

A construção de outra estética da realidade midiaticizada através do documentário Mokoĩ Tekoá Peteĩ Jeguataí¹

Denise Teresinha da SILVA²
Universidade Federal do Pampa, São Borja, RS

Resumo

O documentário torna-se um instrumento de publicização de vozes antes não midiaticizadas. “*Mokoĩ Tekoá Peteĩ Jeguataí*: duas aldeias, uma caminhada” apresenta a complexidade na produção das mensagens no universo das trocas simbólicas presentes no tensionamento de disputas do espaço de comunicação na sociedade, juntamente com o uso de tecnologias da comunicação para publicizar fatos e valores que auxiliam na construção do sujeito enquanto cidadão. Este trabalho terá como base analítica as leituras do mundo de duas aldeias de Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul, uma em Porto Alegre, a *Tekoá Anhetenguá* (Aldeia Verdadeira), e outra em São Miguel das Missões, a *Tekoá Koenju* (Aldeia alvorecer), presentes neste documentário, a partir de duas questões norteadoras: explicações religiosas e históricas do mundo e as negociações de co-presença.

Palavras-chave: comunicação; cidadania; indígena; diversidade cultural; religiosidade.

1. Apareço, logo existo

Vivemos hoje numa sociedade decorrente do avanço das novas tecnologias, o que tem provocado, em nível mundial, uma grande mudança nas relações sociais e na forma de conceber o mundo. Vários pontos tornam-se imprescindíveis quando se fala nisto. Um deles é a própria discussão do campo comunicacional. O aparecimento dos meios propiciou esta necessidade de pensarmos com maior cientificidade a comunicação, principalmente depois do avanço tecnológico e das múltiplas possibilidades de interatividade e intertextualidade marcadas pela co-presença de diferentes mídias (multimídia). A sociedade moderna e suas éticas passam a ser pautadas pela lógica dos processos técnicos. Passamos a ser regidos por insumos da experiência da ordem midiática que não é mais exclusivamente do indivíduo, mas são ativadas pelas trocas simbólicas presentes na cultura, na sociedade, na economia, na família.

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação para a Cidadania do XII Encontro dos Grupos de Pesquisa em Comunicação, evento componente do XXXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Diretora da Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA Campus São Borja, Doutora em Ciências da Comunicação, email: denisesilva@unipampa.edu.br.

Neste sentido, um outro fator importante nesta mudança de paradigma é o interesse, tanto dos indivíduos quanto dos movimentos sociais, pela visibilização, que é proporcional ao aperfeiçoamento tecnológico, introduzindo um novo olhar sobre as questões sociais, gerando uma reconfiguração de conceitos definidos desde a Antiguidade, como público e privado, particular e coletivo, que são fundamentais na discussão comunicacional. A esfera pública torna-se “a dimensão social da exibição discursiva midiática de posições que querem valer publicamente e para isso precisam de uma concordância plebiscitária do público” (GOMES, 1998, p. 164).

A representação da visibilidade era um desejo crescente da sociedade moderna, principalmente daquela que ascendia e necessitava mostrar aos outros essa ascensão econômica e social. A reprodução de imagens com a redução dos custos foi aos poucos atraindo uma parcela da sociedade que se interessava não somente pelas questões culturais, mas também pelo que Freund (1995, p. 26) chama de culto ao indivíduo, como forma de pleitear a nobreza, privilégio aristocrático que se estendeu à burguesia. Algo que resultou num processo de ruptura de prerrogativas específicas de uma determinada classe social, mas que também serviu de instrumento para dar expressão às intenções de um dado movimento. Esta ideia aparentemente superficial de que a aparência constitui a realidade (apareço, logo existo) desfaz-se ao discutirmos os diferentes modos de existência de grupos sociais que fazem notar suas expressões culturais, identidades, crenças a partir do uso de dispositivos midiáticos que possibilitam a construção de um olhar próprio destes grupos, muitas vezes destituídos do poder tradicional da mídia de massa. Surge uma possibilidade na construção de outra estética da realidade midiaticizada.

O dispositivo midiático, entendido como mecanismo técnico pelo qual a comunicação baseada numa relação de permutação e interação que estabelece conexões entre os sujeitos num espaço privado transcende este espaço lhe conferindo um status de público, desvenda um cenário de um mundo comum composto pela polifonia de alternativas estéticas. A multiplicidade de olhares corroborada por uma teia de cumplicidades define determinado olhar como verdade, compartilhando-o na experiência prática da sociabilidade. O risco dessa construção simbólica é deixar de lado as minúcias desses processos que perpassam as estruturas elementares de uma sociedade. Assim, aparece este trabalho de análise empírica do uso do vídeo, como estratégia para resgatar o sentido coletivo e comunitário do ser indígena. Veremos que as prioridades socioculturais publicizadas são definidas a partir do olhar de quem integra esse grupo e não de uma cultura hegemônica dos

meios massivos com conceitos e pré-conceitos rigidamente estabelecidos. Olhares que editam, apreendem, reinterpretam, vivenciam e, por fim, são tornados públicos.

Esta análise faz parte da finalização da atual investigação do Grupo de Pesquisa Fos da Unipampa, que trata sobre o estudo da imagem, da história e da memória na região dos Sete Povos das Missões no Rio Grande do Sul, que culminou numa especialização direcionada à educação patrimonial. Preocupamo-nos estudar os usos de dispositivos midiáticos pelas pessoas para retratar a sua realidade e com isso fazer com que o sentimento de alteridade se sobressaia nas relações sociais, além de visibilizar uma versão dessa realidade que não é divulgada pelos meios massivos, buscando ver fenômenos concretos de cidadania. Refletimos sobre a problemática daqueles que não necessitam fundamentar sua vida pelo *status quo* e que são destituídos do poder tradicional da grande mídia, construindo um novo processo de comunicação através do estudo do olhar o mundo a partir do próprio grupo, de suas narrativas que superam as formas habituais de representação.

Neste artigo, a análise é feita do uso do documentário por duas aldeias de Mbyá-Guarani dessa região intitulado “*Mokoĩ Tekoá Peteĩ Jeguatá* : Duas aldeias, uma caminhada” realizado por três jovens indígenas que foram capacitados pela ONG Vídeo nas Aldeias em parceria com o IPHAN, para que os mesmos registrassem a sua realidade com imagens do seu cotidiano e na sua relação com o “branco”, ou seja o não indígena, o *Juruá*. Em outros textos, esta análise sempre foi superficial, muitas vezes comparativamente com outra pesquisa já finalizada sobre o uso de fotografias pessoais por imigrantes e descendentes do povo alemão e italiano no RS e imigrantes brasileiras que vivem em Barcelona, na Espanha, dentro desta mesma perspectiva, do uso dos meios. Este caráter incipiente das primeiras análises ocorreu devido ao andamento da pesquisa mencionada acima, que, em seu estágio atual adquiriu um maior arcabouço teórico para a análise empírica que objeto que se apresenta. O que não significa uma construção concluída, mas sim um começo de tentar compreender os tensionamentos que existem na análise deste objeto. O objetivo aqui, portanto, é apresentar a complexidade na produção das mensagens no universo das trocas simbólicas presentes no tensionamento de disputas do espaço de comunicação na sociedade com o uso do dispositivo midiático vídeo por um determinado grupo social, pensando a utilização de tecnologias da comunicação para publicizar fatos e valores que auxiliam na construção do sujeito enquanto cidadão a partir das leituras de mundo de duas aldeias de Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul, uma em Porto Alegre, a

Tekoá Anhetengúá (Aldeia Verdadeira), e outra em São Miguel das Missões, a *Tekoá Koenju* (Aldeia Alvorecer).



Um ponto fundamental que cabe esclarecer neste trabalho é a forma na qual esta análise é feita, ou seja, a partir do olhar do sujeito da fala, neste caso as comunidades Mbyá-Guarani, ou seja, quem analisa o mundo usando o documentário como instrumento de publicização de sua voz é o próprio sujeito. Em outras palavras, é feita uma tentativa de análise sem interferência na visão de mundo do guarani retratada neste documentário, que apresenta uma forma dualista de olhar a sua relação com as demais pessoas, do indígena e do branco. É importante que fique claro na leitura deste artigo que esta visão que não considera as mediações ou os entre-lugares é a apresentada neste vídeo pelas comunidades guaranis, pois a intenção aqui é justamente expor que existe, para os povos indígenas, este tipo de visão dualista sobre a sociedade em que estão inseridos e que a lógica de analisar as relações sociais não é a mesma que o universo acadêmico tem ao problematizá-las. Este é um assunto importante, mas que integra um outro eixo deste projeto não mencionado aqui.

Neste artigo, portanto, esta análise foi dividida em questões norteadoras através do que Paulo Freire (2011, p. 133) chama de tema gerador. Assim, estas questões norteadoras que compõem um conjunto de temas que estão em interação dentro do universo temático apresentado neste documentário sobre o cotidiano de duas comunidades indígenas da atualidade, são: disputas sobre a terra e preservação da cultura; as negociações de co-presença; as explicações míticas; a escolha das imagens publicizadas e sua linguagem técnica. Aqui será apresentada a visão de mundo dos Mbyá-Guaranis através das explicações míticas e as negociações de co-presença, tendo como base as narrativas indígenas presentes no documentário.

2. As explicações míticas

A visibilidade dos povos indígenas tem sido cada vez maior. Entretanto, ainda são veiculadas ideias equivocadas sobre o modo de ver o mundo e as relações sociais que este grupo possui. Os guaranis são um dos povos mais numerosos no contexto brasileiro, contando com três subgrupos linguísticos: *Kaiowá*, *Xiripá* e *Mbyá*. O modo de ser Mbyá-guarani carrega um conhecimento que vem sendo transmitidos oralmente através de suas gerações. Os locais de alojamento, as aldeias, chamadas de *Tekoá*, segundo Meliá (1979), não é apenas um espaço de produção econômica, mas essencialmente um lugar onde se realiza este modo de ser guarani, o estado de vida, o *teko*, o local dos costumes. A religiosidade compreende um conjunto de mitos que atribuem sentido à vida. Suas explicações sobre o mundo são ordenadas numa perspectiva mítico-religiosa e conduzem a aprendizagens culturais.

A percepção por parte dos povos indígenas dos europeus, segundo Ribeiro (2011) como um acontecimento espantoso, só foi possível pela sua visão mítica do mundo. “Seriam gente do seu deus sol, o criador – Maíra –, que vinha milagrosamente sobre as ondas do mar grosso. Não havia como interpretar seus desígnios, tanto podiam ser ferozes como pacíficos, espoliadores ou dadores.” (Ribeiro, 2011, p. 38). Mas, acreditaram primeiramente, como era de sua índole, que seriam pessoas generosas. Entraram tranquilamente das naus em busca da terra sem mal, *yvy marae’ỹ*, morada de Maíra.

Pouco mais tarde, essa visão idílica se dissipa. Nos anos seguintes, se anula e reverte-se no seu contrário: os índios começam a ver a hecatombe que caíra sobre eles. Maíra, seu deus, estaria morto? Como explicar que seu povo predileto sofrera tantas provações? Tão espantosas e terríveis eram elas, que para muitos índios melhor fora morrer do que viver. Mais tarde, com a destruição da base da vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativoiro, muitíssimos índios deitavam em suas redes e se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indigna de ser vivida por gente verdadeira. (Ribeiro, 2011, p. 38-9)

O autor fala que muitos índios tinham uma atração irresistível pelas ferramentas, adornos e aventuras, isso os fazia procurar novamente aquele povo estranho, inclusive a lutar contra outros índios por aquelas preciosidades, desfazendo assim o recém-descoberto Paraíso Perdido. Depois de se desiludirem com os primeiros contatos pacíficos, defenderam seu modo de ser e de viver até o limite possível, “quando perceberam que a submissão ao invasor representava sua desumanização como bestas de carga” (RIBEIRO, 2011, p. 44).

A escravidão indígena predominou até o século XVII quando a negra foi instaurada. Mesmo assim, continuaram sendo incorporados à sociedade colonial para a agricultura de subsistência, para a gestação de crianças e cativo doméstico. Este é o fato que hoje serve para esta desconfiança da aproximação com o *Juruá*. Nisto também reside esta visão dualista das relações sociais e culturais com a dita sociedade civilizada. Em suas falas, este sofrimento sempre está presente, inclusive nas narrativas míticas, como podemos observar na fala de uma anciã da tribo *Tekoá Koenju*.

“Os deuses já sabiam que a gente ia precisar vender artesanato, que as matas iam se acabar. Então, por isso os deuses nos deram essa habilidade de seduzir os “brancos” com os bichinhos de madeira, para vender e não morrer de fome. Antigamente, muito antigamente, na aldeia *Kunhapiru*. Lá em *Kunhapiru* tinha mata, mas era mata mesmo. Era só mata. Por isso, até agora tem mata. Só a estrada que passava no meio. Era só mata, mata grande mesmo. É assim, onde entregaram a mata para os índios, o pai dela morreu. Morreu lá no mato e minha mãe também foi enterrada lá. Se nascem por aqui, envelhecem até a morte. Então tem que ficar enterrada na sua mata.”



Em algumas cenas aparecem índias comprando fumo, o que pode ser questionado por um olhar de fora da cultura indígena do motivo de comprar este produto ao invés de comida. Mas, o fumo está muito ligado com a religiosidade indígena. Para os Mbyá, o cachimbo (*petyngué*) é um instrumento importante na realização do ritual, pois a fumaça facilita o entendimento com os deuses e possibilita a proteção. Numa cena, uma criança está doente e o homem fumando o cachimbo fala:

“Vou circular a fumaça ao redor da casa. Nós, os guaranis, temos na força grande dada pelo nosso Pai, que é o nosso cachimbo. Quando uma pessoa está mal, eu faço que ela volte a brincar. Com a ajuda do nosso Pai e da nossa mãe celestial. Está na mão do nosso Pai.”

Dentro da casa, ele assopra a fumaça na cabeça da menina.

No sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo existem profissionais que se habilitam como guia turístico para explicar a história do lugar. Algo no mínimo curioso, uma vez que há uma convivência no mesmo espaço de quem cujo povo fez parte daquele lugar, os

guaranis, que explicam por meio de mitos, e a figura de guia turístico, que representa o conhecimento através da ciência, o *logos*, sendo explicado por pessoas que não fizeram parte da história, mas que estudaram e se aprofundaram no tema. Algo complexo de entender o porquê de não existir uma interlocução entre estas formas de ver o mesmo objeto e a inexistência de um projeto que propicie estas interlocuções, pois não precisam ser trabalhadas como oposição.

O documentário mostra as guias contando a história, enquanto os indígenas passam por perto gravando as cenas com a câmera de vídeo. Em certas ocasiões, pela mudança no tom de voz da guia, é possível perceber seu desconforto com a presença deles.

Guia 1: “A partir do Tratado de Tordesilhas de 1494³ começa o desenvolvimento onde ambas as terras são divididas. Nisso tanto os espanhóis quanto os portugueses, eles querem garantir a posse das terras e utilizaram então principalmente o guarani que é considerado o mais dócil e extremamente curioso para o trabalho escravo e este não estava preparado para isso.”

Guia 2: “A Espanha achou por bem então para civilizar a população que estava vivendo neste território, neste continente, onde eram milhares, milhares de índios, se utilizar dos padres jesuítas e em 1609 eles iniciaram então com a primeira redução. O que que é a redução? Seria reunir o povo, fixá-lo na terra, e a partir dali tirar o seu sustento.”

Guia 1: “Então, unindo estes três objetivos que era ocupar as terras, expandir o catolicismo e proteger os índios, começou uma nova civilização, uma nova cultura, uma nova forma de viver.”

Em outra tomada, aparece a imagem de um indígena, muito respeitado por todos, chamado Mariano e o cacique Ariel, que é um dos autores do documentário caminhando pelas ruínas e, às vezes, ao fundo, também aparecem imagens das guias falando para turistas, o que passa a ideia de falas diferentes sobre o mesmo assunto. Enquanto conversam, Mariano, ao falar, toca nas paredes da Igreja, hoje com marcas da convocação de autoridades responsáveis pelo local:

(Mariano): “Foi aqui que os nossos parentes trabalharam. Aqui é onde trabalharam os nossos parentes. Traziam as pedras de muito longe com a força dos braços. Eles traziam sozinhos, o que hoje a gente nem conseguiria levantar. Eles carregavam pedras por três quilômetros.”

(Ariel): “É verdade. Nossos parentes sofreram muito. Nossos parentes trabalharam, enfrentaram sofrimentos para deixar isso aqui na terra. Deixaram isso e trabalharam tanto para que depois os brancos os matassem todos. Os brancos brigaram por causa disso aqui. Até das crianças eles cortavam os pescoços. Foi assim. Os brancos fizeram isso com nossos parentes. Tudo isso com os nossos parentes. Tudo isso é doloroso para nós. Se pensarmos, dói até hoje. [...] Os guaranis foram os protagonistas desta história. Mas agora eles estão ali daquele jeito. A morte deles só tem valor na História. Ainda existimos. E os turistas vêm os guaranis tentando vender no museu. Esta é a nossa realidade.”

(Mariano): “A gente não quer isso aqui de volta, não é. Não estamos aqui porque gostam da gente. Se a gente tomasse isso de volta, certamente nos matavam de novo.”

Em outra parte do documentário a cena continua:

³ O Tratado de Tordesilhas assinado em junho de 1494, entre portugueses e espanhóis. Depois de muitas negociações, com este tratado, as terras foram divididas entre Portugal e Espanha, permitindo a exploração colonial do território por estes dois países.

(Mariano): “Depois os nossos parentes foram levados pelos bandeirantes, como chamam eles agora. Eles nos levavam quando não nos matavam, e faziam a gente trabalhar sem comer. Se a gente adoecia, eles matavam e nem enterravam. Foi isso que eles fizeram com os que sobreviveram. Mas, uma pessoa escapou, e eles não conseguiram pegar. Quando já não se ouvia mais nada por aqui, ele voltou para cá e ficou sentado no pátio com algumas crianças.”

(Ariel): “Foi aí que apareceu a cobra grande, né?”

(Mariano): “Ah, ela estava lá em cima. Naquela época o sino não tinha caído ainda⁴. Estava tudo tomado de mato como na foto lá no museu. Era tarde, quase escuro, quando um dos sinos tocou. Então ele pensou que ainda tinha gente lá. E entrou. Lá dentro uma das crianças desapareceu.”

(Ariel): “A criança que ela levou?”

(Mariano): “Era a cobra grande que estava tocando o sino com o rabo. Foi ela que comeu a criança. Mas, quando nosso Deus Tupã vê algo errado acontecendo, ele se transforma em tempestade. Então o raio explodiu o sino e fez a cobra cair. O sangue e a gordura da cobra mancharam as paredes. A gordura da cobra se misturou com o sangue. [mostra na pedra] É aqui, olha as manchas lá. Algumas vezes, quando você olha, a gordura fica mais visível. Quando o raio bateu, o sino que está no museu caiu. Primeiro ele ficava aqui, antes dos brasileiros mexerem.” [aparece a imagem do sino no museu].

Estas explicações com base na religiosidade indígena ensinam as estratégias de vida, a generosidade, a solidariedade na convivência cotidiana. Tudo gira em torno da relação com o sagrado.

As normas de conduta previstas nos mitos podem orientar práticas, de forma indireta e, dependendo do contexto, de forma direta. Como exemplo, em suas jornadas cotidianas, os Mbyá adultos estão, quase sempre, acompanhados por jovens e crianças que observam suas atividades, aprendendo técnicas e outras práticas, através da imitação, de forma similar a um dos episódios do Mito dos Irmãos, onde Kuaray, o irmão mais velho, ensina a Jacy, o irmão caçula, técnicas como a de caça e da coleta. (LITAIFF, 2004, p. 24).

Cabe acrescentar que a religiosidade dos guaranis também pode ser vista como forma de resistência política ao processo de conquista e preservação de sua cultura.

3. Negociações de co-presença

A tensão é permanente nas narrativas que envolvem a presença física em um mesmo espaço (ruínas de São Miguel das Missões), produto das contradições destes universos culturais que entram em interação ao aproximar os diferentes modos de interpretação da realidade. Este tensionamento ainda se agrava ao viver numa sociedade midiaticizada que transmite a noção de modelos homogêneos de conduta.

A opinião da sociedade “branca” sobre sua forma de viver, incomoda toda a população Mbyá. No Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) Comunidade

⁴ Hoje, este sino se encontra no museu que está dentro deste sítio, onde são expostos os artesanatos pelos Mbyá-guarani.

Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo, publicado em 2007 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), diz respeito à visão que os indígenas suscitam nos visitantes desse sítio arqueológico. Ao mesmo tempo em que provocam um encantamento, também motivam um sentimento de repulsa, uma visão romantizada de suposta miséria ou como se fossem “restos do paraíso”. Essas, entre outras questões, vão de encontro com o pensamento dos Mbyá. Muitas pessoas inclusive contestam a presença deles no sítio por considerar uma obra exclusivamente jesuítica, esquecendo de que as pedras que construíram as reduções foram trazidas pelas mãos dos antepassados desses povos indígenas e que muitos morreram para realizar esse trabalho. A última frase do documentário dita pelo Cacique Ariel confirma esta opinião ao afirmar que alguns ainda perguntam porque eles permanecem no local onde morreram os seus antepassados.

Numa das cenas, na *Tekoá Anhetengúá*, um veículo utilizado por “brancos” para vender frutas e verduras aparece e uma mulher e uma menina Mbyá se aproximam para comprá-las. De dentro de uma das casas, que é a escola da tribo, feita com a estrutura de madeira, com telhado, mas sem paredes e piso, com classes e cadeiras escolares velhas, o Cacique José Cirilo Pires Morinico (em Guarani *Kuaray Nheery*) fala:

“Os brancos sempre nos olham mal, mas eles mesmos nos colocaram num chiqueiro. Estamos aqui como bichinhos ali cercados que alguém vai e coloca um pedaço de pão. E se ninguém der nada, a gente não come. Mas porque isso? Porque eles mesmos tiraram tudo. Eles mesmos, com a FUNAI, demarcaram o nosso território. Colocaram limites. Até ficamos mal acostumados. E a gente diz: “aqui é o limite, aqui não é nosso.” Os homens colocaram essa cerca para a gente respeitar.”

Apesar desta narrativa também tratar sobre a questão da terra, o que parece mais forte é a expressividade de certo sentimento de mágoa com relação à opinião daqueles que seriam os responsáveis pelas suas condições atuais. Esta ideia um certo rebaixamento de categoria estética, uma desarmonia do gosto, um estranhamento ao diferente causa este distanciamento entre as duas culturas que dividem um mesmo espaço, que é marcado internamente pela diferença cultural e, entre outros fatores, como afirma Bhabha (1998) por culturas locais em tensão.

Podemos notar esta ideia na fala de um dos visitantes do Sítio Arqueológico de São Miguel, quando o Cacique Ariel faz uma entrevista com ele que está sentado num banco no sítio, cercado de jovens estudantes:

(Visitante) “A gente vê os alunos ficarem tristes vendo principalmente ali dentro do parque a situação dos índios sujos, dependentes de dinheiro e até ...”

(Ariel) “Sujos?”

(Visitante) “Sujos e até pedindo dinheiro para fotografar. Até para ser fotografados eles cobram. Tipo um comércio com índios.”

(Ariel) “Você acha que os índios tão vendendo a sua imagem é isso?”

(Visitante) “Tão vendendo a sua imagem. Eu creio que sim, aproveitando para vender a sua imagem.”

(Ariel) “Muitas pessoas, sabe, vêm fotografar os índios guarani. Te filmam e levam esta fotografia para os outros lugares para usar nos seus trabalhos e ganhar dinheiro em cima também. Eu acho que isso que aconteceu.”

(Visitante) “É de repente é isso.”

(Ariel) “Os Guaranis, eles pensam que são bobos, são isso.”

(Visitante) “É. Então, de repente para evitar este comércio pode ser, talvez seja.”

Além deste conflito inicial na dinâmica entre as duas visões de mundo, podemos perceber que o “branco” tem a oportunidade de ouvir um protagonista de uma história que é ensinada por pessoas que não vivenciaram esta realidade, mas que fazem uma leitura sobre ela. Este modo de ver lembra as figuras desenhadas sobre a população indígena dos países que Portugal “conquistava”, aquelas que frequentavam o imaginário europeu no final do século XIV, na chamada “Idade dos Mundos Fechados”. Os indivíduos eram retratados como seres sem cabeça, com duas cabeças, acéfalos, com os olhos e boca na barriga, conforme está exposto no Monumento aos Descobrimentos em Lisboa, Portugal. Dessa forma, assim como outras formas de testemunho, conforme revela Burke (2005, p. 43, 46), as imagens têm por objeto comunicar, têm suas próprias preocupações e mensagens, de acordo com o tempo e espaço em que se inserem. Por isso, é preciso estar familiarizado com os códigos culturais para se interpretar uma mensagem.



Numa outra cena entre os Mbyá que vendem artesanato e as pessoas que visitam as ruínas de São Miguel, há uma tentativa de diálogos de visitantes com eles, mas sempre a resposta é curta para finalizar uma conversa que não deveria ter começado.

(Visitante) “É usado como?”

(Mbyá) “Só para brincar.”

(Visitante) “E a flecha? Vocês caçam com flecha de verdade ou não?”

(Mbyá) “Agora não mais.”

O mesmo indígena reclama em guarani quando as pessoas tiram fotos dos artesanatos:

“Comprem, não fiquem só tirando fotos.”

Ele sai do local e uma outra visitante vai ao seu encontro e pergunta:

(Visitante) “Vocês são da onde? Daqui mesmo? Vocês moram aqui mesmo?”

(Mbyá) “Sim.”

(Visitante) “São guaranis?”

(Mbyá) “Sim.”

E sai novamente reclamando em guarani:

“Este pessoal só tira foto, mas não compra nada.”

De outro lado, temos a visão destes visitantes, que são estudantes em excursão. Um menino fala para uma adolescente, longe dos Mbyá, sem perceber a câmara:

“Eu queria uma flecha!

Ela responde:

“Sabe quanto? Dez reais!”

Ele pára de pedir e segue em frente.

O valor dos artesanatos também volta à discussão na fala final do documentário, quando estão arrumando seus pertences para voltarem à aldeia. Uma jovem Mbyá conta para o Cacique Ariel algo que aconteceu:

“Um branco perguntou porque os artesanatos eram caros. Perguntou se era pena de pássaro mesmo.”

São interrompidos e depois ela volta a dizer:

“Quando eu falei que era só pena de galinha pintada, ele riu e falou: “então não vou comprar”.”

Ariel comenta:

“Por que você não perguntou se era para sair matando passarinho para vender?”

Pausa. Continua:

“Hoje eu percebi o que aconteceu aqui. É chocante mesmo. Experimenta vir vender e só ficar observando. Aí você vai ver como o rosto dos Mbyá muda.”

Pausa novamente. Continua:

“A gente não fica triste só porque não vende. É porque parece que a gente depende do dinheiro deles, se eles não compram a gente morre de fome. Alguns também falam: “Por que vocês ficam aqui, onde mataram os seus antepassados?”.”

De acordo com o que observamos acima, podemos achar em García Canclini (2004, p. 39) uma alternativa de análise destas falas através do cultural. O autor busca em Ortner e Grimson embasamento para dizer que não se trata apenas de choques entre culturas, mas confrontações que sucedem porque os grupos participam de contextos comuns.

Al pretender estudiar lo cultural, abarcamos el conjunto de procesos a través de los cuales dos o más grupos representan e intuyen imaginariamente lo social, conciben y gestionan las relaciones con otros, o sea las diferencias, ordenan su dispersión y su inconmensurabilidad mediante una determinación que flúctua entre el orden que

hace posible el funcionamiento de la sociedad, las zonas de disputa (local y global) y los actores que la abren a lo posible. (GARCÍA CANCLINI, 2004, p. 40).

As narrativas indígenas neste contato com os “brancos” por vezes se tornam conflituosas porque direcionam aos visitantes este sentimento negativo que passa de geração em geração, uma vez que a crítica é para a totalidade “branca”. Em muitas cenas há uma inversão da ingenuidade tradicionalmente publicizada pela mídia com as perguntas que são feitas: “Vocês caçam com flecha de verdade ou não? Vocês são da onde?”. Outra questão importante nesta interação é o valor dos artesanatos, se para os indígenas é pouco, para os “brancos” é muito. Talvez falte uma maior relativização das experiências anteriores por parte dos Mbyá e o término de preconceitos pela população, para que a comunidade indígena seja de fato reconhecida em suas diferenças.

4. Enfim, protagonistas de sua própria história

Novas formas de sociabilidade nos permitem vislumbrar novos estilos tanto de exclusão como de interação social face às representações de violência e de medo divulgadas pela grande mídia, desenhando novas cartografias. Algumas imagens midiáticas nos colocam frente à experiência de uma banalização e esvaziamento da dimensão ético-política dos movimentos sociais e dos chamados excluídos. Para Shusterman (1998, p. 197-8), na estetização da ética “as considerações estéticas são ou deveriam ser cruciais, e talvez superiores, na determinação de como escolhemos conduzir ou moldar nossas vidas e como avaliamos o que é uma vida ideal”. O autor ainda afirma que a estética “ao abranger o prático, ao refletir e informar sobre a práxis da vida, ela também diz respeito ao social e ao político” (SHUSTERMAN, 1998, p. 15). Tudo isso ocasiona novos desafios para que estes grupos sociais possam, através de uma postura crítica e do uso de dispositivos midiáticos, fazer com esta nova percepção estética gere agendamentos positivos, permitindo, com isso, que existam outras formas de ver a sua realidade ao confrontá-las com imagens impostas de forma vertical e prepotente.

O rompimento do processo linear pensado inicialmente como emissor-mensagem-receptor, vai além das mediações que nele interferem, resignificando o uso dos meios a partir de uma proposta de comunicação para a cidadania. Embora o incremento de tecnologias tenha propiciado às pessoas se tornarem de fato produtoras de mensagens,

aquela pensada a partir das trocas simbólicas, do tornar comum, ainda traz em si a condição potencial de interação social.

Nesse caso específico, dos Mbyá-Guarani, a dinâmica interativa presente no roteiro, as tomadas de decisões são discutidas pelos autores no desenrolar das gravações. Numa dessas discussões, um dos autores, o cacique Ariel Ortega, fala:

“Então, nós temos que mostrar para os brancos como a gente vive. Mostrar a verdade não somente para enganar. Porque nós estamos assim perto da cidade. Porque não temos matas, e estamos com estas casas. Para que não só os brancos falem por nós, e vocês mesmos filmem o que realmente temos que mostrar.”

Como foi dito anteriormente, este documentário é elaborado por três jovens guaranis, que pretendem usá-lo como ferramenta para o resgate cultural das tradições guaraníticas, já que eles possuem uma preocupação em manter viva a tradição passada de geração em geração, baseada inicialmente na oralidade, mas que hoje dialoga com os aparatos tecnológicos. A linguagem do documentário permite aproximar o discurso da realidade de forma reflexiva. Sua estrutura narrativa permite contar uma história através de uma organização estrutural dramática de cenas e sequências a partir de uma mensagem a ser transmitida na visão do sujeito realizador sobre determinado assunto. Neste projeto, a comunidade se envolve no processo de criação, e verbalizam que só deixam ser filmados porque são os guaranis que estão com a câmera. As cenas não restringem os indígenas a meros personagens, mas estes se tornaram protagonistas de suas próprias histórias, distanciando de um viés exótico muitas vezes publicizado pela grande mídia.

Muitas das imagens produzidas através das falas e práticas de pessoas à margem da sociedade, como os exilados políticos, marginalizados, sem terra, indígenas, entre outros, há algumas décadas atrás, traziam consigo uma certa sensibilidade e romantismo na sua concepção. Quando estas imagens e discursos de transgressão são absorvidos pela mídia massiva, eles se reconfiguram, tornam-se muitas vezes mais agressivas, sem ilusões. Surge uma nova ética e uma nova estética da vida comunitária.

Pelas cenas que analisamos, concordamos com García Canclini que a desigualdade é, sobretudo, socioeconômica e a diferença é visível nas práticas culturais. Os movimentos indígenas sabem que a constituição das diferenças reside, fundamentalmente, em processos históricos de configuração social. O autor alerta que com a absolutização das diferenças culturais estes movimentos podem não observar as etapas onde as desigualdades operaram de maneira distintas e, por conseguinte, não conseguir modificá-las em processos futuros (García Canclini, 2004, p. 47).

A narrativa apresentada no documentário deixa nítida a disputa presente no cotidiano destas comunidades indígenas e da sua relação de convivência com os “brancos”. As falas são como um instrumento que sinaliza suas identidades e seus questionamentos pela posse da terra e suas justificativas sobre seu modo de existência e ação, tendo como parâmetro a moral que é formulada em regras da vida social e política dos “brancos” e transformada em princípios justos.

Neste documentário, portanto, os Mbyá-Guarani apresentam a sua realidade através de seu próprio olhar sobre suas vidas, cultura, religiosidade, tradição. Também questionam identidades civis arbitrárias que não reconhecem sua cidadania enquanto Guarani. Cidadania que se refere ao vínculo político, à participação efetiva do sujeito na vida social e na vida do Estado, com direitos e deveres constitucionalmente assegurados. Como foi citado anteriormente, este olhar retrata uma forma dualista de ver o mundo e as relações sociais. Talvez esta mágoa ainda demore séculos, pois a atual sociedade chamada “branca” pela população indígena recebe uma certa “punição” pela ação de ancestrais e das primeiras negociações de co-presença entre as etnias. Conseguir flexibilizar este modo de ver problematizando as diferenças é uma tarefa bastante complexa no cenário atual.

Referências bibliográficas

- BURKE, Peter. **Visto y no visto : el uso de la imagen como documento histórico**. Barcelona : Crítica, 2005
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 50.ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2011.
- FREUND, Gisèle. **Fotografia e sociedade**. 2.ed. Lisboa: Veja, 1995.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Diferentes, desiguales y desconectados : mapas de la interculturalidad**. Espanha : Gedisa, 2004.
- GOMES, Pedro G. **Tópicos de teoria da comunicação : processos mediáticos em debate**. 2.ed. São Leopoldo : Unisinos, 2004.
- LITAIFF, A. **Os filhos do Sol: mitos e práticas dos índios mbya-guarani do litoral brasileiro**. Tellus, Campo Grande, UCDB, ano 4, n. 6. p. 15-30, 2004.
- MELIÀ, B. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro : a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo : Cia. das Letras, 2011.
- SHUSTERMAN, Richard. **Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a estética popular**. Trad. Gisela Domschke. São Paulo : 34, 1998.
- SOUZA, José Otávio C. de, et alli. Tava Miri São Miguel Arcaño, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões. IPHAN, 2007.