas como Eliel: letrados, que, apesar de lutarem para não reproduzir a escola, contraditoriamente reproduzem-na.

A constatação a que chega Eliel sobre a dificuldade de ocupar esse papel não é diferente daquela de antropólogos que observam o contexto das reservas indígenas em Mato Grosso do Sul há mais tempo, como é o caso de Marques Pereira. Em um esforço comparativo da discussão sobre a educação escolar e o pentecostalismo kaiowa, o autor identifica nas reservas indígenas uma ausência de cooperação entre velhos e líderes jovens – situação forjada pelo próprio processo de confinamento territorial a que foram forçadas. Sem laços de parentesco com os jovens líderes, os velhos kaiowa:

(...) julgam completamente sem propósito o discurso dos líderes jovens de 'preservação da cultura', pois consideram que a prática social dos jovens se contrapõe frontalmente com o que expressam em seus discursos. **Poderíamos aqui falar que os xamãs se rebelam contra uma espécie de folclorização da cultura.** (Op. Cit., p. 275) [grifo meu]

Para Pereira, a opinião dos xamãs é a de que os jovens não buscam a reprodução dos valores que caracterizam o tempo antigo, embora muitas vezes verbalizem esse

conteúdo como discurso voltado à expectativa dos responsáveis pelos programas que incidem sobre a sociedade indígena. Assim, segundo o autor, “(...) a prática dos jovens está orientada para o futuro, para o vir-a-ser, como ruptura com processos que caracterizam o tempo antigo”. Daí a importância de se observar como os jovens têm construído o *teko pyahu* (novo modo de ser).

III.
FAZER-SE

Sentado à beira do fogo, um dos espaços centrais de produção da socialidade kaiowa, um *ñanderu* medita enquanto toma erva mate. Ele pede que se aproximem dele os dois jovens que trabalham a terra; faz-lhes um pedido e lhes dá uma orientação: devem trazer lenha para fazer fogo e comida, mas não devem se esquecer de *jepea'yta*, a lenha principal. “Depois de três dias o fogo pode apagar, mas a lenha principal mantém a brasa acesa. Assim faziam os antigos, mas as pessoas hoje em dia não fazem mais isso. Pegam qualquer graveto e fazem fogo com ele”, enuncia o ancião.

Essa é a metáfora que inicia um curta-metragem produzido, em 2009, pela pesquisadora não indígena Nataly Foscaches em parceria com o terena Gilmar Galache, diretor cultural da Associação Cultural de Realizadores Indígenas de Mato Grosso do Sul (Ascuri). Realizado com o apoio do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), “Jepea'yta, a lenha principal” (25')⁵⁸ tem como seus principais interlocutores um coletivo de jovens kaiowa e guarani que, consolidando-se por meio de projetos voltados à produção midiática, sustentam hoje discursos críticos sobre eles.

Os rostos dos jovens que saem sem perspectivas de encontrar a tal “lenha boa” são conhecidos. São os protagonistas de outro filme, o conhecido *Terra Vermelha* (Marco Becchis, 2008), que fez circular nacional e internacionalmente narrativas sobre a situação de vulnerabilidade vivida pelos Kaiowa em Mato Grosso do Sul – que em 2005 havia sido marcada por uma grave crise alimentar. Os jovens que deram corpo a esses personagens são Abrísio Silva Jorge e Ademilson “Kiki” Conscianza, parte do grupo que está à frente da Ascuri e que já realizou mais de quatro encontros para debater o que chamam de “inclusão digital nas aldeias”.

Através de *Terra Vermelha*, os rostos dos protagonistas viajaram o mundo e o drama vivenciado pelos Kaiowa e Guarani ganhou expressão internacional. Ambos os jovens vivem na TI Panambizinho, em que aconteceu, de 19 a 22 de julho de 2012, a quarta edição de um fórum de discussão sobre o uso de tecnologias de comunicação nas aldeias kaiowa, guarani e terena. A organização do evento nessa TI, que fica na cidade de Dourados, foi obra desses dois jovens – com o apoio do Programa Conjunto “Segurança Alimentar e Nutricional de Mulheres e Crianças Indígenas no Brasil”, das Nações Unidas, e da organização Yvy Akandiré –, para os quais participar do filme parece ter trazido esperanças, mas também tê-las retirado de uma hora para outra. O que os mobiliza hoje é a produção de documentários por eles mesmos.

Em seu quase desconhecido filme sobre a lenha principal, Galache e Foscaches dão a ver as dificuldades enfrentadas por jovens que estão em busca de lenha boa e frustrados com as tentativas, promovidas principalmente por agentes não indígenas, de fazer fogo com

⁵⁸ Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=eOvyY7Vy9sQ>>.

gravetos – como os entrevistados do documentário identificam alguns dos projetos de produção midiática de que fizeram parte. Em agosto de 2012, pude acompanhar a quarta edição do Fórum sobre a Inclusão Digital nas Aldeias (FIDA), na Escola Pa'i Chiquito, Terra Indígena Panambizinho, Dourados (MS), e ali observar os modos escolhidos por esses jovens para se produzirem enquanto produzem o *teko pyahu* – formas de se fazer que decorrem de relações mediadas por processos midiáticos.

Em sua quarta edição, o FIDA teve como tema “o conhecimento tradicional nas novas tecnologias” e durante todos os quatro dias, o fórum contou com a participação de mais de 50 pessoas e representantes das aldeias Guyra Roka e Te'yíkue, em Caarapó; Amambai, em Amambai; Bororo, Jaguapiru e Panambizinho, em Dourados; e das terras indígenas Buriti, de Dois Irmãos; e Cachoeirinha.

Em suas aldeias, a maior parte dos jovens participantes é responsável por variados projetos de comunicação – em que realizam vídeos, produzem jornais, mantêm pontos de conexão com a internet e também de rádios comunitárias. Ali foram discutidos por meio de debates, encenações teatrais e exibição de filmes temas como: a) acesso à produção audiovisual pelas comunidades; b) a democratização dos conhecimentos adquiridos durante os cursos de formação; c) as formas de elaboração de projetos para obtenção de financiamento; e d) alternativas para iniciativas indígenas de comunicação independentes dos “projetos”. Esse encontro contou com a participação ativa de Ivan Molina, cineasta quéchua e diretor da Escuela de Cine y Arte de La Paz, na Bolívia, um dos indígenas que participou da formação dos fundadores da Ascuri para a produção de materiais audiovisuais.

A Escola Municipal Pa'i Chiquito é pequena e quando chego ao local, de carona com um servidor da Funai e alguns jovens vindos de Amambai, apenas uma sala de aula é preenchida com todos os participantes do Fórum. O número de pessoas é o suficiente para que Fábio Concianza, um dos professores da escola e membro da Ascuri, avalie que são muitos. Ali acontecia uma rodada de apresentações, em que pude falar brevemente de minha pesquisa e obter o consentimento do coletivo para etnografar o fórum.

Após o almoço todos falariam dos projetos de comunicação que desenvolvem, autonomamente ou em parceria, em suas aldeias. Estava ali um grupo de três garotas de Te'yíkue, acompanhadas de Eliel Benites, que, além de falarem do Ponto de Cultura Teko Arandu, lembraram-se de mencionar a incipiente (e incompleta) oficina de comunicação que havíamos realizado na Escola Yvy Poty, no final primeiro semestre letivo de 2012. Falando português, para contemplar os Terena que também participam do Fórum, cada grupo iniciou falando de como seus projetos conectam diferentes gerações nas comunidades.

Alguns exemplos são paradigmáticos nesse sentido. O primeiro, na reserva indígena de Amambai (TI Amambai), há uma associação chamada Jovens Indígenas Guaraní e

Kaiowa em Ação (JIGA)⁵⁹, de responsabilidade do professor indígena Ismael Guarani Kaiowa. Lá eles organizam campeonatos esportivos, têm aulas de dança, editam um jornal impresso⁶⁰ e participam de um projeto de iniciativa não indígena chamado Memórias do Futuro⁶¹ – levado a cabo pelo Pontão de Cultura Guaikuru, em Campo Grande, e que tem por objetivo produzir registros audiovisuais sobre as antigas “formas de brincar” dos kaiowa, mas também de comunidades quilombolas, bolivianas e não indígenas no Mato Grosso do Sul. Por conta da participação no Memórias do Futuro, o coletivo de meninos e meninas de Amambai, um dos maiores neste FIDA, carrega consigo um *smartphone* de última geração, em que captam pequenos vídeos para editar posteriormente. Em breve, Amambay deve ser uma das seis terras que receberão Pontos de Culturas Indígenas, a serem implementados, à luz da experiência do Teko Arandu, também em parceria com a UCDB.

Já o coletivo de Panambizinho é acompanhado por uma das famílias de prestígio local, presente durante todo o evento. No local, as práticas midiáticas kaiowa e guarani têm contado com o apoio do PCSAN – por ser uma das áreas de ação do programa – e de um projeto específico de comunicação levado a cabo pela Unicef, o Clube de Comunicação, instalado na sala de informática da própria escola. Fábio, Ivanuza e Ademilson, entre outros, são os membros da Ascuri que, junto com Abrísio, animam um grupo ainda mais jovem; para tanto fazem uso de duas câmeras fotográficas profissionais – emprestadas pelos agentes do PCSAN – para captar imagens.

No FIDA, os relatos mais frequentes são sobre as experiências levadas a cabo em reservas indígenas, em franca contradição com os desafios enfrentados pelos Kaiowa e Guarani que vivem em retomadas ou desterrados, em acampamentos à beira da estrada. Entre os coletivos presentes no fórum há o grupo vindo da TI Guyra Roká, uma área retomada em Caarapó, cercada por lavouras da multinacional do setor sucroalcooleiro Raízen, onde não há energia elétrica, políticas específicas de saúde, educação ou saneamento básico e a comunidade sofre com o impacto ambiental da proximidade dos canais. Formado por quatro jovens, esse coletivo teve contato com a produção de registros audiovisuais durante o projeto Ava Marandu e, embora tenham produzido vídeos durante essa experiência, não têm hoje condições mínimas de dar continuidade a essas práticas na aldeia.

⁵⁹ A organização tem uma página na rede social Facebook, que pode ser acessada em <<http://www.facebook.com/jiga.amambai>>.

⁶⁰ Estabeleci um primeiro contato com este coletivo de Amambai durante o II Encontro Internacional de Jovens Indígenas, realizado em janeiro de 2012, na Escola Estadual Tengatuy, na TI Dourados. Ali pude entrevistar brevemente o professor Ismael e algumas das jovens participantes das atividades da JIGA.

⁶¹ O projeto conta com o financiamento das empresas de telefonia Vivo e Telefônica e se desenvolve no estado do Mato Grosso do Sul. Mais informações em <<http://www.memoriasdofuturo.com.br/>>

Os relatos dificuldades em termos de acesso e à manutenção de equipamentos – realizados por quase todos, ainda que de maneira desigual – ajudam a entender o contexto complexo em que se desenvolvem tais práticas midiáticas. Apesar de o foco do fórum ter sido mormente a produção audiovisual, muitas atividades evocavam a multiplicidade de tecnologias existentes no cotidiano das aldeias em Mato Grosso do Sul e demandavam a utilização de tecnologias multimídia como aparelhos (mais acessíveis a alguns dos kaiowa e guarani que vivem em reservas).

Uma das mais interessantes apresentações nesse sentido emergiu em uma das atividades realizada entre membros de diferentes comunidades. Comparando experiências, os participantes avaliaram que algumas comunidades estariam “mais avançadas” que outras no quesito “tecnologia”, sendo que as reservas de Amambay e Caarapó eram apresentadas em um polo, como as mais avançadas, e Panambizinho e Guyra Roká em outro: mais avançadas em termos de cultura. Mas um dos aspectos mais relevantes da discussão levada a cabo pelos jovens Kaiowa, Guarani e Terena articulados em torno da Ascuri foi sobre a produção de um perfil do realizador indígena – um fazer-se que emerge por meio do processo de fazer aparecer por meio práticas midiáticas.

Em uma imagem que foi compartilhada pelo perfil na rede social Facebook da Ascuri foi sintetizado o “perfil do jovem realizador indígena”, apresentado e discutido no FIDA 4. Nota-se que entre essas muitas características estão aquelas que permitem que os jovens realizadores ativem as relações com sua comunidade, sejam eles mesmos a conexão viva com os “mais velhos”, para que a elaboração coletiva de “discursos-ação” sobre os Kaiowa, Guarani e Terena possa se efetivar. Também durante o fórum a preocupação de alguns dos jovens com que conversei era a de serem reconhecidos pelos velhos como interlocutores, por meio de uma fala adequada do idioma, por exemplo.

- 1 - Fortalecimento da Língua;
- 2 - Prática de Rituais;
- 3 - Respeito;
- 4 - Ter boas relações;
- 5 - Ser o exemplo;
- 6 - Buscar formação permanente;
- 7 - Participativo;
- 8 - Inovador;
- 9 - Lutar pelo Território;
- 10 - Responsável;
- 11 - Disciplinado;
- 12 - Motivar a participação de todos;
- 13 - Escutar;
- 14 - Ser além do esperado;
- 15 - Cumprir com todas tarefas da comunidade;
- 16 - Ser subordinado à comunidade;
- 17 - Informar as atividades à comunidade;
- 18 - Controlar o consumo de bebida alcoólica na aldeia;
- 19 - Buscar a não violência familiar nas aldeias;
- 20 - Coordenar junto às lideranças;
- 21 - Produzir produtos audiovisuais sempre;
- 22 - Trabalhar para família e meio ambiente;
- 23 - Possibilitar oficinas de formação para jovens;
- 24 - Deve estar inserido no desenvolvimento de aulas nas escolas;
- 25 - Conhecer e caminhar conforme a Cosmovisão de seu Povo;
- 26 - Conhecer o cotidiano da aldeia;
- 27 - Planejar junto às lideranças, espaços de convivência para jovens;
- 28 - Realizar materiais que valorizem sua cultura;
- 29 - Conhecer a estrutura organizacional da sua aldeia;
- 30 - Valorizar sempre os mais velhos;
- 31 - Usar a linguagem dos mais velhos;
- 32 - Sempre sonhar para o futuro melhor da aldeia;
- 33 - Mostrar para as autoridades e comunidade tudo que foi realizado;
- 34 - Buscar sempre o diálogo;
- 35 - Conduzir as novas tecnologias que chegam às comunidades.

perfil do jovem realizador indígena

FIDA4

**Fórum de Discussão sobre
Inclusão Digital nas Aldeias**

19 a 22 de Julho
Panambizinho - Dourados
Mato Grosso do Sul

**“O conhecimento Tradicional frente as
novas tecnologias”**

Projeto Tiyy Alandré
Escola Indígena Pai Chiquito

Junto com novas formas de comunicação, surgem novos sujeitos, que agem tentando fazer aparecer imagens e traduções inovadoras do modo de ser kaiowa e guarani. Os “realizadores indígenas” que participam da Ascuri estão empenhados pessoalmente em se fazerem diferentes, em construir novos olhares sobre si, para fazer perpetuar, em outras plataformas, suas histórias – imersos em um processo em que se produzem como diferentes para se produzirem como indígenas.

É o que diz Eliel Benites: “A manutenção dessa ideia, desse olhar indígena sobre os problemas e sobre a realidade, é a mídia conduzida pelos próprios jovens indígenas. Para isso, eu vejo que o jovem tem que estar preparado. Não importa que a *Veja* coloque o seu discurso, a sua fala em relação à produção [agrícola]. O importante é que o jovem, daqui de Panambizinho, por exemplo, tenha essa clareza. O que é que significa, na verdade, o outro lado da estrada? Não é que não está produzindo; é outra representatividade. O jovem precisa ter clareza da discussão. Não é apenas utilizar máquina, ferramenta do audiovisual, mas toda uma discussão mais a fundo sobre a sua realidade. Esse é um desafio anterior para a gente produzir um trabalho audiovisual, porque a gente precisa dizer, através da nossa produção, como é o olhar indígena sobre a nossa realidade”.

“GUARANIZAR” O COMPUTADOR, CAPACITAR FERRAMENTAS

Em 2010, enquanto realizava entrevistas jornalísticas para meu já referido trabalho de conclusão de curso, Anastácio Peralta – liderança política que faz parte do conselho da Ascuri – disse-me que era preciso “guaranizar” o computador. Ele dizia:

Não basta só aparelhagem. A gente tem que conhecer, dominar. Eu sempre falo assim: o computador é de todo mundo, mas nós temos que guaranizar ele. Aprender ele; usar ele pra nós; apropriar dele. Muitas coisas os Guarani se apropriaram: o violino é dos tempos dos jesuítas e eles tocam. **Então a gente precisa pegar as ferramentas que tem, computador, filmadora, escrita, e guaranizar elas. [grifo meu]**

“Guaranizar”, no discurso de Anastácio, significava “capacitar as ferramentas” – em suas palavras – para a apropriação indígena, um movimento contrário aos discursos dos projetos e políticas públicas que apregoam a necessidade de capacitação de seus agentes indígenas. A dita “guaranização” do computador aparecia à época como uma forma específica de indigenização das tecnologias; mas essa expressão teria seu sentido alargado e complexificado pelas experiências em campo. “Guaranizar” em verdade pode significar inclusão de conteúdos kaiowa e guarani em produtos midiáticos, mas na maior parte das vezes extrapola esse significado. “Guaranizar” é uma forma de servir aos interesses dos Kaiowa e Guarani, sejam quais forem os resultados esperados com o uso dessas tecnologias. Em uma de suas falas ao longo do FIDA, Eliel Benites pontou:

Esses projetos vão e vêm a todo momento. **Hoje a gente percebe que não podemos ser uma ferramenta dos projetos de governo. Nós não precisamos ser mais. Nós temos que ser a ferramenta do nosso próprio projeto.** E esse próprio projeto nós temos que construir agora! Não só projeto, mas política pública, [...] e criar um projeto para nós, de futuro. Um projeto que vai corresponder e que não vai depender conforme a dinâmica da [política] do governo. Que seja realmente o nosso projeto, de décadas.

A principal demanda dos participantes do FIDA era a de que essa discussão levasse à consolidação de políticas públicas de comunicação atentas às especificidades e direitos dos povos indígenas no Brasil; para tanto os participantes produziram uma carta enviada aos Ministérios da Cultura, da Educação e à Funai.

Os jovens ligados a esta associação indígena sabem pela experiência algo que alguns pesquisadores, como Renesse (2011), Klein (2010) e Morales (2008) têm constatado ao etnografar processos de “inclusão digital”: que, a serviço de novas elaborações em torno da noção de desenvolvimento, projetos e políticas de comunicação têm funcionado como formas de perpetuar dispositivos tutelares.

Em sua análise sobre as perspectivas indígenas em torno de políticas de inclusão digital, Renesse (Op. Cit., p. 18) acertadamente nota que “na terminologia institucional, a

expressão 'inclusão digital' figura como 'inclusão social', denotando a percepção de que a não-inclusão significa *ipso facto* exclusão, o que é traduzido às vezes pela ideia de 'alfabetização digital', equiparando, assim, a importância do domínio das ferramentas de comunicação eletrônica à da escrita".

Eu havia ouvido falar pela primeira vez da Ascuri no início de 2012, quando, ao me apresentar o Ponto de Cultura Teko Arandu vazio, durante as férias escolares da Escola Ñandejara, em Te'yíkue, o professor Eliel Benites me mostraria um documento da Associação que estavam tentando fundar para fazer frente ao vácuo deixado por projetos de comunicação sem continuidade – tanto nos termos da falta de equipamentos, quanto da formação do que os próprios membros da Ascuri chamam de “realizadores indígenas”. E para fazer frente aos efeitos vis desses projetos de desenvolvimento, os realizadores indígenas tiveram que, não por acaso, fundar uma associação. É Eliel quem, no FIDA, enuncia aos mais jovens – que estão sendo se fazendo como “realizadores indígenas” por meio desses fóruns – as paradoxais transformações produzidas por meio dessas práticas, respostas ao desafio imposto pelas relações estabelecidas com os não indígenas:

(...) é importante a gente pensar que somos fruto de uma relação que o governo colocou para nós. **Essa relação de política, de escola, de (...), de projeto, de outras coisas, que a forma que a sociedade quer se relacionar com a gente foi uma forma que deu fruto. Que fruto é esse? Somos nós – que temos dificuldade de pensar o futuro, que temos dificuldade de pensar alternativas de subsistência, de autonomia.** Temos dificuldade de pensar o diferente; somos fruto de um processo que não é o diferente, de fazer a gente se transformar em uma coisa que a gente não é. Então os mais velhos, foram poucos atingidos por esse processo, por isso que eles têm mais conhecimentos tradicionais, têm mais conhecimentos nossos. [grifo meu]

Trata-se, assim, de um processo análogo àquele descrito no capítulo anterior – a partir de formas de fazer aparecer inovadoras, produzir diferenciação e não convenção. Eliel compara, como Anastácio, “o audiovisual” ao trator e ao machado que, quando introduzidos na região, foram utilizados pelas frentes de colonização para devastar os *tekoha* kaiowa e guarani; para ele, essas tecnologias podem ser úteis para fazer proliferar, entre as gerações de kaiowa e guarani, aspectos do *ñande reko* – e, portanto, produzir diferenciação. Em seus longos discursos, o professor chama os participantes do FIDA à reflexão:

Qual a perspectiva que nós temos? O que é um desenvolvimento? O que é qualidade de vida para nós indígenas? Não é ter dinheiro – ou pode ser também ter dinheiro. Nós podemos também interagir com as novelas, ler a Veja, mas temos o nosso foco, as nossas raízes, nossa força. Podemos compartilhar outras coisas, mas temos nosso ponto fixo. O processo de desenvolvimento que foi colocado que deixou a aldeia desse jeito. Não é indígena que é culpado. O culpado é o próprio processo. O que é que nós podemos fazer? [grifo meu]

FAZER-SE PARA FAZER: A ASSOCIAÇÃO CULTURAL DE REALIZADORES INDÍGENAS DO MATO GROSSO DO SUL

Quem entra no *website* da Ascuri ou em seu perfil no YouTube⁶² não encontra uma lista tão extensa de vídeos ou produtos finalizados quanto se pode observar em sites de outras organizações que trabalham com produção midiática. No YouTube, há um total de 17 vídeos publicados – boa parte deles produzida muito antes da existência formal da associação –; um número que não revela, contudo, a disposição dos membros da associação por fazer, para fazê-la.

Fundada em fevereiro de 2012, essa associação prioriza, como consta em seu estatuto, "possibilitar que os Povos Indígenas de Mato Grosso do Sul tenham acesso à ferramenta das novas mídias, assim como conteúdos relacionados ao audiovisual, e tenham acesso a equipamentos de produção audiovisual, radio-difusão e TV Comunitária". Mas ao desempenhar esse objetivo, na prática, a Ascuri, talvez à luz do exemplo da própria Aty Guasu, parece menos interessada em se produzir enquanto uma entidade do que em produzir espaços em que os coletivos formados por práticas midiáticas específicas possam se reunir, compartilhar experiências, discutir diretrizes de ação – como é o caso no FIDA.

Organizar-se em torno de uma associação é uma resposta para as necessidades impostas pelo mundo dos “projetos”⁶³ e aos desafios que as falas de Eliel Benites sintetizaram ao longo desse capítulo. A adesão à ideia de criar uma associação emerge, pelo que pude observar, das relações que já vinham sendo estabelecidas por sujeitos envolvidos em projetos de comunicação externos – como é o caso do Vídeo Índio Brasil – e que passaram a planejar práticas conjuntas (ou harmonizadas) e se constituir como um coletivo.

O FIDA não me pareceu o espaço voltado para qualquer tipo de formação técnica para a produção audiovisual. O foco do fórum esteve menos sobre o desenvolvimento de roteiros para vídeos (de fato, uma das atividades entre as inúmeras realizadas) ou a edição de materiais finalizados que o de refletir sobre os processos de produção midiática, seja por meio estritamente do vídeo, da fotografia, do áudio ou de outras plataformas. Esse tom parece estar no centro das preocupações desse coletivo indígena, que ainda consolida relações com o movimento indígena no Mato Grosso do Sul.

Em janeiro de 2013, pude acompanhar uma apresentação do coletivo que compõe a associação no alojamento dos professores que participam da Licenciatura Intercultural Teko

⁶² Disponíveis em <<http://www.ascuri.org>> e <http://www.youtube.com/channel/UC_EvIOBMTbte94t3YtJWT_Q>.

⁶³ Na última edição do Prêmio Culturas Indígenas (2012), o projeto da Ascuri foi um dos premiados em Mato Grosso do Sul.

Arandu. Nessa apresentação, foi reiterada por vários dos participantes, como Anastácio Peralta, Fábio Concianza e Eliel Benites, a ideia de que o papel de uma associação como a Ascuri é a de, além de produzir vídeos para divulgar assuntos de interesse das comunidades como têm feito, ser um coletivo cotidiana e permanentemente refletindo sobre a presença de tecnologias de comunicação nas aldeias. Para se apresentar, o coletivo elegeu os vídeos *Jepea'yta, a lenha principal* e *Ore Reko, Nosso Jeito, o movimento educacional indígena* – sobre a trajetória do professor kaiowa Valentin Pires, da TI Pirajuí, junto a esse movimento.

Os membros do coletivo que compõem a Ascuri autodenominam-se, com o próprio nome da associação diz “realizadores indígenas”, categoria sistematicamente utilizada pelos projetos de formação para a produção audiovisual, mas problematizada por trabalhos como o de Dias (2011) – e que, avalio, está em consonância com as práticas e discursos levados a cabo pela Ascuri e projetos de comunicação indígena conectados a ela.

Uma das lacunas identificadas pelos membros da Ascuri – todos, mas em especial Gilmar Galache, o realizador terena que, junto com Eliel, é um dos principais animadores do coletivo, é a formação técnica para a edição de vídeos⁶⁴ – está na formação técnica e na quase ausência de equipamentos para a edição de vídeos. De forma que, ao invés de apostar em formar jovens cinegrafistas indígenas, que capturem cenas do cotidiano de suas aldeias a serem editadas por outros (indígenas ou não indígenas) de maior *expertise*, os jovens da Ascuri aspiram tomar as rédeas desses processos como um todo – ainda que em muitos contextos nem mesmo a captura de imagens seja possível por falta de equipamento.

Em sua dissertação sobre o uso do vídeo entre os Mebengokrê Kayapó, que vivem no Sudeste do Pará, o Dias (Op. Cit.) apresenta, logo de início, desconfianças com relação a termos como “realizador”, “filmmaker” ou “cineasta” indígena a partir do reconhecimento de que o uso dessas categorias se dá, no mor das vezes, como uma estratégia para o empoderamento ou valorização dos indígenas participantes. A constatação que pareceu ser determinante para os questionamentos impostos a essa terminologia por Dias é a de que: “Os índios não estavam tão interessados quanto esperávamos no desenvolvimento de um produto acabado ou no estabelecimento de uma narratividade que pudesse caracterizar o que chamamos de um ‘filme’” (Op. Cit., p. 13). De fato, o que a etnografia de Dias permite vislumbrar é que os Kayapó que participaram do projeto de formação em audiovisual

⁶⁴ Em janeiro de 2013 pude acompanhar, durante alguns dias, uma oficina de edição de vídeo realizada por acadêmicos de cursos de cinema no sudeste com um grupo da Ascuri e de professores da Licenciatura Intercultural Teko Arandu. A parceria, encabeçada por um estudante de cinema que vive em Dourados, foi concretizada por meio de um projeto de extensão da UFGD com a Universidade Federal Fluminense. Avaliada positivamente pelos jovens participantes (vindos principalmente de Panambizinho) e também pelos membros da “diretoria” da associação, a experiência de captura e edição de imagens para uso nas escolas indígenas conta com alguns produtos finalizados.

avaliavam que importava mais registrar do que propriamente editar um produto final.

Durante meus períodos em campo entre os Kaiowa e Guaraní não observei situações que permitam afirmar que não há interesse deles pela produção de produtos acabados, em vídeo ou em outros formatos. Mas o exemplo desta outra etnografia permite problematizar a aplicação de categorias não indígenas para caracterizar os usos indígenas de tecnologias de comunicação, como é o vídeo. Como bem nota Eliel Benites no tópico acima, esses jovens indígenas são hoje o resultado relações impostas aos povos indígenas pelo Estado e que, de maneira análoga, foram impostas por “projetos” de formação de “realizadores”, “cineastas”, “filmmakers”.

No caso da Ascuri, “realizador indígena” aqui parece conter um significado diferente ou mais estrito: remete mais à ideia de um fazedor do que propriamente à de um profissional de comunicação – seja ele cineasta, videasta, jornalista. Ao mesmo tempo, ao utilizar essa terminologia a Ascuri responde às expectativas expressas pelos “projetos” de comunicação, de forma que “realizador indígena” – assim como os produtos de suas práticas midiáticas, como sugere Dias (Op. Cit., p. 73), aparecem como formas de produzir relações eficazes conosco – formas de se fazer aparecer e se fazer circular.

ENXADAS E TRATORES: NOTAS SOBRE UM (DES)ENCONTRO

“Eles não usam pratos, só cuias, como nossos antepassados. Nós é que mudamos depois de conhecer o homem branco. Eles são iguais àqueles do tempo do criador”.

Wai Wai, chefe wajãpi, em “A Arca dos Zo’ê”

“Assim que vi as imagens dos Guarani Kaiowa eu me interessei muito; quanto mais informações eu encontrava, mais me sentia determinada a trabalhar duro para analisar a questão”⁶⁵.

Renée Kahukura, repórter da Māori Television

Nos meses finais de 2013, enquanto milhares de não indígenas tornavam-se ativistas em favor dos direitos dos Kaiowa e Guarani, os jovens realizadores da Ascuri e a Aty Guasu apresentaram pela internet o primeiro vídeo com a liderança do *tekoha* Pyelito Kue/Mbarakay esclarecendo o caso do suicídio coletivo. Encomendado e realizado sobre a orientação da Aty Guasu, o vídeo “Liderança de Puelito Kue” (2012, 5’48”) foi visualizado por mais de 3000 pessoas no YouTube⁶⁶ e é nele que *Apykaa Rendy*, esclarece a situação vivida pela comunidade e desmente a intenção de cometerem suicídio coletivo. Ele diz: “É por causa da terra que estamos aqui. Nós estamos prontos. Nós estamos unidos com o mesmo sentimento e com a mesma palavra para morrermos na nossa terra”.

Ensimesmando uma narrativa em torno do que deveria ser tomado como a realidade, esse vídeo foi feito, conta-me Gilmar Galache, na expectativa de esclarecer o caso e de chamar mais atenção ao conflito fundiário vivenciado por aquela comunidade – à época da gravação, isolada em uma área a que só se conseguia acesso seguro atravessando o Rio Hovy – do que à imagem do suicídio coletivo, estopim para a comoção pública.

Após participar do FIDA 4, eu voltaria a campo no início de 2013, por dois motivos específicos. Primeiramente, tentar observar um pouco da repercussão sobre as cyberações em prol dos Kaiowa e Guarani *in loco*; em segundo lugar, promover um encontro (ou intercâmbio) entre uma equipe de televisão do povo Māori e a Ascuri, além de etnografar e, em contrapartida, assessorar o trabalho de reportagem em comunidades kaiowa e guarani e em São Paulo. Falo brevemente dessa difícil experiência etnográfica para concluir um pensamento acerca da forma como, avalio, diferentes práticas conformam sujeitos e coletivos distintos.

A vinda dos jornalistas māori ao Brasil foi alimentada precisamente pelo apelo do possível suicídio coletivo e, durante sua estadia no Brasil, ao longo de duas semanas, a equipe empenhou-se em capturar elementos dramáticos para compor o quadro de genocídio silencioso apresentado no documentário veiculado para os povos indígenas no Pacífico. A

⁶⁵ Tradução livre.

⁶⁶ Ver em <<http://www.youtube.com/watch?v=rb4V3Lrn-D0>>

iniciativa de falar sobre o caso em uma reportagem, com cores de denúncia, foi cumprimentada por muitos espectadores do programa Native Affairs nas redes sociais e a expressão de solidariedade do povo māori aos Kaiowa e Guarani também foi comemorada por esses últimos.

Entre os materiais que os haviam inspirado estava outro documentário jornalístico, “À Sombra de um Delírio Verde”, que denuncia a relação entre empresas do agronegócio sucroalcooleiro com a exploração de mão-de-obra kaiowa e guarani em situações análogas à escravidão e com o lobby contra a efetivação dos direitos territoriais desses povos em Mato Grosso do Sul. O nobre objetivo de levar notícias dessas denúncias ao outro lado do mundo – fazer um parlamentar neozelandês questionar publicamente as relações amistosas entre Nova Zelândia e Brasil, comprometido com o chamado “genocídio guarani-kaiowa” – não foi ponto pacífico.

Ao me dispor a atuar como um tipo de produtora local da equipe, eu contava com o aval de Gilmar e Eliel da Ascuri, desejosos da interlocução com um povo indígena que havia conquistado o direito de ter um canal de televisão próprio. Assim, minha proposta à equipe era que a Ascuri ajudasse a definir um roteiro de comunidades com boas “fontes” para a reportagem e que a equipe dispusesse de pelo menos dois dias de sua agenda para conhecer as experiências de comunicação desenvolvidas em Panambizinho, Te’yíkue, Amambay e Guyra Roká, além da Licenciatura Intercultural Teko Arandu. A preocupação da Ascuri – expressada por mim à repórter Reneé Kahukura, com quem me correspondi por e-mail e telefone durante mais de um mês antes da vinda ao Brasil – era a de que os Māori levassem daqui também imagens das inúmeras respostas dadas pelos Kaiowa e Guarani à situação de privação de direitos a que são submetidos, por meio da aposta na educação escolar indígena e em práticas próprias de comunicação.

De certo essas respostas não foram ignoradas no documentário, cujo esforço foi o de mostrar perfis de lideranças políticas e xamãs que têm lutado por seus direitos territoriais, mas o objetivo principal de minha interlocução com a equipe – a realização do intercâmbio com a Ascuri – foi de certa forma frustrado.

Cerca de uma semana antes da chegada da equipe de TV à cidade de Dourados, o telefone celular de Gilmar tocava em Campo Grande: era o pessoal de Guyra Roká que, sabendo da vinda da equipe de TV aguardavam uma atividade da Ascuri em sua terra. Os Māori por fim iriam a Guyra Roká, mas não haveria tempo ali para falar sobre práticas midiáticas indígenas em Mato Grosso do Sul e na Nova Zelândia. Comprimidos por uma agenda típica dos processos de produção televisivos, os jornalistas puderam dispor de apenas algumas horas, em duas manhãs de sua semana de trabalho para o encontro com a Ascuri e o Teko Arandu.

A ida dos Māori à UFGD para encontrar os interlocutores dessa pesquisa acabou colidindo com o horário da oficina de edição de vídeo de que alguns professores e jovens participantes da Ascuri estavam fazendo. Assim, durante pouco mais de uma hora, os jornalistas apresentaram um vídeo institucional da Māori Television; falaram, entre outras coisas, sobre o que representa para seu povo ter uma televisão subsidiada por verbas governamentais e expressaram sua solidariedade aos Kaiowa e Guarani, identificando-os como um “povo irmão”, além de performarem o *haka*, um conjunto de danças típicas māori e presentearam os membros da Ascuri com DVDs de sua produção própria. A Ascuri, por sua vez, teve pouco tempo para se apresentar; após uma breve fala de Gilmar, seguiria-se a projeção do vídeo terena “Itukotí kevetí, fazendo abanico” (5) e a combinação de um encontro no alojamento dos professores à noite, para uma apresentação mais pausada e para a projeção de vídeos de todos. Os Māori desculparam-se, mas perderam a hora do encontro no alojamento e a apresentação da Ascuri, por fim, foi feita aos professores Kaiowa e Guarani da Licenciatura Intercultural.

Essa experiência de pesquisa-ação e esse desencontro circunstancial de forma alguma foi de fácil digestão para mim, mas não pretendo nesse texto exercitar um olhar distanciado sobre as reflexões que produzi a partir desse desencontro sobre minha própria prática como antropóloga. Pretendo, contudo, pensar sobre algumas das arestas soltas desse encontro.

Debruçados sobre duas experiências de encontros interétnicos mediados pelo vídeo, Gallois e Carelli (1995, p. 213) notaram a importância de considerar as motivações variadas e os interesses divergentes de cada grupo nos encontros que aparecem em filmes como “A Arca dos Zo’é” e “Eu já fui seu irmão”. O primeiro deles, de onde extraio a epígrafe desse tópico, tematiza o encontro entre os Wajãpi e os Zo’é, dois povos falantes de línguas tupi que vivem no Amapá e norte do Pará.

As descrições de Gallois e Carelli sobre esses encontros mostram que eles atendem “menos a uma política interna de ‘resgate’ cultural que às necessidades de abertura impostas pela política externa de cada grupo” (Op. Cit., p. 213). No caso que apresento aqui, os Māori decidiram entrar em contato com os Kaiowa e Guarani a partir de imagens e palavras que, circulando pela internet, chegaram até eles pelas redes sociais – tal qual a imagem dos Zo’é foi levada pelo Vídeo nas Aldeias aos Wajãpi, despertando seu interesse pelo encontro.

Se os Wajãpi, como se vê em a “A Arca dos Zo’é”, enviaram emissários ao encontro dos Zo’é porque os identificavam com seus ancestrais, os emissários māori que vieram ao encontro dos Kaiowa e Guarani eram, além de indígenas, jornalistas, profissionais de comunicação trabalhando sobre um modo específico de fazer aparecer e conferir

verdade/verossimilhança a discursos – apoiado em uma ideia também específica de efetividade sobre o “real”.

Walter Benjamin, tanto no texto “O narrador”, quanto no célebre ensaio “O obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, aponta para a ideia de que a emergência de novas formas (de expressão) transformam os conteúdos que se expressam por meio delas. Benjamin sustenta que as formas (e não apenas os conteúdos) têm efeito sobre o que se considera tradicional (e sua perpetuação), e também que novas formas carregam consigo efetividades e estatutos diferentes daqueles das formas anteriores. A forma *informação*, para Benjamin, engendra o ocaso da *narrativa*, tendo em vista que ela radicaliza a quebra, iniciada pelo *romance*, no paradigma de autoridade tradicional:

O saber, que vinha de longe – do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição –, dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência. Mas a informação aspira a uma verificação imediata. **Antes de mais nada, ela precisa ser compreensível “em si e para si”. Muitas vezes ela não é mais exata que os relatos antigos.** Porém, enquanto esses relatos recorriam frequentemente ao miraculoso, é indispensável que a informação seja plausível. **Nisso ela é incompatível com o espírito da narrativa.** (Op. Cit., p. 203). *[grifo meu]*

No vídeo sobre o encontro com os Zo'é, o chefe Wai Wai é um narrador, no sentido benjaminiano; volta para os seus para falar, com a autoridade que de que dispõe, sobre esses que aparecem aos Wajãpi como seus ancestrais. A repórter Renée Kahukura, ainda que tenha assumido em entrevista⁶⁷ ter vivido uma espécie de viagem no tempo ao encontrar os Kaiowa e Guarani em uma situação de privação de direitos análoga à vivida pelos Māori há mais de cem anos, veio também para produzir informações sobre os Kaiowa e Guarani. Essa forma de relação não é menos ou mais legítima que a relação estabelecida pelo chefe Wai Wai com os Zo'é, contudo, como em Benjamin, funda-se em um paradigma de autoridade diferente, e, principalmente, carrega como elemento diferencial uma exigência de comunicação cujo formato inexistia na narrativa de Wai Wai aos Wajãpi, bem como nas práticas midiáticas da Ascuri.

Trabalhando sob diferentes “modos de” produzir informação, um coletivo indígena de produção midiática, como a Ascuri, e uma equipe de televisão almejam alcançar auditórios muito diferentes e por isso produzem, em forma e conteúdo, resultados muito diferentes. Fazem-se também como sujeitos diferentes. De forma que, tais desencontros talvez sejam inevitáveis – ainda que, por meio dessa experiência, os jovens realizadores Kaiowa, Guarani e Terena tenham adensado relações com os jornalistas māori.

⁶⁷ Ver anexo.

Anastácio Peralta, em uma conversa informal pouco antes de meu retorno a São Paulo, soube expressar em uma metáfora seu sentimento sobre o encontro: os Māori haviam chegado com um trator, enquanto os Kaiowa, da Ascuri, estavam trabalhando com a enxada. A frustração, fortalecida, pela falta dos Māori ao encontro marcado no alojamento dos professores, fez com que Eliel enunciasse, em nossa última conversa telefônica, que essa experiência só faz mais valorizar o trabalho da Ascuri. Constante, esse trabalho seria diferente de tudo que, como o trabalho de jornalistas e projetos de comunicação, vêm e vão.

“Mas por que valorizamos tanto os nossos arquivos?”
Claude Lévi-Strauss, 2010, p. 282

♦

“O manuscrito e a imprensa, os instrumentos dos pakehas, persistem, mas as palavras desaparecem assim que são ditas”.
Don McKenzie, 1996, p. 222

IV.
OUTRAS IMAGINAÇÕES

O relógio bate perto das 12h e eu estou almoçando com uma pesquisadora na Escola Estadual Indígena Tengatuy, na reserva indígena de Dourados. Comemos ao som do programa de rádio *Orereko*, produzido pela Ação de Jovens Indígenas (AJI) e veiculado via rádio para todo o estado do Mato Grosso do Sul. Aproxima-se de nossa mesa Jorge Gomes, uma conhecida liderança kaiowa da TI Pirakuá, no município de Bela Vista, que ali participa de um encontro de jovens indígenas. Conversando conosco, Jorge reclama que os jovens indígenas aparentam não ter interesse em se tornarem rezadores, notando que nenhum de seus filhos aprendeu a rezar com ele: “O pai dá um carrinho de controle remoto, ao invés de *mbaraká*, folha de bananeira”. Mas as tecnologias de comunicação, segundo ele, parecem oferecer formas de aprendizagem “mais fáceis” para as crianças e, por isso, ele vê com bons olhos as oportunidades de registrar por meio delas as práticas xamânicas. Os conhecimentos precisam ser “repetidos na cabeça” para não serem esquecidos, me explica Jorge fazendo uma comparação com a música sertaneja, que as pessoas ficam assobiando: “Vocês guardam minha fala na cabeça e no gravador”.

Seria o próprio Jorge o principal inspirador de um documentário etnográfico sobre a relação entre a agentividade do *ñe’ẽ* (palavra/fala) entre os Kaiowa e Guaraní e o movimento que frequentemente é traduzido aos não indígenas como “luta pela terra”. “*Mbaraká*, a palavra que age” (2011, 26’), de direção de Edgar Teodoro da Cunha, Gianni Puzzo e Spensy Pimentel, emergiu justamente da aposta de alguns xamãs kaiowa na necessidade de produzir registros sobre uma história específica. Resumindo os motivos que o levaram a propor o argumento deste curta-metragem, que foi beneficiado pelo edital *Etnodoc*, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), Pimentel reproduz sua interlocução com Jorge: “Ele me disse que era importante começar a gravar depoimentos com as pessoas mais velhas – ouvir suas histórias”. E a forma indicada por Jorge a Pimentel seria justamente o vídeo, segundo a liderança, uma forma que facilitaria a veiculação dessas histórias nas escolas indígenas.

O exemplo de Jorge sugere que a discussão em torno do uso de tecnologias de comunicação por povos indígenas e seus significados possíveis não é de qualquer forma protagonizada por uma geração ou por outra; e talvez mesmo o central não seja observar como diferentes gerações se relacionam com essas práticas – tomando-as assim como unidades dadas –, mas tentar descrever, como foi feito até aqui, as formas como sujeitos se constituem por meio de determinadas práticas.

Em sua análise sobre as experiências de produção de livros, mapas, diagramas e calendários entre povos falantes de línguas arawak e tukano no Alto Rio Negro, Stephen Hugh-Jones bem observa que essas práticas, ainda que possam ser consideradas “novas”, por serem levadas a cabo por uma geração mais jovem e educada por missionários, são certamente também “velhas”, tanto por serem produzidas em colaboração com os xamãs e

outros conhecedores quanto por “reproduzirem também formas de conhecimento que existiam muito antes da chegada dos estrangeiros e do advento da educação missionária” (2012, p. 139).

Dar a ver práticas de registro como “novas” ou “velhas” parece, assim, ser mais uma questão de ênfase – que define uma perspectiva sobre o objeto. Inspirada por essa ideia, trato nesse capítulo final de levantar algumas reflexões que emergiram de meu incipiente contato com alguns xamãs kaiowa sobre as formas como eles também têm se magnificado por meio do uso de tecnologias de comunicação. Olhar desde a visada dos xamãs kaiowa pode jogar luz sobre algumas das potências diferenciadoras da apropriação de formas ocidentais de conhecimento – como são tais tecnologias.

Em março de 2009 foi realizada em São Gabriel da Cachoeira (AM), a “Oficina Digital sobre Conhecimento Tradicional e Novas Tecnologias e do Encontro de Culturas”, sob responsabilidade do Instituto Socioambiental. Contando com a participação de representantes de povos do Rio Negro, do Parque Indígena do Xingu e dos Yanomami, a oficina contou com a presença de colaboradores não indígenas, como o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que comparou o dilema da apropriação de tecnologias com o trato que precisa ser dado à mandioca brava: “é preciso desenvolver uma tecnologia indígena de desintoxicação da tecnologia do branco para torná-la útil, nutritiva”⁶⁸. Higino Tenório, do povo Tuyuka, foi um dos indígenas que destacou as dificuldades impostas pelo uso de tecnologias de comunicação para, em suas palavras, “preservar nossa cultura”. Para Higino:

Através da tecnologia você pode gravar milhões de CDs, está guardado, pelo menos serve para memória, lembrança morta. Quando você abre, consegue decifrar como era antigamente; só isso, você não retorna a viver. Essa é a mentalidade que temos. A cultura vai ser preservada, mas morta.

As ponderações de Higino parecem ressoar a constatação de Eliel Benites de que as práticas de registro e circulação de discursos sobre a cultura não os farão chegar à “terra sem mal”. Para Higino, como parece ser para Benites também, “a tecnologia tem outro tom” e conhecer não significa viver um conhecimento. Mas o que chama atenção nessa fala são as distensões observadas por Higino entre um modo de conhecer mediado por tecnologias e os modos de conhecer “vividos”, sem mediações, “no contexto social”.

De fato, como tenho discutido até aqui, o uso de tecnologias de comunicação para salvaguardar a cultura não parecem ser ponto pacífico. Mas além das dificuldades que constata Higino, Benites, Viveiros de Castro e outros, há equívocos produtivos que

⁶⁸ Mais informações podem ser encontradas em “Povos indígenas debatem a relação entre suas culturas e tecnologias, em São Gabriel da Cachoeira (AM)”, disponível em <<http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2866>>.

emergem da incomensurabilidade entre enunciar, registrar e viver. Um desencontro entre as formas de significar o que sejam tecnologias de comunicação, o que elas fazem fazer (sua efetividade).

UM CD QUE TIRA A REZA

Depois de uma longa conversa regada a *terere* com o *ñanderu* Emiliano e sua esposa, a tarde terminava e no horizonte víamos as nuvens armarem chuva. Gravador em punho, eu registrava a ansiedade desse senhor, que vive na aldeia Te'yikue, por retornar ao *tekoha Javoray'kue*, uma das áreas que estão em processo de identificação no estado do Mato Grosso do Sul.

Pergunto se posso fotografá-lo e, tão logo o pedido é aceito, vários familiares começam a aparecer. Querem ser fotografados. A sogra de Emiliano, que também é rezadora e vive nas proximidades, é chamada; vêm filhos e netos, somando pouco mais de dez pessoas que fazem parte da família extensa deste senhor. Muitas fotografias depois, todas apreciadas no visor digital da câmera, pergunto ao senhor Emiliano se ele não se incomoda com fotografias ou com o registro de imagens e sons no interior das *ogapysy* (casas de reza). Ele me responde que sempre participa da disciplina de “Práticas Culturais” da Escola Ñandejara e que não vê problemas em dar entrevistas e ser fotografado por pessoas conhecidas – ou pesquisadores que, como eu, estão na aldeia há algum tempo.

Por qual motivo, então, o *ñanderu* Emiliano não teria participado das gravações do CD “Cantos e Rezas Guarani Kaiowa”, realizadas em Campo Grande pelo Ponto de Cultura Teko Arandu? Ele responde-me explicando que, caso participasse da gravação do CD, o disco “tiraria” sua reza – tal como fez com outros *ñanderu*, que, segundo Emiliano, perderam suas rezas porque gravaram CDs. Segundo o senhor Emiliano, a reza é tirada enquanto o disco é tocado; a rotação do CD tem efeito determinante sobre a capacidade do *ñanderu* deter as rezas e ser capaz de reproduzi-las. Em suas palavras:

Se tirar CD, depois não vem mais as ideias. Acabou. Apagou de mim. Sabe por quê? Se tirar, aí eu não vou querer. Não tem mais espaço para ir. Acabou as ideias na cabeça. Porque o DVD roda assim, né? [imitando a rotação com as mãos]

Essa interpretação do efeito da rotação do CD sobre os conhecimentos xamânicos apareceu pontualmente nessa conversa com o *ñanderu* Emiliano e não se verificou em nenhuma outra conversa com os *ñanderu* que vivem em Te'yikue. Foi determinante no entanto para que eu procurasse conversar mais do que já estava fazendo com os xamãs, em busca de discursos que identificassem na ontologia de coisas do tipo mídia (que encerram em si formas e conteúdos determinados) algum tipo de agentividade. Tal qual o som de potências encantadoras do *guyrapa'i*, gravado pelos jovens kaiowa, o “CD que tira a

reza” me fez pensar sobre como os processos registro de tradições orais indígenas por meio de práticas midiáticas envolvem mais do que diferentes formas de gestão do conhecimento, mas também performam ações em outros planos.

No curta *Mbaraká*, um dos xamãs entrevistados reitera justamente o fato de que a atenção dos kaiowa é educada ou voltada para capacidades distantes daquelas operadas por mídias – como a escrita, como o papel: "Nós prestamos atenção em nós mesmos para aprender. E é assim que nós descobrimos quem somos, por meio da palavra proferida. Porque nós não temos a nossa palavra escrita, apenas oralmente, como diz o branco". Essa incomensurabilidade, contudo, não significa que também os xamãs – e não só eles – imponham significados à palavra escrita ou gravada.

UM MITO NO ARMÁRIO

Um de meus contatos iniciais com as práticas midiáticas kaiowa e guarani se deu através dos produtos da Ação de Jovens Indígenas – um blogue mantido pelos jovens indígenas, um site institucional, o jornal impresso AJlindo⁶⁹ – que tem uma tiragem de 1000 exemplares e é distribuído mormente nas escolas da TI Dourados –, e o programa de rádio *Orekeko*. Coordenada e administrada por não indígenas, a AJI conta com a participação de um grupo diminuto de jovens kaiowa, guarani e terena, que se dividem entre os variados projetos de comunicação da ONG e oficinas educativas realizadas na aldeia.

A AJI tem uma sede na cidade de Dourados. Funciona em uma casa grande, com vários cômodos, nos quais existe um pequeno estúdio de gravação do programa de rádio, uma ilha de edição de vídeo digital e uma sala de computadores, em que os jovens trabalham por meio período, recebendo uma bolsa como remuneração. Em campo, tive a oportunidade de acompanhar o II Encontro Internacional de Jovens Indígenas, promovido pela AJI, além de entrevistar quatro dos jovens que atualmente participam da ONG, dois ex-participantes e dois professores indígenas da TI – um que costuma contribuir com o jornal da organização e outro que só tem acesso esporádico a exemplares do jornal. O depoimento que mais me chamou atenção nessa experiência exploratória foi o da guarani Rosivânia Espíndola, cujo nome indígena é *Kunã Poty Rende'y*; ela vive na aldeia Bororo e é neta da *ñandesy* Tereza Espíndola.

Quando conheci Rosivânia, de 17 anos, ela trabalhava na AJI lendo e selecionando notícias de jornal sobre os Kaiowa e Guarani – um tipo de trabalho com o qual eu mesma havia me familiarizado ao longo dos anos de minha graduação como jornalista. Para ela, esse trabalho é importante: “A AJI me trouxe muito conhecimento. Apreendi muitas coisas. Algum dia nós podemos ter direito de mostrar todas essas notícias”; segundo ela, sua avó também valoriza seu envolvimento: “Ela acha importante porque eu vou saber mais as coisas e manter mais a nossa cultura; porque o mais importante é a nossa cultura”. Além de trabalhar na AJI, Rosivânia é representante da aldeia Bororo na Aty Guasu (grande assembleia dos povos Kaiowa e Guarani) e acompanha a avó nas assembleias – tendo participado também da primeira Aty Guasu dos Jovens, realizada na TI Pirajuy, em Paranhos (MS).

O que Rosivânia aprende com *ñandesy* Tereza são cantos e danças, mas também sobre o que chama de “remédios” e rezas curativas. Sua mãe e sua tia estão aprendendo a ser *ñandesy* com a avó e Rosivânia afirma que é o preciso ter muita fé para aprender: “Quem sabe eu não aprendo e fico no lugar dela também?”. Por conta da falta de tempo,

⁶⁹ Disponíveis em <www.jovensindigenas.org.br>.

Rosivânia vai à casa de sua avó aos finais de semana “perguntar para ela”, mas a *ñandesy* Tereza conta-lhe apenas algumas “histórias que foram reais”: “Antigamente, tinha muitas regras, só que, esses, que eram mitos, estão acontecendo agora”. Segundo Rosivânia, os mitos, apesar de continuarem acontecendo, têm sua perpetuação interrompida pela ausência de rezadores “de verdade”, como a sua avó, que “toda noite canta até quatro da manhã”, e por conta do desmatamento – que afasta os espíritos invisíveis que avisam os rezadores do que vai acontecer.

Ao falar das narrativas míticas, Rosivânia faz um esforço para afirmar que elas não são meras “histórias” – mas correspondem a algo que ela chama de “real”: “Isso era história real mesmo. Só que a minha avó não quer que eu fique contando muito essas histórias. Foi real, uma história que aconteceu”. Ela corrige a si mesma: “História não. Foi real. Sobre o sol e a lua. Eu acho que esses dois meninos que nasceram e eles dominaram a terra. E no lugar deles foram ficar o sol e a lua”.

Ñandesy Tereza costuma ser convidada, como ela mesma me conta, para participar da Licenciatura Intercultural Teko Arandu; entre outras atividades, é chamada a contar essas narrativas para que os professores as registrem. Segundo *ñandesy* Tereza, ela leva meio dia – cerca de 7h – para contar toda a história no Teko Arandu. A neta me explica que essa “história” vai do começo até o fim: “Quer dizer: do começo até agora”. Pergunto a ela se seria impossível gravar essa narrativa mito e ela afirma que sim: “É. Cada coisa tem um detalhe e acho que não completou toda essa história ainda. Alguns gravam, alguns escrevem”. A própria Rosivânia, apesar de trabalhar na AJI, afirma que nunca tentou registrar essas narrativas.

Em *Minhas Palavras*, Lévi-Strauss escreve um breve capítulo intitulado “Ordem e desordem na tradição oral”, em que reflete sobre registros de narrativas mitológicas de povos sem escrita. Fruto das discussões do ano letivo de 1975-1976, o texto se defronta com o surgimento de um novo corpus mitológico, que ele chama de “barroco”, em oposição ao corpus clássico – que corresponde aos mitos colhidos e publicados por antropólogos. Tal corpus, “de que os próprios índios são autores”, aponta LS (1986, p. 150), é constituído por narrativas como a obra “Visitors Who Never Left (1974) do chefe gitskan Kenneth B. Harphone, que é uma tradução de tradições familiares ditadas para um gravador por seu tio materno, a quem ele, graças ao direito matrilinear vigente entre os tsimshian, deveria suceder” (Op. Cit.).

As problemáticas trazidas a campo pelo uso de tecnologias de comunicação em por populações de tradição oral são dadas tanto pelo fato de que as tradições orais não operam com assertivas, como o modelo de comunicação pautado pela informação, quanto porque se tratam de regimes de autoridade – de onde emana a verdade – muito diferenciados. As

apropriações de dessas tecnologias acontecem em um contexto em que tais regimes de verdade concorrem.

Tais como os textos indígenas de que nos fala Lévi-Strauss, por uma diferença de estatuto que fica clara no depoimento de Rosivânia e da *ñandesy* Tereza, as narrativas midiáticas indígenas focadas no registro da “cultura”, situam-se “na intersecção entre dois domínios: o que, com acordo geral, podemos chamar de mítico, e um outro que corresponde ao que seus respectivos autores entendem como história” (Lévi-Strauss, 1986, p. 152). Essa apropriação do texto, do registro, produz algo novo, diferente tanto dos registros da história quanto das narrativas míticas, mas que não os opõe em absoluto.

Em sua reflexão sobre textos indígenas que passam a compor um *corpus* mítico específico, Lévi-Strauss determina que as diferenças entre esses dois tipos de *corpus* não decorrem do maior ou do menos papel dos indígenas em sua produção. Destacando as obras *Tsimshian Mythology*, de Franz Boas, e *Tsimshian Myths*, de Barbeau, ele determinará seus autores são os índios alfabetizados que, executando as indicações dos etnólogos, buscaram “construir uma coletânea tão completa quanto possível, na qual põe no mesmo plano as tradições de seu grupo familiar ou social e as obtidas junto a informantes que são membros de clãs diferentes” (1986, p. 150). Lévi-Strauss compara essa experiência com outras propostas de produção de um *corpus* mitológico que objetiva recompor as histórias de forma cronológica.

Mas a distinção entre tais experiências, como dito, não decorre da presença ou não da autoria indígena. A questão feita por Lévi-Strauss é a de qual seria a viabilidade das histórias dos povos sem escrita (com mais ou menos participação indígena): “O que seria de uma história sem arquivos?”. Dessa questão decorre a constatação de que a *poiesis* desse tipo de história é pautada pelo fato de que cada pessoa, em um povo indígena, tem apenas fragmentos de narrativas míticas, tomando de empréstimo elementos de outras pessoas para preencher as lacunas de uma determinada narrativa. Assim, assume que narrativas míticas e o seu registro (os *corpi* de tais narrativas) de fato operam em regimes de verdade completamente diferentes.

Os povos sobre os quais falamos este ano concebem tão pouco a noção de ficção que o seu vocabulário carece de uma palavra para designá-la e para distingui-la da pura e simples mentira. Contudo, eles também não concebem a noção de uma história única; e somente essa, de um ponto de vista ocidental, seria capaz de satisfazer a exigência de verdade. Eles aceitam que as tradições de diferentes clãs sejam autênticas, limitando-se a crer que as suas são mais corretas que a de seus vizinhos. Portanto, eles veem apenas um equívoco onde nós veríamos contradições. (1986, p. 155)

Tais textos, por não partilharem completamente nem dos paradigmas da história e nem dos do mito, assim como a produção midiática indígena focada no registro da “cultura”,

situam-se e nos situam com eles, “na intersecção entre dois domínios: o que, com acordo geral, podemos chamar de mítico, e um outro que corresponde ao que seus respectivos autores entendem como história” (Op. Cit., p. 152). Essa apropriação do texto, do registro, produz algo novo, diferente tanto dos registros da história quanto das narrativas míticas, mas que não os opõe em absoluto.

No oitavo capítulo de *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss inicia um debate a relação entre o tempo histórico e a estrutura antropológica, que desemboca na observação de três momentos e três modelos de estruturação do evento: o progresso, a memória e o arquivo (Keck, 2004, p. 116). O último modelo, que se desenvolve na seção final do capítulo, parte do argumento de que ainda que “os mitos falem da origem, isso não implica que eles se expliquem por uma origem” (Keck, p. 127). A relação possível entre história e o pensamento mítico, assim, não pode ser tomada pela tentativa de determinar uma origem (como na história) para as narrativas míticas. Conforme o comentador Keck (p. 129): “O pensamento mítico 'corre atrás' do evento para responder aos problemas práticos que se apresentam a ele; a estrutura é apanhada pela história, que se aplica aos problemas do presente”.

Isso significa que tentar definir uma origem, a partir da qual seria possível construir um senso de história, é localizar um determinado ponto na estrutura de classificação; supor que todos os outros aspectos foram deles derivados, como desenvolvimentos simples dos anteriores, não coaduna com as formas de ordenação do pensamento selvagem, dos mitos. Lévi-Strauss pergunta-se na epígrafe dessa seção: por que valorizamos tanto nossos arquivos?

Os fatos a que eles se referem são independentemente comprovados e de mil formas: vivem em nosso presente e em nossos livros; por si mesmos são desprovidos de um sentido que se origina inteiramente de suas repercussões históricas e dos comentários que os explicam, ligando-os a outros fatos. (...) A virtude dos arquivos é a de nos colocar em contato com a pura historicidade. Conforme já dissemos a respeito dos mitos de origem das denominações de clã, seu valor não está ligado à significação intrínseca dos fatos evocados, estes podem ser insignificantes ou mesmo completamente ausentes, se se trata de um autógrafa de algumas linhas ou de uma assinatura sem contexto. (...) **Quanto aos próprios fatos, dissemos que eles são comprovados por outra forma que não os atos autênticos e o são, geralmente, melhor. (...) Os arquivos são o ser encarnado da factualidade.** (LS, 2010, pp. 282-283) [grifo meu]

Fato é que as narrativas midiáticas indígenas, além de outras formas de registro das tradições orais (tais como os exemplos apresentados por Lévi-Strauss), valorizam-se cada vez mais enquanto arquivos, como forma de “conservar toda a memória de uma sociedade sob a forma de traços materiais, que permitem construir um número ilimitado de relações entre seus dados históricos” (Keck, p. 130).

Mas podemos pensar que a história produzida ao encarnar de factualidade as

narrativas míticas domestica o pensamento selvagem? Não necessariamente. Para Lévi-Strauss, conforme Keck, essa história integra os “eventos que estão dentro da estrutura de classificação, permitindo encontrar a junção das combinações lógicas da estrutura classificatória” (p. 130). Essa produção de história, essa apropriação, está prevista como um evento em relação à estrutura: está subordinada ao sistema, a não ser que uma sociedade tome o partido da história contra o do mito.

A história mítica apresenta (...) o paradoxo de ser simultaneamente disjunta e conjunta em relação ao presente. Disjunta, porque os primeiros antepassados eram de outra natureza que não a dos homens contemporâneos: aqueles foram criadores, estes são copistas; e conjunta porque, desde o surgimento dos ancestrais, nada mais ocorreu além de fatos cuja recorrência periodicamente apaga a particularidade. Falta demonstrar como o pensamento selvagem consegue não apenas ultrapassar a dupla contradição, mas retirar dela a matéria de um sistema coerente em que uma diacronia, de qualquer forma domada, colabora com a sincronia, sem risco de que entre elas surjam novos conflitos. (LS, 2010, p. 276)

OUTRAS VOZES, OUTROS ESTATUTOS

É possível comparar os estatutos diferenciados das narrativas midiáticas e tradicionais tendo por instrumento as reflexões antropológicas acerca da relação entre tradição e verdade – mais especificamente, sobre as formas culturalmente construídas de asseverar discursos. Tais formas de asseveração determinam tanto os modos de acessar a tradição oral (no aspecto de sua transmissão), quanto o estatuto que será dado à narrativa produzida nessa interação.

Pascal Boyer (1986, p. 309) soube notar que a veracidade é uma dimensão essencial desse tipo de fenômeno. Ele atenta para o fato de que “certas verdades logicamente necessárias não parecem ser consideradas como tal em um contexto tradicional; e inversamente certos métodos tradicionais para produzir e garantir as verdades são inaceitáveis do ponto de vista de observadores que estão fora da tradição” (Op. Cit.). Mas para Boyer, assumir que o uso dos predicados de verdade são apenas “diferentes dos nossos” é uma afirmação muito vaga. O importante é observar de forma acurada o que torna esses predicados efetivamente diferentes. Para atingir este objetivo, o autor fará uma distinção entre os predicados de verdade dentro e fora dos contextos tradicionais. Nos contextos tradicionais, segundo ele, está em operação o modelo da *ostentação*, ou um modo de afirmar coisas de forma a tornar os saberes (ou a verdade) inverificáveis ou infalsificáveis. Essa maneira de ostentar a verdade será oposta ao paradigma ocidental, que, segundo ele, baseia-se em *asserções*.

O que emerge com essa categorização é que há maneiras, diferentes da ocidental, de dizer que uma coisa é factível. Nessa operação, Boyer coloca *asserção* e *ostentação* em

um mesmo plano – visto que ambos representam discursos de verdade. O fato de a *ostentação* ser inverificável faz com que o critério de verdade seja construído a partir da figura de quem narra. Um dos exemplos mais interessantes dessa decorrência é trazido por Peter Gow (2001), em sua análise sobre a mitopoética dos Piro, no Peru. Ao descrever as formas como as narrativas míticas piro – as quais são chamadas de “histórias das pessoas antigas” (*tsrunnini ginkakle*) –, são contadas, Gow aponta que:

Enquanto algumas pessoas piro reivindicam saber muitas dessas histórias, ou são levados a fazê-lo, ninguém nunca reivindicou a mim conhecer todas elas. Algumas são contadas frequentemente, enquanto outras são conhecidas por poucas pessoas. Não parece haver nenhuma ideia de cânon dessas histórias, ou sequer limites precisos do que conta como uma “história das pessoas antigas”. Os critérios de definição são de que alguém que conta a tal história reivindica tê-la ouvido anteriormente como uma “história das pessoas antigas” (p. 79)

Assim, entre os Piro, o fato de nomear uma história como “história das pessoas antigas” dá autoridade ao narrador; o uso desse termo, portanto, dá estatuto de veracidade para histórias que não são passíveis de verificação. O esforço, portanto, não deve ser o de verificar se uma narrativa mítica, por exemplo, é considerada verdadeira, mas o de observar de que modos (usando quais critérios) uma população avalia que um enunciado está em conformidade com a tradição. Boyer (Op. Cit.) avaliará que a tradição é validada pela posição assumida pelo enunciador: “Algumas posições são portadoras de autoridade, na acepção forte da palavra, mudando a qualidade do discurso pronunciado por quem os emprega” (p. 319).

Boyer trará exemplos elucidativos dessa forma de produção da verdade determinada por “quem pode dizer o quê” e a partir de “que lugar”. Retirados dos trabalhos do psicólogo soviético A. L. Luria (1976: 114-115), eles mostram diferentes performances culturais diante de silogismos.

Todos os Kpelle cultivam o arroz.
O senhor Smith não cultivava mais o arroz.
Questão – O senhor Smith é um Kpelle?

O diálogo se estabelece entre o sujeito e o experimentador:

S. - “Eu não conheço essa pessoa. Eu nunca a vi.
E. - Mas pense no enunciado.
S. - Se eu a conhecesse, eu poderia responder à sua questão, mas eu não a conheço”.

Em comparação com as reações dos aldeões no Uzbequistão:

Onde há neve, os ursos são brancos.
Em Nova Zemlya, há sempre neve.
Questão – De que cor são os ursos em Nova Zemlya?
“- Sim, existem todos os tipos de ursos.”

“- Eu não sei. Eu vi ursos marrons, eu nunca vi de outra cor... Cada lugar tem seus animais. Localização branca, animais brancos, localização amarela, animais amarelo.”
“- Só podemos falar daquilo que sabemos, nós não falamos sobre o que não vimos”. (BOYER, 1986, p. 316)

As aparentes dificuldades na resolução desses silogismos em verdade tem por razão o fato de que o silogismo produz verdade por meio de assertivas, enquanto o pensamento tradicional o faz tendo em vista a posição do enunciador. No caso, se o sujeito não conhece a pessoa em questão, efetivamente não está em condições de dizer verdadeira a questão a ele destinada. Tratam-se, portanto, de sistemas epistêmicos diferentes funcionando em paralelo.

Essa propriedade das tradições orais tem certamente efeitos na maneira como será estabelecida a relação com as tecnologias de comunicação e suas formas de acesso ao saber e expressão. Além de que, a observação dos regimes de autoridade vigentes entre povos indígenas é capaz de iniciar uma importante discussão sobre os “problemas de autoria” que se colocam com a apropriação dessas tecnologias.

Se seguirmos a argumentação de Carlo Severi, verificaremos que o modelo de autoridade baseado na ideia de autor só encontra respaldo nas práticas letradas não indígenas, no exercício da escrita – que, geralmente, reiteram-se também em outras formas de expressão, tais como tecnologias de comunicação. Assim, o tipo de autoridade presente nos textos ocidentais advém da ideia de autor e da existência de um *corpus* de textos, o que, por certo, não é transcultural⁷⁰:

Podemos concluir que o termo “autor” designa mais uma posição específica da enunciação, mais um “ser de razão” (Foucault) que um indivíduo real: a relação que se estabelece entre um princípio textual e sua fonte (real ou mítica) parece estar na origem da noção ocidental de autoridade. (p. 2)

Mas, pergunta-se Severi, quais seriam os regimes de autoridade vigentes nas sociedades “sem escrita”? Apropriando-se de noções como “classificadores epistêmicos” ou “evidenciais” – trazidos da Linguística –, Severi observará a existência de partículas lexicalizadas cuja função é explicitar o que funda o valor de verdade de uma proposição, em um tratamento gramatical da verdade: “Na língua sharanawa (como mostrou recentemente Pierre Déléage), o classificador *-quia* designa a crença adquirida 'de ouvido', o classificador *-quin* designa a cognição adquirida pela experiência direta e o sufixo *-quian* marca a cognição direta que não pode ser compartilhada com o auditório” (p. 4). Para Severi, a autoridade que advém do enunciador, no caso do xamanismo ameríndio, faz com que o xamã passe efetivamente a pertencer a regimes ontológicos diferentes, tendo em vista que

⁷⁰ Paradigma que também no contexto ocidental também está colocado em xeque, conforme as análises de Barthes (1988) e Foucault (1992).

ele é capaz de estabelecer formas de comunicação outras (p. 5). Estabelece-se, assim, um paradigma de “autoridades sem autor”, já que elas são determinadas em razão das relações capazes de serem estabelecidas pelo enunciador.

Também entre os Kaiowa e Guarani o paradigma das “autoridades sem autor” está presente, como indicou a interlocução com Rosivânia e Tereza Espíndola. Pereira (2004) nota que a pertença dos xamãs a regimes ontológicos diferentes estende também aos não-humanos posições de sujeito – e, por conseguinte, também uma linguagem e lugares de fala: “(...) Esses sujeitos não-humanos são dotados ainda da capacidade de comunicação, não necessariamente da linguagem ordinária dos humanos, mas da linguagem xamânica, a metalinguagem que permite a comunicação entre seres distintos, portadores de linguagens específicas” (p. 383).

Vanzolini (2009), que detalha aspectos do sistema multilinguístico do complexo altoxinguano, procura entender que instrumentos são aplicados por um jovem recém-chegado à aldeia – por conta de seu casamento – para aprender o idioma Aweti. A comparação entre a forma Aweti de fazê-lo (que se dá por meio do *escutar*) e a forma que ela mesma aplicava (por meio da escrita), fê-la empreender uma análise acerca dos papéis atribuídos por aquele povo a um determinado tipo de tecnologia de comunicação – a escrita. Vanzolini perceberá que:

Muitas vezes pessoas de meia-idade na aldeia usavam a expressão “eu não sei/conheço a folha (de papel) do branco” (*an akwawawyka cara’iwa eop*), para explicar-me seu sentimento de incapacidade de compreender e lidar com os costumes dos brancos. O verbo utilizado, *kwawap*, significa tanto saber quanto conhecer; “folha” aqui é sinédoque de “desenho em folha de papel”, modo como os Aweti se referem à escrita pela junção de *op*, folha, e *tantu*, desenho, padrão gráfico (p. 153).

A partir dessa constatação, ela observará que entre os Aweti a escrita parecia representar “um meio de estabelecer relações eficazes, através das quais algo poderia ser obtido/incorporado (objetos, atendimento médico) ou cuidado, mantido (a terra indígena, os costumes indígenas)” (idem). Essa sugestão de Figueiredo permite pensar que, da mesma forma, as tecnologias midiáticas possam significar meios, *objetos de troca*, para multiplicar ou atualizar relações eficazes (não só em sua relação com os brancos, mas também com outros indígenas), como o são motor, miçanga, as coisas obtidas por meio da escrita (Op. Cit., p. 154). Afinal,

Eu uso a escrita para aprender, e preciso me relacionar com eles *para aprender*; eles precisam aprender a escrita e precisam se relacionar comigo, que sei escrever, *para fazer mais relações*. (...) podemos dizer então que o saber antropológico assume a forma de coisa, pois é um saber sobre o mundo (sobre aquilo que o olhar define como *objeto*, isto é, passível e passivo de conhecimento), enquanto o saber indígena, tendo por objetivo a relação, assume a forma de pessoas, isto é, resulta em relações através das quais pessoas se definem – na medida do efeito que produzem umas

nas outras – como possuidoras de determinadas capacidades e determinada potência (Strathern, 1988, 1999) (Op. Cit., p. 154).

Uma consequência radical dessa análise está no exemplo trazido por Gow (2010), sobre o processo de formação de um dos primeiros piro a ser alfabetizado: Sangama. Retomando registros históricos acerca do tipo de leitura realizada por este homem, Gow destaca que o padrão estético piro não admitia que os rabiscos contidos em uma folha de papel representassem uma fonte de saber válida; assim, a leitura de Sangama significava ver a forma humana do papel e ouvir o que ela dizia. O papel tinha a forma de uma mulher, de lábios vermelhos, testemunhava Sangama:

Vocês me escutam, mas outros me desprezam dizendo: “Sangama, o ignorante, o mentiroso, mente por ler papel sujo de banheiro”. Riem de mim e sempre dizem mentiras sobre minhas palavras. Por que seriam meus olhos como os seus? Meus olhos não são como os seus. Eu sei ler. O papel fala comigo. (Gow, 2010, p. 109) *[grifo meu]*

Enquanto, na análise empreendida por ambos os autores, a escrita representa para os indígenas uma forma acessar coisas dos brancos, por meio de relações, procuro aqui estender essa interpretação às demais tecnologias de comunicação, atenta aos significados e efeitos atribuídos pelos xamãs a essas tecnologias. Não se trata apenas de, por meio da escrita, do ato de fotografar ou de captar imagens em movimento, ver como os brancos veem⁷¹, mas também de colocar em outra perspectiva os resultados, os produtos que emergem de práticas midiáticas.

⁷¹ Inspirada pelo que nota Vanzolini (2009): “Importa menos o que a escrita permite saber do que saber a escrita, conhecimento que permite olhar momentaneamente o mundo que os brancos veem. Nesse mesmo sentido, porém, saber o que os brancos sabem também é importante. Se o mundo visto define quem está vendo, ver o mundo visto pelo branco pode ser uma forma de adquirir certa potência do branco, como o atesta a proeminência política atual dos professores indígenas”.

DAS NARRATIVAS SELVAGENS

Foi durante a interlocução com uma liderança kaiowa de nome Jorge – dessa vez na aldeia Jaguapiru, em Dourados, que pude vislumbrar outras imaginações sobre o fenômeno que é objeto dessa pesquisa. Era o fim de um dos dias de gravação da equipe de televisão mãori na região de Dourados que eu havia optado por não seguir; resolvi, então, acompanhar uma amiga e pesquisadora austríaca em uma visita ao *ñanderu* Jorge e à *ñandesy* Floriza.

Logo que chegamos, o *ñanderu* e a *ñandesy* nos contaram estar muito cansados, além de desvalorizados, pois haviam passado alguns dias participando da Licenciatura Intercultural Teko Arandu e notaram desinteresse por parte de professores indígenas em sua presença, falas e ações ali. Para Jorge, o papel dos *ñanderu* no Teko Arandu é lembrar dos professores de algo que eles perderam, por terem esquecido como rezar. Seguiu-se daí uma longa conversa gravada no interior da *ogapysy* sobre as condutas dos jovens kaiowa e guarani, com digressões e referências narrativas míticas e ao *ñande reko* (modo bom de ser). Para *ñandesy* Floriza os jovens parecem estar “separados” deles e, entre outros elementos, como o pentecostalismo, o rádio parece ser um dos responsáveis por isso:

Agora está separado o jovem. Ali vai entrando aquele rádio grandão... *tuc, tuc, tuc*. Só naquele lá quer levar o mal para o jovem. Tem um que tem para orientar aquele lá. Por ali vai perdendo a cultura. (...) O que tira muito mais a cultura é aquele negócio de rebola-rebola. Não pertence para os índios.

Dona Floriza, como eu a chamo, está preocupada com as músicas ouvidas por esses jovens, mas não parece ser contra o rádio em si. Sobre a mesa que ela montou no interior da *ogapysy* logo que chegamos, além de alguns colares e brincos, está exposto um CD intitulado “Nossas histórias”, gravado com a ajuda de duas estudantes não indígenas na Universidade Federal da Grande Dourados. Para Jorge, é por meio desses CDs que hoje é possível restabelecer uma forma de comunicação entre comunidades kaiowa, por meio do que ele define como “giração” – um jeito de mostrar a cultura tradicional. Em suas palavras:

Esse CD que a gente faz, vai num lugar e vê aquele CD contando a história. Então a gurizada já fica de olho: “Agora nós temos que fazer. Naquele lugar está fazendo. E aqui?”. Nós estamos passando história e como é o jeito de fazer. “Nós temos que fazer aqui também”. Aí por aí vai... Com esse CD aí, você levando lá, ele fica curioso, envolvido naquilo lá. E vem chamar todo mundo: “Eu tenho um CD rolando, rolando”. Aí vai assistir aquilo lá. Nosso sistema não é esse aqui; esse aqui que é o sistema nosso. Nós não podemos acabar. Um orientando os outros, ele vai pegando toda a orientação do outros. Aí o rezador está afastado lá... vai ver aquele lá e aí vai falar: “Vamos resgatar de novo aquela reza!”

Segundo Jorge, a “giração” era uma forma de comunicação entre os xamãs que evitava que houvesse brigas entre os kaiowa. Eram as relações estabelecidas entre os *ñanderu* de todos os lugares, o que os fazia “trocar ideias”, contar uns aos outros o que estava acontecendo em um lugar ou em outro – o que hoje pode ser desempenhado pela gravação de CDs.

A fala de Jorge pode ser lida na chave da análise de Hugh-Jones (2012) sobre a série de livros *Narradores Indígenas do Rio Negro*. O autor nota que, no Rio Negro, “quando um grupo publica sua história, isso acaba por provocar o outro a fazer o mesmo” (p. 163) e remonta o caso da publicação quatro livros em nome de diferentes clãs desana, que desencadearam uma corrida de publicações. Ainda que no caso dos CDs kaiowa não se expresse uma corrida de gravações, a ocorrência de posições que aderem ou rechaçam essas práticas – um tipo de controvérsia – são um indicativo de que a “giração” está de fato operando.

O caso pode ser lido também com vistas à análise de Macedo (Op. Cit.) sobre as formas de fazer aparecer cantos mbyá. Para alguns dos interlocutores de Macedo (p. 181), “mostrar os cantos corresponde a 'mostrar o segredo', e assim romper uma certa invisibilidade cultural que vinha predominando como estratégia histórica nas relações com *jurua kuéry*. Mostrar o 'segredo' seria mostrar a 'cultura', mostrar que 'não perderam tudo'”. Trata-se, assim, de uma questão de gestão dos conhecimentos tradicionais e de performance da “cultura”.

Para Simon Harrison (2007), alguns tipos de conhecimento precisam ser mais secretos que outros em sua gestão. É possível, portanto, vislumbrar “duas escolhas extremas na gestão do conhecimento: de um lado, a restrição máxima à circulação de informações e, do outro, o desregramento máximo da mesma circulação” (op. Cit., p. 1). O autor firma que essas formas de gestão do conhecimento são culturalmente construídas: “Isto é, pessoas podem viver com teorias contrastantes da gestão correta do conhecimento (...)” (op. Cit., pp. 1-2). Outro exemplo de gestão do conhecimento religioso é retirado pelo autor da obra de Fredrik Barth. Na Melanésia “(...) supõe-se que o valor do conhecimento é ‘aumentado ao se velá-lo e compartilhá-lo com o menor número de pessoas o possível’ (Barth 1990: 641), e não por transmiti-lo” (op. Cit., p. 2). Para algumas culturas, portanto, como no exemplo, transmitir algo a muitas pessoas faz com que aquilo que é objeto da mensagem perca seu valor – o que talvez seja uma explicação possível para o CD que tira a reza.

Mas o papel dos CDs não seria só o de fazer “giração”. Ao fim da tarde, dona Floriza revela a mim o plano de fazerem um CD de rezas para vender aos brancos – afinal, como ela lembra, brancos gostam de ouvir CDs no carro quando viajam. Seu Jorge conta-me que querem gravar rezas de efeitos específicos (contra dores de cabeça e barriga por exemplo),

excluindo o que ele chama de “reza brava”. Um detalhe importante é revelado por Dona Floriza: mesmo retiradas de seu contexto de produção e reproduzidas em lugares estrangeiros, tais rezas teriam efeito sobre quem as ouve; afinal, “são rezas que são boas para o mundo todo”.

Também a questão territorial apareceria no CD, mas, como me explica o *ñanderu* Jorge, estão discutindo como incluir as rezas necessárias para que os kaiowa “fiquem firmes na luta pela terra”, de forma que um auditório guarani reconheça a efetividade esperada para aquela modalidade de canto-reza e um não guarani não possa fazê-lo – e mesmo assim possam colocar esses efeitos em ação. Nesse desencontro entre expectativas e a partir das relações estabelecidas com os outros é que se abrem novas possibilidades de ação e persistência para a palavra guarani. Como bem lembra Roberto, do Pirakuá, no filme de Spensy Pimentel, é o canto e o som do *mbaraká* que seguram “as armas dos brancos”. Através do CD ou através do *mbaraká*, os canto-reza kaiowa e guarani sempre fazem fazer, como bem nota o *ñanderu* Atanásio: “(...) tudo o que falamos tem que acontecer. Isso quer dizer que algo vai acontecer porque eu estou colocando em palavras. E assim acontece com todas as palavras que pronunciamos”.

Uma última história, sobre a introdução da imprensa na Nova Zelândia, parece ser elucidativa da posição que procurei sustentar ao longo desse capítulo. Segundo remonta Don McKenzie, o processo de passagem da oralidade, sucedida pela escrita, até introdução da imprensa levou vinte anos no país, mas é a assinatura de um tratado, que, segundo o autor, condensa os problemas da relação entre uma cultura letrada e outra oral. Por uma série de fatores, envolvendo a forma como se desenvolveu a alfabetização dos Māori, fez com que entendimentos diferentes fossem gerados com a “assinatura” do Tratado de Waitangi por 46 chefes māori em 1840.

Na versão em inglês, com o Tratado, os chefes māori cediam à Rainha da Inglaterra “de forma absoluta e sem quaisquer reservas, todos os direitos e poderes de Soberania” que eles mesmos exerciam individualmente sobre seus respectivos territórios” (p. 192). Mas, na realidade, havia diferenças, não só formais, entre as versões māori e inglesa do tratado:

Para muitos māoris, o espírito do tratado é mais bem cumprido pelo texto em língua māori, no qual *kawanatanga* significa o que quer dizer (governo, e não soberania), no qual o *taonga* garantido pela Coroa inclui tudo que é material e espiritualmente precioso, no qual māoris e pakeha compartilham da proteção da rainha na condição de iguais. Entendido dessa forma, o tratado em māori é um acordo sagrado, que é *tapu*, e com um *mana* que o coloca acima da lei, ao passo que a versão em inglês distorce seu teor e permanece presa nas malhas da história documental e do processo jurídico. Como os māoris sempre souberam, **existe um mundo real além das sutilezas do texto literal, e nesse mundo existe, de fato, uma versão**

providencial que agora edita a si própria atingindo o status de um documento social e político de poder e finalidade. (p. 224) [grifo meu]

Assim, o texto do tratado tinha para os mǎori um estatuto no “mundo real” que fazia com que outros significados, para além do que estava registrado em papel, subsistissem – os significados construídos pelos mǎori. De certo, não estamos falando de um desentendimento entre versões de um mesmo registro, mas especificamente dos problemas de comunicação entre culturas orais e letradas. Mas, independente das versões, é a persistência de uma terceira versão que transcende o registro, que passa, como as palavras da oralidade.

Aqui, como no CD que Jorge e Floriza gravarão um dia – ou naquele que Emiliano não gravará –, tais registros podem persistir em outros planos, diante de outros auditórios, editando-se, transformando-se, como narrativas selvagens. Os produtos de práticas midiáticas indígenas contêm em si, como o Tratado de Waitangi e os próprios mediadores da comunicação de humanos e deuses – como são *mbaraká* e *mimby*, por exemplo –, um significado outro para além daquilo que está de fato plasmado, alimentando outras imaginações, em comunicação com outros mundos.

V.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tecnologias de comunicação, como as substâncias intervenientes que são, há muito deixaram de ser um objeto apenas das reflexões ocidentais. Esse texto visou apresentar, assim, elaborações indígenas elas e os usos que têm sido feitos delas por indígenas Kaiowa e Guarani. Essas práticas, relembro, transcendem a função instrumental da comunicação, relacionando-se tanto com os sistemas de gestão de conhecimentos tradicionais desses povos e funcionando como plataformas para a performance da “cultura”.

Os interlocutores dessa pesquisa estão consolidando práticas de comunicação cujos vigor e capacidade de circulação não carecem de demonstração; a rede indígena de comunicação está constituída e, por meio dela, os índios falam por si. Mas mais do que as expressões da tomada de lugares de fala, a importância das práticas midiáticas indígenas reside na potência de “falarem” com múltiplos auditórios – com vistas a produzir relações eficazes. De fato, como já havia lembrado Ginsburg (1998, p. 172):

Em seu uso popular e corrente, a palavra mídia evoca grandes conglomerados multinacionais, a modificação da vida cotidiana na última fase da cultura capitalista atual e uma crescente globalização de imagens e informações, fazendo com que pessoas e culturas pareçam ainda mais desenraizadas e desconectadas. Porém, no significado original da língua inglesa, mídia é definida como uma substância interveniente através da qual uma força atua ou um efeito é produzido.

Pensar que a produção midiática entre indígenas deva ou não deva “revelar” especificidades sobre as culturas desses povos, não me parece, nesse sentido, um debate cabível. O que tentei demonstrar aqui é que as práticas midiáticas kaiowa e guarani instauram não é a inclusão de conteúdos indígenas nas mídias, mas, de forma muito

diferente, a produção de certos tipos de efeitos. O que importa saber, ultrapassando as análises de discurso que procuram entender apenas o que querem dizer os índios por meio de tais práticas, é de que forma essas práticas cada vez mais deixam de dizer respeito a povos indígenas falando por meio de tecnologias não indígenas e passam a alimentar, de fato, outras imaginações sobre o que possam significar tecnologias de comunicação e o que se vê, fala e pensa através de seu uso.

Trata-se de fato de relevar as agências indígenas nesses processos e creio que os exemplos Kaiowa e Guarani que apresentei ao longo desse texto são inspirações singulares nesse sentido – especialmente por demandarem das tecnologias de comunicação sirvam a interesses e necessidades de comunicação particulares. As cartas, vídeos, CDs, websites, livros, animações, programas de rádio produzidos por aqueles que detêm um estilo de criatividade diferenciante carregam em si a potência de falar ao mesmo tempo com esse mundo e com outros – uma forma inovadora de produzir significados para ideia de “guaranização” das tecnologias.

O caminho percorrido por esse texto buscou apresentar práticas midiáticas indígenas, em um primeiro momento, compassadas com apostas feitas pelos Kaiowa e Guarani por meio de processos de objetivação e subjetivação de saberes e da cultura. Na esteira dessa caracterização, que descreve um movimento pendular, abriu, por fim, as portas uma reflexão inicial sobre a relação equívoca entre viver e guardar/fazer circular a “cultura” por meio de práticas midiáticas.

Essa incomensurabilidade, concluo, parece ser o elemento determinante para que os produtos de práticas midiáticas indígenas sejam mediadores da comunicação não só entre humanos, mas também com não humanos. Esses exemplos são boas referências para pensar o efeito de *looping* entre cultura e “cultura” – como quis ao longo desse texto –, mas também de ultrapassá-lo. Eles são pistas muito rudimentares para uma “experiência de pensamento”, na expressão conhecida de Eduardo Viveiros de Castro (2002), que, se seguidas, podem permitir experimentar uma imaginação em torno das formas de comunicação kaiowa e guarani.

BIBLIOGRAFIA

BARRETO, Henyo Trindade. "Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia". *Tellus*, ano 6, vol.10, 2006.

Barthes, Roland. "Estrutura da notícia." *Crítica e verdade* 3 (1970).

Barthes, Roland. "A morte do autor." *O rumor da língua* 2 (1988): 57-64.

BENTES, Ivana. "Câmera muy very good pra mim trabalhar". Disponível em <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=11>

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1985.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. 109 p.

_____. *A Formação da Antropologia Americana (1883-1911)*. Rio de Janeiro: Contraponto / Editora da UFRJ, 2004 [1999].

BOYER, Pascal. Tradition et vérité. *L'Homme*, vol. 97-98/26, pp. 309-329. 1986.

BUCCHIONI, Xenya de Aguiar. *Blog Diários. Reflexões sobre a identidade indígena na virtualidade*. (Dissertação de Mestrado). Unesp, Bauru, 2010.

BRAND, Antonio J., SOUZA, Neimar de, SARMENTO, José. Ponto de cultura teko arandu: uma experiência de inclusão digital indígena na aldeia kaiowa e guarani Te'ýikue no município de Caarapó-MS. *Cadernos IHU*. IHU, 2011. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/154cadernosihuideias.pdf>.

CAIXETA DE QUEIROZ, Rubem. "Cineastas indígenas e pensamento selvagem". *Revista Devires*, V.5, N2, pp. 98-125. Belo Horizonte, dez. 2008.

CARIAGA, Diógenes Egídio. *As transformações no modo de ser criança entre os Kawaiwá em Te'ikue (1950-2010)*. (Dissertação de Mestrado). UFGD, Dourados, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In *Cultura com aspas*, Cosac Naify, 2009, pp 311-373.

_____. "Etnicidade: da cultura residual mas irreductível". In *Cultura com aspas*, Cosac Naify, 2009, pp 235-244.

_____. "O futuro da questão indígena". In *Cultura com aspas*, Cosac Naify, 2009, pp 259-274.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

COELHO DE SOUZA, M.S. . "A vida material das coisas intangíveis". In: Coelho de Souza, M.S.; Coffaci de Lima, E.. (Org.). *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. 1 ed. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010, v. , p. 97-118.

_____. *A dádiva indígena ea dívida antropológica: o patrimônio*

cultural entre direitos universais e relações particulares. No. 415. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2007.

DÉLÉAGE, Pierre. *Le chamanisme sharanaua. Enquête sur l'apprendissage et l'épistémologie d'un rituel*. 2006.

DIAS, Diego Madi. "Mekaron Ipêx": cultura, corpo, comunicação e alteridade [usos do vídeo entre os Mênbêngôkre-Kayapó – PA]. (Dissertação de mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.

ELIAS, Norbert. "Sociogênese dos conceitos de civilização e cultura". In. O processo civilizados. Vol. I. Uma história dos costumes. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1994 [1939], pp. 21-50.

ESCOBAR, Arturo. "El 'postdesarrollo' como concepto y practica social". In: Daniel Mato (coord.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31, 2005.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. Escrever, ouvir: perspectivas sobre o saber entre os Aweti do Alto Xingu. *Ide* (São Paulo), v. 32, n. 48, 2009.

FOUCAULT, M. *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1992 (col. Passagens).

GALLOIS, Dominique Tilkin. "Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental". *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, p.95-116, dez. 2007a.

_____. Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. *Revista de Antropologia*, v. 50, n. 1, p. 45-83, 2007b.

GALLOIS, Dominique Tilkin & CARELLI, Vincent. "Índios eletrônicos": a rede indígena de comunicação". In *Sexta Feira. Antropologia artes humanidades*, n. 2, São Paulo: Pletora, 1998, pp. 26-31. Disponível em <http://www.antropologia.com.br/tribo/sextafeira/pdf/num2/indio_elet.pdf>

_____. "Vídeo nas Aldeias': A experiência Waiãpi". In *Cadernos de Campo. Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo*, n. 2. São Paulo: 1992, pp 25-36.

_____. "Diálogo entre Povos Indígenas: a Experiência de Dois Encontros Mediados pelo Vídeo". In *Revista de Antropologia*. Publicação do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, nº 1, volume 38. São Paulo, 1995, pp. 205-259.

GLOWCZEWSKI, Barbara. 2007. "Linhas e entrecruzamentos: hiperlinks nas narrativas indígenas Australianas". in Grossi, M.; Eckert, C.; Fry, P. (org) *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*, Blumenau, Ed. Nova Letra, 2007, pp. 181- 201 (tradução de Alex Simon Lodetti; revisão de Fernanda Cardozo, original publicado em inglês. 2005, "Lines and criss-crossings: Hyperlinks in Australian Indigenous narratives", Media International Australia nº116, Digital Anthropology, H. Cohen & J. Salazar eds)

GOW, Peter. ¿Podía leer Sangama?: sistemas gráficos, lenguaje e shamanismo entre los

Piro (Perú oriental). *Revista da FAEEBA: educação e contemporaneidade*, Universidade do Estado da Bahia, 2010.

_____. Myths and mythopoiesis. In *An Amazonian Mith and its History*. Oxford. (pp. 78-100), 2001.

GUTJAHR, Eva. *Entre tradições orais e registros da oralidade indígena*. Dissertação de mestrado. São Paulo, 2008, USP.

HARRISON, Simon. "Perspectivas antropológicas acerca da gestão do conhecimento"/ "Anthropological Perspectives: On the Management of Knowledge". In *Anthropology Today*, Vol. 11, No. 5. (Oct., 1995), pp. 10-14. Tradução por Francisco Felitti, 2007.

HEALY, Jessica de Largy. "Do trabalho de campo ao arquivo digital: performance, interação e terra de Arnhem, Austrália". *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 67-95, jan/jun 2004.

HUGH-JONES, Stephen. *Escrever na pedra, escrever no papel. Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro* (ANDRELLO, G., org.). São Paulo, ISA, 2012.

KECK, Frédéric. *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Presses Universitaires de France-PUF, 2004.

KLEIN, Tatiane. *Notícias da Aldeia. Relações entre os povos indígenas no Brasil e o direito à comunicação. Trabalho de conclusão de curso do bacharelado em Comunicação Social – Habilitação em Jornalismo apresentado à ECA/USP*, 2010.

KUPER, Adam. "Cultura e civilização: intelectuais franceses, alemães e ingleses, 1930 1958". In *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru, 2002: Edusc.

_____. "A visão das ciências sociais: Talcott Parsons e os antropólogos americanos". In *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru, 2002: Edusc.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papyrus, 2010.

_____. *Ordem e Desordem na Tradição Oral*. In *Minhas palavras*. Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro, 1986.

MACEDO, Valéria, M. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar*. (Tese de Doutorado). PPGAS - FFLCH/USP. São Paulo, 2010.

MAXWELL, C. & MACAULAY, C. *Oral culture: a useful concept relevant to information seeking in context?* Interaction Design Lab. S/D.

MELIÁ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Pai-tavyterã. Etnografia guarani del Paraguay contemporâneo*. Asunción: CEADUC/CEPAG, 2008.

_____. *Guarani retã 2008: povos guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*.

McKENZIE, Don. A sociologia de um texto: Cultura oral, alfabetização e imprensa nos primórdios da Nova Zelândia. In História social da linguagem (BURKE, P. & PORTER, R.). São Paulo, Ed. Unesp. 1996.

MORALES, Elena Nava. *Apropriação de uma política pública de 'inclusão digital' entre os Pataxós de Coroa Vermelha*, Bahia. Dissertação de mestrado. Brasília, 2008, UnB.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowa*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Unicamp, Campinas.

_____. *Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno*. 2004. Tese. (Doutorado em Antropologia) USP, São Paulo.

PEREIRA, Eliete da Silva. Ciborgues indígenas@ s. br: a presença nativa no ciberespaço. 2007.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani. (Tese de Doutorado). USP, São Paulo, 2012.

_____. Cosmopolítica kaiowa e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio. Revista de Antropologia da UFSCar, volume 4, número 2. São Carlos, 2012.

PERROT, Dominique. "Quem impede o desenvolvimento circular? Desenvolvimento e povos autóctones, paradoxos e alternativas". Revista Cadernos de Campo, n.17, 2008.

RENESSE, Nicodème Costia de. Perspectivas indígenas sobre e na internet: ensaio regressivo sobre o uso da comunicação em grupos ameríndios do Brasil. (Dissertação de Mestrado). USP, São Paulo, 2011.

RIBEIRO, Gustavo Lins. "Poder, redes e ideologias no campo do desenvolvimento". *Novos Estudos*, vol 80, CEBRAP, 2008.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

_____. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção (Parte I). In *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, n.1, Abril de 1997, pp. 41-73.

PELLEGRINO, Silvia Pizzolante. Imagens e substâncias como vínculos de pertencimento: as experiências Wajãpi e Yanomami. (Tese de Doutorado). São Paulo, USP, 2009.

PRICE, Richard. **FIRST- TIME**. The historical vision of an afro-american people. The Johns Hopkins University press, Baltimore and London, 2002 [1983].

SEVERI, Carlos. *Autoridades sin autor. Formas de la autoridad em las tradiciones orales*. (dat.)

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Unicamp, 2006.

TAVARES, Joana Brandão. Ciber-informações nativas: uma análise da circulação da informação dos cibermeios de autoria de povos residentes no território brasileiro (2005-2012). (Dissertação de Mestrado). UFSC, Santa Catarina, 2013.

TURNER, Terence. "Imagens desafiantes: a apropriação Kaiapó do vídeo". In *Revista de Antropologia*. Publicação do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, volume 36. São Paulo, 1993, pp. 81-122.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In *Mana: Estudos de Antropologia Social*, n. 8, 2002, pp. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e GOLDMAN, Marcio. *Slow Motions. Comments on a few texts by Marilyn Strathern*. Cambridge Anthropology, 28: 3, 2008/2009.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ANEXOS

Entrevistas realizadas com os jornalistas da Māori TV sobre o intercâmbio com os Kaiowa.

Adrian Stefanon

1. What's your full name (indigenous and non-indigenous name, if you have two names) and age?

Adrian Senitofo Stevanon

2. Where were you born?

Hamilton, New Zealand

3. Where do you live?

Auckland, New Zealand, the Biggest Polynesian city in the world.

4. Do the most part of Māori people have access to internet, television and technologies that allow them to produce their own media discourses?

All most all Māori have access to TV, most have some kind of access to the internet. I guess due to the prolific use of cell phones in this country, most young Māori have the ability to film and upload their own content on line to show the world. It terms of actual "media production", your average Māori wouldn't really be engaging in this practice.

5. Why have you become interested in media production?

As a child I always had a fascination with cameras. It didn't matter if it was a video or still camera, I wanted to get my hands on it and capture pictures. Later in life I studied a Bachelor of Broadcast communications and went on to work as a camera man.

6. When have you started working with media production?

I started working as a cameraman in 2003. In 2008 I made the transition to working as a cameraman and as Journalist.

7. Are there many māori engaged in this kind of work?

If you look at it as a per capita measurement then yes, there are a lot of Māori working in the media across print, radio and television.

8. In your opinion, how do the māori communities and traditional leaders deal/think about the indigenous media production?

In my opinion I think traditional leaders see the importance of having a good strong indigenous media, that can tell Māori stories from a Māori perspective, from a Māori view point, and balance out the negative Māori stereotypes perpetuated by mainstream media. Where I think there can be a clash of ideals is around what stories should be told, and how they should be told eg. Even if a Māori person covers a story, depending on the way it's told some elders can still view that story as "white coverage" or "Not Māori".

9. Why it's important to have a māori television for the indigenous peoples living in NZ or Oceania?

The role of Māori television is to foster and grow the Māori Language amongst Māori in New Zealand. While revitalization of the language is paramount, have a platform for Māori to see themselves in all facets of life, and seeing themselves in a positive light is so important. Without Māori television, all Māori would see of themselves on TV would be in crime stories on the news, or singing in talent shows or on the sports field. Now Māori can see themselves in all walks of life, in hunting shows, business shows, current affairs, news, and most importantly shows that teach the language.

About Kaiowa and Guarani and the documentary itself

1. How did the Kaiowa and Guarani matter arrived Māori TV and why have you decided to travel so far to make a documentary about that?

Being an indigenous broadcaster, covering indigenous stories from around the globe is also of huge importance to us. It is important for the station to give a voice to those who can't be heard in their own home lands, and to shed light on issues that would otherwise remain in the dark. That was the driving factor for our current affairs show "Native Affairs" to travel Brazil and cover the plight of the Guarani Kaiowa.

We heard about the story via facebook, when it was being mis-reported that a tribal grouping were preparing to commit mass suicide. While this turned out to be false reporting, it drew us to the plight of the indigenous people in Brazil.

2. How frequently the crew produces journalistic pieces about other indigenous people?

We cover indigenous stories quite often, mainly stories from the Pacific region. As Māori are an indigenous people, there is a real interest and connection with Māori and other indigenous people, and their stories, be it good or bad.

3. How was the experience of meeting those people in Mato Grosso do Sul, as indigenous and communications professionals?

It was an amazing experience, and sad at the same time. To see how the Guarani Kaiowa are living and hearing their stories was harrowing, but it motivated our team even more to tell their story well, and give them a chance to be heard on a worldwide platform, on a show that is regarded as the Best Current Affairs show in New Zealand.

Being indigenous, whilst having the technical skills and the means to tell their story was such a powerful thing. Our team shared a real connection with Guarani Kaiowa and their stories, because they are the same stories our people endured in the last century as they fought for their rights and freedoms they enjoy today. Both the Māori and Samoan people are examples of how life can get better for indigenous communities, it's just hard to stomach that it's going to take many years and cost many more lives for this to happen for the Guarani Kaiowa, as it did in the struggles with our people.

4. How have you pictured the Kaiowa and Guarani situation before the trip and how is the situation you've experienced in the trip?

We conducted extensive research about the Guarani Kaiowa situation before undertaking our trip. We read and watched a lot of material that has been produced by other media organizations, but nothing can really prepare you for coming face to face with the situations they are living in, and the harrowing stories that people have to tell. I think we were as prepared as we could be without having any Portuguese speakers on our New Zealand team. In fact some of their stories didn't really hit home until we were able to read the complete translations once we were back in New Zealand, which was a shame.

The language barrier was very difficult, our on-site translator was not the greatest, hence making follow-up questioning difficult.

5. What's your opinion about why it was important to shoot that story – for the Kaiowa and Guarani and for you, Māori?

I feel it was important for us to tell this story for the Guarani Kaiowa, to allow their story and their voice to be heard on a global platform. Also I think it's important that their stories are heard by a community (Māori) who share a connection with the plight of the Guarani Kaiowa, have experienced their pain, and have influential members in their community who are in positions of power (indigenous Members of Parliament) who may be able to influence change in the future. Māori and Pacific Islanders are a colossal force when it comes to indigenous issues, and until we broadcast our story, most of these communities had no idea what issues were facing the Guarani Kaiowa.

6. Are you satisfied with the final version of the documentary? Why?

Yes I am, I think once you take into account the language issues we faced in editing the story, the tight time frame that we had to turn the story around in, and the issues we faced around lost footage (some of our footage was deleted, you will notice some of the interviews have bad quality sound), I was pleased with the final product. In hindsight, as always, I think there were things we could have done to improve the story, eg. We could have given greater context to our audience about Brazil, how big it is, how big the Brazilian economy is, what it's built on, and then compare that to the way they treat their first nations people. Overall I was happy with the final product.

7. Do you have any idea of how many people have watched the documentary in NZ and abroad?

It reached more than a hundred thousand viewers on Television in New Zealand. I can give firm numbers about the overseas reach, but the story was broadcast in Australia and Taiwan, who have huge populations. It's hard to give firm numbers about our online reach but I would suggest it's 3 times larger than those who watched in NZ.

8. Was the screenplay inspired in any previous work about the Kaiowa and Guarani situation? What have you read or seen before getting here?

I wouldn't say inspired but we watched some good clips on YouTube. The best doco I saw was the dark side of green, great watch.

9. How have you chosen which people to interview and places to shoot?

This was very much in the hands of our translator, guide and local contact Tonico. We knew that we wanted to see the different environments that Guarani Kaiowa are living in,

and hear a variety of issues that face the Guarani Kaiowa. After a lengthy discussion with Tonico, and our guide and translator, we came to an agreement on the different locations that we should visit, that would give an accurate cross section of life for the Guarani Kaiowa.

10. How was the process of coming to Brazil and Mato Grosso do Sul? Which advisors have you chosen to the trip?

The process of facilitating the trip was challenging, as Brazil and Mato Grosso Do Sul are such large areas, and English is limited, and our time zones are different. We were put in touch with a couple of guys in the area by survival international. Our reporter also made various other contacts, but our primary contacts were two men from Campo Grande, and a fantastic contact in Sao Paulo who is currently working on her PHD. From New Zealand it was hard to pin down a shoot schedule because we didn't really know where any of the possible locations were, and the names of villages we were given did not show up on any online maps. In the end our team was good; they had great knowledge of the area and great grass roots contacts in the community, our main translator was not very strong as a translator which was a problem.

11. Frequently the indigenous people (and also the Kaiowa) in Brazil do not trust journalists or think they're going to manipulate their stories. Have you felt anything like that among the Kaiowa? Is it different for you, which are indigenous journalists?

I never once felt that we didn't have the trust of the people we were speaking to. I would like to think that they could all sense an indigenous connection with us. I think that indigenous journalists generally cover indigenous issues better than non- indigenous journalists.

Renée Kahukura

1. What's your full name (indigenous and non-indigenous name, if you have two names) and age?

Renee Kahukura Iosefa: Ngati Kahungunu, Rongomaiwahine, Waikato Tainu, Ngati Rarua o Te Atiawa.

2. Where were you born?
Waikato Hospital Hamilton,

3. Where do you live?
Auckland, New Zealand

4. Do the most part of Māori people have access to internet, television and technologies
Yes most Māori probably couldn't live without all the latest modern technologies.
5. that allow them to produce their own media discourses?
I do feel as indigenous people we are definitely in touch with modern world and all its technologies and how education can be benefit our people.
6. Why have you become interested in media production?
Because Māori is my first language and I was part of the vision of my people to revitalize our language and culture, following our language almost becoming extinct a plan a movement a dream a goal a vision was set in place to revitalize our language and culture and our very existence in society.
7. When have you started working with media production?
About 10 years, I started out in Māori Tribal Radio Station first, I had 3 live on air radio shows one was completely in Māori language its main goal was to try and engage with Māori language speaking audience and to help promote the language amongst younger generation of indigenous people.
8. Are there many māori engaged in this kind of work?
Māori Television celebrates 10 years next year in 2014, the first Māori language programme on mainstream television started out 25years ago. There is a small community of Māori in media and everyone knows everyone.
9. In your opinion, how do the māori communities and tradicional leaders deal/think about the indigenous media production?
Here at Māori Television they like have a governing body of Māori elders that represent a vast majority of the tribes here in NZ. Most leaders see Māori TV as a very positive outlook for our people our language and culture, traditions and our beautiful country of Aotearoa. Bonus for us is that we engage and have begun to also strengthen on our relationships with other indigenous cultures of the world.
10. Why it's important to have a māori television for the indigenous peoples living in NZ or Oceania?
Because it is a voice a platform for us as Māori as Indigenous People of the world to tell our stories from our own perspective and that we are not dominated by

mainstream white perspective. A key element of this example is our News & Current Affairs department.

About Kaiowa and Guarani and the documentary itself

11. How did the Kaiowa and Guarani matter arrived Māori TV and why have you decided to travel so far to make a documentary about that?

Our CEO Jim Mather had posted it on his face book page and he had come into contact with the plea of the Guarani Kaiowa online, following this our Producer seen it and past on the messages to reporters asking if anyone was interested in researching or following up on the story. As soon as I seen the images of the Guarani Kaiowa I became very interested the more information I found made me feel ever more determined to try my utmost to look into the issue, it all started from their and then making all the right contact to make this story become a reality, and getting the support behind me to get our proposal signed off as this for us was a very expensive proposal but at the heart of it all was a plea from an Indigenous People Guarani Kaiowa that in itself as we to are indigenous people we could totally relate to their struggle for land for their very existence.

12. How frequently the crew produces journalistic pieces about other indigenous people?
We belong to a network of Indigenous broadcasters based around the world WITBN “the World Indigenous Broadcast Network”.

13. How was the experience of meeting those people in Mato Grosso do Sul, as indigenous and communications professionals?
For me personally it was almost a glimpse into how we as Māori lived 100 years ago totally deprived of everything our land, language, culture and traditions treated like garbage in our country.

14. How have you pictured the kaiowa and guarani situation before the trip and how is the situation you’ve experienced in the trip?
The last village of Pyelito Kue is the village that captured us their story and images were spread all over the internet, so our perspective of it was taken from what we had seen and read online. We knew it completely was out of comfort zones being in foreign country and that alone has its own challenges and barriers, it did have that danger about it all.

15. What’s your opinion about why it was important to shoot that story – for the Kaiowa and Guarani and for you, Māori?

Because we too are Indigenous people and we can understand what they are faced with because we too have been there our land and everything sacred to us completely taken from us our people have been murdered through land wars and colonization the spread of disease, hunger starvation. Although we are still faced with many of these challenges today I feel we are respected as indigenous people in our own country. Māori Television is a fine example of how far we have come as Indigenous People.

16. Are you satisfied with the final version of the documentary? Why?

Totally it was a lot of hard work, but a journey that I will never forget we got to see and meet amazing people and we received a lot of feedback people were moved emotionally, angered by the treatment of Brazilian government to their indigenous people. People on all levels connected and related to that story in one way or another. Culturally, politically... the work was pulled together by a great team who were all passionate and focused and committed to completing the mission.

17. Do you have any idea of how many people have watched the documentary in NZ and abroad?

Not to sure, but it screened here in NZ was widely distributed online through social media and through our contact through WITBN World Indigenous Broadcast Network.

18. Was the screenplay inspired in any previous work about the Kaiowa and Guarani situation? What have you read or seen before getting here?

Just on the internet when their story was brought to our attention.

19. How have you chosen which people to interview and places to shoot?

Trying to engage in a connection with the contact we meet along the journey of pulling this all together but you generally get a feeling about people and you go with that. Just like how I made contact with you was through my first contact which was Rosa Gauditano who had a friend Spensy who then put us onto you. "We were told you were an English speaking journalist"

20. How was the process of coming to Brazil and Mato Grosso do Sul? Which advisors have you chosen to the trip?

Survival International and their contacts were a really great help, they recommended our translator and guild who were absolutely ideal and we would not have gained access into communities without them.

21. Frequently the indigenous people (and also the Kaiowa) in Brazil do not trust journalists or think they're going to manipulate their stories. Have you felt anything like that among the Kaiowa? Is it different for you, which are indigenous journalists? Personally I hope they felt a sense of trust with us because we were indigenous because we looked just like them we have brown skin just like them, and we had travelled all across the world to meet them and capture their story to share with the rest of the world.