



Identidades Culturais em Perspectiva Comunicacional e Histórica¹

Carmem Rejane Antunes Pereira²

Resumo

Neste artigo procuramos discutir a construção das identidades culturais em perspectiva comunicacional e histórica, apresentando uma proposição teórica metodológica, e a partir dela, alguns dados coletados na pesquisa de doutorado que focalizou os processos comunicacionais no contexto dos indígenas Kaingang situados nos fluxos da Região Metropolitana de Porto Alegre. No percurso da investigação buscamos compreender relações identitárias oriundas das apropriações sobre o índio televisivo operadas pelos interlocutores nos processos de sua visibilidade social.

Palavras-chave: processos comunicacionais kaingang; identidade cultural, organização política, memória; cultura midiática.

1. Introdução

Neste artigo procuramos discutir a construção das identidades culturais em perspectiva comunicacional e histórica, tendo como base a pesquisa de doutorado que focalizou os processos comunicacionais no contexto dos indígenas Kaingang situados nos fluxos da Região Metropolitana de Porto Alegre. O percurso da investigação conjuga formulações teórico-metodológicas das mediações socioculturais, da história oral, da antropologia e do materialismo geográfico humano para compreender relações identitárias, oriundas das apropriações midiáticas operadas pelos interlocutores nas interações que estabelecem com as mídias frente aos processos da sua visibilidade social, nos marcos da sociedade contemporânea como realidade desigual e combinada.

Tais relações são dimensionadas pela pesquisa de recepção em perspectiva diacrônica, ou seja, a preocupação aqui não se resume a interações sincrônicas entre receptores e produtos midiáticos, a endereçamentos ou análise de mensagens e efeitos, mas à compreensão dos modos de ver e se ver Kaingang, situados no contexto da cultura como campo de hegemonia. Nessa perspectiva, a cultura não é vista como um conjunto de objetos ou traços, mas como produção histórica tecida continuamente nos

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação para a Cidadania, X Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutoranda em Ciências da Comunicação da UNISINOS, e-mail carmemrs@uol.com.br



diversos espaços de existência dos sujeitos, ou, como na visão antropológica de Geertz (1978), uma teia de significados.

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

Nesse caminho, a recepção é um campo fecundo para investigar as heterogeneidades produzidas pela cultura midiática³, priorizando a reflexão sobre os usos dos meios e as mediações socioculturais (MARTÍN-BARBERO, 2003), assim como para definir as problemáticas da comunicação desde a compreensão das identidades como construção histórica da diversidade cultural (MATTELART, NEVEU, 2006) e da caracterização dos espaços cotidianos como pontos de encontro de vários tempos históricos (MALDONADO, 2004).

Esta perspectiva teórico-metodológica permite conceber a identidade cultural como pertencimento e projeto, como sentimento e ação, pela qual a memória, enquanto construção histórico/cultural, também se torna relevante para indagar sobre atores, acontecimentos e lugares (NORA, 1993; POLLACK, 1992). Esses elementos são pensados no processo de midiaticização societária e das construções da memória social como movimento complexo que se vive de forma individual e coletiva (HALBWACHS, 2006) o qual se configura em distintas e múltiplas memórias, que se enfrentam na esfera pública, competindo pela hegemonia de discursos plausíveis e relevantes no conjunto da sociedade (MONTESPERELLI, 2005).

Partindo desses pressupostos, formulamos recursos metodológicos de natureza qualitativa, levando em conta as contribuições teórico-metodológicas do campo da comunicação, especialmente aquelas vinculadas à pesquisa de recepção (MARTÍN-BARBERO, 2003; MALDONADO, 2000; RONSINI, 2000; BONIN, 2004) e também dos aportes de outros campos de conhecimento das ciências sociais e humanas, tais como a história oral (THOMPSON, 1992) os quais se vinculam como áreas afins à problemática que aborda a identidade cultural (GARCÍA-CANCLINI, 2000; HALL,

³ A noção de cultura midiática (MATA, 1999) implica pensar a inserção das mídias na vida social como uma matriz, uma racionalidade organizadora das práticas e do sentido nas sociedades contemporâneas.



2003; CASTELLS, 2002), como construção do sentido produzida pelo entrecruzamento de matrizes de longa data e contemporâneas.

2. O contexto geográfico e cultural da recepção

Para qualificar o contexto da recepção e situar os interlocutores desta pesquisa, consideramos os coletivos *Kaingang* que compõem assentamentos indígenas na Região Metropolitana de Porto Alegre. Essa região é formada atualmente por 31 municípios e conta com uma população de mais de quatro milhões de habitantes, o que representa 37% da população do estado do Rio Grande do Sul. O município central tem mais de um milhão e quatrocentos mil habitantes, conforme dados registrados pela contagem populacional do IBGE em 2007.

Pesquisa realizada pelo Laboratório de Observação Social, da UFRGS, em conjunto com a Fundação de Assistência Social e Cidadania da Prefeitura de Porto Alegre cadastrou 609 pessoas em dez assentamentos formados pelas etnias Kaingang, Guarani e Charrua.

Além de apontar um crescimento da população indígena na Capital e regiões limítrofes, a pesquisa FASC/UFRGS também indicou que a concentração da população - cerca de 70% - se encontra numa faixa etária entre sete e vinte e um anos, em todos os coletivos, enquanto os idosos representam 4,8% da população. O número reduzido indica, segundo a pesquisa, as difíceis condições de vida enfrentadas pela população indígena, especialmente no que diz respeito à saúde, a alimentação e a morosidade de projetos que possibilitem a construção de moradias.

O recorte realizado nesta pesquisa, referindo-se à região da Grande Porto Alegre, advém da rede de relações entre os entrevistados, as quais desencadeiam fluxos contínuos entre um local e outro, configurando uma territorialidade que não corresponde aos limites administrativos oficiais. Do ponto de vista nativo, não se muda de uma cidade à outra, mas de uma aldeia à outra aldeia, seja nessa região, ou do interior do estado para a capital, bem como entre os estados do sul do Brasil.

Os Kaingang que vivem nas cidades enfrentam problemas comuns às maiorias pobres e aos povos indígenas que vivem em Campo Grande, São Paulo e Manaus, tais como conflitos pela posse da terra e ausência de políticas públicas no que se refere à



habitação, por exemplo, como falta de providências de caráter universal por parte do poder público. Os Kaingang, nessa região, integram uma população autodeclarada crescente e na sua especificidade enfrentam ainda discriminações culturais que configuram as relações interétnicas nas múltiplas relações que estabelecem com a sociedade regional.

A constante mobilidade kaingang, também é explicada pela busca de material para confeccionar e comercializar o artesanato, para atendimento de saúde, para visitar os parentes, para estabelecer relações com órgãos do Estado ou ainda em função de dissidências internas, geradoras de exílio ou auto-exílio. Ou seja, a mobilidade kaingang é configurada por uma rede de afetos, trocas comerciais, organização política e necessidades sociais e culturais que diz respeito a um modo de habitar assim traduzido pelo cacique da Aldeia Morro do Osso, Valdomiro Xe⁴ Vergueiro: “Só que a gente assim, que nós indígena a gente não pára sempre num lugar”.

Esse modo de expressar a mobilidade evoca uma territorialidade refletida em experiências de ocupações do passado, atualizadas pela memória, sejam como sonhos ou como indicações xamânicas, orientando para a busca de lugares mais favoráveis pra viver conforme um horizonte ecológico e cultural da terra, impregnado por uma vasta rede de relacionamentos sociais, políticos e econômicos. Constituir novas aldeias ou retomar ou revitalizar antigos assentamentos é uma prática de territorialidade que se sustenta numa cosmologia própria.

Considerando a pluralidade dos coletivos Kaingang e a constante mobilidade dos sujeitos, os entrevistados foram situados nos seus fluxos e lugares de moradia que, durante a coleta de dados, corresponderam a três aldeias, entre elas a Aldeia Kaingang Morro do Osso.

A Aldeia Kaingang Morro do Osso foi estabelecida em abril de 2004 e encontra-se em situação de identificação. Sua formação como comunidade indígena tem vínculos diretos com a memória social, uma vez que seus moradores justificam este local como retomada de uma antiga aldeia, de um lugar de passagem e de abrigo dos seus antepassados.

A aldeia está situada no Morro do Osso, Zona Sul de Porto Alegre, local onde se encontra um parque municipal instalado pela prefeitura em 1994, com 110 hectares. O

⁴ Xe tem como significado Quati e corresponde aos nomes do mato, isto é, os nomes tradicionais que vem sendo retomados pelos Kaingang no Sul do Brasil. Veremos ainda Rokåg, como “madeira de proteção”, Sôhn, “espinho” e Pó Ry, “lasca de pedra” nas nomações dos interlocutores e interlocutoras citadas neste artigo.



Morro está próximo às margens do Rio Guaíba, atinge uma altitude de 143 metros e é reconhecido por ser espaço num tempo imemorial de um cemitério indígena.

A urbanização dessa região é bastante visível, como se pode observar no trajeto que leva a aldeia na parte superior do morro, onde se encontra construções de moradores de alto poder aquisitivo, as quais avançam sobre uma área que por decreto deveria ser de preservação ambiental, isto é, protegido da urbanidade. Os Kaingang reiteram em suas narrativas que a prefeitura alardeava em seus panfletos que o parque era cuidado, contava com ambientalistas, mas que eles viram “o mato queimando”.

Antes de estabelecerem sua aldeia, os Kaingang transitavam esporadicamente pelo local coletando matéria-prima e a própria prefeitura divulgava a existência do sítio arqueológico pela Internet, como informações turísticas da cidade. No dia nove de abril de 2004, um grupo Kaingang procedente da Aldeia Lomba do Pinheiro⁵ e também de algumas vilas da cidade, estabeleceram uma aldeia próxima à sede do parque, conduzidos pelos sonhos da *Kuiã Nimpre*⁶ e da necessidade de realização de um ritual para encaminhamento dos mortos, e motivados pela salvação da mata, enquanto elemento integrante dos seus referenciais territoriais. Tais justificativas são definidas na fala de Francisco Rokàgdos Santos, atual vice-cacique da Aldeia Morro do Osso.

O meu pai já falava [...] A nossa chegada no Morro [...] a gente nunca vai deixar [...] ele já tem história antes de nós e depois que nos entramos [...] a gente já veio porque é uma terra indígena [...] não com interesse de terra [...] porque se nos não entrasse [...] já tinham loteado o mato nativo [...] já tinha nome de rua [...] hoje nós também estamos retomando esse espaço também pra o meu irmão que mora lá fora [...] porque na minha chegada eu não tinha onde morar [...] (FRANCISCO ROKÀG DOS SANTOS, 2007).

⁵ A Aldeia Lomba do Pinheiro é terra indígena do tipo Reserva Indígena (Lei 6.001, de 1973), espaço adquirido e destinado pelo poder público municipal para a ocupação *Kaingang* em fevereiro de 2003 (FREITAS, 2005). A área tem atualmente 5,8 hectares⁵, sendo que aproximadamente 70% deles estão abrigadas trinta famílias e a parte restante sendo cobertura vegetal. A área foi comprada pela prefeitura, no âmbito do Orçamento Participativo (OP). A construção das moradias, entretanto, só se tornou possível por causa de um convênio firmado entre a administração municipal e a organização não-governamental (ONG) basca *Fundación Paz y Solidaridad*, que conheceu a situação dos indígenas durante a primeira edição do Fórum Social Mundial, em 2001.

⁶ A *Kuiã* Lurdes da Silva, a *Nimpre*, mora atualmente na Aldeia Kaingang *Por Fi* em São Leopoldo, que está em processo de reconhecimento como terra do tipo reserva pela FUNAI. A aldeia está localizada no Bairro Feitoria, zona leste da cidade. A área de 2,5 hectares foi doada pelo município em 2007 e abriga vinte e seis (26) famílias, sendo que a maioria delas já vivia em São Leopoldo há mais de uma década em sete locais de acampamentos. Um deles era embaixo da ponte da BR 116, onde permaneceram por dois anos sem água e sem luz e foram atingidos por enchente, em 2000, que levou todos os seus pertences.



Considerando as itinerâncias e as redes de pertencimento dos interlocutores pode se compreender uma vivência na e da cidade, onde os indígenas participam de arenas locais como sujeitos de direito procuram a inserção no mundo *fóg*⁷, sem, contudo, perder a sua especificidade étnica. A escola, em nível fundamental, é vista como um lugar para conhecer e reforçar a manutenção da língua e das tradições e a educação como uma oportunidade para atuar como Kaingang no mundo dos brancos. Jovens Kaingang também frequentam cursos universitários, tais como enfermagem, nutrição, direito, entre outros, com objetivo de trabalhar pela melhoria das condições de vida dos seus parentes.

Situados no contexto urbano, grande parte dos grupos kaingang tem como atividade de sustento a confecção e venda de artesanato, como balaios e demais artefatos, feitos a base de cipó e taquara, coletadas em morros e áreas verdes que compõem a bacia do Guaíba. A atividade fortalece as redes de reciprocidade étnica e é entendida como estratégia adotada pelos indígenas para manter seu vínculo, simbólico, econômico, ecológico e territorial com as florestas e campos (FREITAS, 2008).

Esse processo, entretanto, não é facilmente compreendido por outros artesãos e suas entidades, bem como, por uma parcela dos poderes públicos, que obstaculizam tanto o seu acesso a matéria-prima e aos espaços tradicionais de exposição e comercialização de artesanato da cidade⁸. A sustentabilidade indígena tem sido objeto de audiências públicas, em que os grupos não só Kaingang, mas também de outras etnias reivindicam políticas públicas que contemplem o direito indígena, abrindo a possibilidade de uso dos parques ambientais de uso sustentável e ampliação dos espaços de exposição do artesanato⁹.

Nesses momentos os indígenas externam as suas reivindicações pela ampliação dos pontos de venda de artesanato e também reclamam do pouco diálogo com a Secretaria Municipal da Indústria e do Comércio, de ameaças e de intolerância. Semelhante ao que se ouviu junto a eles, em diversas entrevistas, os Kaingang deixam claro que nem sempre são tratados com respeito, não tendo sua especificidade reconhecida. Nas suas reivindicações, apontam que o número de núcleos familiares aumentou, sendo necessário expandir suas bancas, o que resulta em problemas com os

⁷ *Fóg* é o termo que os Kaingang utilizam para se referir ao branco, não-indígena.

⁸ É o caso da Feira de Artesanato do Brique da Redenção, situado na Avenida José Bonifácio, em Porto Alegre.

⁹ Audiência pública na Câmara de Vereadores em Porto Alegre, em 28 de abril de 2009.



outros feirantes. Os Kaingang afirmam que são vítimas de preconceito de outros “colegas de venda”, maneira como se referem aos demais expositores.

Tais conflitos fazem entender que embora o artesanato indígena seja comercializado em feiras e praças de cidades grandes e médias do Rio Grande do Sul, sua inserção nos modos de praticar o espaço, muitas vezes, é hostilizada pela sociedade regional, que por não conhecer a formação da ancestralidade e não reconhecer as intimações da sociedade ocidental, sobre espaços de vida tradicional, desconhece como os contemporâneos e conterrâneos Kaingang, Guaranis e Charruas atualizam seus modos de vida e como procuram empreender o diálogo com a sociedade que lhes engloba e por eles é englobada.

É nesse contexto geográfico e cultural que emergem as narrativas do sujeito intercultural, as quais remetem a trajetórias de vida que possibilitam compreender as motivações das suas vindas e relações que estabelecem com a cidade, enquanto criação de lugares, dentro de um contexto histórico onde os deslocamentos se produzem na medida em que os territórios, na acepção ameríndia, foram ficando cada vez mais diminutos. O lugar, dessa forma está fundado em matrizes de longa duração, mas também é configurado por outras matrizes e pressões contemporâneas, que lhe constituem como espaço atravessado por múltiplas temporalidades¹⁰.

É a partir do lugar, portanto, que se busca compreender os vínculos com os meios de comunicação, a partir de relações diacrônicas tecidas na história comunicacional dos entrevistados. Esses vínculos são considerados no presente para compreender e traduzir como os interlocutores/receptores Kaingang, em suas diversas temporalidades, percebem as mídias como espaço de trânsito para fortalecer demandas próprias e a comunicação como processo de reconhecimento no bojo de uma sociedade multicultural e desigual¹¹.

4. Evocações e apropriações sobre o índio noticiado

Ao abordar as configurações da identidade cultural, abrangendo universos socioculturais marcados por matrizes históricas e por matrizes comunicacionais,

¹⁰ Essa noção de lugar se inspira em Milton Santos (2004) para pensar as significações do espaço, como construção vivida, representada ou imaginada. Essas significações são traduções da heterogeneidade cultural como contraponto a ideia de um tempo social absoluto. Numa etapa em que o espaço reticular se hegemoniza como sistema técnico-científico-informacional, o tempo das ações humanas implica pensar não só em tempos longos e curtos como também em velozes lentos, sempre apreendidos em relação.

¹¹ A perspectiva epistemológica de tradução diz respeito aqui a tornar inteligível a desigualdade e a exclusão como duas dimensões da dominação, vivida e pensada, identificando e compreendendo as misturas das lutas particulares contra-hegemônicas, na imbricação de políticas de reconhecimento e de redistribuição (SANTOS, 2006).



entendemos a expansão da cultura midiática em diferentes modos de ser dos públicos e a construção das alteridades, frente a um vasto conjunto de imagens compartilhadas, mas interpretadas segundo horizontes de expectativas próprios. Nesse contexto, os gêneros são elementos importantes para estruturações dos *habitus*¹², como disposições internalizadas que permitem gostar ou justificar preferências e entender, mas também pelo que desencadeiam como competências sobre a produção de um sem número de formatos que compõem as notícias sobre o índio televisivo. Nesses processos, também é necessário considerar a memória étnica como memória discursiva, que aciona e atua como mediação nas apropriações oriundas de interações peculiares e na temporalidade dos receptores.

Para compreender esse horizonte de expectativas configurado nas relações com as notícias sobre o mundo indígena, os entrevistados foram indagados sobre as imagens/notícias lembradas, o que permitiu situar a frequência dos telejornais no cotidiano e relacionar tais evocações a partir de temáticas fluídas como “parentes”, “cultura” e “conflitos (direitos)”, as quais transbordam um produto específico e se referem a um conjunto de materiais significantes em que o índio é visibilizado pelas notícias televisivas.

Tais registros podem ser compreendidos como *pontos de passagens* (HALL, 2003) de uma fala que busca o seu lugar num espectro mais amplo das significações do índio, processo pelo qual as mídias, e em especial televisão, também ocupam um lugar relevante como arena social (BAKHTIN, 1997), ou seja, campo de poder e de tensões entre inclusões/ exclusões (REGUILLO, 1998), entre integrações/subordinações de culturas e identidades. O que implica colocar a cidadania desde um pensar-se como minoria, procurando viabilizar outra imagem sua que não a feita pela maioria (BARBALHO, 2005), ou, melhor dizendo, fazer-se ouvir e ver socialmente, como identidades cidadãs (MARTÍN-BARBERO, 2006).

Nas evocações dos interlocutores, os grupos do Norte comparecem como os mais visibilizados pelas mídias, ao mesmo tempo em que desencadeiam comparações com o índio regional e o índio local. O que é denominado visibilidade, portanto, é um elo para configuração de sentidos que são construídos mediante relações que demarcam a solidariedade e as diferenças entre diversas culturas em distintos contextos de contato com a sociedade nacional. Programas que incluem documentários sobre tribos isoladas

¹² Conceito apresentado por Bourdieu (2004) para se referir aos esquemas mentais que orientam a percepção, ação e valorações ou classificações realizadas pelos sujeitos, a partir dos processos de interação social.



ou filmes que contam a história de grupos indígenas, por exemplo, são evocados e avaliados como interessantes¹³, porém seus conteúdos e imagens são vistos como distantes da realidade local, como explica Rosenilda Sóhn de Paula Mineiro, moradora da Aldeia Lomba do Pinheiro:

Diferentes porque vivem mais longe da gente, mais no mato [...] a gente vê, esses dias tava vendo uns índios bem escondido, bem no mato, lá embaixo. Casas dele ainda [...] e ainda assisti, não sei se é Amazônia que eu tava assistindo, que é bem diferente a casa deles, que nem eu tava contando que nos tinha uma casinha de capim esses dia eu vi lá [...] diferente (ROSENILDA SÓHN DE PAULA MINEIRO, 2008).

Essas diferenciações são feitas ou operadas, sem, contudo, transparecer uma ideia de oposição ou de distorção do índio ‘verdadeiro’. Não são vistas como imagens negativas, são imagens esporádicas de mundos que parecem distantes porque não correspondem a realidade local. Por outro lado, as imagens que compõem notícias sobre reivindicações por saúde, ou que abordam a precariedade de trabalho e de vida, são destacadas em vários momentos da recepção¹⁴, como se observa na fala de Rosenilda Sóhn de Paula Mineiro:

Eu gosto de ver eles contando a história deles [...] que precisam de ajuda. E também quando eles tão precisando, [...] mostrando na TV os índios do Mato Grosso invadiram a Funai [...] e tudo pintado, com cocar [...] Eles chegam e .. pedem, aqueles que pedem sempre tem, né? [...] senão não arruma nada [...] moravam bem longe e precisavam de posto, medicamento pra família, A gente assistiu também que eles conseguiram arrumar carro, remédio, médico, dentista pra olhar os dentes dele [...] é bom ir tudo junto, sempre unido (ROSENILDA SÓHN DE PAULA MINEIRO, 2008).

Nessas evocações também surge à categoria dos *índios enfortados*, para se referir ao sujeito que visibiliza o seu protagonismo social na instância midiática¹⁵, e a partir do qual também se originam distinções que apontam para a invisibilidade do índio

¹³ Nesse caso as evocações se referem a imagens de índios em pouco contato com a sociedade envolvente, ou global, em narrativas que contam a “história deles”, mas que se referem ao “tempo de antigamente”. Na descrição da interlocutora, “são diferentes, são os mesmos, só a gente não chega até eles”.

¹⁵ Esse termo se refere às ações dos atores sociais para superar seus problemas e transformar a realidade e também para caracterizar a busca da visibilidade do seu protagonismo na instância midiática, o que pressupõe múltiplas relações configuradas em diversos contextos. Isso também implica em considerar a recorrência de um padrão jornalístico televisivo que reduz os fenômenos sociais vinculados a dinâmica da exclusão-inclusão ou ao exercício de direitos humanos fundamentais (GERMÁN REY, 2008).



local quando desprovido das estereotípias mais comuns para os quais os próprios “índios” se valem em situações específicas de interações com agentes do mundo não-indígena.

Rosenilda Mineiro ainda expõe que:

É que na TV eles aparecem mais por causa das pinturas [...] daí aparece mais esse índio lá de longe, do Mato Grosso e nos que moramos mais na cidade não aparece, [...] tem aquelas revistinha [...] livrinho aquelas fotos, daí eu fiquei pensando como é que nós não tem assim foto [...] e aquele são índios mais de longe, porque assim com cocar, daí acho que se fosse assim mais de longe [...] iria aparecer mais (ROSENILDA SÓHN DE PAULA MINEIRO, 2008).

Desse modo, podemos entender que a visibilidade é um ponto de passagem para a geração do sentido. Aquilo que da semiose social pode ser captado, registrado, será interpretado a partir de um horizonte marcado pela memória histórica, pelo qual a inclusão poderá também significar a exclusão do fazer-se visível socialmente. Na visão de Maria Castorina Pó Ry da Silva, moradora da Aldeia Morro do Osso, o indígena “aparece bem pouco” nas notícias televisivas ou impressas e nesses momentos está sempre vinculado a assuntos que enfatizam a violência.

Quando é uma coisa contra ele [...] aparece, agora pra aparecer. Notícia boa, não parece nenhuma, só quando índio faz coisa ruim daí aparece na TV ou no jornal. Vamos dizer assim, se o índio mata aí ele aparece *no horário que todo mundo tá assistindo* [...] agora se ele não faz essas coisa o índio é esquecido [...] eles mostram quando [...] coisa ruim [...] se é uma briga, se ele dá uma facada [...] violência, quando acontece essas coisa. Agora se ele tá fazendo uma coisa boa pros outros não aparece (MARIA CASTORINA PÓ RY DA SILVA, 2009).

Na visão desta interlocutora, a visibilidade hegemônica é acompanhada de uma imagem negativa, quando mais ela se configura em notícias que espetacularizam conflitos ou são construídas em formatos telegráficos que não contextualizam a situação dos grupos indígenas envolvidos.

Vamo dize que agora, que nem agora aconteceu essa semana do *Raposa Serra do Sol* né? Em vez de aparece um monte, mostra só uma partezinha e já não falam mais, e se fosse outra coisa que é sobre branco eles mostram a semana inteira se falando sobre aquilo lá, agora se é índio eles não falam mais (MARIA CASTORINA PÓ RY DA SILVA, 2009).



Francisco Rokàg dos Santos, também morador da Aldeia Morro do Osso, tem uma opinião semelhante ao lembrar notícias que espetacularizam as “brigas internas” em áreas indígenas, apagando os motivos históricos para as divergências.

[...] uma briga interna dentro da reserva, como aconteceu com a aldeia de [...] Charrua, saíram das reservas [...] deixando das suas próprias terras e indo para cidade, então acontece esse tipo de coisa, a gente vê pela televisão [...] através [...] noticiário. A gente tenta no nosso grupo não acontecer isso [...] *é uma imagem que fica muito feia* pra nós essas brigas que aparecem na televisão, só que também, né? A televisão não é [...] exagera também, não é bem conforme é. Às vezes, na televisão, eles acham que os índios estão brigando pra se matar assim por si, mas ali também tem branco enfiado, por causa de dinheiro. Lá aconteceu por causa de arrendamento de terras [...] (FRANCISCO ROKÀG DOS SANTOS, 2007).

Tais depoimentos evidenciam que os telejornais ocupam um lugar importante como referência de informação na vida individual e grupal, no entanto, suas construções se distinguem e ficam aquém das expectativas, de imaginários e demandas do fazer visível socialmente. Mostrar pouco, desse modo, remete a um contexto midiático em que, na visão da maior parte dos entrevistados, as notícias nunca são completas e, ao mesmo tempo, a um contexto nacional e regional que apaga as especificidades étnicas.

É o que podemos apreender da avaliação de Maria Castorina Pó Ry da Silva sobre as imagens/ notícias do índio sulista:

Eu acho muito pouco, e mais daqui do sul a gente não vê quase nada, a gente não vê nada sobre os índios do Rio Grande do Sul. É muito pouco. Aqui do sul é muito esquecido, não é mostrado. Que nem minha amiga aquela trabalha [...] com os guaranis [...] ela foi não sei pra onde ela falou que tinha índio aqui no Rio Grande do Sul. Daí perguntaram: - mas existe índio no sul? Então quer dizer que [...] (MARIA CASTORINA PÓ RY DA SILVA, 2009).

No seu conjunto, os depoimentos indicam que mulheres e homens assistem com frequência os telejornais e demonstram interesse pelas formas com que comumente são construídos os relatos noticiosos a respeito de parentes, sejam eles do Norte ou do Sul do Brasil. Nas suas evocações tecem comparações entre diferentes contextos, seja nas suas identificações com situações e reivindicações comuns, seja realçando diferenças culturais ou para destacar os desempenhos visuais de determinados grupos que buscam



de alguma forma expressão nas mídias, utilizando-se de elementos que generalizam a imagem indígena. Nesses processos, o outro, pode se tornar mais longínquo ou mais próximo, na medida em que revela o mesmo, na sua condição de invisibilidade que se quer transformar, refletindo sobre uma imagem que não é de todo modo, a sua.

4. Algumas considerações finais

Para finalizar gostaríamos de salientar que esses depoimentos integram um conjunto de relatos do sujeito intercultural, os quais dão conta das marcas da vida comunicacional dos interlocutores compreendidas nos entrecruzamentos de matrizes ancestrais e midiáticas e integrando uma rede de mediações socioculturais tais como a itinerância, a memória étnica, a organização política e a geração. Todos esses elementos são relevantes para problematizar a visibilidade social Kaingang, a partir de um lugar próprio, configurando um campo de forças que polariza diferenças, orientando identificações e as tomadas de posições dentro das dinâmicas de conflito e de relações de poder. É a partir do lugar que o étnico adquire intencionalidade política e revela que a visibilidade midiática pode ser a sua negação, enquanto esquecimento e apagamento histórico, mas também a produção da diferença em formas nativas de visibilidade contra-hegemônicas. Nesse sentido, a pesquisa identifica configurações identitárias do Kaingang, enquanto sujeito múltiplo, situado e narrador, compreendendo a identidade cultural enquanto construção múltipla, nutrida pela sobrevivência e pelo reconhecimento, como luta pela terra, pela educação, pela saúde e pela visibilidade social destas lutas no enfrentamento com sistemas midiáticos hegemônicos.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia a linguagem**: estética da criação verbal. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BARBALHO, Alexandre. Cidadania, minorias e mídia: ou algumas questões postas ao liberalismo. In: **Comunicação e cultura das minorias** (org) BARBALHO, Alexandre, PAIVA, Raquel. São Paulo: Paulus, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.



- BONIN, Jiani A. **Estratégia multimetodológica em pesquisa de recepção**: revisitando a investigação “Telenovela, Identidade Étnica e Cotidiano Familiar”. NP Teorias da Comunicação. XXVII Congresso de Ciências da Comunicação. Intercom, 2004. <intercom.org.br/papers/nacionais2004/resumos/R0919-1.pdf> Acessado em: 25 mai 2006.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: A era da informação: economia, sociedade e cultura. v. 2 São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- CERTEAU, Michel de Artes do fazer. 1. In: **A invenção do cotidiano**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FREITAS, Ana Elisa de Castro. Mrũ Jykre: A Cultura do Cipó – Territorialidades Kaingang na Bacia do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. In: KUBO, Rumi Regina et al. (org.) **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**, Recife: vol.3, capítulo 17, NUPEEA/SBEEE, 2006.
- GARCÍA-CANCLINI, Nestor. **Noticias recientes sobre la hibridación** (2000). Disponível em: <www.cholonautas.edu.pe, p.1-15>. Acesso em: 30 jun. 2008.
- GERMÁN REY. La "otra" sociedad que cuenta el periodismo. **Son de tambora**, n. 205. 25 de junio de 2008. Disponível em: <http://www.comminit.com/es/la/drum_beat_205.html>. Acesso em: 30 jun. 2008.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MALDONADO, Alberto Efendy. Trajetórias metodológicas suscitadoras. **Ciberlegenda**. n. 14, 2004, p.1-21. Disponível em: <http://www.uff.br/mestcii/efendy5.htm>. Acesso em: 20 nov. 2009
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios as mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. 2. ed., Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.
- _____. **Tecnicidades, identidades, alteridades: mudanças e opacidades da comunicação no novo século**. In: MORAES, Denis. (org.). **Sociedade midiaticizada**. Mauad, 2006.
- MATA, Maria Cristina. De la cultura massiva a la cultura mediática. In: **Diálogos de la Comunicación**, Lima n. 50, 1999.
- MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. **Introdução aos estudos culturais**. 2. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.
- MONTESPERELLI, Paolo. **Sociología de la memoria**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Projeto História, São Paulo (10) dezembro, 1993.
- POLLACK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. p. 200-212.



REGUILLO, Rossana. La palabra y la imagen movimientos indígenas y comunicación In: Movimientos indígenas, medios de comunicación y producción de imagen. **WACC**, Guatemala, 1998, p.31-42. Disponível em <<http://ccdoc.iteso.mx>>. Acesso em: 28 mar. 2007.

RONSINI, Veneza V. Mayora. **Entre a capela e a caixa de abelhas**: identidade cultural de gringos e gaúchos. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Nuestra América: reinventar um paradigma subalterno de reconhecimento e redistribuição Cp. 6. In: **A gramática do tempo/para uma nova cultura política**. Volume 4. Porto: Afrontamento, 2006.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2004.

SILVA, Sergio Baptista da (coord); TEMPASS, Martín César; PRADELLA, Luiz Gustavo Souza et al. **Estudo quantitativo e qualitativo dos coletivos indígenas em porto alegre e regiões limítrofes**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Relatório Final. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Laboratório de Observação Social – LABORS. Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais – NIT. CONTRATO 026/2007 – UFRGS – FASC. Porto Alegre, set. 2008.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.