

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO, ARTES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO – MESTRADO EM LETRAS
LINGUÍSTICA E TRANSCULTURALIDADE**

PAULO GERSON RODRIGUES STEFANELLO

**O JOVEM INDÍGENA DE DOURADOS E OS CONTATOS CULTURAIS:
DELINEANDO A IDENTIDADE A PARTIR DO JORNAL AJINDO**

DOURADOS-MS

2014

PAULO GERSON RODRIGUES STEFANELLO

**O JOVEM INDÍGENA DE DOURADOS E OS CONTATOS CULTURAIS:
DELINEANDO A IDENTIDADE A PARTIR DO JORNAL AJINDO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti

DOURADOS-MS

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da UFGD, Dourados, MS, Brasil

S816j Stefanello, Paulo Gerson Rodrigues.
 O jovem indígena de Dourados e os contatos culturais
 : delineando a identidade a partir do jornal AJIndo /
 Paulo gerson Rodrigues Stefanello – Dourados, MS :
 UFGD, 2014.
 129 f.

 Orientadora: Profa. Dra. Rita de Cássia Aparecida
 Pacheco Limberti.

 Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade
 Federal da Grande Dourados.

 1. Análise do discurso – Dourados. 2. Identidade do
 índio. I. Limberti, Rita de Cássia Aparecida Pacheco. II.
 Título.

CDD: 401.41

AGRADECIMENTOS

Sou grato, com toda a sinceridade, à Prof.^a Dr.^a Rita Limberti, minha orientadora, pelas encantadoras aulas de Semiótica, pelas muitas horas dedicadas à leitura de meu texto, visando melhorá-lo com suas contribuições, sempre oportunas, e pelo amadurecimento acadêmico e pessoal que me proporcionou.

Agradeço aos demais professores e secretários do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados, pela convivência e pelo suporte dado sempre que necessitei.

Aos colegas de curso, pela amizade e pela partilha de conhecimentos e experiências, tanto nos momentos mais centrados como nos mais descontraídos.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pela concessão da bolsa, que me permitiu dedicar tempo integral às atividades de pesquisa e do Programa.

À Camila, meu amor e minha companheira, pela paciência, pela compreensão e pelo incentivo irrestrito nessa trajetória; amparou-me nas horas mais difíceis, e participou das mais felizes.

E gratidão eterna, por fim, aos meus pais, minha base, Paulo (sempre em memória), que não teve a oportunidade de me acompanhar nessa empreitada, embora conhecesse meus objetivos e acreditasse que eu os alcançaria, e Helena, pelo amor e dedicação constantes, e pela vontade de viver demonstrada nas conturbações desse período. Nunca negaram esforços para minha formação educacional; ajudaram-me a chegar aqui e me ajudarão a seguir adiante.

RESUMO

A presente dissertação objetiva delinear a identidade do jovem índio que reside na Reserva Indígena de Dourados – MS a partir das disparidades socioculturais que envolvem na mesma sociedade as comunidades indígenas compostas pelas etnias Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva e Terena e o grupo majoritário dos não índios. Tais disparidades refletem nos textos que compõem o jornal AJIndo, elaborado pelos integrantes da Ação de Jovens Indígenas (AJI), da Reserva local, e disponibilizado nos formatos impresso e eletrônico. Busca-se, essencialmente, compreender como se dá a produção de sentido das temáticas abordadas no jornal por jovens que conhecem a realidade da comunidade dos não índios e, dessa forma, podem sofrer influências culturais e ideológicas que reconstruem sua identidade numa faixa etária em que, historicamente, o indivíduo está mais exposto e mais suscetível a mudanças identitárias. Utilizar-se-á como aporte teórico a Semiótica de linha francesa, alicerçada, principalmente, nas contribuições de Algirdas Julien Greimas e de seus continuadores até a atualidade, a fim de caracterizar, a partir dos discursos analisados, o modo como a interferência cultural promove ressignificações no contexto da cultura minoritária.

Palavras-chave: Discurso. Identidade. Índio. Jovem.

ABSTRACT

This dissertation aims to delineate the identity of the young Indian who resides in Reserva Indígena de Dourados - MS from sociocultural disparities involving in the same society indigenous communities composed by the ethnic groups Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva and Terena and the majoritarian group of non-Indians. Such disparities reflect in the texts that compose the AJIndo periodical, prepared by members of the Ação de Jovens Indígenas (AJI), from the local Reserve, and made available in printed and electronic formats. It is sought, essentially, to understand how is the production of meaning given in the themes discussed in the periodical by young people who know the reality of the non-Indian community and, thus, may be culturally and ideologically influenced, rebuilding the identity in an age group which, historically, the individual is more exposed and more susceptible to identity changes. It is used as theoretical assumption French line Semiotics, mainly based on the contributions of Algirdas Julien Greimas and his followers to the present, in order to characterize, from the analyzed discourses, how the cultural interference promotes reframing in the context of the minority culture.

Keywords: Discourse. Identity. Indian. Young.

LISTA DE ABREVIATURAS

AD Análise do discurso

Ov: Objeto-valor

S Sujeito

LISTA DE SIGLAS

AJI	Ação de Jovens Indígenas
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IDEB	Índice de Desenvolvimento da Educação Brasileira
ONG	Organização Não-Governamental
RID	Reserva Indígena de Dourados
SIL	Summer Institute of Linguistics
SPI	Serviço de Proteção aos Índios

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1. A cidade de Dourados-MS em destaque no mapa
- Figura 2. A representação das aldeias indígenas na Reserva Indígena de Dourados
- Figura 3. Os dados da violência na Reserva Indígena entre 2003 e 2010
- Figura 4. Quadrado semiótico com as representações semântica do processo de sociabilidade
- Figura 5. Quadrado semiótico com as representações semânticas do processo de formação educacional
- Figura 6. Quadro de oposição semântica da categoria *tensão vs. relaxamento*
- Figura 7. Quadrado semiótico com a categoria violência, a fim de identificar sua oposição euforicamente valorada
- Figura 8. Quadrado semiótico com a categoria respeito aos direitos humanos, a fim de identificar sua oposição euforicamente valorada.

LISTA DE ANEXOS

- Anexo 1. Estrada de Ferro Noroeste do Brasil
- Anexo2. Representação da área da Reserva Indígena de Dourados
- Anexo3. Artigo “Afinal, quem somos nós?”
- Anexo 4. Página da sessão “Quem somos” no site da AJI
- Anexo5. Artigo “Jovens em ação”
- Anexo 6. Menu lateral do *blog* da AJI (textos ordenados por datas)
- Anexo 7. Artigo “De recuperação”
- Anexo 8. Artigo “Reflexão para os pais”
- Anexo 9. Texto com nota de apresentação do autor (parte inferior da página)
- Anexo 10. Artigo com nota de apresentação do autor (parte inferior da página) II
- Anexo 11. Artigo “Violência sem fim”
- Anexo 12. Artigo “O poder da covardia”
- Anexo 13. Artigo “Sobre a violência”
- Anexo 14. Artigo “Ava Guarani, em busca de uma vida com dignidade, com Direitos Humanos”
- Anexo 15. Artigo “Apito Indígena”
- Anexo 16. Artigo “Maio indígena”

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1	
ALGUMAS ABORDAGENS ACERCA DE NOSSO OBJETO	22
1.1 Contextualizando nossas fronteiras	23
1.2 A AJI e a comunicação do jovem social	32
1.3 Questões de ideologia e identidade para o jovem indígena	37
1.4A Semiótica e os processos identitários	44
CAPÍTULO 2	
CONCEPÇÕES ANALÍTICAS À LUZ DA SEMIÓTICA FRANCESA	50
2.1 “Quem somos nós”: O perfil da AJI em análise	50
2.1.1 O nível fundamental	52
2.1.2 O nível narrativo	55
2.1.3 O nível discursivo	58
2.2 A construção dos sentidos por meio do processo de formação educacional	61
2.2.1 O nível fundamental	63
2.2.2 O nível narrativo	65
2.2.3 O nível discursivo	68
2.3 A violência discursivizada no jornal	72
2.3.1 O nível fundamental	74
2.3.2 O nível narrativo	76
2.3.3 O nível discursivo	77
2.4 Os direitos humanos e atual situação do índio	79
2.4.1 O nível fundamental	81
2.4.2 O nível narrativo	82
2.4.3 O nível discursivo	84
CAPÍTULO 3	
UM OLHAR ANTROPOLÓGICO SOBRE AS ANÁLISES REALIZADAS	87
3.1 O desejo de socialização e o papel do <i>ciberespaço</i>	90

3.2 A educação formal e seu caráter civilizador para o indivíduo social	92
3.3A representação das violências geradoras de violência	95
3.4Um breve olhar sobre os direitos humanos	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS	105
ANEXOS	111

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação defendida e aprovada em 20 / 02 /2014, pela comissão julgadora:

Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia Aparecida P. Limberti – UFGD (Presidente/Orientadora)

Prof.^a Dr.^a Maria Luceli Faria Batistote – UFMS

Prof.^a Dr.^a Gicelma da Fonseca ChacarosquiTorqui– UFGD

Prof.^a Dr.^a Vania Maria Lescano Guerra – UFMS (Membro suplente)

*... talvez a fraqueza de cada um de nós não seja irremediável.
A vida está aí à nossa espera, quem sabe se para tirar a prova
real do que valemos. Saberemos alguma vez quem somos?*

(José Saramago, em A bagagem do viajante)

INTRODUÇÃO

O contato com questões indígenas sempre traz uma experiência muito cativante, tanto pela possibilidade de ampliar nossos conhecimentos acerca de uma cultura bastante distinta da nossa, como, mais especificamente, pelo fato de promover maior contato entre o pesquisador e o grupo étnico que engloba seu objeto de estudo. Além disso, a temática indígena suscita discussões fundamentadas sobre a estrutura social de uma dada região e seus desdobramentos sobre os papéis sociais de cada indivíduo, em comunhão com os fatores históricos, étnicos, sociais e culturais.

No presente trabalho, serão abordadas e confrontadas situações que permeiam todo um processo responsável por definir um indivíduo como tal, individualizado, e como sujeito social, que são aspectos bastante distintos na caracterização e na manutenção da identidade, embora seja interessante considerá-los numa mesma abordagem, inclusive para esclarecer de maneira adequada as oposições que mantêm entre si.

Quando se faz referência a uma estrutura social de um modo *lato*, bastante abrangente, se consegue classificá-la a partir do conceito de dominação. O sistema capitalista que nos rege e alimenta a discrepância de consumo entre os grupos dominantes/majoritários e os dominados/minoritários. O que chamamos de dominados são os grupos que, por alguma razão, são fragilizados devido a uma condição de cultural de *status* dentro do todo social, ou devido aos preconceitos que se fazem bastante presentes no dia-a-dia, são os subalternos. Há inúmeros grupos sociais que podem ser visualizados como classes dominadas, desde atribuições mais globais que se inscrevem superficialmente em nossa sociedade como a posição de dominância do homem sobre a mulher, do branco sobre o negro, do branco sobre o índio, do rico sobre o pobre, até posições de dominância mais específicas, internas a essas dualidades apontadas.

Muitos trabalhos nos últimos anos vêm trazendo variadas e abrangentes perspectivas acerca de temáticas como preconceito e desigualdade, especialmente ao se referirem a grupos segregados. Embora o exercício de preconceito e o panorama de desigualdade não sejam novos na sociedade brasileira, os estudos mais recentes parecem estar provocando efeitos importantes nesse contexto, propondo soluções carregadas de teoria e prática que visam à amenização desses problemas.

Essa desordem social mantida pelas relações preconceituosas e desiguais não é um problema particular daqueles que as sofrem, mas trata-se de um problema de ordem global,

da sociedade nacional, e implica complicações na educação, economia, nas relações humanas, entre outros. Essas complicações não devem ser ignoradas, entretanto, não serão alvo de nosso estudo, pelo menos não em um contexto amplo, em nível nacional, mas claramente comporão os apontamentos realizados, e constarão nos textos selecionados para análise.

Desde a década de 20 o preconceito é visto como um aporte científico e, em consequência, diversos autores o associou a inúmeras áreas de pesquisa, sendo que a primeira obra clássica a esse respeito, foi escrita por Gordon Allport, em 1954, intitulada *The Nature of Prejudice*¹, obra em que busca traçar como surgiu e como se manifestam as relações de preconceito na sociedade.

A sociedade, a coletividade, a convivência ou vivência em grupo são responsáveis por uma série de julgamentos que fazemos uns aos outros e a nós mesmos a todo o momento, mesmo que de maneira não tão claramente consciente. E esses julgamentos afetam diretamente nossa identidade e nos regula de modo a viver sob determinados preceitos, que podem ou não ser alterados ao longo da experiência da vida. É o discurso que nos interpela quando provocamos um julgamento e quando somos julgados, isto é, julgamos a outrem fundamentando-nos em conceptualizações advindas do sistema cultural em que nos inserimos, e que, uma vez internalizadas, possibilitarão um processo de comparação. Do mesmo modo ocorre com quando somos julgados, distinguindo-se, nesse momento, somente o fato de não praticarmos o julgamento, de não sentirmo-nos no controle da situação, mas de ficarmos expostos aos dizeres do outro.

Não é possível considerar o conceito de identidade apenas como um conjunto de dados sobre um indivíduo, mas pensá-la como o que compreende um conjunto de características sócio ideológicas, culturais e individuais. Um indivíduo apresenta uma identidade enquanto sujeito pertencente a um grupo com o qual convive, que por sua vez reúne uma série de características afins responsáveis pela própria formação desse grupo. Entretanto, o mesmo indivíduo apresenta uma identidade diferenciada quando analisado isoladamente, isto é, além de apresentar características semelhantes às de outros indivíduos de seu grupo, possui características próprias de origem, com as quais ele identifica a si próprio como um indivíduo.

Outro ponto necessário de ser colocado em questão é o modo como um sujeito social concebe o outro como tal, isto é, como o outro é visto na sociedade a partir de suas

¹ ALLPORT, Gordon Willard. *The nature of prejudice*. Cambridge: Addison-Wesley, 1954.

características mais notórias, pois há, de fato, características biológicas que são visivelmente perceptíveis em um indivíduo e que muitas vezes já são suficientes para dar origem a um pré-conceito. Aqui se pode apontar a identidade étnica como sendo, na maioria das vezes, de fácil percepção ainda num primeiro olhar e, em um panorama nacional, há grupos étnicos que são alvo de preconceito e violência.

A colonização do país pelos portugueses talvez seja o que colocou o homem branco numa posição de dominância em relação a todos os outros grupos étnico-raciais; dessa forma, há um preconceito global contra todos os que não se enquadram na categorização de homem branco. Desses grupos, os que mais sofrem com as formas de preconceito são, notadamente, os negros e os índios.

Embora estejamos em meio a um sistema democrático no país, sem distinção étnica para compor a sociedade, há uma grande luta para a socialização entre todas as etnias. Políticas públicas, por exemplo, tentam influenciar essa socialização através de mecanismos que facilitem a vida dos grupos étnicos que sofrem preconceitos, bem como de outros grupos, independentemente da etnia, e que também os sofram. Contudo, há dois modos de se enxergar essas tentativas de auxílio aos grupos marginalizados: primeiro, de forma positiva, pois como a marginalização já é algo consolidado, garantir facilidades de acesso à educação para negros e índios, por exemplo, ajudaria na luta contra essa situação periférica; também, de forma negativa, pois promover tais facilidades realça toda a marginalização contra a qual se tenta lutar, sendo então, outra forma de preconceito.

Com os índios, esse aspecto de marginalização, oriundo do descobrimento do Brasil e que perdura acentuadamente até os dias atuais, reflete, inclusive, na Constituição de 1988, como um grupo que se adequaria à sociedade nacional. Dessa forma, se incluiu o direito dos índios em ser considerados como parte da sociedade (e sempre o foram, pois sempre foram pessoas) e se incluiu, ainda, a necessidade da adequação às normas vigentes e aos costumes sociais do homem branco, seu dominante.

Toda essa adequação com que os índios precisaram e precisam constantemente estar envolvidos pode, talvez, realizar alterações do modo de viver, da própria cultura, do modo de ser do índio, dos hábitos, do seu modo de enxergar seu papel social, e, sobretudo, da sua identidade.

Esse trabalho objetiva versar sobre os fatores que compõem a identidade indígena, como um grupo minoritário e dominado, além de problematizar as possíveis ou impossíveis formas de mantê-la com suas características de essência, o que auxilia na preservação cultural de um povo marginalizado pela sociedade nacional, julgado de

maneira negativa. O indígena encontra-se num estágio em que já perdeu grande parte de seus valores e costumes originais, devido à necessária adequação aos costumes do branco para que possam conviver nesse meio e consigam a sobrevivência.

O objeto de nosso estudo encontra-se na comunidade indígena localizada na Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa, no município de Dourados, no Mato Grosso do Sul, região Centro Oeste brasileira. A Reserva abrange uma área de 3600 hectares destinados à moradia das famílias e ao cultivo familiar (produção de alimento para a suprir as necessidades da casa) e comercial (produção de alimentos destinados à venda), de onde tirariam seu sustento.

A Reserva é a moradia de aproximadamente 15 mil índios pertencentes às etnias Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva e Terena, o que representa uma densidade demográfica equiparada às maiores favelas do país; está geograficamente posicionada a aproximadamente quatro quilômetros do centro da cidade, e em torno de um quilômetro das primeiras moradias de não índios na cidade, o que garante fácil acesso aos bairros onde podem vender os alimentos que produzem e pedir ajudas necessárias.

A situação da reserva indígena chega a ser deplorável; as condições de vida a que são submetidos os índios são equivalentes a um estado de miséria, as áreas destinadas ao plantio não são suficientes para a grande quantidade de pessoas que ali vivem e que nessas áreas compartilham as mesmas necessidades. A violência física também é bastante elevada na região: os índices de criminalidade, assassinatos e suicídios, além de sua própria gravidade, refletem um grande e complexo conjunto de dificuldades enfrentadas.

O consumo elevado de álcool e drogas ilícitas é responsável por crimes normalmente cometidos num alto grau de violência física, além disso, o espaço das aldeias passou a ser ponto de venda de entorpecentes. Uma vez que se reconhece a vulnerabilidade social dos indígenas e, devido a ela, observa-se seu grande interesse pelas drogas, o que levou a um maior patrulhamento policial, intensificado a partir do quarto trimestre de 2012, entre os limites da reserva.

Em meio a todas as dificuldades pelas quais passam as três etnias habitantes da Reserva Indígena de Dourados, foi criada uma organização intitulada AJI – Ação de Jovens Indígenas. A AJI é uma organização indígena não governamental, fundada em 2001 pela antropóloga Maria de Lourdes Beldi de Alcântara e por jovens representantes das três etnias, sendo hoje financiada com capital de origem privada.

Será trabalhado de maneira mais próxima com essa organização no primeiro capítulo, fazendo relações entre os índios do grupo que compõe a AJI e os demais índios

aldeados, se há uma representação total da comunidade indígena a partir da ONG ou se há resistências para com ela. Veremos, ainda, sua relevância num contexto complexo como o existente na cidade de Dourados.

A intenção da AJI é a popularização de materiais referentes às temáticas indígenas por todo o país, além de oferecer um espaço planejado para fazer reivindicações que lhes favoreçam. É também vista como uma organização que serve para unir as três culturas, fortalecendo-as e fazendo com que tenham maior capacidade de conviver em meio ao homem branco.

É bem visível a questão do entusiasmo discutido pela AJI, que o compreende como uma capacidade que um indivíduo tem em poder acreditar em si próprio e nos outros e de, com essa crença, ser capaz de transformar sua própria realidade e poder influenciar outros grupos marginalizados a transformarem também as suas.

O fato de a composição do nome da organização acudir exclusivamente aos jovens indígenas é algo que nos chamou a atenção no início de nosso trabalho. A categoria de “jovem” considerada pela AJI é bastante abrangente, pois não há uma variante de faixa etária que determine quando um indivíduo passa a ser jovem ou o deixa de ser. Para melhor definir os rumos da pesquisa, porém, optamos por trabalhar com os jovens em idade escolar até pouco antes dos trinta anos de idade, quando já possuem uma experiência razoável de interculturalidade com a sociedade do homem branco.

Embora a categoria “jovem” seja um fator delimitador da organização, percebemos que os assuntos abordados pela AJI não são de interesse restrito aos jovens, mas sim que interessam a toda a comunidade indígena, de um modo geral, e àqueles que se identificam com as abordagens e com os desdobramentos do cenário indígena.

Vale ressaltar que, é ao trabalhar com os conceitos de identidade - e sua manutenção - associados com a juventude que se instaura um contexto complexo devido à faixa etária em que os participantes da organização se encontram. Também discutiremos no primeiro capítulo de forma mais fundamentada o conceito de identidade e suas ramificações que se associam com a ideologia. Sob essa perspectiva, identidade para um jovem, independentemente do seu meio social, que ainda não tenha passado por uma série de experiências que substancialmente consolidem sua subjetividade é, no mínimo, regularmente cambiante e, então, confusa.

Conhecendo o contexto indígena da atualidade douradense, reconhecendo o elevado contato intercultural que faz com que os índios se exponham abertamente a outros modos de ser e de viver, a outras concepções sociais, religiosas, pessoais, entre outras, pensamos

no modo como essa interferência pode afetar uma cultura, em que alterações podem culminar, enfim, se esse contato tem a capacidade de complementar positiva ou negativamente a identidade do índio.

No segundo capítulo, à luz da Semiótica de linha francesa, ou greimasiana, cujo precursor é o lituano, radicado na França, Algirdas Julien Greimas, visualizaremos como a interferência mencionada anteriormente é refletida nos textos elaborados, exclusivamente, pelos jovens indígenas, e publicados pela AJI no jornal por ela mantido, intitulado *AJIndo*, veiculado tanto em na *internet*, em formato PDF, do qual se pode fazer *download* no computador e ter acesso integral aos textos, com a mesma estrutura e componentes da versão impressa. Com um total de 31 edições publicadas até a fase de escrita desse texto, o jornal *AJIndo* aborda assuntos que se referem à aldeia indígena local, apresentando os problemas sociais que os índios enfrentam com regularidade, além de trazer depoimentos de temáticas inscritas nesse contexto e sugerir meios que auxiliem suas necessidades. Para isso, selecionamos temas recorrentes nas publicações e que, justamente por serem recorrentes, apontam para questões que necessitam ser abordadas com maior atenção. Em meio a essas temáticas, buscamos os vestígios simbólicos utilizados na elaboração dos textos que, de acordo com as intenções e com a manipulação do enunciador, podem refletir um panorama que passa a ser considerado como o real para a comunidade leitora do jornal.

Das 31 edições a que se tem acesso, selecionamos 10 artigos escritos por indígenas, publicados em seis diferentes edições do *AJIndo*. Acreditamos que, com esse recorte, poderá ser traçado um panorama capaz de revelar alguns reflexos dos contatos culturas na cidade de Dourados.

A partir de uma análise conduzida pela teoria semiótica francesa, podemos compreender como os sentidos são concebidos num texto a partir da escolha de determinados termos selecionados para a composição da enunciação, e que podem dar origem a compreensões diferenciadas ou não suficientes para expressar o que se tem por objetivo, por vezes até de maneira inconsciente, e que juntos à estrutura textual promovem uma ou mais interpretações. A possível inconsistência pode estar associada às dificuldades e/ou incoerências linguísticas, visto que as publicações estão em português, língua que não é materna para os índios, embora ensinada nas escolas ainda nas seres iniciais.

Ademais, os temas selecionados segundo sua recorrência nas publicações do jornal, de alguma forma manifestam características que influenciam a identidade e a ideologia do indígena, e, mais especificamente, do jovem indígena que, teoricamente, possui uma

identidade naturalmente fragilizada, sem a vivência de significativas experiências, estando, ainda, em fase de formação.

As teorias compreendidas pela Semiótica apresentam terminologias próprias, além de um percurso necessário para o exercício de análise que tem início no chamado nível fundamental, referindo-se a uma análise mais abrangente dos sentidos presentes na enunciação; em seguida temos o nível narrativo, quando podemos encontrar um item que se apresente na enunciação como desejável ou necessário, ao que damos o nome de objeto-valor, e identificaremos o percurso que um sujeito realiza para entrar em conjunção, em harmonia com esse objeto; por fim, temos o nível discursivo, que compreende um momento em que o sentido real (não necessariamente o primeiro a ser captado) é solidamente exercido, dando maior confiabilidade ao que se quer dizer no texto.

Os conceitos específicos da teoria semiótica serão abordados em paralelo às análises realizadas ainda no segundo capítulo de nosso trabalho. A escolha por conceituar a teoria juntamente ao processo de análise se deu em virtude da intenção de ilustrar os conceitos teóricos de análise com as próprias análises.

Com esse percurso de trabalho, prevemos a possibilidade de identificar mecanismos de reconfiguração da identidade coletiva do jovem indígena, com base na sua convivência e no entrosamento com as temáticas publicadas no jornal *AJIndo*, ou seja não focaremos especificamente nos jovens que compõem a AJI, mas sim em fatores que, por meio do jornal, promovem a manutenção da identidade étnica dos jovens que o acompanham ou que são influenciados, de alguma maneira, por ele.

Interessante aspecto ao trabalharmos sob os fundamentos da Semiótica, é que eles nos abrem horizontes para buscarmos, em outras áreas do conhecimento, uma fundamentação específica que nos alerta para o processo de análise discursiva. Da forma como nos propomos a trabalhar, sobretudo, com a identidade do índio douradense na contemporaneidade, no terceiro capítulo recorreremos a contribuições das ciências sociais, em especial da antropologia, que acreditamos, seguindo os postulados bakhtinianos, que quaisquer resquícios que nos levam a uma caracterização identitária surgem e tornam-se possíveis de serem visualizados quando alicerçados na esfera social em que o indivíduo se encontra (especialmente aquele pertencente a um grupo minoritário) e de ser identificados através da linguagem discursivizada. Destarte,

mesmo quando é objeto da Ciência, a linguagem deixa de ser um fim em si mesma e torna-se um meio: meio de um conhecimento cujo objeto principal reside fora da própria linguagem, ainda que seja o único caminho para chegar até esse conhecimento, e que se inspira em fatos estranhos a este. Ela se torna, então,

o meio de um conhecimento transcendental — no sentido próprio, etimológico do termo — e não o fim de um conhecimento imanente. (HJELMSLEV, 2006, p. 2)

De início, portanto, teceremos alguns comentários sobre o município e a população indígena residente no que hoje é a área compreendida pela cidade de Dourados, apresentando dados do processo de povoamento da cidade pelos não índios e de como se deu esse contato inicial entre culturas.

CAPÍTULO 1

ALGUMAS ABORDAGENS ACERCA DE NOSSO OBJETO

Num primeiro momento, propomos uma contextualização histórico-social que envolve o lugar de onde falamos e seu horizonte plural, multicultural, realizando algumas considerações gerais desde os primeiros marcos alcançados no município de Dourados e os papéis desempenhados pelo índio naquele momento da história.

Posteriormente, será discutida a atual noção do índio social, que não pode mais ser totalmente comparado com o imaginário que temos do conceito de índio imagética e culturalmente construído, entretanto não podemos abandonar esse conceito e sugerir que o índio se desvincule daquilo que, costumeiramente, é retratado para e pela sociedade. Por exemplo, se for solicitado a uma criança que desenhe um índio numa folha de papel, há grandes chances de que nesse desenho conste uma pessoa de pele em tom avermelhado escurecido, usando certos artefatos como vestimentas e, claro, invariavelmente com um cocar na cabeça e uma lança de caça na mão. Se o mesmo desenho for solicitado a um adulto, já com mais experiências e tempo de vida que uma criança, além de outros atributos intelectuais, seu desenho será, provavelmente, semelhante ao da criança.

A presença do índio na sociedade parece não trazer à tona as transformações por quais passaram alguns aspectos característicos classicamente estereotipados. A presença do índio na sociedade sequer é notada pelo todo social, isto é, parece ser algo já naturalizado e harmônico. A naturalidade da presença da outra cultura em meio a nossa sociedade é algo defendido, em larga escala, pela própria sociedade, contudo só o é dessa maneira, na contemporaneidade, provavelmente porque as tentativas de extermínio (considerado aqui sob um aspecto que abrange qualquer tipo de violência atentada contra o índio, que o levasse a condições subalternas) pelas quais o índio passou, especialmente nos processos de colonização em diversas regiões do país, chegaram a um estágio em que passou a ser recriminado pela parcela da sociedade que conhece a história da colonização no país.

Em geral, há uma espécie de constante colonização por parte da massa populacional, que permanece impondo sua cultura, dominante, aos grupos minoritários.

todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro. Infelizmente,

atendência mais comum é de considerar lógico apenas o próprio sistema e atribuir aos demais um alto grau de irracionalismo (LARAIA, 2001, p. 90).

Laraia (2001) designa o conceito de etnocentrismo à sociedade que posiciona a si própria como o centro da humanidade, determinando, ainda, seu contrário, a apatia, que leva os indivíduos a abandonarem a crença na cultura, num momento de crise, perdendo, assim, a motivação que os une, característica que normalmente afeta, ao menos parcialmente, os povos indígenas e outros grupos minoritários.

O homem tem despendido grande parte da sua história na Terra, separado em pequenos grupos, cada um com sua própria linguagem, sua própria visão de mundo, seus costumes e expectativas. O fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência, denominada etnocentrismo, é responsável em seus casos extremos pela ocorrência de numerosos conflitos sociais (LARAIA, 2001, p.72).

Com esse panorama, ao invés de seguir com a ideia de extermínio do índio, sustentada, principalmente, pela ocupação de terras que poderiam ser utilizadas pelo não índio como fonte econômica, passou-se a aculturar ou a domesticar o índio dentro de uma cultura dominante, não que o posicionasse como tal, mas como um instrumento maleavelmente dominado para que o não índio mantivesse sua posição centralizada e dominante.

A realidade douradense, no que se refere ao índio, é também, um espelho desse panorama político e histórico. Todavia, tentar-se-á tornar perceptível nesse trabalho os meios sociais e linguísticos dos quais o jovem indígena faz uso para buscar melhorias na sua qualidade de vida, que só são buscadas devido ao parâmetro estabelecido com a qualidade de vida do não índio e como essa intercultural se instaura na sociedade e exerce influência sobre a cultura minoritária de modo a modificar a própria identidade do índio em processo de formação social.

1.1 Contextualizando nossas fronteiras

A cidade de Dourados é hoje considerada como sendo de médio porte, seu aumento populacional vem acontecendo devido a fatores inúmeros, dentre os quais podemos destacar a posição geográfica privilegiada, muito visada pelo setor da indústria, por exemplo, uma vez que, diferentemente do cenário passado, hoje garante facilidades de acesso à capital do estado e às fronteiras com outros estados; também destacamos o

crescimento das instituições de ensino superior na cidade, que conta atualmente com duas universidades públicas e dois centros universitários privados, assim como alguns polos de instituições que oferecem educação a distância. Juntos, as IES oferecem uma grande variedade de cursos no ensino superior e, conseqüentemente, atraem pessoas de outras regiões do país para estudar nessa cidade.

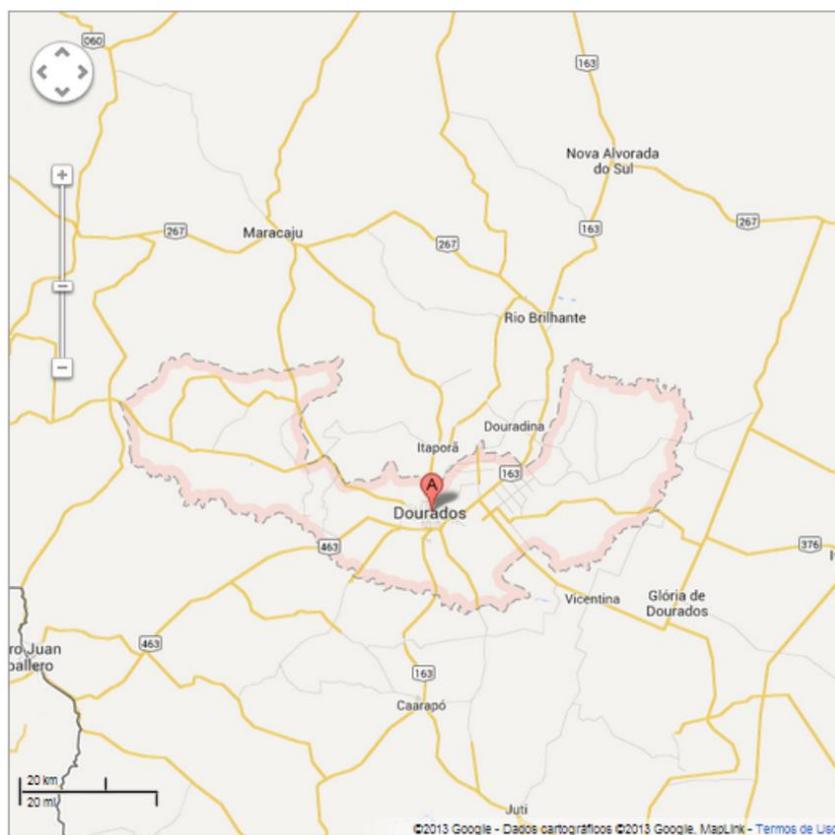


Figura 1. A cidade de Dourados-MS em destaque no mapa.

De acordo com o censo demográfico realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população da cidade ultrapassa os 196 mil habitantes e a área física é pouco maior que quatro milhões de quilômetros quadrados. Dourados é a segunda maior cidade do estado de Mato Grosso do Sul, menor apenas em relação à capital do estado, Campo Grande.

A região onde se localiza o município de Dourados² começou a ser povoada em 1870, logo após o fim da Guerra do Paraguai, principalmente por ex-combatentes de guerra e por gaúchos que vinham normalmente em situação de fugitivos das conseqüências da revolução federalista que ocorrera no Rio Grande do Sul entre 1893 e 1895. Ainda

² Informações adaptadas de Limberti (2011) e Troquez (2006).

relevante para o contínuo processo de povoamento da região, pode-se destacar o desenvolvimento da cultura pastoril, a vinda de paulistas que passaram a se sentir atraídos pela região após a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (Anexo 1) entre 1904 e 1914 e, por fim, o trabalho exercido pela companhia Mate Laranjeira S/A, que monopolizou a exploração de ervas na região entre 1882 e 1924.

O desenvolvimento da região ainda se dava a passos lentos, contudo, em 1909 cerca de 50 pioneiros³ iniciaram um trabalho com vistas à criação do patrimônio dessa área e enfrentaram com sucesso situações complexas devido às imposições e interferências da companhia Mate Laranjeira, que já era arrendatária de grande porção de terras. O primeiro povoado organizado por famílias inteiras recebeu o nome de São João Batista de Dourados, e residiam próximo ao Rio Dourados. Em 1914, a área foi elevada a distrito de Ponta Porã, cidade que possui fronteira seca com a cidade de Pedro Juan Caballero (Paraguai), e com isso, foram reunidos os dois únicos distritos policiais existentes naquele tempo, fazendo com que a vila ficasse conhecida por Distrito de Paz.

Tempos depois, em 1920, foi criada a Agência de Correios e Telégrafos, promovendo um impulso no crescimento da região, até que, em 1935, aos vinte dias de dezembro, pelo decreto de número 30, a região foi elevada ao *status* de município de Dourados, desmembrando-se de Ponta Porã pouco mais de um mês depois. Nessa época, a população estimada do município era de 20 mil habitantes e limitava-se apenas com o município de Ponta Porã, Maracaju e o que hoje é a cidade de Rio Brillhante, além de fazer fronteira com o estado do Paraná.

A colônia agrícola, que previa desde 1923 uma área de 50 mil hectares para o processo de colonização passou, oficialmente, a fazer parte do município em 1943, e atraiu grande quantidade de imigrantes, especialmente japoneses, que trabalharam eficientemente no cultivo do café.

Nessa época, há registros, também, do contato inicial dos índios com a educação, oferecida especialmente pela Missão Caiuá. De acordo com Carvalho (2004, p. 78), “(...) por volta dos anos 30, os missionários utilizaram os espaços existentes na sede do Posto Francisco Horta Barbosa (Posto do SPI), para a realização de aulas, escolas e cultos dominicais”.

No que tange ao indianismo brasileiro, é possível ainda hoje encontrar comunidades indígenas que beiram o isolamento da sociedade, mantendo um modo de vida

³ Podem ser aqui destacados Marcelino Pires, Januário Pereira de Araújo e Joaquim Teixeira Alves como três dos mais importantes pioneiros da região.

relativamente próprio e discreto e quase inacessível aos olhos do não índio. Contudo, a problemática das relações interculturais está centrada, de fato, nas comunidades indígenas que vivem em áreas reservadas pelo governo e que se relacionam com o não índio quase que naturalmente, não fossem os problemas oriundos da inépcia, de ambas as partes, em lidar com as diferenças.

Esse isolamento citado refere-se ao não contato pessoal com outros grupos sociais, ao ritmo de vida baseado nas próprias ideias e maneiras de ritmá-la. Essa é uma situação que a sociedade marginaliza, uma vez que foge completamente ao modo de viver que presenciamos e do qual participamos cotidianamente. Mas há ainda aquela maioria de grupos indígenas que não se isolam a essa proporção, que mantêm contato social externo a sua comunidade e que não preservaram alguns daqueles costumes que deram origem ao seu estereótipo. Grupos assim, que predominam na população indígena no país, mesmo que não pratiquem por si o isolamento, são mantidos isolados nas chamadas reservas indígenas.

De acordo com o Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa Houaiss (2009), as definições associadas ao termo “reserva” são as seguintes:

- 1 ato ou efeito de reservar(-se); coisa reservada; reservação
- 2 qualquer coisa que se mantém guardada, para ser us. mais tarde ou em situações inesperadas
Exs.:*r. de energia*
temos uma boa r. no banco
- 3 conjunto dos cidadãos que cumpriram os deveres militares, ou deles foram dispensados, e que se mantêm à disposição das forças armadas para casos de necessidade
- 4 tropa que permanece em disponibilidade para ser us. como reforço, em caso de guerra, de combates etc.
- 5 Rubrica: economia.
conjunto dos lucros obtidos por uma sociedade e não distribuídos, a fim de reforçar sua situação financeira (tb. us. no pl.)
- 6 Rubrica: economia.
conjunto de haveres de um país em ouro e em divisas (mais us. no pl.)
- 7 Rubrica: termo jurídico.
cláusula de contrato, escritura, etc., que limita, em qualquer aspecto, os seus efeitos
- 8 Rubrica: termo militar.
situação de aposentadoria de militar sujeito ainda à convocação para prestar serviço.
- 9 encomenda, compra antecipada de acomodações em hotéis, passagens etc.
- 10 Derivação: sentido figurado.
discrição, prudência no dizer ou no fazer algo; recato.
- 11 Regionalismo: Norte do Brasil.
área cercada, com água abundante e boa pastagem; reservo.
- 12 quantidade de minério, carvão ou petróleo etc. disponível numa jazida, numa região, num país.
- 13 árvore que não se abate, para que prossiga em seu crescimento, por ocasião de corte em uma floresta.
- 14 mata que se deixa intocada em propriedade particular ou do Estado

15 Rubrica: enologia.

termo impresso em rótulo de vinho para indicar que a bebida é de qualidade superior ou de uso pessoal do proprietário da vinícola. (...)

r. indígena.

área legalmente demarcada que se destina à habitação e subsistência de uma população indígena

Entre aquelas definições que se adequam ao contexto cotidiano de uso, é destacável a questão do isolamento partindo do próprio nome atribuído aos lugares em que os indígenas ficam concentrados. Reservar pode ser isolar, separar do restante de um todo. Normalmente, as reservas indígenas estão localizadas numa área distante de onde vivem os outros moradores de uma cidade, por exemplo, ficam literalmente, à margem da sociedade.

Ser marginalizado é, indubitavelmente, uma condição de *stress* social que influencia todo o comportamento do indivíduo que se sente e que é visto como sendo inferior a um grupo dominante na sociedade. O marginal só o é devido à existência dessa camada dominadora que o inferioriza, que o segrega na sociedade. Ao trabalhar com a questão indígena, encontra-se com um imaginário de marginalização em virtude de motivos históricos, visto que os índios já habitavam áreas do país antes dos processos colonizadores e que deles foram desapropriados territórios, gerando a ideia de domínio territorial por parte do branco.

A população Guarani (subgrupos *Kaiowá* e *Ñandeva*) reside na região de Dourados desde a época do Brasil colônia e vem acompanhando e participando (sofrendo as mudanças que lhes são impostas) da reorganização pela qual passa a cidade. Perdeu grande parte de suas terras e, com isso, também foi levado a perder parte de sua cultura, passando a sentir necessidade em realizar mudanças no seu estilo de vida.

Os problemas relacionados à ocupação e desapropriação de terras teve início por volta 1880, época em que o Governo Federal fez concessões agrárias à Companhia Mate Laranjeira, permitindo que ela ocupasse o território tradicionalmente indígena dessa região. Troquez (2006) aponta que após a instalação da Companhia Mate Laranjeira, para quem o Governo concedeu uma área que passava de um milhão de hectares, trechos aleatórios de estrada começaram a ser povoados por brancos e, como a época era favorável para o desenvolvimento das terras agricultáveis, as disputas entre índios e brancos ficavam cada vez mais complexas. Com a limitação mais acentuada das terras indígenas, em 1915 o Estado decidiu criar as políticas de reservas indígenas, podendo, dessa forma, apropriar aos colonos toda a área que não estaria delimitada às reservas.

A essa altura a identidade indígena passou a sofrer sérios distúrbios, uma vez que os indígenas não teriam mais espaço suficiente para viver segundo seu modo de ser tradicional, forçando-os a serem transformados em mão-de-obra, especialmente para trabalharem na área destinada à produção de erva mate. Entre 1915 e 1928 foram reservadas oito áreas dentro dos limites do que hoje é o estado de Mato Grosso do Sul; a Reserva de Dourados foi a segunda a ser criada, em 1917, contudo a homologação definitiva da delimitação de seu espaço ocorreu apenas em 1965, 48 anos mais tarde (WENCESLAU, 1990).

Perder terras, no âmbito da cultura dos Guarani, por motivos políticos e interesses da classe dominante da sociedade, que em nada se equiparavam à política organizacional das comunidades indígenas, é motivo de desesperança.

Os lugares de ocupação dos índios Guarani são, por eles, chamados de *tekohá*⁴, que representa toda a parte física do território, a terra, a água, as plantas e os animais que vivem nela, e onde os indivíduos exercem seu modo de vida, ou seja, onde manifestam seu “modo de ser”. É nesse espaço que plantam a roça da família ou do grupo e, também, onde suas moradias são construídas, além de compreender lugares específicos para a prática de atividades religiosas.

Conforme aponta o censo realizado no ano de 2010 pelo IBGE, e sua população indígena abrange em torno de 15 mil habitantes. A área destinada à reserva compreende três mil e quinhentos hectares e, dada a quantidade de moradores, o espaço para plantio é pouco, dificultando a subsistência; mas não foi sempre assim. Neste estudo, são abordadas as comunidades da Reserva Indígena de Dourados / MS, composta atualmente pelas aldeias *Jaguapiru* e a *Bororó*, que abrigam e são representadas no objeto que dá norte à pesquisa.

A reserva douradense (Anexo 2) está geograficamente localizada a cerca de quatro quilômetros do centro da cidade. Pequena parte das famílias reside em moradias de alvenaria, sendo que a grande maioria vive em pequenos barracos improvisados. Com o desenvolvimento da área urbana de Dourados e a expansão de seus limites, ocorreu uma situação de aproximação entre as comunidades indígenas e a sociedade, que fez com que aumentasse, consideravelmente, o contato entre ambas as culturas e, com isso, se deu o

⁴ De acordo com Oliveira e Pereira (2009, p. 188), *tekohá* é uma categoria nativa para as etnias Guarani e Kaiowá, por meio da qual os indígenas são capazes de expressar sua percepção temporal e sócio espacial. As principais definições que encontramos para *teko* nos dicionários estão associadas a sistema, modo de ser, modo de estar, costume e hábito, então, se pode concluir que o *tekohá* é a abrangência do local onde os Guarani realizam seu modo de ser.

surgimento de problemas como alcoolismo, disputas internas de poder e mortes, principalmente, assassinatos e suicídios.

Na Figura 2, a seguir, é possível notar, primeiramente, a área urbana do município, destacada pela parte avermelhada no mapa e, na sua extremidade, duas outras áreas destacadas em amarelo, representando a aldeia Bororó, e em tom acinzentado, representando a aldeia Jaguapiru. Confirma-se, assim, a proximidade entre os povos.

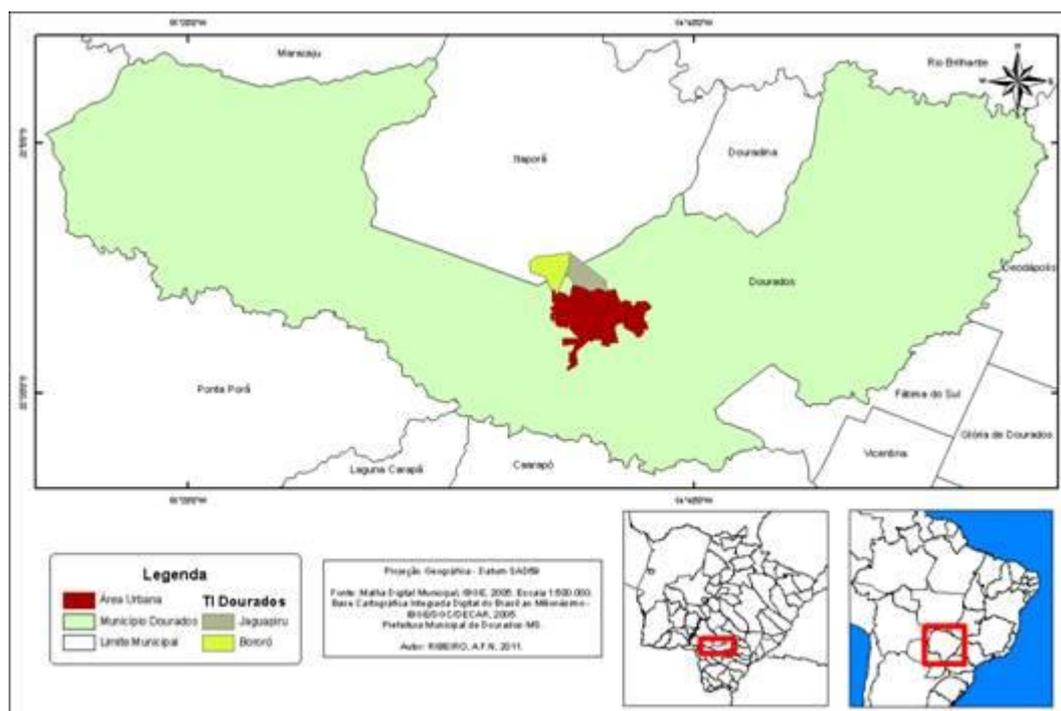


Figura 2. A representação das aldeias indígenas na Reserva Indígena de Dourados.⁵

Os indígenas estão constantemente presentes na área urbana da cidade: nos bairros, no centro, e ainda em regiões mais afastadas onde se encontram as indústrias. Há o costume de se deslocar até os bairros para que possam vender os alimentos produzidos no espaço das aldeias e para pedir algum tipo de auxílio. No centro, área tradicionalmente ocupada pelo comércio, não é incomum encontrarmos indígenas fazendo compras de itens que aquele estereótipo antigo do que fosse um índio não consumia. E nas indústrias também se fazem presentes, exercendo as mais diversas funções remuneradas.

Com a presença de quatro instituições de ensino superior atuando na cidade, vem se tornando comum a presença dos índios que realizam cursos de graduação e de pós-graduação. Ainda tratando de questões de educação, apesar de haver escolas regulares

⁵ Disponível em: <http://www.elistas.net/lista/encuentrohumboldt/archivo/msg/3278>. Acesso em: 8 set. 2013

indígenas dentro da reserva, há também alunos que frequentam outras escolas, não indígenas, as quais também atendem a essa população.

Todo esse panorama auxilia o contato intercultural entre os indivíduos das comunidades indígenas e a sociedade não índia, o que traz vantagens a ambos, uma vez que tal contato é, teoricamente, enriquecedor para as culturas. Entretanto, essa relação que se encontra em constante expansão nem sempre é estável, visto que, em se tratando de duas culturas distintas, choques culturais são inevitáveis, e quem tende a ter maior dificuldade em lidar com isso é a cultura do dominado.

Com o passar do tempo e o maior contato intercultural, o índio passou a assumir vontades e anseios que eram, naturalmente, do branco. Passou a haver uma necessidade, por exemplo, de se buscar outras fontes de renda externas à aldeia, para garantir mais consistentemente sua subsistência. Há também um ímpeto de ascensão social por uma parcela dos índios, normalmente aqueles mais jovens, que estão ainda em fase de constituição de sua identidade. Uma cena que notoriamente reflete essa característica é representada no filme “Terra Vermelha”⁶(BECHIS, 2008), filmado na cidade de Dourados, quando a um grupo indígena é oferecida uma semana de trabalho pelo dono de uma mercearia que costumavam frequentar. Alguns, então, seguem para o “novo trabalho”, inclusive Irineu, filho do cacique que não concedeu autorização ao grupo para aderir àquela semana de trabalho. Com o primeiro pagamento, os índios compram mantimentos em geral para o sustento da casa, exceto Irineu, que alcança um sonho de consumo: um tênis da marca *Nike*, atitude essa que gera, em seu pai, o desprezo pelo filho, levando o jovem a cometer suicídio.

Essa forma de violência, bem como inúmeras outras, dentre as que podemos destacar os assassinatos que ocorrem frequentemente, é impulsionada, entre outros fatores, pela desesperança do índio na consolidação da sociabilidade que lhe fora imposta.

Como vimos, a chegada de um grupo não índio à região que compreende Dourados já trouxera consigo uma carga ideológica de dominância em relação ao outro, mesmo porque o índio já era conhecido e reconhecido como tal, ou seja, o contexto em nada se parecia com o apresentado na “Carta de Caminha”, por exemplo, quando o índio era um ser novo, com características fortemente marcadas como distintas às do não índio.

⁶ Uma obra do cineasta ítalo-chileno Marcos Bechis, que foi indicada ao Leão de Ouro do festival de Veneza e exibida na abertura da 32ª Mostra Internacional de Cinema de São Paulo. O filme-documentário-ficção busca mostrar uma parte da realidade dos índios Guarani-Kaiowá de Mato Grosso do Sul e retrata conflitos pela posse de terras na região.

Desde então, o índio vem perdendo força social e, sem ela, suas terras vão sendo reduzidas (não mais politicamente, mas devido ao incremento populacional), seus direitos vão sendo usurpados e sua esperança vai se apagando o que pode ser um dos fatores geradores da violência.

A representação a seguir (Figura 3), retirada de uma notícia com dados da Funai (Fundação Nacional do Índio) e do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), publicado em 2011 pelo jornal *online Dourados News*, apresenta um panorama da violência nos últimos anos.



Figura 3. Os dados da violência na Reserva Indígena entre 2003 e 2010.⁷

É interessante, na imagem do gráfico apresentado, a proporção da violência ocorrida no estado de Mato Grosso do Sul em relação ao restante do país. Mesmo sem ser específico à Reserva Indígena de Dourados, pode-se supor que a situação não se diferencie muito se comparada à situação no estado, podendo se mostrar ainda mais grave devido à alta população.

⁷ Disponível em: <http://www.douradosnews.com.br/dourados/bom-momento-economico-de-dourados-nao-se-reflete-nas-aldeias-indigenas>. Acesso em: 25 ago. 2013.

É oportuno o pensamento de Limberti (2009, p. 42) ao comentar sobre a identidade associada ao contato intercultural, afirmando: “essas relações intersubjetivas de identidade manifestam-se essencialmente no discurso, onde tiveram sua origem, pois ele representa o acesso às especificidades, à identidade, porque a palavra é a materialização desse processo, que se espelha no próprio discurso”. Já havendo promovido uma discussão abarcando essas considerações iniciais para situarmo-nos em relação à região, ao modo de vida que o índio mantém, às batalhas sociais a que precisam se submeter e às dificuldades, em geral, que precisam enfrentar cotidianamente, veremos no primeiro capítulo, a seguir, como o jovem índio se adapta a uma realidade com a qual mantém uma relação conflitante de convivência e à qual se distingue em, basicamente, todos os aspectos abordados, e que se encontra posicionado no ângulo dominante da esfera social.

1.2AAJI⁸ e a comunicação do jovem social

A AJI vem reunindo um grande acervo de notícias, de opiniões, de convites a eventos originalmente indígenas ou com alguma relação a essa temática, entre outros conteúdos que auxiliam na popularização dos problemas enfrentados pelas comunidades, fazendo com que a repercussão seja maior, aumentando também a possibilidade de sanar ou amenizar tais problemas. Tudo isso acontece num ambiente virtual, pela *internet*, com conteúdo totalmente disponível ao público. O sítio reúne textos escritos pelos próprios indígenas, além de outros escritos por pesquisadores de outras regiões, e ainda apresenta fotos, vídeos e notícias publicadas em jornais populares da cidade e região, para centralizar o máximo possível de informações que afetam, de alguma maneira, seu cotidiano.

Há, no sítio *online*, um *link* que permite o acesso ao jornal, criado e divulgado pela AJI, intitulado *AJIndo*. É um jornal de publicação mensal, apresentado nas versões *online* e impressa, constituído por notícias, reflexões e imagens ilustrativas de situações específicas que são questionadas pelos indígenas. Não há uma divisão entre as seções como, de

⁸A AJI – Ação dos Jovens Indígenas de Dourados – é uma Organização indígena de jovens financiada com capital privado. Fundada em 2001 pela antropóloga Maria de Lourdes Beldi de Alcântara junto com jovens Guarani, Kaiowá e Terena, a AJI vem lutando por uma voz ativa na sociedade. Um dos objetivos da AJI é fortalecer a socialização entre essas três etnias que compõem a Reserva Indígena de Dourados, tida como a mais populosa do país: são aproximadamente 15 mil indígenas confinados em 3,5 mil hectares, entre as cidades de Dourados e Itaporã. Disponível em: <http://ajindo.blogspot.com.br>. Acesso em: 10 jun. 2013.

costume, são organizados os jornais padrão, subdividido em seção policial, de esportes, política, cultural e outras.

A importância do jornal *AJIndo* é inquestionável, sobretudo devido à característica de estreitar ainda mais as relações culturais, nas quais se inscrevem todos os indígenas das comunidades locais e de outras regiões, bem como as relações interculturais com a sociedade não índia, uma vez que ultrapassa o limite do simples contato do branco com o índio, levando-o a ser mais bem conhecido e interpretado. Essa afirmação se comprova pelo simples fato de o jornal ser publicado em língua portuguesa, ou seja, há uma intenção internalizada de que o conteúdo do jornal não se restrinja às comunidades indígenas, mas que extrapole essa barreira.

Observa-se a imprescindibilidade do caráter midiático advindo dos mecanismos globalizados, utilizados pelos indígenas da AJI, para difundir uma vasta gama de conteúdos concernentes à sua cultura e comunidade. Isso nos mostra que a mídia tem um papel central na reprodução social, e sendo uma representação, seu estudo é merecedor de cautela.

A língua indígena é uma herança cultural, que ainda permeia o cotidiano dos moradores da RID (Reserva Indígena de Dourados) e algo de que não se desfazem. A necessidade de conhecer desde cedo e poder fazer uso da língua portuguesa, lhes vem sendo imposta com o passar do tempo, com o processo de colonização, com os parâmetros aos que precisaram se adequar para seguir sendo índios. Nas identidades unificadas que possuíam no passado, abriram uma lacuna onde repousa a alteridade.

O fato de a AJI ser organizada e administrada por jovens indígenas foi algo que incentivou a escolhê-la como objeto de estudo para a questão da caracterização da identidade. O espaço virtual da ONG trata-se, pois, de um marco de acesso público onde se concentram características de identidade do índio e de alteridade, concatenando conteúdo indígena e não indígena, podendo, assim, fundamentar seus textos e influenciar indígenas de perfis distintos daqueles que compõem a organização.

Conforme expusemos, o jovem merece maior atenção nesse processo, pois está naturalmente em fase de construção da sua própria identidade, e o contexto em que está inserido nessa região o expõe diretamente a situações que o influenciam nessa fase da vida.

Termos como jovem e juventude, amplamente utilizados ao longo de nosso texto, foram escolhidos com preferência em relação aos termos associados à adolescência. Essa

escolha está pautada numa intenção particular de manter um padrão de estudos⁹ dessa faixa etária, que mantém ambas as terminologias sem distinção significativa quando associados à cultura e à sociedade. Acredita-se que seja mais adequado utilizar os termos afins à juventude por dimensionar essa heterogeneidade mais livremente, visto que não se pode rejeitar que a classificação “jovem” está mais para um abstrato conceito de padrões sociais, culturais e individuais e menos para um espaço de tempo limitado inicial e finalmente.

Ainda a justificar esse apontamento,

podemos observar que o conceito de adolescência se acopla perfeitamente à lógica capitalística de duas maneiras. Primeiramente, por sua rentabilidade, visto que o negócio não se restringe apenas aos profissionais especializados, havendo todo um comércio que sobrevive à custa da adolescência, produzindo roupas, revistas, músicas e alimentos entre outros. Em segundo lugar, por sua força ao mesmo tempo massificante (etapa universal, a-histórica e homogênea para todos) e individualizante (a forma como cada um passa por tal etapa e como dela emerge depende dos méritos de cada sujeito) (COIMBRA et al., 2005, p. 6).

Além de uma perspectiva psicossocial, é válido mencionar, também, uma perspectiva sociológica no que tange às mudanças de cultura e à participação do jovem nesse processo. As vivências de um indivíduo refletem diretamente nos costumes do grupo a que pertencem e, com o tempo, os próprios costumes são tendenciosos a mudança. Nesse sentido, Melucci (1996, p. 5) propõe que:

- 1) conflitos e movimentos sociais em sociedades complexas mudam do plano material para o plano simbólico;
- 2) a experiência do tempo é um problema central, um dilema central;
- 3) pessoas jovens, e particularmente adolescentes, são atores-chaves do ponto de vista da questão do tempo em sociedades complexas.

O conjunto de experiências vivenciais resulta numa produção material e essa materialidade torna-se simbólica; sob esse horizonte, a Semiótica demonstra seu interesse. Sejam materiais ou simbólicas, as experiências que mencionamos têm importante papel sobre a instabilidade identitária. Tomando a AJI como exemplo, averigua-se, em sua fundação, a criação de uma organização indígena com objetivos que extrapolam o âmbito das aldeias. Sua materialidade é alimentada pela criação de um sítio na *internet* para propagar os conteúdos que, de acordo com os integrantes da organização, merecem ser destacados e difundidos, além da criação de um jornal publicado nas versões *online* e impressa. Por meio das publicações são visualizadas séries de acontecimentos que,

⁹ Dois exemplos de autores que trabalham sem a distinção dos termos mencionados e que mantêm estreita relação de reflexão teórica com nossa pesquisa são Pais (1990) e Melucci (1997).

materializados pelo discurso, passam a ser simbólicos. A representatividade dessas criações possui valor próprio e, além de outros sentidos, servem, também, como um modo de confirmação da relevância da organização.

A produção da materialidade por parte do jovem envolve uma abstração conceptual do que ele traz consigo, toda uma tendência social, fundamentos renovados alusivos à sociedade, cultura e identidade, por exemplo. Em se tratando de uma sociedade complexa, e é valioso afirmar que a sociedade indígena com a qual operamos nesse trabalho, sobretudo pelo processo da interculturalidade, constitui-se numa sociedade complexa, há um aumento na dificuldade em transmitir à materialidade esses renovados fundamentos. Todavia, o que concerne à criação da AJI e de suas ferramentas de divulgação, pode ser visto como um tipo de interação social, e toda interação remete, em conformidade com o que deduz o sociólogo crítico alemão Honneth (2003), não somente à autonomia de uma identidade individual ou coletiva, mas a uma luta por reconhecimento num esquema social predominante.

Já havendo apresentado a AJI – Ação dos Jovens Indígenas, e tendo realizado algumas abordagens acerca do ser jovem, podemos dar início, enfim, a alguns apontamentos que serão concernentes à organização indígena e à sua propagação no contexto social. Para tanto, o termo *jovem* será referenciado como um *ator*, terminologia da Semiótica para um sujeito que possui um papel actancial, ou que exerce um papel num determinado cenário.

Tradicionalmente, os jovens vêm sendo os atores de variados movimentos e organizações sociais pelo país, originando uma imagem de insatisfação com o atual momento da causa pela qual lutam, e trazendo às claras que há possibilidade de mudanças. Essa atitude do jovem contemporâneo é a sequência de uma visão tradicional sobre essa faixa etária, que costuma se posicionar contrariamente a um dado contexto situacional. Os primeiros estudos a tratar dos jovens datam da primeira década do século XX, com a psicologia que começa a analisar especificamente essa etapa na vida dos indivíduos. Por volta de 1920, com a Escola de Chicago, houve uma disseminação das discussões a respeito do comportamento do jovem em ambientes diversos e de sua relação com os problemas sociais, normalmente ligada à violência urbana no contexto americano (ABRAMOVAY et al, 1999).

Pouco mais tarde, por volta de 1940, teve início uma espécie de homogeneização ou de universalismo nas escolhas básicas do jovem (principalmente as músicas, as roupas) como forma de uma (re)criação padronizada de uma possível identidade global que

ultrapassaria as características socioculturais do indivíduo e, conseqüentemente, não havia forte interesse na participação do jovem em conflitos culturais.

Foi a partir de 1960, justificados pela insatisfação à repressão política em diversos países, que começaram a se popularizar os chamados movimentos estudantis de que trata Pais (1990):

Os movimentos estudantis da década de 60, em países em via de desenvolvimento, como Portugal, e surgidos em contextos urbanos, ter-se-ão organizado indiretamente contra as gerações mais velhas e diretamente contra um poder político que não facilitava a participação dos jovens, a nível institucional (PAIS, 1990, p. 143).

Sob essa óptica, é possível estabelecer uma relação dualista de escola e jovem, o que ressalta o papel da escola no desenvolvimento do relacionamento interpessoal, no contato cultural e, claro, originalmente, no desenvolvimento crítico e na difusão de ideologias para dentro da sociedade. Sem dúvida, podemos afirmar com Lattari (2011, p. 44-47), que a década de 60 foi a mais representativa para a juventude brasileira, pois criou uma oportunidade gigantesca de criticar arduamente o contexto social e político vivido pelo país durante o regime ditatorial

A partir da década de 80, uma parcela da juventude começava a se afastar ideologicamente das ideias disseminadas nas duas décadas anteriores, preservando um conservadorismo contra o qual se vinha lutando. Contudo, houve, concomitantemente, um processo de valorização das produções culturais desses jovens conservadores, mantendo, assim, uma atmosfera de diferença e de oposição (embora fundamentada em preceitos de grupos sociais mais específicos) característica da juventude.

Foi, ainda, a partir dessa época, que surgiram outros grupos de jovens que almejavam e veiculavam propostas distintas de reivindicações que não atingiam, de uma maneira direta, os problemas políticos dos países em algum contexto de crise, e claro, no Brasil. Podem ser destacados aqui os grupos de jovens negros e os de moradores das periferias urbanas.

Desde então, os movimentos jovens abrangem, em sua maioria, problemas ainda relacionados com política e sociedade, visando uma melhor adequação dessa categoria no todo social, abrangendo todas as distinções entre classes sociais e cultura que constituem a sociedade.

Quando aludimos a conflitos culturais, onde repousa o cerne de nosso objeto, observamos que as mudanças estão atreladas não só a questões sócio-históricas, mas

também a questões governamentais que podem, naturalmente, interferir nas mudanças. Destarte, o processo comunicativo exerce papel importante na expressão dos anseios e nos registros dessas mudanças. O acesso à informação vem, cada vez mais, promover outros códigos simbólicos ao todo social.

A própria fundação da AJI garantiu a amplitude da compreensão do contexto indígena e não indígena nacional. A difusão de materiais associados a essa compreensão transformou-se num sítio de *internet* e num jornal¹⁰ que, até o momento de nossa pesquisa, já conta com 31 edições, e tem, ainda, o objetivo de problematizar e discutir fatos e acontecimentos da cultura interna e estilos de vida, visando a um contato intercultural menos conflituoso.

A comunicação popular realmente permite uma quebra de barreiras tradicionalmente imposta pela mídia. A manipulação exercida por diversos meios midiáticos que expõem fatos de maneira parcial, com indícios de subjetividade e que findam por não apresentar ao público leitor uma situação livre de uma fundamentação ideológica, fazendo com que esse leitor já depreenda a informação junto a um ponto de vista que se incutiu ao transmitir a informação.

Ao fazer referências ao panorama indígena na região estudada, são facilmente percebidas as marcas de preconceito, de uma maneira geral, e de violência no dizer do branco sobre o índio. Isso se reflete também nos meios midiáticos da cidade, sendo acentuadamente perceptíveis as distinções no modo de veiculação de uma notícia que envolva um índio ou que tenha relação com os indígenas entre jornais impressos e entre emissoras de rádio e de televisão.

Desse modo, a criação de uma organização como a AJI, que se manifesta por meio de um *blog* e por um jornal *online* e impresso, é uma oportunidade de os indígenas se manifestarem sobre o que lhes chama atenção, de uma maneira bastante particular, das cargas ideológicas de uma classe dominante.

No que se refere ao contato intercultural, a Ação dos Jovens Indígenas estrutura-se da seguinte maneira, para adentrar o âmbito social dominante, e fazê-lo ter mais percepção a respeito do que circunda todo o pensamento indígena local: a) profecia, quando a luta por uma amenização da desigualdade já está internalizada nos sujeitos da ação; b) paradoxo, momento em que o código ao qual se referência é exposto por meio de sua inversão, levando a uma contraposição ao já consolidado pela sociedade; c) representação, quando a

¹⁰ O jornal *AJIndo* conta com versão impressa, mas cada uma de suas edições já publicadas podem, também, ser acessadas no endereço eletrônico <http://www.jovensindigenas.org.br/jornal-aj-indo>.

mensagem é concebida de forma simbólica, separando os códigos de seus conteúdos, que podem, por sua vez, elaborar diferentes interpretações (MELUCCI, 1996).

É notável a atitude do jovem quando observada no plano simbólico: há uma abstrata menção que tange ao conceito de mudança e que paira sobre a representação da juventude. Então, ser jovem, em si, já tem um poder simbólico. Retomando o contexto da AJI, tratamos aqui de uma organização juvenil com propostas e objetivos relativamente definidos e que não se restringem apenas aos jovens. Quando há uma reivindicação, esta fica em conformidade com os anseios dos idosos, dos homens e mulheres, pais e filhos, trabalhadores e estudantes, ou seja, todas as categorias representativas das comunidades indígenas são abrangidas por um posicionamento que é externado pelo jovem.

1.3 Questões de ideologia e identidade para o jovem indígena

Bakhtin (1999) nos revela a ideologia apreendida como um fenômeno discursivo manifestado por meio de sua materialidade semiótica, isto é, as manifestações ideológicas são, mais facilmente, identificadas nos campos da palavra, da linguagem, do discurso e dos signos. Signo e ideologia caminham juntos e carregam significações interdependentes, caracterizando com solidez as vertentes ideológicas que permeiam as relações sociais de um povo.

A língua em uso é detentora da consciência linguística de ambos, locutor e receptor da mensagem, ela é codificada e decodificada por processos cerebrais, tanto que não arquiteta a palavra bakhtiniana como se fosse um dicionário, isolada do contexto de uso. Bakhtin (1999) admite a linguagem como fenômeno necessariamente integrante de um contexto e, em consequência disso, sempre transmite cargas ideológicas.

No que tange à ideologia, nos embasaremos sobre o entendimento de Hall, conforme segue:

Por ideologia entendo as estruturas mentais - as linguagens, os conceitos, as categorias, as imagens do pensamento e os sistemas de representação - que diferentes classes e grupos sociais empregam para dar sentido, definir, decifrar e tornar inteligível o modo como a sociedade opera (...). 'Agora' usamos [ideologia] para nos referir a todas as formas organizadas de pensamento social... Ou seja, tanto os conhecimentos práticos quanto os teóricos que habilitam as pessoas a decifrar a sociedade, e dentro de cujas categorias e discursos nós sobrevivemos e experimentamos nosso posicionamento objetivo nas relações sociais (HALL, 1996, p. 26-27).

As palavras de Hall indicam que a ideologia configura-se como um discurso da realidade e, esta só se torna acessível, possibilitando ser apreendida e interpretada, por meio do discurso.

Para Bakhtin (1999), dominar a ideologia equivale a dominar os signos da interação verbal, isto porque seu posicionamento é o de que a palavra é o fenômeno ideológico por excelência, constituindo a característica mais pura da relação social. Ainda, o autor classifica a linguagem como o mecanismo que acompanha toda criação ideológica de um indivíduo, ou seja, linguagem e ideologia coexistem, são interdependentes. Daí, revela-se, em nosso texto, o conceito do *dialogismo* bakhtiniano, que apresenta o exercício da linguagem sempre pautada nas relações sociais, tornando-a um processo de interação verbal e social.

Concernente à identidade, é interessante refletir sobre ela sob duas perspectivas iniciais distintas: a individualidade e a coletividade. A primeira está associada com a identidade mantida por cada indivíduo, constituída por características pessoais de interesse e grupo ou de outros. A coletividade reúne características do grupo social ao qual um indivíduo pertence e faz com que haja uma espécie de complementação da identidade individualizada, uma vez que é dela que se faz uso para que o indivíduo seja identificado como tal por outros grupos sociais.

Para melhor exemplificar essas definições, vejamos um fragmento proposto por Limberti (2007, p. 4):

Não se pode falar de identidade sem se falar de relações, do mesmo modo que não se pode falar de relações sem se falar de papéis sociais. O contato entre os indivíduos estabelece uma relação de injunção mútua, não restrita à individualidade, demarcando um campo de referências, como um tabuleiro de xadrez. À medida que essas demarcações configuram campos de referências diferentes, os indivíduos, que são naturalmente sujeitos e metaforicamente “peças do jogo”, vão adquirindo valores, papéis e limitações diferentes, de acordo com a formação ideológica em que estejam inseridos (“regras do jogo”). Analogamente, o conjunto de peças de cada tipo de jogo pode ser considerado um grupo cultural diferente, com ideologia e valores próprios.

Para complementar, vale resgatar o inferido por Hall (2006), quando infere que, conforme a identidade individual é construída, modelada, delineada, ela mantém-se inconstante, num estágio permanente de mudanças de acordo com o contexto vivido.

Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. (...) a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos

confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (HALL, 2006, p. 13).

Pode ser percebido, pelas palavras de Stuart Hall, que as influências exercidas pelo próprio contexto social do qual fazemos parte têm a capacidade de complementar e transformar alguns dos conceitos que temos formados a respeito de nossa identidade e da ideologia que rege nosso pensamento e nossas atitudes.

A exteriorização do pensamento e das atitudes do indivíduo é contemplada no discurso; é por meio dele que identificamos uma série de características que compõem a estrutura identitária. Hjelmslev (2006, p. 1) já assegurava que

a linguagem é o instrumento graças ao qual o homem modela seu pensamento, seus sentimentos, suas emoções, seus esforços, sua vontade e seus atos, o instrumento graças ao qual ele influencia e é influenciado, a base última e mais profunda da sociedade humana.

Considerando um convívio entre duas culturas distintas entre si, como é o caso do índio e do branco nesse estudo, depara-se com uma complexa relação tensiva, por meio da qual se exercem influências de organização social, de educação, de religiosidade, de relações de poder, enfim, influências ideológicas de um grupo cultural sobre outro, concomitantemente. Entretanto, é necessário que haja uma adequação para imersão na cultura do dominante, ou seja, o índio, uma vez desejoso de integrar, de certa forma, a cultura do branco por motivos diversos, deve inteirar-se dela, e um dos passos iniciais, senão o principal, para tal exercício, é a língua.

A aproximação entre as duas culturas mencionadas é responsável por uma segunda imagem criada pela sociedade não índia acerca da identidade do indígena (a primeira é a imagem estereotipada do índio, agora tratamos de uma imagem mais próxima e real promovida pelo contato intercultural, essa é responsável por como se dará a tensividade do contato, e como se cumprirão os contratos sociais), bem como o índio visualiza o branco e o caracteriza a partir dessa convivência mútua. A mídia, por exemplo, é um dos principais mecanismos para que as imagens interculturais criadas ganhem força e forma, popularizando-se. Há que se considerar, no entanto, que a mídia é um veículo de informações e ideias controlado pelo branco; dessa maneira, é a imagem do índio, do diferente, do incomum que será posta à sociedade global junto a uma compreensão possivelmente equivocada levada ao limite do pejorativo e do negativo aos nossos olhos, não o contrário. O branco está naturalizado na mídia, não gera estranhamentos.

A identidade indígena - produzida pela oposição à identidade não índia - é historicamente carregada de preconceito, tanto no tocante à ideia de que o índio é diferente do branco e, como tal, não se mistura, quanto pelo reforço negativo e pejorativo provocado pela análise (direta ou indireta), por parte do branco, de aspectos comportamentais e ideológicos da cultura indígena, que se apresentam incongruentes aos pontos de vista mais conservadores. Como o polo inferior de uma relação assimétrica de poder, os indígenas são corriqueiramente alvos de avaliações levianas da mídia, o que os inferioriza perante a sociedade, levando a situações de preconceito e de intolerância contra eles. Em concomitância, o índio visualiza no branco uma perspectiva de progresso a que ele anseia, ainda que alcançá-lo signifique submeter-se a condições de vida desprezíveis.

Se não me submeto às convenções da sociedade, se, ao vestir-me, não tenho em conta os usos seguidos no meu país e na minha classe, o riso que provoco e a aversão que suscito produzem, ainda que de uma maneira mais atenuada, os mesmos efeitos que uma pena propriamente dita (DURKHEIM, 1989, p. 30).

O índio cria, então, um espelho no qual vislumbra perspectivas de progresso. Essas perspectivas exercem claramente, de acordo com nosso estudo, influências na cultura indígena, que não é originalmente regida pelas mesmas linhas de progresso e ascensão do restante da sociedade.

O índio é totalmente excluído. No que se refere à identidade cultural, o índio não entra nem como estrangeiro, nem sequer como antepassado. Este processo de apagamento do índio da identidade cultural nacional tem sido escrupulosamente mantido durante séculos. E se produz pelos mecanismos mais variados, dos quais a linguagem, com a violência que ela reserva, é um dos mais eficazes (ORLANDI, 1990, p. 55).

A linguagem mencionada por EniOrlandi refere-se claramente à linguagem como aparelho ideológico, o que, no decorrer de todo o processo histórico, configura relações de intolerância contra o índio, constantemente inferiorizado. Essas relações foram por nós tratadas como elementos que atingem diretamente o índio, transformando-o social e individualmente, e que puderam ser refletidas nos textos publicados pela AJI.

Ainda, de modo a complementar a citação de Orlandi junto a esse efeito constante de marginalização, vale remontar aos escritos da “Carta”¹¹, de Pero Vaz de Caminha, em que já podíamos constatar linhas soberanamente preconceituosas com a presença do índio

¹¹ O Arquivo Nacional da Torre do Tombo, uma instituição ligada à Secretaria de Estado de Cultura, em Portugal, que realiza um serviço de arquivo de documentos portugueses originais desde o século IX até a atualidade, disponibiliza gratuitamente a versão digitalizada dos originais da Carta de Caminha no endereço <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=4185836>>. Acesso em: 25 ago. 2013.

na área, de modo a simplesmente desconsiderar a presença indígena como uma situação constante do momento histórico do descobrimento, e impondo uma visão completamente portuguesa desse feito na formação discursiva da carta, ignorando o fato de o português ser “o outro” naquele momento, mas posicionando negros e índios nessa categoria.

No tocante à linguagem, a perspectiva de nossas considerações procurou enfocá-la “como uma via por meio da qual se pode depreender o funcionamento da ideologia” (MUSSALIM, 2001, p. 104), uma vez que esta (a linguagem) consiste na principal via de acesso ao universo e à concepção de mundo de uma dada cultura.

Fiorin (2002) opera com o conceito de linguagem discursiva na perspectiva da expressão da consciência formada pelos discursos interiorizados no decorrer da vida do indivíduo. Neste sentido, é possível afirmar que o discurso proferido pelo sujeito não é estritamente proveniente do mesmo, mas sim da associação de formações ideológico-discursivas, conforme apontado pelo autor:

A cada formação ideológica corresponde uma formação discursiva, que é um conjunto de temas e de figuras que materializa uma dada visão de mundo. Essa formação discursiva é ensinada a cada um dos membros de uma sociedade ao longo do processo de aprendizagem linguística. É com essa formação discursiva assimilada que o homem constrói seus discursos, que ele reage linguisticamente aos acontecimentos. Por isso, o discurso é mais o lugar da reprodução que o da criação. Assim como uma formação ideológica impõe o que pensar, uma formação discursiva determina o que dizer (FIORIN, 2002, p. 32).

No caso do índio, a abordagem do discurso é ainda mais complexa, sabendo que a ideologia que permeia é a da classe dominante, alimentando um fator complicador - a alteridade - no delineamento da identidade. Segundo Chauí, a ideologia quando transformada em senso comum:

se populariza, torna-se um conjunto de ideias e de valores concatenados e coerentes, aceitos por todos os que são contrários à dominação existente e que imaginam uma nova sociedade que realize essas ideias e valores. (...) Ou seja, o momento essencial de consolidação social da ideologia ocorre quando as ideias e valores da classe emergente são interiorizados pela consciência de todos os membros não dominantes da sociedade. (CHAUÍ, 1980, p. 108).

Nessa instância, a ideologia posiciona a difusão de ideias, gerenciada normalmente pela imprensa, de maneira sistemática, apontando uma ideologia de senso comum, o que auxilia, por conseguinte, na cada vez mais acentuada segregação indígena.

É fundamental, portanto, a realização de estudos voltados à construção e aos processos de modificação (complementação ou desarticulação) da identidade do índio num tempo e espaço em que o convívio entre duas culturas divergentes é constante e estreito,

especialmente em relação aos jovens indígenas que se expõem de forma mais ostensiva às várias maneiras de contato social com o branco, tais como a frequência em escolas e atividades educacionais, e atuação profissional em diversos segmentos. Não se ignore, ainda, o fato de que o jovem é mais suscetível a transformações ideológicas e, assim, identitárias, característica que se opõe à população mais velha, que tende a manifestar maior resistência às influências e às modificações.

De modo a complementar essas ideias, Oliveira (2006) traz à tona a importância de se reconhecer, nas sociedades modernas, o lugar da identidade étnica e o poder de manipulação intimamente associado a ela, uma vez que determinados setores da sociedade podem ter interesse(s) na negação desta identidade, especialmente dos grupos indígenas. O sociólogo aponta ainda o fato de os jovens indígenas serem os que mais buscam o respeito a si perante aqueles com quem convivem, sendo que para isso é essencial que sua identidade seja instaurada.

Isso significa que a demanda por direitos políticos passa a ser sustentada por argumentos de ordem moral e não apenas políticos. (...) E a possibilidade de formulação de uma etnoética vem, por conseguinte, corroborar a emergência de um discurso ético subjacente ao discurso político, este, por sinal, já presente em todas as manifestações das lideranças indígenas e das organizações não governamentais associadas às mesmas demandas (OLIVEIRA, 2006, p.53-54).

Implica-se, ainda, o fato de que com o alcance desse respeito, inicia-se também uma luta em busca do direito à cidadania, conceito bastante relacionado ao contato que ocorre como “fricção interétnica”, situação de atrito interétnico e intercultural em que ambas as culturas se colocam como interdependentes num mesmo sistema, apesar de manter diferentes modos de vida e ideologias (OLIVEIRA, 2006).

As questões étnicas merecem toda a atenção não por, necessariamente, envolver aspectos isoladamente étnicos que distinguem indivíduos na sociedade, uma vez que isso conjugaria formas de um preconceito mascarado, mas a real importância se dá aqui devido ao modo de estruturação de grupos étnicos como minoritários.

Tajfel¹² (1978, p. 88) já buscava compreender um grupo minoritário como um grupo subordinado de uma sociedade complexa, apresentando traços físicos ou culturais que remetem à desvalorização social por parte de um grupo dominante ou majoritário.

¹² Henri Tajfel (1919-1982) foi um renomado psicólogo social britânico que ficou conhecido por ter desenvolvido a Teoria da Identidade Social, que causou grande impacto em muitas áreas da psicologia social, onde foram incluídas, por exemplo, a dinâmica de grupo, as relações entre os preconceitos e estereótipos e a psicologia organizacional.

Assim, aceitar um grupo pelo termo “minoritário” em nada coincide com sua dimensão, mas faz referência ao seu poder social.

O reconhecimento dos indivíduos que pertencem a um grupo minoritário é responsável por uma consciência de “nós”, que exerce uma percepção de semelhança em relação a uns e de distinção em relação a outros, e isso também é um fator característico da composição da identidade que vai além do parâmetro contextual da sociedade moderna, pois, ao passo que definimos um grupo minoritário, não nos baseamos necessariamente no caráter econômico, sociocultural ou qualquer outro para colocá-lo numa situação de comparação negativa a um outro grupo, mas nas reações psicológicas, em primeira instância, dos integrantes desse grupo minoritário. O que nos leva a concluir que a oposição entre dominante vs. dominado, está mais para as questões de ordem social na atualidade, se dá devido à consolidação de dois grupos a serem o cerne ou parte dele na sociedade; enquanto isso, a consolidação de um grupo minoritário, está mais para as questões de ordem psicológica, que se refletem, posteriormente, na ordem social.

Não significa dizer que os fenômenos psicológicos determinam a estrutura social, entretanto, a manipulação advinda do outro exerce uma influência que cabe aos grupos envolvidos aceitarem uma ou outra posição. Exemplo que se pode utilizar a fim de elucidar tal afirmação remete à própria colonização do Brasil pelos portugueses que, ao chegarem numa terra já ocupada por índios, agiram, de uma forma geral, como se de fato houvessem descoberto a terra, impondo aos índios adequações gradativas ao seu sistema organizacional.

1.4 A Semiótica e os processos identitários

A Semiótica de linha francesa, fundada por Algirdas Julien Greimas (1917-1992), linguista lituano, radicado na França, apresenta raízes de conceitos definidos por Saussure¹³ e Hjelmslev¹⁴; assim, consegue-se afirmar que sua base concentra postulados estruturais e trata a língua como uma instituição social. Essa instituição pode ser compreendida a partir de signos que, ao serem unidos com outros, serão responsáveis por

¹³Para Saussure (2001, p. 80-1), “o signo lingüístico é, pois, uma entidade psíquica de duas faces”, além de ainda ser “a combinação do conceito e da imagem acústica”.

¹⁴Para Hjelmslev (2006, p. 49-50), o signo requer uma significação, não pode o ser de modo vazio, sem natureza, entretanto, necessita de um contexto, não podendo carregar significação se analisado de maneira isolada. “É necessário, assim abster-se de acreditar que um substantivo está mais carregado de sentido do que uma preposição, ou que uma palavra está mais carregada de significação do que um sufixo de derivação ou uma terminação flexional”.

um processo de significação. A terminologia “significação pode ser parafraseada quer como ‘produção de sentido’, quer como ‘sentido produzido’ (...) a significação inscreve-se como ‘sentido articulado’ na dicotomia sentido/significação” (GREIMAS e COURTÉS, 2008, p. 459), sendo esse sentido uma articulação dos planos de expressão/conteúdo, que buscamos em nosso *corpus*.

Bertrand (2003, p. 11) aponta a teoria semiótica como um “parecer de sentido”, ou seja, ao tratarmos o signo associando a Saussure e, é necessário que o consideremos biplano, literalmente semiótico – concretizado pela semiose entre conteúdo e expressão, dando vida ao que chamamos de referente semiótico, um sentido produzido no texto e pelo texto, desassociando qualquer vínculo cuja natureza seja externa a essa noção.

O sentido é um domínio infinitivamente vasto do qual se ocupa o conjunto das disciplinas que constituem as ciências humanas, da filosofia à lingüística, da antropologia à história, da psicologia à sociedade e uma restrição, portanto, se impõe: a semiótica se interessa pelo “parecer do sentido”, que se apreende por meio das formas de linguagem, e mais concretamente, dos discursos que o manifestam, tornando-o comunicável e partilhável, ainda que parcialmente (BERTRAND, 2003, p.11).

Hjelmslev, com sua contribuição fundamental para o avanço dos estudos de linguagem, foi capaz de dividir o plano do conteúdo do plano da expressão e, a partir daí, a semântica estrutural pôde dedicar-se a propor mecanismos pra estudar o sentido. Mas essa proposta era ainda ligada ao limite da frase, e como havia inúmeras dificuldades de tornar possível essa abordagem, visto que o limite da frase nem sempre resultava num sentido satisfatório ao processo de comunicação, foi preciso reformular a concepção de língua e não mais separar a frase do texto, nem o enunciado do processo de enunciação. Passou-se, então, a considerar o texto como a unidade geradora de sentido e, também, objeto da Semiótica. Hjelmslev (2006, p. 39) considera o sentido “como substância de uma forma qualquer”, tanto no plano do conteúdo como no plano da expressão.

Em momento mais estruturado e consolidado no Brasil, Barros (2005) mostra que o texto pode ser definido sob duas vertentes: inicialmente, como objeto de significação cujo estudo pode ser facilmente confundido com a análise dos mecanismos que o estruturam, concebendo-o como uma totalidade de sentido. Essa atividade é, sobretudo, competência da descrição denominada análise estrutural do texto e serve de influência para diversas teorias que a utilizam baseando-se em diferentes metodologias, dentre essas a Semiótica. A segunda vertente, sob a qual definimos o texto, o considera como objeto de comunicação entre dois sujeitos, ou seja, passa a ocupar um lugar numa sociedade e passa a ser

determinado por ideologias específicas, levando-nos a examiná-lo considerando o contexto sócio-histórico no qual está inserido.

Lopes (1996) rerepresenta os significantes que Greimas postulou, que vão ao encontro da relação significante/significado proposta por Saussure, e dos quais fizemos uso em nosso estudo.

Do ponto de vista da percepção, os significantes podem ser:

- (a) de ordem visual (mímica, gesticulação, escrita, sinais de tráfego, artes plásticas, etc.);
- (b) de ordem auditiva (línguas naturais, música, linguagens percutidas, etc.);
- (c) de ordem tátil (linguagem dos cegos, carícias, etc.) (LOPES, 1996, p. 310)

Apesar da divisão sistêmica que classifica os significantes, é importante que não seja excluída a interdependência existente nela. O significante manifesta uma significação, porém isso não depende da origem do significante. Exemplo disso é quando conversamos e gesticulamos ao mesmo tempo, estamos fazendo significar de maneira auditiva e visual, uma vez que o ato de gesticular desordenadamente poderia não significar algo se excluíssemos a oralidade, ou mesmo a oralidade tenderia, talvez, a ser transmitida de maneira incompleta ao interlocutor.

Tendo estabelecido essa breve conceituação da Semiótica, passa-se a poder inferir que, como o sentido e o processo de significação não dependem de outro sentido externo ao texto, podemos utilizar a teoria greimasiana em diversas produções textuais verbais e não verbais. É um equívoco, entretanto, desconsiderar o fato de que o chamado processo de significação ocorre a partir de ações humanas que podemos compreender de duas maneiras distintas: a primeira tendo a ver com os “eixos” semióticos definidos por Greimas e Courtés (2008, p. 81-83); a segunda a ver com a cautela que o semioticista deve ter ao considerar o signo com certa exclusividade ao texto. É válido atentar, ainda, para o fato de que a Semiótica apresenta estreita relação com outra vertente dos estudos de linguagem, a Análise do Discurso¹⁵ (AD); contudo, há uma distinção na materialidade do *corpus*. Barros (2003) nos coloca de forma bastante clara o intuito de cada uma das áreas ao distinguir a última etapa da construção de sentidos, a que se apresenta já da maneira mais completa e complexa, o discurso, objeto da AD; por sua vez, a Semiótica se ocupa do texto que possui o conteúdo do discurso e os mecanismos de expressão para que ele se dê com tal precisão. A análise do plano de expressão, por exemplo, não é algo do interesse de um analista do

¹⁵ Surge nos anos 60 tendo como objeto o próprio discurso, e a característica de extrapolar os limites da Linguística, sendo, então, fundamentada pela interdisciplinaridade entre as filiações da Linguística, do Marxismo e da Psicanálise.

discurso, pois este o “atravessa”, indo em busca da informação final disposta ao leitor, enquanto a expressão segue uma estrutura pré-concebida, extraindo-se dela a semântica de uso (LARA; MATTE, 2009, p. 129).

Num dado texto, é possível obter o seu plano de conteúdo a partir de uma hierarquia de conjuntos que podem ser descritos reunindo indícios necessários e complementares entre si, e que possibilitam mostrar como o sentido é produzido e interpretado.

A teoria semiótica procura, portanto, explicar os sentidos do texto. Para tanto, vai examinar, em primeiro lugar, os mecanismos e procedimentos de seu plano de conteúdo. O plano de conteúdo de um texto é, nesse caso, concebido, metodologicamente, sob a forma de um percurso gerativo (BARROS, 2003, p. 188).

O chamado percurso gerativo de sentido “é uma sucessão de patamares, cada um dos quais suscetível de receber uma descrição adequada, que mostra como se produz e se interpreta o sentido.” (FIORIN, 2002, p. 17) e apresenta-se dividido em três patamares que fundamentam a análise semiótica, sendo o primeiro o nível fundamental, cujo foco está nas categorias semânticas que organizam o texto e nos possibilita atribuir significação; em seguida, o nível narrativo, caracterizado pela concatenação de enunciados de estado e de transformações, que nos permitem posicionar o estado do enunciador num dado espaço e tempo, além de propor uma relação entre sujeitos e objetos; e, finalmente, o nível discursivo, no qual o aspecto de abstracionismo presente no nível narrativo é revestido de termos isolados que lhe dão maior concretude (FIORIN, 2005).

Com base nisso, é coerente contrastar o significado como o item buscado pela Semiótica através do plano da manifestação, que envolve uma expressão e um conteúdo, isto é, as manifestações de conteúdo e de expressão coexistem independentemente da teoria semiótica, mas ela garante mais satisfatoriamente a compreensão do significado dos planos de conteúdo e de expressão, de acordo com Courtés (1979, p. 50), à medida que não caracterizam, por si só, significante e significado, não permitindo analisar as unidades mais profundas do texto de cada um dos dois planos separadamente.

Outro conceito que será relevante para nosso objeto, mais ilustradamente abordado após realizadas as análises, são os mecanismos de instauração de pessoas, espaços e tempos da enunciação no enunciado, que se apresentam em duas concepções: a) debreagem, cuja enunciação pode acontecer projetando um eu-aqui-agora, aumentando a impressão de subjetividade e de proximidade da própria enunciação; b) embreagem, cuja

enunciação projeta um ele-lá-então, funcionando de maneira contrária à debreagem, distanciando-se da enunciação e aumentando a impressão de objetividade (LARA e MATTE, 2009, p. 118). Essas noções nos auxiliaram consideravelmente ao trabalharmos com os textos relativos a questões de desigualdade social e impunidade aos crimes ocorridos nas aldeias indígenas, que foram escritos e publicados no jornal *AJIndo* e no *blog* da AJI (ver anexos em geral e, para maior conhecimento, apreciar os demais textos disponibilizados pela ONG). Considere-se, também, que o sentido não é o único interesse da Semiótica, mas sim a forma como ele se engendra e se instaura, como aparece, de fato, no texto.

Ainda, com intenção de delimitar o escopo de nossa teoria, é válido afirmar que há uma tentativa de visualizar a realidade como sendo construída pela linguagem e dela constituída, o que leva à desconsideração da ontologia. Com isso, é interessante e necessário realizar recortes teóricos para embasar um ponto de vista a ser tratado pela pesquisa. Sob esse viés, as palavras de Bertrand (2003, p. 14) chamam a atenção quando afirma que:

(...) a semiótica não nega a importância das determinações vindas dos universos psicológicos individuais ou socioculturais de referência, que atuam nas práticas de produção e leitura, mas ela apenas restringe seu objeto à articulação das formas da significação: ela aspira à constituição de uma linguística discursiva apta a analisar tanto essas amplas porções de significação que comandam uma certa ordem do sentido e que são denominadas por vezes “macroestruturas”, quanto às finas marcas em que se tramam as formas específicas do conteúdo, tais como são postas ao leitor por cada texto particular.

Visto isso, consegue-se notar que a Semiótica não é, exatamente, uma ramificação da Linguística, mas sim uma teoria que provoca certa ruptura entre ambas. Enquanto a Linguística se preocupa com o estudo do texto como um montante de frases, a Semiótica preocupa-se com o estudo do discurso promovido pelo texto e da enunciação, o que permite essa transição do nível frásico ao transfrásico. Barros (2001, p. 14) argumenta que:

o texto, objeto da enunciação, é uma ilusão – referencial e enunciativa – e, para ser explicado, precisa ser desbastado dos efeitos de sentido aparentes. Sob a aparência, busca-se a imanência do discurso; sob a máscara, as leis que o produzem. Depois de cumpridos os procedimentos de abstração, é necessário efetuar o percurso inverso e reconstruir, a partir de estruturas imanentes, as estruturas aparentes da manifestação.

À teoria semiótica cabe, por fim, quando tratamos de caracterização e manutenção da identidade do jovem índio, analisar o texto, internamente, buscando atribuir sentido a

partir do discurso que interpelam o(s) sujeito(s) por ele representado(s) e, por conseguinte, na maneira como esse discurso contribui para a formação da identidade e para sua instabilidade frente ao complexo convívio intercultural.

Ao fazer menção ao discurso, torna-se claro perceber que a averiguação da interferência dos processos ideológicos envolvidos na situação de contato intercultural tem relevância, especialmente porque estamos lidando com um contexto de possível renovação cultural, referente aos grupos étnicos, e em virtude disso, possível renovação da identidade étnica de toda a comunidade.

Alicerçados sobre as considerações realizadas até aqui, referentes ao ser índio, à sua territorialidade, ao ser jovem, ao ser social e à teoria semiótica, verificaremos que papéis o jovem índio assume na sociedade e qual sua importância para si e para sua coletividade. Considerando sua exposição a díspares ideologias e tendo a sua própria caracterizada de maneira tão fragilizada, abordaremos de que modo algumas concepções mantidas pela classe dominante alcança, de um modo geral, as comunidades indígenas.

Por meio do discurso, podemos atingir o nível do saber e o da significação, duas instâncias que se articulam no processo de produção discursiva e conseguem, assim, refletir o sistema de valores de uma comunidade (PAIS, 1997). O discurso decorre dos outros discursos que o precederam e, para que haja a instauração de um discurso específico, com o que trabalharemos em nosso objeto, é necessário, de acordo com Pais (1997), que se faça uso de signos e leis combinatórias permeadas nos demais integrantes de um dado grupo, uma vez que a experiência individual só poderá ser transmitida ao outro quando sustentada por um mecanismo que a faça ser reconhecida pelo grupo social.

Essa posição assumida pela e para a pesquisa está de acordo com a característica dialógica da linguagem, difundida por Bakhtin, em que o social e o verbal são fontes constituintes do discurso, levando em consideração o fato de que o contexto em que se encontram enunciador e enunciatário comprometem a interação no que se refere às intenções (do enunciador) e as condições de apropriação da enunciação pelo enunciatário.

No caso de uma sociedade complexa, essa relação extrapola os limites teorizados, visto que essa transparência que deve ser reconhecida pelo outro extrapola o próprio padrão sócio-linguístico-cultural das comunidades constituintes da sociedade.

Será analisado, conforme as perspectivas apresentadas, de que modo se manifestam, nos textos publicados pelo jornal *AJIndo*, possíveis interferências culturais, sociais e/ou ideológicas advindas do não índio. Supomos que haja interferências culturais que possam alterar características identitárias do índio e, em especial, do jovem índio.

Caracterizamos o jovem índio no percurso histórico do país, do mesmo modo como o jovem não índio, sendo detentor de um sentimento natural de inconformidade com o existente num contexto situacional e, com isso, torna-se mais acessível a internalizar distintas concepções ideológicas, com vistas a se encontrar e a se reconhecer como sujeito social. Para isso, foram selecionadas as temáticas mais recorrentes discutidas no *AJIndo*, haja visto que essas recorrências refletem a insolubilidade dos problemas abordados e os anseios da população que reivindica por melhorias nas condições da estrutura social em que vivem.

CAPÍTULO 2

CONCEPÇÕES ANALÍTICAS À LUZ DA SEMIÓTICA FRANCESA

Daremos procedência ao texto apresentando algumas análises e apontando questões que merecem ser refletidas, especialmente por serem bastante recorrentes nos textos dos indígenas responsáveis pelas publicações. Percebemos que a recorrência de certos temas abordados, se dá devido à precariedade e a urgente necessidade de alteração no modo como a sociedade nacional compreende não só os povos indígenas da RID, mas os grupos minoritários, em geral. Além (mas não tanto) da perspectiva da sociedade, as discussões estão pautadas, também, no provimento de políticas públicas relacionadas à questão indígena.

Para tanto, dentre vários temas compreendidos nos textos de nosso *corpus*, escolhemos e analisamos as quatro seguintes abordagens: a) autoidentificação como índio

em meio à sociedade; b) os sentidos que influenciam o processo de educação formal; c) a questão da violência dentro da Reserva e os fatores que a motivam; e d) uma discussão acerca do lugar do índio na política dos Direitos Humanos no país.

Cada um dos temas selecionados pela alta recorrência será, a partir daqui, analisado sob a perspectiva da Semiótica francesa, perpassando pelos níveis fundamental, narrativo e, finalmente, discursivo.

2.1 “Quem somos”: o perfil da AJI em análise

De modo a aludir a uma ciência de signos, a ocupação principal da Semiótica é a significação, ou seja, o conjunto de signos por meio do qual se alcança um sentido que, apesar de estar “escondido” no texto, existe. A corrente francesa da Semiótica busca levar à clareza as estruturas significantes que delineiam tanto o discurso individual, isolado das manifestações externas ao conteúdo restrito a um dado texto, como o discurso social, quando, por exemplo, as manifestações do externo são inevitáveis para a atribuição de significação ao conteúdo oferecido pelo texto, metodologias estas que se diferem da semiótica de corrente americana, iniciada e amplamente difundida pelo filósofo e matemático estadunidense Charles Peirce¹⁶, que de um modo geral, enfoca o estudo da comunicação e busca depreender uma tipologia universal dos signos por meio de uma relação dos fenômenos com a verdade (todo pensamento se dá através de signos).

Ao delimitar um texto aleatório para servir de *corpus* para uma análise, a intenção da semiótica não é, necessariamente, apontar o real sentido desse texto a partir dos mecanismos utilizados pelo autor, mas buscar promover uma possível compreensão do dito e do não-dito, presentes na enunciação. É perceber o que está sendo dito no decorrer do texto e quais os processos utilizados para provocar a enunciação.

Há um interesse inicial da semiótica em focar no plano de conteúdo de um texto, não ignorando seu caráter discursivo que permite conceber as movimentações históricas e

¹⁶ Charles Sanders Peirce (1839-1914) concebia a Lógica dentro da área que intitulou “teoria geral dos signos”, ou Semiótica, e a ela associava os conceitos da Fenomenologia que, para ele, funcionava como a descrição das experiências do homem por todos os momentos vividos, circunscrevendo-se em momentos reais ou não. Seus estudos o levaram às Categorias Universais do Signo, que se classificam como: a) Primeiridade, representada pelo sentimento imediato, pela ocorrência de imagens na consciência, vindo-as da maneira como são; b) Secundidade, baseada no conflito da consciência com o fenômeno com a finalidade de compreendê-lo; e c) Terceiridade, que corresponde ao nível simbólico, em que podemos representar e interpretar o mundo por um processo de semiose, de representação; é unicamente a união dos dois primeiros fatores, somados a um fator cognitivo. (Informações adaptadas do Centro de Estudos Peirceanos. Disponível em: www.puc.br/cos/cepe/semiotica/htm. Acesso em: 10 out. 2013).

que esteja inserido num determinado contexto sócio ideológico, podendo, então, ser explicado, como postulam algumas teorias da Análise do Discurso. A proposta da teoria semiótica, porém, apresenta outra maneira de apreender um conteúdo textual.

Já em relação à Linguística, podemos dizer que o que a torna distinta é a capacidade que a Semiótica tem de abordar qualquer sistema sócio, como as artes em geral (música, cinema, pintura), a fotografia, a publicidade, a própria ciência, entre muitos outros.

Considerar uma caracterização identitária a partir de uma definição interna de “quem somos”, como difundido pela AJI, abre espaço para uma tentativa de reconhecimento das vozes que interpolam o discurso e faz, ao mesmo tempo, transparecer uma forma abstrata do que é um indivíduo ou uma comunidade com características afins. Bertrand (2003, p. 21) afirma que a figuratividade cria uma “aparência” do mundo sensível aos olhos do leitor, e entrega, assim, um contrato de verificação que rege os pareceres de sentido: verdade falsidade, segredo e mentira. Tendo em vista o momento em que há uma autoidentificação e, portanto, um jogo de afirmações do que se é, ocorre, juntamente a isso, um processo que serve de representação à compreensão do enunciatário. Admite-se, sob a perspectiva greimasiana, que a construção de sentido parte da imanência para atingir a aparência.

Como visto há pouco, uma análise semiótica se preocupa primordialmente com o plano de conteúdo de um texto e, para fundamentá-lo, é necessário estruturar o chamado percurso gerativo de sentido, a partir do qual se classificam as ações (ou atuações) contidas no texto selecionado em três níveis: o fundamental, o narrativo e o discursivo.

O percurso gerativo de sentido corresponde a uma espécie de hierarquia de conjuntos que podem ser descritos reunindo indícios necessários e complementares entre si, e que possibilitam mostrar como o sentido aparente é produzido e interpretado.

A teoria semiótica procura, portanto, explicar os sentidos do texto. Para tanto, vai examinar, em primeiro lugar, os mecanismos e procedimentos de seu plano de conteúdo. O plano de conteúdo de um texto é, nesse caso, concebido, metodologicamente, sob a forma de um percurso gerativo (BARROS, 2003, p. 188).

Esses níveis provêm, assim, de uma compreensão bastante sólida do objeto, promovendo uma forma de aprofundamento na interpretação, inclusive no que tange às intenções de autoria do texto. Realizaremos, assim, uma análise estruturada em cada um dos níveis utilizados pela teoria semiótica greimasiana, contemplando, em exclusivo, a caracterização da auto identificação do jovem indígena pela AJI.

Para tanto, consideraremos, para os próximos subitens, o seguinte excerto visualizado na sessão “Quem somos”, no *blog* da AJI, que vem a complementar os textos do jornal *AJIndo*, que foram selecionados para análise:

Um dos objetivos da AJI é fortalecer a socialização entre essas três etnias que compõe a Reserva Indígena de Dourados, tida como a mais populosa do país: são aproximadamente 15 mil indígenas confinados em 3,5 mil hectares, entre as cidades de Dourados e Itaporã. A sede da AJI está localizada na cidade de Dourados, a Quatro *quilómetros*(sic) da Reserva Indígena (Disponível em: <http://www.jovensindigenas.org.br/quem-somos>. Acesso em: 13 ago. 2013).

2.1.1 O nível fundamental

Este nível é responsável por atribuir, considerando o discurso construído, algum resquício de sentido, ainda não lapidado, mas suficiente para proporcionar significados;

compreende a(s) categoria(s) semântica(s) que ordena(m), de maneira mais geral, os diferentes conteúdos do texto. Uma categoria semântica é uma oposição tal que a vs. b. Podem-se investir nessa relação oposições como vida vs. morte, natureza vs. cultura, etc. Negando-se cada um dos termos da oposição, teremos não a vs. não b. Os termos a vs. b mantêm entre si uma relação de contrariedade. A mesma coisa ocorre com os termos não a vs. não b. Entre a e não a e b e não b há uma relação de contraditoriedade. Ademais, não a mantêm com b, assim como não b com a, uma relação de implicação. Os termos que mantêm entre si uma relação de contrariedade podem manifestar-se unidos (FIORIN, 1999, p. 4).

Iniciando o nível fundamental, é importante destacar uma oposição semântica visível no texto a ser estudado, isto é, deve-se estabelecer uma relação entre polos, tomando os termos que se opõem como objetivos almejados pelo enunciador. A fim de exemplificar, passemos a realçar, inicialmente, alguns apontamentos que se alicerçam no excerto anteriormente apresentado, caracterizado numa autoidentificação.

É válido notar que a pesquisa utiliza como *corpus* o jornal *AJIndo* - e não o *blog* da AJI e seu conteúdo -, entretanto, é excepcionalmente importante a caracterização e representação de um sujeito discursivo que se defina e/ou que defina a um outro sujeito, principalmente pelo fato de tal caracterização estar apresentada num *link* de fácil acesso, logo na página inicial.

No jornal, é ilustrativo que se utilize e considere válido para a análise que segue, o texto “Afinal, quem somos nós?” (Anexo 3), escrito pela indígena Josimara Ramires Machado, publicado na edição de número 22, em que defende uma igualdade étnica global num contexto de forte tradicionalismo. A autora, que vem de uma mescla étnica de Guarani-Ñandeva, Aruak-Terena e Guarani-Kaiowá, mas se considera Kaiowá devido ao

batismo, expressa sua insatisfação com o preconceito que ela e outros *joparás*¹⁷ sofrem pelos outros índios. Além disso, defende seu posicionamento de que o correto é que todos se unam almejando políticas indígenas que abranjam a todos da aldeia, não uma etnia em particular.

Contudo, é bastante perceptível o objetivo de socialização tratado pelos jovens, e ele se torna suficiente para criarmos a oposição semântica *agregação* x *segregação*, sendo primeiro termo referente à sociabilidade, e o segundo, seu contrário, realçando a característica de isolamento dos indivíduos. A escolha desses termos para representar a relação de sociabilidade intercultural é proveniente de como Landowski (2002, p. 15) concebe a presença do discurso do *outro* sobre o do *nós*, isto é, o discurso de agregação visa unir as concepções de um de outro, sem que isso culmine na perda de identidade, enquanto o discurso da segregação almeja a não mistura das características, tentando manter as culturas separadas uma da outra. Pela oposição determinada, nos é permitido identificar qual determinante é apresentado com valor eufórico, ou seja, valorado positivamente, e qual se apresenta com valor disfórico, seu contrário, valorado negativamente. Atribuímos, dessa maneira, à sociabilidade valor eufórico e, à insociabilidade, valor disfórico.

Os valores eufóricos e disfóricos “não são valores determinados pelo sistema axiológico do leitor, mas estão inscritos no texto” (FIORIN, 2002, p. 20), isto é, ao considerarmos os termos de uma oposição semântica como eufóricos ou disfóricos, só o fazemos a partir do contexto que o texto nos oferece.

Uma vez valorados, se consegue representar a trajetória do objeto, do ponto de vista da oposição semântica delineada, no quadrado semiótico de Greimas. O quadrado semiótico é uma representação visual da articulação lógica de uma dada categoria semântica. Em Saussure já se tinha conhecimento a respeito da relação de oposição entre ao menos dois termos, a qual Jakobson elevava a uma estrutura binária. Agora atingimos a noção do quadrado semiótico, definido por Fidalgo (1999, p. 94) como “um procedimento estruturalista na medida em que um termo não se define substancialmente, mas sim pelas relações que contrai”.

A relevância do quadrado semiótico é bastante grande, uma vez que, dele fazendo uso, é possível traçar relações significativas sobre quaisquer textualizações e, sob o aspecto das relações de identidade, que nos são de fundamental importância para a concretização

¹⁷ Indivíduos de origem étnica mesclada.

desse estudo, pode-se afirmar que “encontram-se, à partida, estabelecidas nas estruturas de profundidade” (FIDALGO, 1999, p. 96).

De acordo com a oposição semântica que foi criada com base na descrição do perfil da AJI, temos o seguinte:

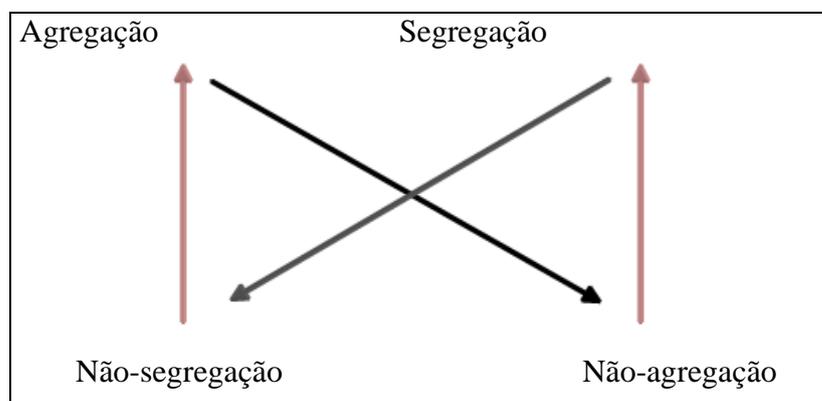


Figura 4. Quadrado semiótico com as representações semânticas do processo de sociabilidade.

São alcançadas, então, a ideia de contrariedade entre *agregação* e *segregação*, bem como a relação de contradição entre os itens *agregação* vs. *não agregação* e *segregação* vs. *não segregação*. Por fim, obtêm-se as implicações lógicas, dentre as quais, *não segregação* implica *agregação* e *não agregação* implica *segregação*.

Quanto às relações de contrariedade e contradição, fica atestado que o contraditório é a negação de um objeto (relação representada na Figura 4 pelas setas de cor preta), enquanto o contrário é, de fato, seu inverso representado pela relação de horizontalidade dos termos que compõem o esquema). As implicações lógicas são representadas pelas setas direcionais de cor vermelha e podem ser entendidas como um percurso iniciado na relação de contradição e findado na relação de contrariedade, ou seja, a negação da *agregação* (*não-agregação*) leva ao seu contrário (*segregação*), primeiro se percorre o percurso da negação para, então, concretizar seu contrário.

Possuindo dimensões semânticas incalculáveis, o quadrado semiótico pode se aplicar a todo objeto. Greimas o aplica numa receita culinária - a sopa ao pesto¹⁸ - o célebre exemplo da construção de um objeto de valor e de se trabalhar com essa vertente teórica, em que considera como relações de base as oposições semânticas *cozinheiro* vs. *convidados* e *cruvs. cozido*.

¹⁸ Algirdas Julien Greimas, “La Soupe au pistou ou la construction d'un objet de valeur” em *Du Sens II, Essais Sémiotiques*, Paris: Seuil, 1983.

2.1.2 O nível narrativo

O sofrimento de ser escrito pela lei do grupo vem estranhamente acompanhado por um prazer, o de ser reconhecido (mas não se sabe por quem), de se tornar uma palavra identificável e legível numa língua social, de ser mudado em fragmento de um texto anônimo, de ser inscrito numa simbólica sem dono e sem autor. (DE CERTEAU, 2001, p. 232)

Os enunciados narrativos podem ser apresentados de duas maneiras complementares. A primeira trata do enunciado de estado, fornecendo informações suficientes que propiciem perceber como se configura o estar de um enunciador num determinado momento; a outra, o enunciado de transformação, que confirma um percurso relativo aos sujeitos e aos objetos, que, por sua vez, mantém uma relação que pode ser de conjunção e/ou de disjunção.

Para que um programa narrativo seja traçado, deve obrigatoriamente existir no texto um enunciado de estado e um enunciado de transformação. Partindo-se da questão da sociabilidade como objetivo primeiro da instituição Ação dos Jovens Indígenas, torna-se possível obter a sequência de passos que originam o nível narrativo da análise.

Inicialmente no texto é necessário identificar um narrador, pois, de acordo com Barros (2002, p.75), o sujeito que se apresenta como *eu* (1ª pessoa, no caso *nós*, constante na sessão “Quem somos nós”) é, automaticamente, definido como narrador, ao passo que o *tu* (2ª pessoa, para quem se fala, no caso a todo leitor), é denominado como narratário.

O que fora colocado como centro no texto, a sociabilidade/agregação, e ao que atribuímos valor eufórico, positivo, ao ser confrontado no quadrado semiótico, pode-se duvidar de sua plena existência a partir da sua contradição, não agregação e de seu contrário, segregação.

Em paralelo, quando no texto é assegurado que um dos objetivos da AJI é buscar a socialização entre as etnias que convivem na reserva indígena, assume-se, automaticamente, um enunciado de ação, de transformação por meio do sujeito AJI. Sendo assim, enquanto se busca a *socialização*, também se a nega, caso contrário não se estaria buscando, esta é atual situação, o enunciado de estado. E como há uma tentativa de busca, que teve início não no texto contido no sítio *on-line*, mas ainda antes, nas motivações que influenciaram um grupo de jovens a instaurar um movimento indígena. Essa busca por socialização é, assim, caracterizada como o enunciado de ação, sendo que a *sociabilidade/socialização* pode, num primeiro momento, ser definida como o objeto-valor para o sujeito. A respeito desse conceito de objeto-valor, em harmonia com os demais

conceitos que vimos utilizando até então, Lopes e Hernandez (2005, p. 29) contribuem com a seguinte explanação:

(...) há sempre um sujeito que se coloca em busca de um objeto que representa um valor para ele. Quando falamos em objeto não estamos necessariamente nos referindo a algo palpável, mas sim à meta do sujeito, àquilo que quer alcançar. Não importa se estamos contando a história de um príncipe em busca do casamento com a princesa, e um universitário em busca do diploma, de um empresário em busca da melhoria dos lucros da sua empresa, etc. Todas essas narrativas têm em comum um sujeito que busca um objeto-valor. A ideia é alcançar essa meta, que, em termos semióticos, significa entrar em conjunção com o objeto-valor. O caminho trilhado por essas ações constituirá a narrativa desse sujeito. Esta, portanto, partirá sempre de uma necessidade de busca do objeto-valor pelo sujeito, ou seja, de uma situação de disjunção. [...] O anti-sujeito [...] representa os obstáculos que cada um desses sujeitos vai encontrar em seu caminho de busca (...).

Sob essa perspectiva, identificamos o item *agregação* como o objeto-valor desejado pela AJI, o que não significa o processo pela busca desse objeto, mas, unicamente, a socialização em si. Uma vez que esse item torna-se um objeto de valor semiótico, é possível concluir que o sujeito encontra-se em disjunção a ele, ou seja, não há socialização, mas há um anseio para concretizá-la, isto é, entrar em conjunção com o objeto-valor. Ao percorrer esse processo de socialização, deparar-nos-emos com uma série de anti-sujeitos, por sua vez representados por fatores complicadores para atingir tal objetivo.

Até aqui, foi representado a relação de sujeito em disjunção com o objeto-valor dessa maneira: $S \cup O \vee$; enquanto que a equação do percurso que se deseja percorrer para alcançar o objeto, pode ser representado como a seguinte: ~~$S \rightarrow O$~~ $S \cap O$.

Tendo em vista a instituição AJI como sujeito semiótico em disjunção com seu objeto-valor e que realiza uma ação para poder entrar em conjunção com o mesmo, ocorrerá um processo de manipulação. Toda ação, frente à Semiótica, é movida por um mecanismo manipulador que parte do sujeito enunciador (destinador) em direção aos enunciatários (destinatários) que se englobam, de alguma maneira, no conteúdo enunciativo. Dizemos que o sujeito enunciatário trabalha com modalizações que fundamentam seu dizer, suas ações modalizam o *crer*, o *querer*, o *saber* e o *poder* fazer de outro(s) sujeito(s), e cada esquema de manipulação pode ser nomeado e logicamente estruturado, conforme o apresentado por Tatit (2002, p. 191):

a. Sedução: o destinador manifesta um saber fazer do destinatário, elogiando-o ou enaltecendo-o de tal maneira que um sinal de recusa à manipulação se equipararia à renúncia a todas as qualidades que lhe foram atribuídas até então;

- b. Tentação: capacidade demonstrada pelo destinador em poder fazer o destinatário querer fazer, apresentando-lhe algum tipo de recompensa;
- c. Provocação: quando o primeiro actante obtém com o seu saber fazer o dever fazer do destinatário, já que o conduz a agir como única forma de refutar a depreciação que lhe foi imposta;
- d. Intimidação: apresenta um destinador dotado de um poder fazer (normalmente extradiscursivo) com que o destinatário deva fazer algo a partir de algum tipo de repressão.

O que ocorre no trecho selecionado, tratando de um perfil da comunidade indígena, é direcionado aos próprios indígenas que convivem nos limites da reserva. É uma tentativa de socialização entre as três etnias que ali vivem, visando a levar opiniões e acontecimentos relevantes à comunidade, que permitam a instrução de um contexto geral do panorama indígena na região, alicerçando mecanismos de luta aos seus direitos sociais, políticos e culturais.

A intenção da criação de um espaço virtual que divulgue tais informações pode ser compreendido como a manipulação de um *saber fazer*, posto que essa divulgação é, realmente, um modo de se propor a disseminação de fatores que levam à motivação por mudanças em seu contexto situacional. Contudo, esse saber fazer necessita estar atrelado aos enunciatários primários, às três etnias indígenas envolvidas, para que haja prosperidade de todo o grupo.

Conclui-se, então, que a manipulação que fora utilizada no momento da descrição do perfil da AJI se dá por mecanismo de sedução: os índios são o centro da atenção de todo aquele espaço virtual, bem como no jornal *AJIndo*, os problemas enfrentados são ali publicados e só o são com a finalidade de promover mobilizações e mudanças de situações a eles desfavoráveis e preocupantes. Com a socialização entre as etnias, a possibilidade de mudanças diversas aumenta acentuadamente.

A recusa, indicada anteriormente por Tatit, (op cit) no que tange à manipulação por sedução, afeta de maneira automática a todo o grupo, mas como estamos trabalhando, por ora, com um ambiente virtual, a impressão causada pelo *blog* e pelo jornal deixa de ser interna e passa a ser externada à comunidade. Em se tratando de uma comunidade, é indubitável que nem todos os indivíduos que a compõe aceitem ou estejam dispostos e interessados numa tentativa de socialização, entretanto, os enunciatários que não convivem com a comunidade indígena e que, conseqüentemente, não têm os mesmos interesses, compreendem essa perspectiva de socialização aparente no sítio *online*, o que não significa que todos os índios reservados tenham os mesmos objetivos, mas que, a coletividade esteja representada nesse *blog*, assim como no texto “Afiml, quem somos nós”.

É merecedor de atenção o fato de que, ao se trabalhar com o objeto-valor, no caso do movimento AJI, esse é constituído de valor eufórico, positivo, apenas àqueles indígenas que aderem à ideia de que, com ele, mudanças favoráveis ocorrerão. Porém, como em qualquer sociedade, a vivência em grupo nem sempre consegue reunir as mesmas intenções, nem valorar positivamente o mesmo objeto, levando a sua recusa, como fica expresso ainda no texto de Josimara (Anexo 3), quando afirma: “muitos criticam os jovens *jopará* por causa da língua (*ñe'e*), dizendo que eles não falam mais a língua guarani, que não preservam mais a cultura, o modo de ser Guarani-Kaiowá”.

2.1.3 O nível discursivo

É neste nível de análise que o aspecto de abstração presente no nível narrativo é revestido de termos isolados que lhe dão maior concretude e veracidade (FIORIN, 2005). A complexidade das estruturas diminui à medida que os níveis são construídos, ou seja, quanto mais profundo o nível, mais simples e abstratas são as unidades e, quanto mais superficial o nível, mais concretas se tornam.

Faz-se uso, nesse estágio de análise, de uma série de elementos que funcionam não de maneira contextual ao discurso enunciado, mas de modo a complementá-lo, mesmo quando não tão facilmente perceptíveis. A enunciação se dá no nível discursivo da análise semiótica, levando em consideração o enunciador e o discurso por ele enunciado, bem como os efeitos de sentido possivelmente projetados pela enunciação.

A necessidade e a relevância em se trabalhar com o nível discursivo é, justamente, a clareza com a qual podemos depreender sentidos previstos pelo enunciador e, inclusive, sentidos imprevistos por ele no momento do discurso.

Percorrendo a breve exposição da organização indígena apresentada, uma nota que deve ser mencionada diz respeito a quem pode estar envolvido na descrição de um “Quem somos” (nós), que aparece em forma de um *link* na página principal, levando a outra página, interna a ela, onde aparece a descrição (Anexo 4).

Dessa maneira, ao direcionar um “quem somos”, o primeiro “nós” que podemos subentender representa o sujeito da enunciação que constitui a AJI, unicamente os participantes de suas reuniões, os responsáveis pela veiculação de materiais, pela atualização do sítio na *internet* e pela estruturação do jornal *AJIndo*, por exemplo. Trata-se aqui de uma primeira pessoa pluralizada de modo bastante objetivo e restrito, o que provoca um entendimento incerto acerca da socialização almejada, como sendo um objeto-

valor exclusivo dos responsáveis do grupo, externado aos enunciatários que entram em contato com a descrição.

Um segundo “nós” possível de ser tratado nesse nível envolve todos os indígenas da reserva numa representação global, intensificando o sentido de que o objeto-valor mantido pelos integrantes da AJI é o mesmo que os outros indígenas mantêm, ou seja, é comum ao grupo em sua totalidade.

O fato de essa descrição de perfil estar aparente num sítio de *internet*, podendo ter sido bem planejada e resumida à socialização, acaba por esconder uma série de fatores degradantes desse grupo minoritário que, em contrapartida, são simbolizados nos textos publicados pelo jornal. Isso torna a menção de desejo de socialização interétnica uma condição mínima necessária para passar a cogitar a possibilidade de um fortalecimento social interno que, talvez, permita ascender socialmente, não no sentido financeiro, mas como uma porção social que detenha mais poderes que auxiliem na garantia de seus direitos.

Esse fortalecimento social interno mantém uma tênue relação com o posicionamento identitário desses indivíduos, pois o mesmo só é desejado a partir do conhecimento do outro e da estrutura socioideológica em que está inserido. Tangendo essa ótica, Landowski (2002, p. 4) garante que

o que dá forma à minha própria identidade não é só a maneira pela qual, reflexivamente, eu me defino (ou tento me definir) em relação à imagem que outrem me envia de mim mesmo; é também a maneira pela qual, transitivamente, objetivo a alteridade do outro atribuindo um conteúdo específico à diferença que me separa dele. Assim, quer a encaremos no plano da vivência individual ou – como será o caso aqui - da consciência coletiva, a emergência do sentimento de “identidade” parece passar necessariamente pela intermediação de uma “alteridade” a ser construída.

A presença do outro dá vistas a uma concatenação de pressuposições que situam o índio numa dada posição na esfera social e num amontoado de características que lhe permitem elaborar e complementar, cada vez mais, suas concepções identitárias e, ao mesmo tempo, buscar algum equilíbrio com a identidade do outro. Landowski (2002, p. 27) segue com seus posicionamentos apontando que “eu sou o que você não é, sem dúvida, mas eu não sou somente isso; sou também algo a mais, que me é próprio – ou que talvez nos seja comum.” Essa demonstração pode ser verificada no texto “Jovens em ação” (Anexo 5), escrito por Indianara Ramires Machado para a edição de número 28 do *AJIndo*, quando comenta sobre um encontro realizado para discutir direitos e identidades numa reunião de diversas etnias provenientes de distintas regiões do país.

Poderes que permitam tal finalidade (sociabilidade) estão originalmente do lado de fora da comunidade indígena, junto ao grupo dos não índios. Uma vez que é característica comum à sociedade os indivíduos conviverem mais constantemente com outros que reúnem afinidades, o não índio, de uma maneira geral, não se faz regularmente presente na convivência com o índio, mesmo com toda a proximidade geográfica e a presença do índio na cidade, conforme abordado anteriormente. Sob essa perspectiva, a intenção da utilização da *interneté* justificada pelo desejo de romper essa barreira, e funciona como um mecanismo de alto alcance à população.

Enquanto o não índio toma conhecimento da realidade do índio num espaço (virtual) que pode estar envolvido de símbolos que remetem à cultura do índio, à atmosfera que propaga, a um olhar mais direcionado e atento ao seu distinto semelhante, ignorando, pelo menos parcialmente, a carga de pré-conceitos mantida por grande parte da sociedade, há um aumento nas chances de uma aceitação cultural.

Criou-se, então, em primeira instância, uma redução da realidade contextual indígena a uma descrição num espaço virtual, o *blog*, que traz o enunciatário para dentro da aldeia uma vez que ele passa a ter conhecimento de um “nós” enunciatário, que resulta numa série de textos ordenados por data de publicação (Anexo 6). Entretanto, o enunciatário pode ser tanto o leitor não índio como o índio residente na aldeia e conhecedor de sua realidade. Para ambos, faz parecer que qualquer problema existente no espaço das aldeias tenha como fator de origem a degradação do processo de socialização indígena, ou conforme o quadrado semiótico estabelecido anteriormente, a segregação.

2.2 A fabricação dos sentidos por meio do processo de educação formal

Um dos aspectos que refletem constantes falhas e assimetrias na composição da estrutura social brasileira é a educação. Por todo o processo histórico-cultural por que passou o Brasil até hoje, a educação parece abranger posicionamentos mais ou menos valorosos, de acordo com a conjuntura político-social.

O país passou por fases diversas, que oscilaram entre grande incentivo e suporte altamente desenvolvido para prover o que chamamos, popularmente, de uma “educação de qualidade”; e outra, em que o governo, de um modo geral, parece pensar a educação brasileira sem atribuir a ela sua devida importância nos mais distintos aspectos.

Com facilidade, é dedutível que quando são associadas as questões relativas à educação com contextos desprivilegiados, como é o caso da Reserva Indígena, percebe-se que ainda há problemas graves, que vão desde a estrutura básica das escolas indígenas até o suporte psicológico com vistas à não desistência escolar e à educação continuada. Mesmo com uma vasta gama de problemas relacionados à questão da educação, que não serão amplamente tratados nesse trabalho, a formação educacional é posta como a pedra de toque das formas de dominação da cultura não índia no interior da Reserva Indígena de Dourados.

Ao refletir sobre o espaço da escola em contexto indígena, toma-se por imprescindível a reflexão sobre o contato interpessoal promovido por ela. Tassinari (2001) realça a escola indígena como espaço de fronteira, de trânsito entre dois mundos, ressaltando que se trata de um espaço de incompreensões e de redefinição identitária, sobretudo. Sob essa ótica, a autora aponta três principais abordagens que permitem melhor compreender o universo da escola indígena:

- 1 – A noção de escola como espaço ocidental que ameaça a sobrevivência indígena;
- 2 – A escola é um espaço ressignificado por/para a cultura indígena;
- 3 – A escola é um espaço de contato que faz vir à tona e contrastar as diferenças interétnicas, possibilitando a elas que adquiram novos limites.

Quando se trabalha com jovens indígenas em idade escolar, a questão da ressignificação identitária tem elevada importância, que pode ser explicada não só pelo contato interpessoal que leva à manifestação das paixões, mas ao conhecimento da identidade do outro pertencente à mesma cultura global e ao conhecimento da identidade da outra cultura. Esse aparelho ideológico opera com uma mescla naturalizada de valores, com conceitos que são apresentados ao jovem, que adotará aqueles que parecem condizer com sua visão “particular” de mundo. É exatamente esse dualismo sujeito/mundo que favorece o florescimento das paixões semióticas, que podem ser entendidas como efeitos de sentido capazes de modificar o sujeito de estado, isto é, modificar a subjetividade da situação real em que o sujeito se encontra, fazendo-o objetivar um outro estado posto em virtualidade.

O ambiente escolar formal exerce um papel importantíssimo no que se refere ao contato social; inicialmente, é claro, é coerente pensá-la como ambiente objetivo de aprendizagem de uma série de conhecimentos, mas há, ainda, permeando todo esse processo, um viés educacional paralelo que leva ao desenvolvimento das competências de lidar com os relacionamentos interpessoais. Há um espaço criado pela escola e pelo

processo de formação, em geral, que favorece um maior desenvolvimento da percepção da individualidade na comunidade e na sociedade. A formação do caráter social e do individual apresenta características próprias e distintas entre si, e isso é realçado na escola quando se conjugam identidade individual e identidade social. Nesse momento, independentemente do contexto indígena que estamos teorizando, há uma tendência inevitável de se considerar os problemas mantidos pela sociedade global que interferem nas questões socioculturais e culminam num aproveitamento insatisfatório do que a escola pode oferecer.

(...) em geral o fraco desempenho de nossas crianças está, evidentemente, associado às características da clientela amplamente majoritária da escola básica, que são as crianças oriundas das camadas populares, com condições concretas de vida e problemas socioculturais que interferem no desempenho escolar. Entretanto, os maiores entraves para melhorar o fluxo educacional dessas crianças são internos ao próprio sistema e decorrem de uma série de procedimentos pedagógicos extremamente autoritários, marcados por ‘desvios culturais’ que acabam por reforçar as já desvantajosas dificuldades sociais (MADEIRA, 1997, p. 50).

Remontando a alguns anos atrás, recorrendo ao ano de 1931, os primeiros contatos de escolarização indígena, iniciada pelos missionários da Missão Evangélica Caiuá (MECA), que instalaram a primeira escola de alfabetização dessa região e tinham como objetivo central a alfabetização de adultos.

Cerca de sete anos mais tarde, houve a criação da então chamada “Escola Primária”, que teve seu início marcado pela criação do orfanato Ñanderoga, e com o apoio da Missão Caiuá, do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e do SIL¹⁹ (Summer Institute of Linguistics), a escola que passou a ser chamada de “Escola Primária General Rondon” em 1954, passa a ser uma escola municipal em 1973.

Nessa época havia um grande incentivo por parte da Missão Caiuá e do SIL, em trabalhar com questões religiosas, ponto nevrálgico das diferenças culturais. Considerando a religião outra instituição e outro aparelho ideológico, sua abordagem tornou-se um meio eficiente de infiltração de valores ideológicos.

A partir do jornal *AJIndo*, reconhecemos a educação como uma questão bastante presente e discutida em seus mais variados aspectos e, atualmente, com condições reais de promover discussões bem estruturadas e críticas alicerçadas por parâmetros da educação

¹⁹Em português, Sociedade Internacional de Linguística. Caracteriza-se numa organização (sem fins lucrativos) científica alicerçada pelo cristianismo, desempenhando um estudo pautado na tradução bíblica em línguas minoritárias. A organização é consultora formal da Unesco e das Nações Unidas.

escolar do não índio²⁰. Não se deve limitar o posicionamento de que a educação em contexto indígena é vista apenas na instituição Escola, localizada dentro da Reserva, mas sim, deve-se representá-la no interesse do índio em estudar em instituições não vinculadas às aldeias, especialmente no tocante à educação continuada com cursos de graduação e pós-graduação.

2.2.1 O nível fundamental

Para compor um eixo semântico com uma relação de oposição entre os itens que o compõe, tomar-se-á, como exemplo, um artigo escrito pela indígena Indianara Machado para a última edição publicada do jornal *AJIndo* com matéria que faz alusão à educação. Nesse texto, intitulado “De recuperação” (Anexo 7), a autora reuniu posicionamentos daqueles que têm, de alguma forma, uma estreita relação com as questões da educação, entre eles o secretário de educação da cidade de Dourados, a vice-diretora da Escola *Tengatuí Marangatu*²¹, a coordenadora de educação indígena do município, entre outros, para tratar dos resultados apontados pelo Ideb²², em que a escola indígena apresenta resultados negativos em relação às outras escolas municipais da mesma cidade, e busca-se, com as discussões, encontrar mecanismos que auxiliem nas condições do oferecimento do processo de ensino-aprendizagem dentro do contexto da Reserva.

Além desse artigo, o texto “Reflexão para os pais” (Anexo 8), publicado na edição de número 29, escrito pela diretora adjunta da Escola *TengatuíMarangatu*, Egizele Mariano da Silva, em que propõe uma reflexão aos pais dos alunos em referência ao que chama de “primeira educação” provinda da família do aluno, para que possa, com sucesso, ser educado sob as competências da escola. Nas últimas linhas de seu texto, a diretora finda com o seguinte excerto:

Sabe-se que temos muitos irmãos índios em busca de formação e vivemos em um lugar com muitas Universidades, mas são poucos os que não desistem no

²⁰ Ver SAVIANI, Demerval. O paradoxo da educação escolar: análise crítica das expectativas contraditórias depositadas na escola. *Revista Cadernos de Pesquisa: Pensamento Educacional*, Curitiba, v. 5, n. 10, p. 13-28, mai.-ago. 2010.

²¹ Escola municipal indígena localizada na aldeia *Jaguapiru*, na Reserva Indígena de Dourados. Recebeu a denominação de escola municipal em 1991 a partir do Decreto 26/91, quando todas as escolas que até então eram mantidas pela FUNAI ou pelas missões religiosas da Igreja Presbiteriana em parceria com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), passaram a ser municipais, participando do sistema de ensino do MEC.

²² O Ideb – Índice de Desenvolvimento da Educação Brasileira, criado em 2007, mede a qualidade das escolas e das redes de ensino, com base nas avaliações do Inep (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais) e nos índices de aprovação. O estudo de índice acontece a cada dois anos.

primeiro obstáculo. Por isso deixo essas reflexões aos pais, para que priorizem seu filho, participando das reuniões bimestrais, acompanhando a vida escolar do filho. Isso é importante não só para a escola, como também para a formação do aluno (SILVA, 2012, p. 4)

A preocupação com a educação é observada nos dois textos mencionados, oferecendo ao jovem as perspectivas de um sucesso em sua formação escolar desde o propósito de promover melhorias na educação básica e conseqüente melhoria no aprendizado dos conteúdos componentes da grade curricular, fator que aumenta as chances do jovem ingressar na universidade e se manter nela até a conclusão de seu curso. Para isso, é posta como fundamental a estruturação familiar que responde pela educação social, uma vez que a escola não deve se responsabilizar inteiramente por essa.

Outros tantos artigos, presentes nas edições do *AJIndo*, tratam também de assuntos relacionados à educação como um todo, analisando a estrutura de ensino disposta, a formação pessoal em concomitância com a formação educacional, e o contexto educacional da região onde vivem, jamais ignorando a possibilidade de que o aluno indígena possa - e de que será vantajoso em todos os aspectos - participar de um curso de nível superior.

Essa ainda abstrata realidade pode ser vista na própria autoria dos textos do jornal, uma vez que muitos dos artigos publicados nas mais variadas abrangências de assunto e de conteúdo são de autoria de indígenas que cursam ou que já finalizam algum curso universitário (Anexos 9, 10 e 15).

Logo, ao montar o quadrado semiótico (Figura 5), onde constam as oposições semânticas que suportarão os níveis subsequentes da análise semiótica, obtém-se o seguinte:

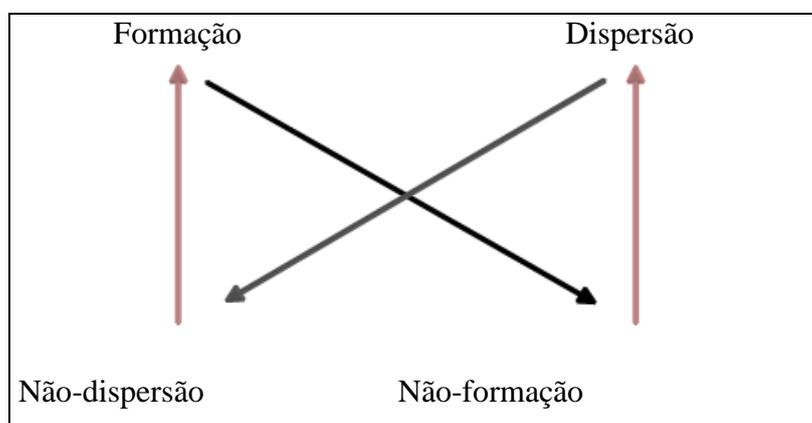


Figura 5. Quadrado semiótico com as representações semânticas do processo de formação educacional.

Percebe-se, com a construção do quadrado semiótico, iniciando pela relação de negação ou de contrariedade do processo de formação, a *não-formação*, somos levados à relação de sua contrariedade, isto é, a *dispersão*, o que dificilmente seria facilmente percebido sem o esquema acima.

Outro termo que poderíamos inferir por meio do quadrado semiótico, ao invés de dispersão, seria o termo *deformação*, no entanto, essa terminologia traria consigo, necessariamente, uma carga metafórica inerente a ela e que dá espaço a outras interpretações que poderiam ser equivocadamente alcançadas. Ao referirmo-nos à dispersão de características e valores, encontramos uma perspectiva que não se adequa aos padrões exigidos pela sociedade e, sob essa luz, acreditamos que o termo obtém sucesso na elaboração do quadrado semiótico.

2.2.2 O nível narrativo

O processo de formação mostra a relevância com que é refletido pelos índios. Textos que apontam os problemas enfrentados na escola indígena e os problemas socioculturais enfrentados diretamente pelos próprios indígenas, na sociedade, demonstram que há insatisfação e inadequação. Contudo, esses parâmetros só podem ser estabelecidos no momento em que a realidade da educação indígena começou a ser equiparada com a realidade da educação não indígena e com a participação do índio nas instituições externas às aldeias.

Na atualidade, não é incomum que índios frequentem escolas de ensino regular fora da Reserva, nas quais a massiva maioria de estudantes são oriundos de outras realidades e vivem sob perspectivas socioculturais bastante distintas das do índio. Uma vez que há esse convívio com mais proximidade entre essas realidades, entendemos que há também uma comunhão das expectativas de cada cultura, caracterizando, então, uma interferência.

Com essa comunhão, o índio, que configura o grupo social dominado, é motivado ou manipulado pelo não índio dominante a seguir os percursos traçados para ele e caracterizados com uma carga positivamente favorável ao seu desenvolvimento. Integrante dessa carga, encontramos a formação em nível superior num curso de graduação, por exemplo.

Isto significa que se está trabalhando com a modalização lexical *querer fazer*, e que é performada sob duas circunstâncias: a primeira diz respeito a uma situação externa aos limites das aldeias, em que o sujeito índio não/pouco instruído (S1) é influenciado ou

manipulado pelo não índio (S2) a elevar seu grau de instrução ou sua formação, aqui entendido como sendo o objeto-valor (Ov), porque dele, culturalmente, isso é esperado, especialmente quando dispõe de condições para tal vivendo numa cidade intitulada “cidade universitária”, como é o caso de nosso contexto. A segunda, remete ao índio instruído ou em processo de instrução que, ao passo de seu progresso intelectual, passa a influenciar ou a manipular (mesmo que de maneira inconsciente) outros sujeitos a ele semelhantes que não tenham passado pelo mesmo processo.

Assim, fica elaborado o seguinte percurso narrativo:

$$PN = S2 \longrightarrow [(S1 \cup Ov) \longrightarrow (S1 \cap Ov)]$$

Ao retomar a questão das paixões, apresentada no início deste item, associando-a à modalização *querer fazer*, torna-se interessante confrontá-la com o item modal *fazer*, uma vez que se trata de um percurso cíclico. O processo de formação educacional já é constituído de um ciclo pelo qual o estudante passa para poder alcançar outros objetivos, associados, de acordo com a cultura do não índio, com o trabalho.

Fontanille (1986) aponta que a distinção entre *querer fazer* e *fazer* paira sobre o fato de que, no primeiro, há uma série de roteiros que alimentam a condição modalizada, enquanto no segundo, não. Greimas (1983, p. 246) estabelece, ainda, uma distinção entre o “discurso da paixão” e o “discurso do apaixonado”. A enunciação está para o discurso apaixonado à medida que faz restar marcas deixadas pelo processo do dizer no dito em que, aparentemente, se reconhece a paixão.

A Semiótica compreende a paixão, inicialmente, como um aglomerado de efeitos de sentido de qualificações modais que modificam o sujeito de estado, podendo ser considerada como uma modalidade do *ser* ou, pelo menos, um arranjo combinatório das modalizações que se ajustam ao *ser* (GREIMAS, 1983). Barros (1990, p. 63) exemplifica essa definição utilizando os conceitos de infelicidade e de alívio: o primeiro define-se por um *querer ser* aliado e confrontado por um *não poder ser*; o segundo reúne um *querer ser* e um *saber não poder não ser*. Consideramos como infeliz aquele que permanece querendo mesmo conscientemente sabendo que é impossível, enquanto que o aliviado apenas deseja aquilo que reconhece como inevitável.

Com esse exemplo, é possível retomar os quatro arranjos modais definidos por Greimas como capazes de tematizar e figurativizar a categoria do *ser*: o *querer ser*, o *saber ser*, o *poder ser* e o *dever ser*. Fontanille (1986) defende que cada uma das modalizações podem, ainda, se desdobrar em quatro outras posições modais, a considerar a negação dos predicados, tendo, dessa forma, as modalizações *querer ser*, *não querer ser*, *querer não ser*

e *não querer não ser*, e justifica a dificuldade na identificação das modalizações pelo fato de que uma paixão raramente se manifesta motivada por apenas uma modalização.

Segundo Greimas e Fontanille (1993), um fragmento do discurso ou da vida que possa comportar uma organização actancial, modal e aspectual idêntica, pode, de acordo com cada situação, ser considerada ou como paixão ou como um arranjo da competência semântica social ou econômica. Essa abordagem pode ser adequada aos estudos da identidade, por exemplo, quando analisada como um percurso discursivo (ou de vida) que se torna passional devido a uma sensibilização particular.

É o fator da heterogeneidade que evoca a paixão por meio da sensibilização. Prados (2010, p. 110) faz alusão à paixão como “uma espécie de estado de alma do sujeito que o transporta a um lugar imprevisível e o transforma em um outro sujeito”.

Esses apontamentos condizem com o que fora exposto no momento em que foi elaborado o percurso narrativo do caráter da formação educacional do índio. O processo da formação só é mantido como objeto-valor pelo índio porque a cultura dominante também o faz, e exige esse comportamento da sociedade, inculcando a ideia de que é o processo da satisfação pessoal (o que reúne uma série de satisfações individuais e, dentre elas, a que parece ser a mais relevante ao homem que faz parte de uma sociedade consumista, a satisfação financeira).

Foi adaptado, no Quadro 1, abaixo, um esquema originalmente proposto por Barros (2002, p. 63), que reúne características passionais comuns e inerentes ao homem, que são contempladas pela Semiótica e com as quais podemos clarear o processo de manipulação pelo qual o índio passa e como esse percurso modifica seu estado.

<i>querer ser</i>	<i>não querer não ser</i>	<i>querer não ser</i>	<i>não querer ser</i>
desejo			
anseio	avareza	desprendimento	repulsa
ambição	mesquinhez	generosidade	medo
cupidez	usura	liberalidade	aversão
avidez	sovinice	prodigalidade	desinteresse
curiosidade			

Quadro 1 - As paixões motivadas pelas modalizações do *ser*.

Enquanto sabe-se que há uma necessidade aparente em seguir num processo contínuo de formação ou, pelo menos, concluir um curso de graduação, garantindo prestígio social e maiores chances de prosperidade, vemos o índio numa posição semelhante à do não índio, que é aquele que, pertencente à cultura dominante, criou a perspectiva da necessidade e do prestígio da formação educacional.

Uma vez dominado, o índio, que mantém contato com a cultura não índia e reconhece as vantagens que a educação oferece a ela, passa a desejar para si os mesmos valores, especialmente ao fazer parte de um contexto tão desprivilegiado e marginalizado onde repousa sua identidade.

Nessa perspectiva da formação, pode-se inferir que o índio *quer ser* branco, posto que há um sentimento de ambição que o toma e *não quer ser* mais o índio que está intensamente atrelado ao *status* de dominado desde a época da colonização até os dias atuais, e mais, que esse processo de alteração de estado estabelecido pelo *querer ser*, ocorre por meio dos recursos oferecidos primordialmente ao não índio, no que toca à educação.

Apresentar-se ao juízo do outro pressupunha a confiança de uma relação comum com a verdade. Aos olhos do outro aparecia a estética da própria existência e era desta forma apreensível, refletindo-se, no outro (ORTEGA, 1999, p. 162).

2.2.3 O nível discursivo

Ao passo que a abrangência do termo “escola” a considera como um ambiente situacional de desenvolvimento educacional e que, automaticamente, “gerencia” o desenvolvimento pessoal, social e cultural do indivíduo, faz-se necessário esclarecer que, para o índio, as relações que constroem e que passam por uma manutenção complementar no espaço escolar têm uma conotação própria, porque lhe proporcionam diferentes posicionamentos e diferentes modos de ver, conhecer e pensar o mundo (TASSINARI, 2001), mesmo não estando a escola inserida integralmente na sua cultura.

O discurso do jornal *AJIndo*, ao tanger as questões voltadas à formação do jovem, o faz com bastante motivação e incentivando a progressão escolar. Para isso, como já mencionado em momento anterior, faz uso, principalmente, de dados comprobatórios da realidade educacional que apontam a necessidade de mudanças, e ainda de textos escritos

por indígenas ligados à educação. É notável que em grande parcela dos textos consta uma apresentação do cargo profissional que ocupa, ou de sua formação.

Essa característica, quando associada ao suporte jornal, em que se apresenta o discurso, evidencia o valor eufórico do objeto-valor do sujeito índio não/pouco instruído, que é o processo de formação. Essa evidência ocorre por uma influência midiática de um sujeito destinador em conjunção com seu objeto-valor em relação a seu destinatário, também índio, porém que se encontra em disjunção com seu objeto-valor. Isso corrobora o que já apontamos sobre as etapas de manipulação pelas quais passam os índios, em que há, inicialmente, a manipulação do não índio sobre o índio e, em sequência, a manipulação do próprio índio sobre o outro.

É claro que, para poder fazer tal inferência, precisa-se extrapolar os limites do enunciado no jornal *AJIndo* e passar a conflitá-los com o discurso que se instaura ainda pelo prestígio do suporte jornal, principalmente pelo prestígio que exerce sobre um grupo social que não o domina como instrumento habitual de sua cultura. Quando nos referimos ao jornal indígena, não devemos nos pôr em desatenção que esse é o único jornal da cidade produzido por índios, isso torna seu prestígio ainda mais acentuado na comunidade em que é produzido, favorecendo a manipulação por ele exercida e tornando-o exemplo dos rumos positivos nos quais os outros indivíduos podem se espelhar. É dito, em Semiótica, que o objeto-valor é posto em virtualidade pelos enunciadores do jornal. Uma vez posto em virtualidade, os enunciatários passam a buscar esse objeto até que deixe de ser uma instância virtual e se torne real.

Merece atenção, também, o contrário do processo de formação que se obteve a partir do quadrado semiótico – a dispersão. Vejamos as seguintes definições acerca desse termo, constantes no Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa (2009):

- 1 separação (de pessoas ou coisas) por diferentes lugares ou direções
- 2 Derivação: por extensão de sentido.
debandada, correria, desbarato
- 3 falta de concentração; desatenção
- 4 Rubrica: biologia, ecologia.
forma de distribuição dos indivíduos dentro de uma população
- 5 Rubrica: biologia, ecologia.
troca de indivíduos entre populações ou áreas
- 6 Rubrica: biologia, ecologia.
processo passivo em que os indivíduos são levados de uma área para outra
- 7 Rubrica: estatística.
grau de flutuação mostrado por uma variável aleatória
- 8 Rubrica: físico-química.
disseminação de uma substância em um fluido no qual não é solúvel
- 9 Rubrica: óptica.

variação do índice de refração num meio de acordo com o comprimento de onda da radiação

Quando o processo de formação inexistente, ou existe de modo truncado²³, é dito que há uma dispersão. O termo, isolado de contexto, já carrega consigo um caráter disfórico, que dificilmente passa por uma convenção social ideologicamente bem aceita, o que faz com que o padrão esteja associado aos valores positivos, no caso, a formação.

No contexto educacional, o modo de visualizar a formação em qualquer nível escolar é sempre pelo estágio curricular concluído pelo indivíduo. Não o fosse, não proporcionaria o mesmo efeito de sentido. Se imaginássemos dois textos um ao lado do outro, por exemplo, o primeiro apresentando o autor junto à descrição “bacharel em Direito”, o outro com a descrição “ensino médio completo”, por exemplo, o prestígio do texto, sua valoração, recai inteiramente no indivíduo que concluiu tal etapa do processo educacional, como se retirando todo o mérito obtido até então pelo outro autor e de seu texto, mesmo antes de lê-lo, o que configura pré-conceito negativo.

A educação é vista pela sociologia, a que recorremos para atribuir sentido sobre sua função e seu prestígio na sociedade atual, como o fato social, objeto central da ciência social, e é categorizada não somente no eixo escolar, mas também no âmbito familiar, comunitário e religioso, sobre os quais não trataremos com profundidade, com o propósito de não extrapolar os limites propostos por essa fase da análise. Para melhor elucidar uma abordagem do panorama histórico-contextual da educação, vejamos as seguintes palavras de Emediato (1978, p. 210-11):

São bem frequentes as análises que não clarificam o conceito de educação e que empregam noções como a de socialização para explicar a instrução. É também frequentemente posto em evidência o problema conceptual oposto, isto é, a redução das organizações sociais a uma ou outra dimensão específica. As escolas são obviamente mais do que organizações educacionais. Constituem entidades políticas, administrativas e económicas. Na sua totalidade, as escolas não podem ser vistas como entidades meramente espirituais ou «culturais», separadas do contexto social e material concreto em que operam. Algumas teorias, como a da descolonização, algumas questões, como a de saber se as escolas são de fato “educativas”. (...)

Na revolução socialista há a consciência de que a luta de classes existe nas escolas, tal como no resto da sociedade. Levar a cabo uma revolução exige um processo de mudança em toda a sociedade. Enquanto a apropriação pública das grandes empresas e as mudanças legais da estrutura política podem ter lugar num espaço de tempo relativamente curto, a legitimação e a reconstrução das relações sociais só podem ser realizadas a longo prazo. A educação como

²³ Em nosso texto, esse termo considera, especialmente, o alto índice de desistência/abandono escolar em todos os níveis de ensino, conforme consta nos censos escolares, compreendendo fatores de estrutura familiar, social, interpessoal e cultural.

fenômeno social de larga penetração faz parte deste processo de mudança. Constitui um elemento do movimento cultural destinado a revolucionar as relações sociais, tomando por base as novas formas de produção social. As escolas foram remodeladas e reinseridas na sociedade. Os seus valores e normas reguladoras foram reelaborados. Nos casos históricos referidos continuam a ser consideradas uma importante organização social.

A fim de focar uma perspectiva mais recente e constante da ideologia capitalista a que pertencemos na contemporaneidade, Emediato (1978, p. 210) afirma, ainda, que “na sociedade capitalista o foco da mudança educacional assenta nas organizações educacionais” e que, com isso “(...) os conceitos de educação como processo de socialização, conscientização, aquisição de conhecimento, produção de conhecimento, são noções que se podem aplicar à ação social em geral”.

Quando afirmado, no nível narrativo, que o índio *quer ser branco e não quer ser índio*, sob a perspectiva da formação educacional, existe uma reprodução do discurso do não índio que prestigia essa formação e que é um dos mecanismos de que se faz uso para inserir-se no capitalismo. Cria-se, assim, um outro nível de prestígio sobre o próprio prestígio em relação à educação, isto é, o grupo dominante passa a não apenas prestigiar o estudo em sua cultura, como passa a influenciar a cultura do outro a se adequar à sua.

A exemplo disso, pode ser citado um aspecto já bastante popular na sociedade brasileira, que diz respeito às cotas²⁴ para ingresso em um grande número de universidades públicas, criadas para negros e índios, em que uma pequena porcentagem do número total de vagas oferecidas pelos cursos de graduação é destinada aos grupos minoritários e/ou dominados pelo branco. Não objetivamos, aqui, classificar essa situação como uma forma de mascarar o preconceito existente na sociedade, quando parece “dar as mesmas oportunidades” a todos, ou como intensificadora do mesmo, ao reconhecer que os grupos dominados e/ou minoritários não possuem as mesmas habilidades do dominante. Nossa intenção consiste em fazer notar que esse estímulo à educação, se é que podemos considerar como um estímulo, visto que se restringe ao momento do ingresso na universidade e muitas vezes não segue com um atendimento necessário de forma a garantir a boa adaptação do índio em meio a um ambiente erudito povoado pelo grupo dominante, só ocorre no nível instrucional que é prestigiado pelo branco. As políticas e a estrutura da educação básica indígena deixam a desejar durante todo o tempo em que o indígena

²⁴PRESIDÊNCIA da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Lei Nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Lei/L12711.htm. Acesso em: 22 nov. 2013.

frequenta a escola e fazem parecer funcionar no momento do nível de instrução que o branco privilegia.

A influência exercida pelo jornal *AJIndo* sobre esse aspecto é de grande valor para que o índio seja tomado pelas paixões da ambição e do medo em ser o índio dominado a quem só resta conformar-se com sua situação na sociedade, buscando, nesse viés da educação, um mecanismo que lhe proporcione essa liberdade, que será refletida na sua adequação à cultura dominante.

2.3 A violência discursivizada no jornal

Para iniciar algumas palavras concernentes à violência e a como ela se apresenta circunscrita no discurso do e para o jovem indígena, é valioso que chamemos a atenção para o texto escrito pela indígena Jaqueline Gonçalves, intitulado “Violência sem fim” (Anexo 11), publicado na edição “Pela paz”, de número 29 (janeiro a março de 2012) do jornal *AJIndo*. No texto, a autora faz um panorama comparativo entre a quantidade de homicídios ocorridos no ano de 2011 e nos dois primeiros meses de 2012, que já superava o ano anterior.

Na reportagem, além de um depoimento de uma mãe que perdera seu filho de dezesseis anos assassinado com golpes de facão, a autora cita outros casos chocantes e ressalta que, apesar do incremento na segurança da região, ainda se registram demasiados assassinatos, suicídios e outras formas de violência em geral.

A degradação dos direitos humanos aparece elencada no texto sob duras críticas que refletem basicamente duas áreas fundamentais que condicionam a vida em sociedade: a educação, precária e vital para que os indígenas consigam empregos fora da Reserva, que exigem determinada escolaridade; e a saúde, que deve estar em pleno funcionamento para que todas as demais áreas e atividades contempladas pela comunidade sejam realizadas.

Uma passeata fora organizada pelos jovens da AJI, onde se manifestaram com cartazes e com o lema “Queremos paz, violência não”, seguindo em direção ao prédio do Ministério Público Federal de Dourados, onde entregaram uma carta com a reivindicação dos direitos que lhes são assegurados pela Constituição de 1988 e por outros acordos em que o Brasil é signatário²⁵.

²⁵ Retirado do texto “Violência sem fim”, de Gonçalves (2012, p. 6), Anexo 11.

Em outra edição, a de número 21 (maio e junho de 2010), intitulada “Violência contra as mulheres”, podemos encontrar o texto “O poder da covardia” (Anexo 12), da mesma autora, Jaqueline Gonçalves, em que são tratados, de maneira particular, três casos de violência contra a mulher. Desses três, um nos chama atenção pela clareza com que a violência se estende aos filhos de um casal indígena, a quem se refere Cleide²⁶ no seguinte depoimento:

Acho que afetou a educação deles, hoje eles batem em suas mulheres. Aqui na minha casa, o meu marido melhorou muito, não me bate mais, mas foi para outro caminho: sai e chega bêbado, quebrando tudo. No dia seguinte é como se nada tivesse acontecido. Já denunciei meu marido, mas meus filhos quase me abandonaram, pois ficaram a favor do pai (Em GONÇALVES, 2010, p. 4).

Faz-se aqui uma relação entre violência e educação, cuja própria enunciadora apresentou, de maneira bastante clara, os rumos que a violência fez seus filhos tomarem na constituição e manutenção das famílias por eles próprios criadas.

Atribuições de responsabilidade da família sobre a violência também podem ser contempladas num simples, porém extremamente imagético, texto escrito pela indígena Rosivânia Espíndola, intitulado “Sobre a violência” (Anexo 13), publicado na edição de número 16 (maio e junho de 2009), em que relata o medo e a agonia que a noite provoca nos indígenas da Reserva, que estão acostumados com as brigas familiares que são, muitas vezes, o motivo que leva o jovem a cometer suicídio.

A relevância em se trabalhar com a violência no contexto indígena parte dos reflexos dos dados disponibilizados pela FUNASA concernentes à população e ao número de suicídios ocorridos no estado. Segundo a FUNASA (2008), as populações indígenas em Mato Grosso do Sul abrangem 63.963 índios, o que faz do estado o segundo em números nos censos.

Dados obtidos junto à FUNASA, entre 2000 e 2008, apontam que 410 índios Guarani-Kaiowá em Mato Grosso do Sul cometeram suicídio, resultando numa média de 45 suicídios por ano, apenas dessa etnia, no estado, sendo que, na grande maioria das situações, o método utilizado para o suicídio é o enforcamento.

Além disso, reforçamos aqui a complexidade em lidar com a temática violência e com o que ela significa nas sociedades multiculturais. Para dialogar com a Semiótica sobre o assunto, utilizaremos, no terceiro capítulo, algumas contribuições da antropologia, uma vez que o abstracionismo desse fenômeno sociocultural é inerente a ela.

²⁶ Nome fictício atribuído pela autora do artigo publicado no AJINDO.

2.3.1 O nível fundamental

Em se tratando da temática “violência”, temos espaço para abordar as mais distintas concepções e definições que a contemplam, uma vez que não conseguimos defini-la de uma maneira única e total. "O conceito de violência não é dado a priori, ou seja, não é natural. Sendo socialmente construído, ganha diferentes conotações e significados em épocas e culturas diferentes" (RICAS; DANOSO, 2010, p. 214).

A violência é, na verdade, uma construção cultural, é um abstracionismo medido por todo um conjunto de características sócio ideológicas. Chauí (2011, p. 379) busca definir violência da seguinte maneira:

1) tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de algum ser (é desnaturar); 2) todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém (é coagir, constranger, torturar, brutalizar); 3) todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade (é violar); 4) todo ato de transgressão contra o que alguém ou uma sociedade define como justo e como um direito; 5) conseqüentemente, a violência é um ato de brutalidade, sevícia e abuso físico e/ou psíquico contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e sociais definidas pela opressão, intimidação, pelo medo e pelo terror.

Propondo-nos a estabelecer a oposição semântica que conjuga a violência, fundamentamo-nos na categoria semântica *tensão vs. relaxamento* proposta por Zilberberg (1981, p. 6) quando trata, bem especificamente, da manutenção do sema no processo que leva à sua própria oposição:

(...) se o sema é mantido, para satisfazer o princípio da continuidade, como compacto ou contínuo, é preciso, para satisfazer agora o princípio da descontinuidade, instalar nessa continuidade uma ‘descontinuidade sistêmica’. Esta última manterá o sema como unidade, mas, ao mesmo tempo, o esvaziará, o escavará, roerá sua substância para conservar-lhe apenas a forma ou, melhor ainda e segundo a bela expressão de Valéry, ‘a figura da forma’.

Barros (2002) corrobora essa abordagem, apontando que relaxamento e tensão são a possível dupla definição a que cada sema subjaz, e que a esse processo de transformação denominamos modalidades tensivas, podendo ser esquematizado do seguinte modo:

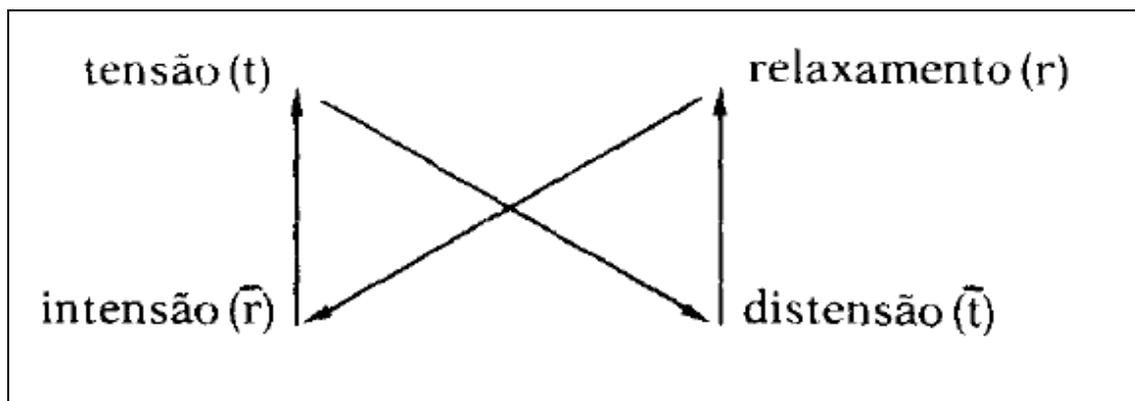


Figura 6 - Quadro de oposição semântica da categoria *tensão* vs. *relaxamento*.

Destarte, pode-se acompanhar que o processo que parte do sema *tensão*, ao passo que é negado ou contradito, promovendo a *distensão*, pode ocasionar sua oposição, o estado de *relaxamento*. Igualmente, ao considerar como estado inicial o *relaxamento*, ao passo que é negado, promovendo a *intensão* ou, simplesmente, a ausência do *relaxamento*, pode ser transformado em *tensão*, seu contrário.

Assim sendo, esquematizamos o quadrado semiótico greimasiano para encontrar a oposição semântica da violência, difundida no jornal *AJIndo* como estado disfórico, para, então, encontrarmos o objeto-valor do índio sob essa perspectiva.

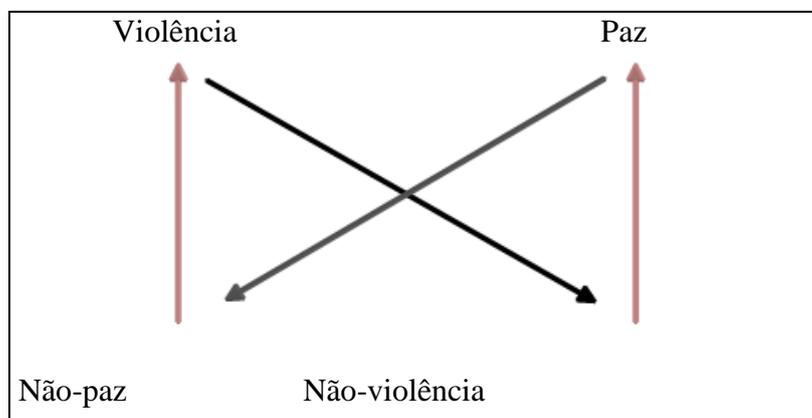


Figura 7 - Quadrado semiótico com a categoria violência, a fim de identificar sua oposição euforicamente valorada.

A paz, presente em diversos textos no jornal *AJIndo*, pode ser facilmente reconhecida como sendo o objeto-valor (Ov) considerado pelos enunciadores destinadores, assim como da mesma forma o é, normalmente, pelos enunciatários.

2.3.2 O nível narrativo

Como já vimos, a violência pode ser caracterizada por uma enorme gama de vertentes aspectuais, dentre as quais citamos: as formas de violência moral, física, étnica, social e política como algumas das que mais parecem agredir o indivíduo. Entretanto, de acordo com os fatos alarmantes de violência física que ocorrem na RID, a atenção é voltada, primordialmente, a ela.

Os textos que clamam pela paz na Reserva estão embasados em casos de agressão física ou em casos de agressão moral que culminam na violência física em forma de assassinatos e de suicídios.

É claro que não podemos desvincular a violência de outros fatores degradantes que predominam numa minoria étnica, posto que, de acordo com o que já apresentamos, as políticas públicas voltadas a essa minoria são escassas, bem como a garantia dos direitos humanos, que parecem não receber quase nenhuma manutenção.

É interessante notar que, nos textos analisados, faz-se menção à proteção contra a violência advinda da força policial e política voltada para as questões indígenas. Isto é dizer que, uma vez que se mantém contato intercultural e um grupo minoritário passa a integrar uma sociedade, os mesmos serviços de proteção devem atender, também, a esse grupo, independentemente de seu *status* social.

Para fins de elaborar um programa narrativo, em consonância com o disposto no quadrado semiótico, tem-se, inicialmente, a seguinte situação: $S1 \cup Ov$, onde $S1$ é o índio representado, que se encontra em estado de disjunção com seu objeto-valor, a paz. Em contrapartida, esse é um estado disfórico e, uma vez reconhecida a paz como euforicamente valorada, faz-se necessária a intervenção de poderes que possibilitem a transformação do estado atual para o estado virtualizado.

Os poderes que podem garantir essa transformação são originários da cultura dominante, sejam provenientes de força policial ou de políticas que favoreçam uma amenização da situação enfrentada pelos índios. Assim, consideramos a origem desses poderes como $S2$, que tem o poder de transformar o estado atual de $S1$, gerando, enfim, o programa narrativo que segue.

$$PN = S2 \quad \longrightarrow \quad [(S1 \cup Ov)] \quad \longrightarrow \quad (S1 \cap Ov)]$$

2.3.2 O nível discursivo

Rattner (2004) assevera que “a crise de identidade é geral em todas as sociedades, à medida que a exclusão, a insegurança e a incerteza quanto ao futuro se tornem o destino comum da grande maioria”, e prossegue com sua afirmação quando aponta que:

o abismo que se alarga entre “os que têm e os que não têm” transformou o relacionamento humano em um cenário de conflitos permanentes – étnicos, tribais, religiosos, nacionalistas ou meramente sociais, enquanto os indivíduos experimentam frustração, alienação e desconforto sem fim.²⁷

Esse é, de fato, um retrato da sociedade moderna contemporânea. Os conflitos permanentes, mencionados por Rattner, existem em todas as sociedades, ora mais acentuados e preocupantes, ora menos. Considerando o panorama social brasileiro em que nos colocamos num cenário de escancarada desigualdade social, e do sabido nível de corrupção presente na classe política brasileira, de um modo geral, que finda por ocasionar um reflexo de corrupção em todas as outras camadas da sociedade, é inegável que não devemos considerá-los como uma forma de violência. E mais, atribui-se relevância a essa forma de violência, visto que afeta diretamente as comunidades sociais, incluindo-se, aqui, entre outras, a comunidade da RID.

A frustração, o descontentamento e a descrença numa sociedade que tradicionalmente rechaça os grupos minoritários, o que também conjuga uma forma de violência, podem também ser considerados como incentivadores de outras violências.

Em um dos textos analisados anteriormente (Anexo 13), encontra-se a descrição de casos de violência familiar que podem levar o jovem indígena, num ato de desespero e total descrença na recuperação da harmonia social em sua própria casa, a cometer suicídio, pensando encontrar, dessa maneira, a solução para seus problemas.

Em se tratando, exclusivamente, de um grupo minoritário, a exposição direta e constante ao convívio pessoal interétnico e intercultural, o rechaço presente nessa relação martiriza o indivíduo que, na atualidade, depende do grupo dominante para prosseguir com sua existência e nada pode fazer senão suportar os conflitos, aos quais está exposto, de uma forma pacífica, ou se deixar entorpecer pelos instintos violentos.

Almeida (2010, p. 20-21) aponta, sob uma óptica psicanalista, que existem casos envolvendo a violência em que

²⁷ Citação retirada de artigo intitulado “Em busca da identidade no mundo de incertezas”, publicado na Revista online Espaço Acadêmico, n. 34, mar. 2004, em texto corrido, sem paginação. Acesso em 25 nov. 2013.

o sujeito não consegue internalizar suficientes experiências positivas que lhe permitam apaziguar suas ansiedades em relação às ameaças destrutivas – suas e daqueles que o cercam.

Vai prevalecer em sua personalidade uma tendência para uma percepção esquizoparanóide do mundo e da vida. O sujeito sente-se uma vítima perseguida e ameaçada pelo outro, que é visto como um inimigo a ser combatido. Torna-se uma pessoa desconfiada, acusadora, beligerante e vingativa, em permanente atitude de ataque-defesa. Dividirá o mundo em dois blocos – o dos amigos e o dos inimigos – e cultivará percepções maniqueístas das situações.

Também pode ser identificado, a partir do *corpus* analisado, que os altos índices de violência na RID requerem maior atenção das instituições não índias que ofereçam maior proteção na área, uma vez que não há autoridades de segurança exclusivamente índias, isto é, o grupo étnico não é constituído por força policial (a que fora equiparada como combatente à violência) própria, necessitando, assim, de uma intervenção do grupo dominante. Significa dizer, estando numa *posição* de passivo à dominação, o desejo de transformação no contexto indígena realça que não se busca, necessariamente, sair dessa posição, mas que, uma vez mais, necessita, somente, do amparo dos direitos humanos a que o índio é assegurado, uma vez que se constitui como parte integrante da sociedade.

A violência tratada até aqui se encontra atrelada, todo o tempo, aos fatores externos à comunidade indígena. É claro que esses não devem ser considerados como os únicos geradores de violência, mas não se pode, em contraponto, ignorar a brutal relevância dos fatores motivados pelo não índio, capazes de promover violência no *tekohá*.

A paz, objeto-valor para o índio, é posta em disjunção com o sujeito de estado e não se observa, até então, com base na segurança disponibilizada nas aldeias, uma constância de transformação de estado para que o sujeito índio entre em conjunção com seu objeto-valor. Assim, podemos fazer nova menção às paixões, ao passo que o que o sujeito experimenta é a ausência e a mágoa provocadas pelo contexto de violência. Barros (1990) assevera que a ruptura do contrato (há oferecimento de segurança, mas não há segurança suficiente) que aspectualiza a mágoa e a decepção, não conduz o sujeito de estado frágil à reparação da falta.

Nesse caso, a falta representa um estado negativo e constante, pois perdura desde os primeiros relatos de contatos culturais e, já cristalizado no modo como repercute na sociedade global, essa falta é julgada com certa irrelevância, pois dificilmente é percebida como um problema de extensa duração, mas sim como algo momentâneo e que, ainda, será resolvido.

Isso ocorre devido à dimensão da repercussão da violência em toda a sociedade. De fato, não se trata de um problema local, específico de grupos indígenas, mas de um todo que, culturalmente, é justificado pela má administração dos governantes e pelas leis antigas, atrasadas, que não mais condizem com o atual momento histórico do país. Esse caráter nacional, tão abrangente, leva o caso da violência indígena parecer fazer parte desse todo violento, e de fato o faz, é claro, porém, possui motivos ainda mais específicos, mais locais, e que merecem uma atenção também específica.

2.4 Os direitos humanos e a atual situação do índio

Direitos humanos são direitos e liberdades a que todos têm direito, não importa quem sejam nem onde vivam. Para viver com dignidade, os seres humanos têm o direito de viver com liberdade, segurança e um padrão de vida decente. Os direitos humanos não precisam ser conquistados – eles já pertencem a cada um de nós, simplesmente por sermos seres humanos. Não podem ser retirados de nós – ninguém tem o direito de privar qualquer pessoa de seus direitos. Os direitos humanos são protegidos sob o direito internacional, fundamentados na Declaração Universal dos Direitos Humanos. A Declaração expressa a busca pela dignidade humana e faz os governos se comprometerem com a defesa dos direitos humanos de todos. Nos mais diferentes lugares do planeta, as pessoas seguem lutando para que essa promessa se torne realidade (ANISTIA INTERNACIONAL)²⁸.

Com a Declaração Universal dos Direitos Humanos²⁹, de 1948, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, tendo sua primeira versão adotada em 2007 e publicada em 2008, alcançou-se em registro oficial um conjunto de máximas que devem reger a vida em sociedade, de modo a abranger todas as distinções étnicas e culturais nela existentes, posicionando todos os seres humanos num mesmo patamar de igualdade perante a lei e a existência da vida.

O Brasil é reconhecido como sendo uma nação pluriétnica, abarcando uma variada gama de costumes e culturas que se inserem num mesmo contexto geral; isso implica afirmar que as leis e as políticas públicas se estendem às distintas culturas, as quais, em sua distinção, sentem-se ou são mais ou menos favorecidas umas em relação às outras.

De um modo geral, as condições econômicas de vida que podem ser denominadas como “miséria” ou “abaixo da linha de pobreza”, por exemplo, não são limitadas aos povos indígenas, mas a inúmeros povos que compõem o Estado brasileiro. A situação vivenciada

²⁸ Definição disponível em <http://anistia.org.br/direitos-humanos/o-que-sao-direitos-humanos>. Acesso em 13 out. 2013.

²⁹ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948.

pelos povos indígenas tornam-se alarmantes e acentuam-se quando se considera o contexto histórico e cultural do índio, que o leva a enfrentar um alto nível de preconceito por parte dos grupos dominantes.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas surte efeito complementar à Declaração Universal dos Direitos Humanos, na medida em que aborda, de forma especial, esse caráter pluriétnico e a problemática de seus desdobramentos na convivência em sociedade.

Ao concentrarmo-nos na vida dos índios da etnia Guarani do Centro-Oeste brasileiro, tomamos conhecimento de que esses integram uma das piores situações vivenciadas por todos os povos indígenas das Américas, de acordo com o relatório enviado em 2010 pela Survival International³⁰ à ONU.

A busca pelos direitos humanos é constantemente colocada em pauta nas matérias do jornal *AJIndo*, fazendo-se referências às Declarações das Nações Unidas e à real situação de vida dos índios de Dourados. Um texto bastante interessante e que emblematicamente o que apresentamos aqui, intitula-se “Ava Guarani, em busca de uma vida com dignidade e com Direitos Humanos” (Anexo 14), escrito por Indianara Ramires Machado na edição de número 21 do jornal. Nesse texto, a Declaração que determina os direitos dos indígenas é reconhecida como uma das grandes conquistas para as etnias de todo o país, contudo, a autora afirma que “ao Guarani é oferecido tudo, menos os mais inerentes direitos do homem como ser, como pessoa; o direito a uma vida com dignidade, com Direitos humanos”. Tal afirmação é, no mínimo, instigante para questionarmos o que é, de fato, compreendido como “tudo” pela indígena, e o que é realmente garantido a ela e aos demais de seu grupo de convivência pelas políticas de direitos humanos.

Izaque de Souza, índio Guarani graduado em Pedagogia, escreveu para a edição de número 16 o texto “Apito indígena” (Anexo 15), em que faz uso metafórico do termo apito visando chamar a atenção para os já conhecidos direitos humanos asseverados pelas Nações Unidas e pela Constituição, que, com base no Artigo 231, garante aos índios o direito às terras originalmente por eles ocupadas, bem como são reconhecidos, ainda, as tradições, os costumes, a religiosidade e as línguas difundidas na cultura.

³⁰ SURVIVAL INTERNATIONAL. *Violações dos direitos dos índios Guarani no Mato Grosso do Sul, Brasil*, 2010.

Na mesma edição 16 do jornal, foi selecionado o texto “Maio indígena” (Anexo 16), que refere-se ao Acampamento Terra Livre³¹, que reuniu, em 2009, mais de mil indígenas de diversos lugares do país, inclusive da Reserva Indígena de Dourados, e que foi marcado, entre outras questões tratadas, pela discussão das demarcações de terra que estavam em alta repercussão durante o governo Lula naquele ano e nos subsequentes.

2.4.1 O nível fundamental

Barros (2002) nos mostra, em sua explanação a respeito da análise semiótica, que o nível fundamental deve ser o responsável por atribuir um mínimo de significação a partir de categorias de base dispostas em uma estrutura de oposição semântica.

Em se considerando os direitos humanos garantidos aos índios, em particular, vamos ao encontro da posição mais elementar que encontramos a partir da promulgação da Declaração, que leva à oposição de base respeito *versus* menosprezo aos direitos humanos dos indígenas. O sujeito índio é contemplado pelos direitos humanos que devem ser respeitados e difundidos que, entretanto, não o são de maneira efetiva. Tais direitos raramente são confirmados pelas práticas sociais dos sujeitos não-indígenas. Vivemos numa sociedade multicultural que tem a necessidade de determinar direitos que garantam legitimidade e respeito às distintas culturas que a compõem e que garantam o bem-estar social na convivência entre elas.

A Reserva Indígena de Dourados, por meio do jornal *AJIndo*, demonstra clara insatisfação com os caminhos tomados após a publicação da Declaração. O que objetivava popularizar algumas ideias positivas em relação ao índio - uma árdua e complexa tarefa de promoção da convivência intercultural - parece não surtir efeitos objetivos e observáveis na prática. Os índios sofrem com a ignorância aos seus direitos e com o menosprezo por parte do grupo dominante.

A oposição semântica que se pode determinar fica, então, sobre a questão do *respeito vs. menosprezo*, como nos permite deduzir o quadrado semiótico que segue.

³¹ Evento anual que reúne lideranças do Brasil e da América Latina. Trata de assuntos que diretamente afetam as comunidades e seus territórios.

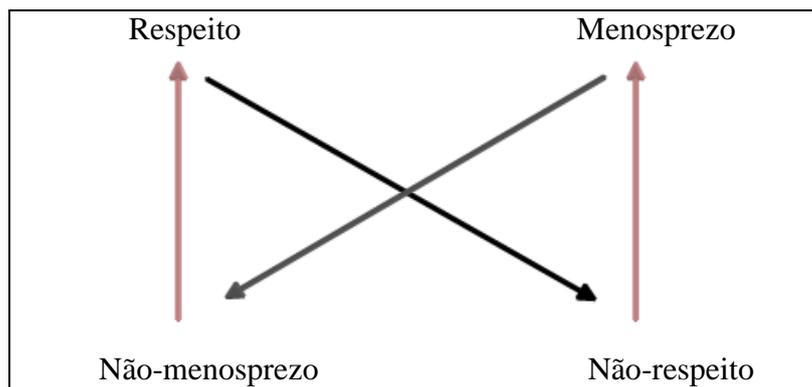


Figura 8 - Quadrado semiótico com a categoria respeito aos direitos humanos, a fim de identificar sua oposição euforicamente valorada.

A promulgação da Declaração fora muito bem recebida pelos índios, como pudemos observar nos textos selecionados para análise. Atribui-se-lhe valor eufórico pela possibilidade de levar o grupo minoritário à conquista de um objeto-valor que não deixa de ser eufórico sequer para o dominante, uma vez que o qualifica como politicamente correto na prática da socialização intercultural.

A existência de direitos específicos, embora valorada euforicamente, parece estar mais para a teoria formulada do que para a prática desempenhada. A sociedade global parece não fazer uso (ou fazê-lo de forma inconsistente) do conhecimento desses direitos indígenas, preservando o menosprezo engendrado ao longo de todo um processo histórico da organização social brasileira.

Na medida em que esse menosprezo for reduzido ou negado, os índios poderão participar de maneira integrada, na prática, dos seus próprios direitos conquistados. Por outro lado, enquanto não forem capazes de participar destes, prosseguirá uma atmosfera baseada em preconceito e menosprezo por parte do não índio.

2.4.2 O nível narrativo

Em se tratando do nível narrativo, o discurso é narrativizado a partir de transformações promovidas pelos actantes envolvidos na situação. Como trabalhamos, por ora, com a temática dos direitos humanos reivindicados pelos índios da RID, devemos identificar as mudanças de um estado situacional para outro, isto é, que sujeito realiza uma ação e para quem o faz.

Greimas e Courtés (2008, p. 389) estipulam quatro funções que esquematizam o percurso gerativo de sentido, no que diz respeito à estrutura da sintaxe narrativa,

diferentemente da estrutura da semântica narrativa que foram utilizadas para as análises das temáticas anteriormente analisadas. São elas:

- a) Manipulação, caracterizada pela ação de um sujeito sobre outro(s) a fim de fazê-lo(s) cumprir(em) uma dada ação a partir dos processos que já apresentamos anteriormente: intimidação, sedução, provocação ou tentação; é o momento em que um sujeito *faz* o outro *fazer* algo;
- b) Competência: estágio em que o sujeito ou *quer* ou *deve fazer* um determinado programa narrativo e, além disso, é dotado de um *saber* e/ou de um *poder fazer* alguma coisa;
- c) Performance, caracterizada pela ação, propriamente dita, que ocasiona a transformação da narrativa. O sujeito do fazer realiza a ação a fim de transformar o enunciado de estado que vinha sendo mantido até então;
- d) Sanção, representada por um ambiente de julgamento do sujeito do fazer, castigando-o ou recompensando-o por sua ação.

Feitas essas considerações, percebe-se que a manipulação central que acontece na análise dessa temática está centrada na manipulação por tentação. Vejamos o porquê: o não índio elaborou uma declaração de direitos que defendem o índio, assegurando-lhe questões de ordem cultural e que se distinguem da cultura dominante em que se encontra inserida. Estando isso consolidado, confirma-se a depreciação histórica do índio na sociedade dominante e, não suficiente, é confirmado, ainda que tal depreciação vem dando origem a uma valorização étnica cultural, o que leva o índio a voltar a enxergar-se como ser humano, tão humano quanto aqueles que o dominam, logo, tendo todos os mesmos direitos essenciais.

A determinação dos direitos humanos, promulgada pelo não índio (S1), *faz* com que o índio (S2) *queira fazer* com que seus direitos sejam cumpridos, em troca de uma vida em sociedade com mais harmonia entre as culturas.

Enquanto S2 quer fazer valer a garantia de seus direitos, há uma conseqüente percepção de que ele *pode fazer* algo para que isso se consolide, que associamos à fase da competência para realizar a performance. Como se trata de uma cultura minoritária e sem autonomia de intensificar diretamente os regimentos oficiais do governo não índio que regula a sociedade, seu *poder fazer* restringe-se a reivindicar pelo cumprimento desses direitos, e os textos que disso tratam no jornal *AJIndo* funcionam de modo exponencial para propagar seu contexto real aos índios com pouco acesso à informação e aos não índios

que desconhecem a dimensão da questão. Essa fase é representada pela performance no programa narrativo.

Por fim, encontra-se a *sansão*, que pode constituir-se num castigo ou uma recompensa pela reivindicação pelo cumprimento dos direitos que dão ao índio condições básicas necessárias para a vida em sociedade multicultural. Os índios, contudo, em busca da valia de seus direitos são castigados por sua ação, ou seja, eles não recebem uma recompensa eufórica. A criação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas foi uma conquista e teve valor positivo. É certo que, como há insatisfação pelo não cumprimento pleno dos direitos concedidos, não se pode afirmar que, com as reivindicações, houve somente recompensas, até porque passamos por um período histórico bastante longo em que o índio foi visualizado negativamente, menosprezado, e essa “cultura” em massa requer tempo para ser significativamente modificada. A recompensa momentânea que percebemos é a força que o movimento ganha - e de que de fato necessita - para seguir na busca de uma harmonia multicultural, compreendida como uma recompensa final.

2.4.3 O nível discursivo

É relevante refletirmos sobre o porquê da necessidade em determinar cartas de direitos humanos numa sociedade. Ora, sendo todos os pensantes humanos, todos semelhantes numa mesma espécie, não haveria lógica condizente que justificasse para humanos os direitos humanos, mesmo porque, num primeiro olhar, já somos capazes de identificar que uma declaração de direitos humanos não existe para determinar os direitos de todos os humanos, mas sim daqueles que correspondem a classes minoritárias, social, ideológica ou etnicamente.

Bobbio (2004) sugere que novos direitos se proliferam a partir da qualificação e da diferenciação dos cidadãos, dentre os quais os idosos, as mulheres e as minorias étnicas representam grupos mais propensos a uma disseminação de direitos. Bobbio trata essa perspectiva como uma característica da atual fase histórica por que passam os direitos humanos, que vêm refletindo as pressões provocadas, em especial, pelos movimentos sociais dos anos de 1960 e 1970.

Esbarramos, outra vez, numa cultura de preconceitos entre os próprios grupos sociais que, apesar de serem compostos por integrantes de uma mesma espécie – a humana –, promovem preconceitos entre si, como se compusessem outra espécie. Faz valer, então,

a necessidade da publicação de direitos humanos e, mais ainda, devido ao preconceito, a publicação de direitos humanos para grupos sociais específicos, como o dos índios, que logicamente abrange mulheres e idosos que, por sua vez, são também defendidos por outra cartilha de direitos, causando uma mescla de complementações que chega a confundir os próprios grupos sociais que a justificam. Com suficiente propriedade para utilizar os índios da Reserva Indígena de Dourados como exemplo, percebemos que, mesmo com as abstrações presentes nas cartilhas de direitos humanos, há direitos garantidos para o grupo dominado. Entretanto, a relação *grupo majoritário vs. grupo minoritário* parece sobressair a toda a esfera jurídica, isto é, as leis não são completamente respeitadas pelos cidadãos, de forma a originar obstáculos que dificultam que sejam aplicadas e seguidas.

Os índios são menosprezados pelo grupo dominante e pelos próprios direitos humanos, que foram estabelecidos pelo mesmo grupo, o qual tem a prerrogativa de legitimá-los ou não, ou seja, de fazê-los valer, vigorar, serem respeitados. Se os grupos indígenas necessitam de uma cartilha como a referida é devido à incapacidade ou impossibilidade de eles, por conta, garantirem-se uma situação de vida razoavelmente digna, mesmo porque a situação em que vivem hoje foi condicionada pelo grupo dominante e, em virtude disso, é o dominante que precisa garantir a vivência do índio, no que diz respeito ao convívio intercultural.

Consideremos os processos de tematização e de figurativização resultantes dos enunciados apresentados nos textos que selecionamos para análise. Fiorin e Savioli (1990, p. 72) bem descrevem esses processos:

(...) os temas são palavras ou expressões que não correspondem a algo existente no mundo natural, mas a elementos que categorizam, ordenam a realidade percebida pelos sentidos.

Enquanto concebem os temas como componentes do mundo exterior, tratam das figuras como elementos concretos que se apresentam no interior de um plano:

(...) são elementos ou expressões que correspondem a algo, existente no mundo natural: substantivos concretos, verbos que indicam atividades físicas, adjetivos que expressam qualidades físicas.

O discurso é tematizado, no *AJIndo*, pelo envolvimento de um grupo específico nos direitos humanos. Na verdade, há um pseudoenvolvimento, uma vez que os direitos estão em vigor mas não são completamente apropriados pelos indígenas, que, mais uma vez, não podem fazer muito senão reivindicá-los. A figurativização é concretizada na materialidade

documental da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Com isso, obtemos uma atmosfera dual da conceptualização dos direitos humanos: a perspectiva material, que os torna públicos e dita atitudes sociais que devem ser respeitadas e mantidas, e a perspectiva abstrata, psicológica, que é perceptível a partir dos efeitos de insatisfação com as garantias que dificilmente deslocam-se da forma escrita e teórica para a forma prática, fase em que os resultados podem ser realmente visualizados.

Temas e figuras são palavras e expressões que servem para revestir as estruturas mais abstratas do texto. As figuras representam no texto coisas e acontecimentos do mundo natural. Os temas interpretam e explicam os fatos que ocorrem e tudo aquilo que existe no mundo (FIORIN e SAVIOLI, 1990, p. 89).

Acreditamos, concordando com Fiorin e Savioli, que os processos de tematização e de figurativização são importantes para determinar o impacto do discurso difundido nas entrelinhas da enunciação. Observa-se, contudo, nos textos selecionados para análise, que a figurativização é sobreposta pela tematização, em especial porque tratar dos direitos humanos de um povo, equivale a lutar por impalpabilidades. O abstracionismo, os sentimentos de fazer ou não parte de uma “classificação” de humanos que detém de direitos que a protegem, é o que sustenta os artigos que tratam dessa questão. A figurativização, no *AJIndo*, fica por conta das referências aos documentos oficiais que determinam e garantem uma defesa aos grupos étnicos minoritários.

CAPÍTULO 3

UM OLHAR ANTROPOLÓGICO SOBRE AS ANÁLISES REALIZADAS

A produção do material que compõe este estudo adquire, por sua natureza, um caráter documental, na medida em que contribui para a manutenção da história da vivência de um povo que carrega consigo uma carga elevada de valores e de ideias produzidos antes, durante e depois de um processo polêmico de contato cultural. A materialidade elaborada pelos jovens da AJI registra as trajetórias de lutas, conquistas e fracassos de sua comunidade fazendo com que ganhem embasamento e uma concretude histórica que até a poucos anos atrás ou não existia e baseava-se, especialmente, no ponto de vista do não índio, ou existia de forma simplista e discreta, a ponto de se restringir ao local, sem notoriedade, e não ao global, como presenciamos no contexto desta pesquisa.

Quando o índio promove discussões acerca de determinadas temáticas de maneira constante, como faz no jornal *AJIndo*, o faz, entre outras coisas, devido à necessidade a que foi levado de se adequar às exigências da sociedade para dar sequência à própria existência de formas alternativas. Contudo, essas discussões não devem desconsiderar outras que lhe precederam e que, independentemente de terem ou não provocado alguma transformação, se inscreveram na história do povo.

Lotman (1990) afirma que os símbolos têm fundamental importância como elementos da memória cultural porque eles têm a propriedade de condensar em si narrativas e outras formações simbólicas de um nível da memória da cultura para outro, noutro contexto. O autor classifica tais mecanismos como unificadores, uma vez que ativam a memória de uma cultura que a impede de sofrer desintegração em camadas cronologicamente isoladas. Ainda, os códigos culturais estão organizados em narrativas em novos processos de assimilação dentro de cada contexto, o que serve de explicação para os conflitos existentes na sociedade multicultural, que dispõe de intensa troca de experiências e informações e determina oposições de base como o certo e o errado e o suficiente e o insatisfatório, por exemplo.

A historicidade, anteriormente mencionada, é trazida à tona quando ocorrem choques de informações, fazendo com que os códigos que já portavam historicidade adquiram mais valor para uma cultura, pois importam características do passado para a contemporaneidade. No caso do índio, o elemento basilar de sua memória e de sua historicidade é a questão do conflito com o não índio, numa trajetória marcada, num primeiro momento, por uma luta pela manutenção de terras originalmente indígenas e, num outro momento, já como se houvesse uma forçada aceitação à ocupação do não índio, pela luta à igualdade de direitos na participação da cultura dominante em que o índio fora inserido.

Fazendo uso das importantes contribuições de Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Maria Carneiro da Cunha para a questão indígena brasileira e recorrendo a algumas abordagens postuladas basicamente pela antropologia durkheimiana e weberiana, e os reflexos por estas originados, discutamos um pouco sobre a aculturação e a integração do índio à sociedade nacional.

No que toca à cultura, Ribeiro sempre trabalhou de modo a demonstrar sua preocupação com o destino que tomariam as populações indígenas no país, como um todo. Postulava uma vertente teórica que assumia que a cultura era composta por traços que poderiam ser perdidos conforme o processo de adaptação cultural, vindo a transformar o índio num indivíduo “destribalizado”. As complementações identitárias advindas de distintas culturas resultariam, segundo o autor, numa classificação disforme, nem padecendo das características originais de uma dada cultura que influenciou o índio, tampouco das concepções próprias de sua cultura, situação à qual ele denomina “transfiguração étnica” (Ribeiro, 1970).

Posteriormente, foram abordados os conceitos de “fricção interétnica”, já mencionado no Capítulo 1 deste texto, e de “identidade contrastiva”, propostos por Oliveira e impulsionados pela geração subsequente à sua, que partiam da ideia de que não havia perda das culturas indígenas e, ainda, que tais culturas se posicionam de maneira ativa na reconstituição de uma identidade diferenciada.

Um indivíduo ou grupo indígena afirma a sua etnia contrastando-se com uma etnia de referência, tenha ela um caráter tribal (por exemplo, Terêna, Tikúna, etc.) ou nacional (por exemplo, brasileiro, paraguaio etc.). O certo é que um membro de um grupo indígena não tem sua pertinência tribal a não ser quando posto em confronto com membros de outra etnia. Em isolamento, o grupo tribal não tem necessidade de qualquer designação específica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.36).

Num contexto de globalização como aquele em que estamos inseridos, o contraste interétnico é algo bastante renovador. Lidando com culturas tão distintas, como a do índio e a do não índio, em geral, comparando a cultura em meio a qual cada grupo fora criado e vivera experiências determinantes do seu modo de ser e, portanto, de sua identidade, podemos recharacterizar o imaginário popular e retrógrado que se faz do índio, não acompanhando a própria globalização.

Já a compreensão de Carneiro da Cunha (1986) aponta não para os traços constitutivos de um povo como forma de estabelecimento da cultura - ideia que por muito tempo fora mantida pela biologia, quando fazia uso da diferenciação de identidade étnica a partir, unicamente, dos traços físicos de cada integrante do grupo -, mas sim para a determinação da fronteira entre um e outro, isto é, pela atribuição da diferença pelos traços diacríticos. Significa dizer, dessa forma, que a cultura possui um aspecto dinâmico de aquisição, não sendo estática, podendo sofrer alterações com o passar do tempo, sobretudo com a contextualização dos ambientes sociais e naturais, bem como com o contato intercultural a que se exponha.

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de muito contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários aspectos.

(...) A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados e é preciso perceber (...) a dinâmica, a produção cultural (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p.99,101).

Retomando uma abordagem de Hall (2004), quando traça um panorama da relação *culturavs. identidade*, o sociólogo confirma a relevância do tempo para a manutenção da identidade alicerçada pela estrutura cultural de um indivíduo ou de um grupo étnico, defendendo que ela – a identidade – é construída por meio de “processos inconscientes” através da comunicação com outros grupos e da absorção de traços culturais distintos, tornando-a, por essa razão, dinâmica.

Além de certa dinamicidade natural que caracteriza cultura e identidade em ambos os patamares de sociedade, nacional ou local, é necessário considerarmos, no caso do índio, o marco representado pela Constituição de 1988 no que concerne à relação grupos indígenas e sociedade. Baines (2008) reitera esse marco e aponta dois horizontes que se fizeram visíveis com a Constituição: o primeiro refere-se ao direito aos territórios originalmente ocupados pelos índios, o que denota o fim da noção de assimilação por parte

do Estado, que visualizava os grupos indígenas como uma categoria transitória na sociedade nacional e que, dessa forma, viria a desaparecer; o segundo horizonte diz respeito ao direito que os indígenas passam a ter em defender seus próprios interesses, junto de representantes próprios na esfera pública.

É com a Constituição que ganha força o movimento indigenista no sentido de buscar uma equiparação com as experiências de vida mantidas pela sociedade nacional. O marco que isto constitui tem sua importância, também, nesse quesito que se estende a uma esfera mais social da trajetória humana, fazendo com que ganhe propulsão a globalização e todos os reflexos que ela traz consigo.

É com essas reflexões importantes a respeito de “cultura” que damos início a um diálogo em que se inserem as análises semióticas anteriormente realizadas e as referidas temáticas discutidas sob o viés da Antropologia, que acreditamos articularem-se harmoniosamente dentro da proposta deste estudo, mesmo porque, conforme já nos referimos no segundo capítulo, o estudo do abstracionismo dos fenômenos socioculturais é algo inerente a essa ciência e, uma vez conseguindo estabelecer seu diálogo com a Semiótica, deparamo-nos com relevantes contribuições que se debruçam sobre nosso objeto de es

3.1 O desejo de socialização e o papel do *ciberespaço*

Os aspectos relacionados ao processo de socialização que vêm sendo tratado até aqui se aproveitam do espaço virtual propiciado pelo avanço e popularização da informática e, mais especificamente, da *internet*, de modo a incrementar o convívio social interno e externo à comunidade indígena (sobretudo os jovens) guarani-kaiowá.

O chamado *ciberespaço*, embora seja uma área de estudos bastante recente, a considerar pela própria origem recente desse ambiente, mantém uma configuração de relação direta com a sociedade real. Há parâmetros particulares de sociabilidade num espaço social aparentemente inconsistente e de dimensões insondáveis, o qual vem se tornando objeto de estudo de inúmeras pesquisas fora das objetividades das áreas da informática e dentro das subjetividades das ciências humanas.

Pierre Levy (1996, p. 16-17) nos esclarece o caráter virtual do ambiente *cibernético*. Para o autor, o virtual é uma nova modalidade de ser, que pode ser mais bem compreendido a partir do processo que nos leva até esse ambiente: a virtualização. Com a

finalidade de embasar e de melhor aplicar tal processo, Levy passou a fazer uso dos conceitos de *possível* e de *virtual*, elaborados por Deleuze. Assim, temos o *possível* associado ao *real*, ao passo que aquele é este sem a existência. Ao passar pelo processo de realização, ou seja, o possível que se torna real, nenhum ato criativo é contemplado, pois já se era possível e se previa o real. Já o *virtual*, por sua vez, é diferente do *atual* porque não contempla o real finalizado, mas resume-se ao que Levy chama de um complexo de possibilidades, dependente das condições e dos contextos de produção e recepção, se atualizará.

Virtual e *atual* interagem. São dependentes na medida em que o que *parece ser* é cambiante de acordo com o contexto compreendido. Nesse momento, a realidade é virtualizada e as interações antes reais passam a coexistir com as interações agora virtuais, numa nova espaço-temporalidade, responsável pela origem de uma realidade social virtual.

O social real, com seus códigos e estatutos próprios, passa a ser representado no virtual, isto é, trabalha-se todo o tempo com a modalização *parecer ser*, mas sem a obrigatoriedade de respeitar as mesmas normas.

Berger e Luckmann (2001) trabalham de maneira interessante e condizente com os espaços de sociabilidade e o processo de socialização. Para os autores, a socialização ocorre no contexto de estar face a face com o outro e no convívio com outras pessoas. É essa situação que faz com que padrões acerca de um indivíduo sejam gerados para outros; a essa circunstância, chamam de tipificações, isto é, papéis actanciais assumidos na vida cotidiana. Essas tipificações são, então, internalizadas, a fim de se compreender a realidade da vida.

É imprescindível, também, retomando Hall (2004), mencionar o papel da linguagem na socialização. Berger e Luckmann (2001) apontam a linguagem como algo que se manifesta em produtos da atividade humana, atuando como meio necessário para se alcançar um fim. Visto dessa maneira, o processo de socialização é, nada mais, que um processo de interiorização da sociedade e de seus valores culturais.

Partilhando, também, dos postulados de Bourdieu (1987), ressalte-se que considera-se, aqui, toda e qualquer prática social enquanto existência humana como fator que auxilia no processo de socialização. As relações de poder e as condições de existência da humanidade (o contexto exercendo sua influência no que lhe está inscrito) são características visíveis do processo de socialização e nele interferem diretamente.

No entanto, sabemos que: (1) a experiência dos indivíduos é apenas uma fração do “todo social”; (2) essa experiência depende da capacidade (e disposição) de

interpretar e interpelar o social; (3) a informação resultante das experiências não pode ser armazenada e posteriormente mobilizada, na sua totalidade, o que supõe processos (intersubjetivos) de seleção, generalização e analogia (ABRANTES, 2011, p. 122).

Para Berger e Luckmann (2001), o homem não nasce membro de uma determinada sociedade, mas nasce predisposto para a sociabilidade e para tornar-se membro dessa sociedade. E esse processo tem início pela interiorização, a saber, a apreensão ou interpretação do mundo como realidade social dotada de sentido.

Constitui-se, assim, um novo espaço de sociabilidade, agora virtual, e ainda mantendo as características próprias do social real, revigorando-se as relações de sociabilidade, isto é, a afirmação ou a negação de uma sociabilidade insatisfatória no ambiente real ganha novas acepções no *ciberespaço*, que podem ganhar outras proporções que o extrapolam de volta ao contexto real. Isto significa dizer que, tanto os sentidos que podem e os que não podem ser apreendidos numa dada cultura, ressignificam-se em ambiente virtual, visto que as condições de produção e recepção de informação mudam.

É o fenômeno da comunicação, portanto, que estipula os limites da ressignificação cultural. Num estudo em que trabalha com os denominados “índios eletrônicos” - referindo-se ao modo como o índio é exposto e se expõe nas mídias digitais -, Gallois e Carelli (1998) colaboram com essas reflexões expondo o seguinte:

São novas modalidades de representação que envolvem a reconstrução de sua auto-imagem, um processo seletivo de particularidades culturais, que cada povo realiza em função de sua experiência e de seus interesses no contato. Os povos indígenas se fortalecem em situações de comunicação, nas quais as situações particulares fazem sentido e quando eles podem manifestar respostas culturalmente adequadas. O formato de suas culturas depende, efetivamente, de uma dinâmica de recriação permanente de diferenças, que assumem como afirmação política e que tem muito a ganhar no acesso aos meios de comunicação.

A reconstrução de sua autoimagem, mencionada pela autora, está intrinsecamente ligada ao processo de socialização, uma vez que a caracterização de si próprio necessária e automaticamente abrange o convívio com a sociedade nacional; essa reconstrução, entretanto, é individual, particular. Tais elaborações conceituais interseccionam-se com as discussões sobre identidade propostas no primeiro capítulo deste trabalho, mas a proposta de discussão, nesse momento, restringe-se a chamar à atenção as formas de representação ou de reconstrução imagética do índio, levando em consideração a convivência de três etnias distintas, Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva e Terena com o não índio. De fato os diferentes olhares das etnias sobre a convivência multicultural e a disseminação ou

socialização, por meio da comunicação, favorecem toda a experiência de vida pela qual esse grupo social amplo passa.

3.2 A educação formal e seu caráter civilizador para o indivíduo social

Foi visto, no segundo capítulo, em meio às análises realizadas, que o processo de educação formal é concebido com prestígio na comunidade indígena e trazido a um patamar possível de ser alcançado por todos. Esse posicionamento se deve à convivência com indígenas que concluíram o Ensino Médio em escolas indígenas ou não, e com indígenas que frequentam ou concluíram o Ensino Superior em seus diversos níveis (graduação, especialização, mestrado ou doutorado).

Observou-se, naquela ocasião, que há uma quantidade razoável de textos publicados no jornal *AJIndo*, que foram escritos por indígenas que passaram por um processo de educação formal e têm, aparentemente, suficiente prestígio para escrever a partir de pontos de vista próprios sobre um determinado conteúdo. Não significa dizer que esta seja uma característica de elitização, mesmo porque há, também, grande quantidade de textos escritos por indígenas sobre quem não há informação a respeito de seu grau de instrução e por indígenas que, identificados como tal, interromperam seus estudos em distintos estágios.

Ao tratarmos do âmbito educacional, o cerne da preocupação da Antropologia consiste no questionamento da formação e da capacidade do indivíduo de ser formado segundo a ideia do *homo educandus et educabilis*³², isso porque uma das máximas fundamentais da Antropologia embasa-se em associar a modernidade à emergência do indivíduo. Durkheim (1983) e Weber (1964) nos auxiliam com palavras que nos permitem atribuir essa perspectiva não só à ciência antropológica, mas às ciências humanas, de uma forma geral, afirmando que a transição da tradição à modernidade, do holismo ao individualismo, faz sempre da formação do indivíduo um dos critérios essenciais das sociedades modernas. O indivíduo moderno é o resultado da pluralidade de conjuntos de ações regidos por orientações e regras constituídas, cada vez mais, com maior autonomia.

O indivíduo sujeito à educação formal está envolvido, simultaneamente, a duas diferentes postulações do que conhece por cultura: uma, aquela que repousa em sua

³² Referência à manifestação dos fenômenos da educação no homem (*homo educandus*) e à educabilidade (*educabilis*), entendida como a “necessidade da educação” por Brezinka (1990, p. 198). A expressão, bem como o uso de seus termos isoladamente, são corriqueiros na vertente pedagógica da antropologia.

identidade, abrigando uma série de embargos ideológicos sobre si próprio e sobre seus semelhantes; outra, aquela que faz menção ao culto, ao intelecto, à apreensão do conhecimento que é destacado pela política escolar como necessário para suprir as necessidades da sociedade. Essa última concepção é aquela de que tratam os jovens da AJI em seu jornal e que, mais uma vez, mostram a conformidade com o desejo de um ambiente de sociabilidade entre as etnias da RID. Afirmamos isso pautados na capacidade e na necessidade de socialização no processo educacional, isto é, a cultura transmitida é social, o conhecimento é partilhado, é de senso comum, toda sua recepção ocorre em torno de um processo de socialização, ao contrário da internalização dessa cultura, que se dá de modo individualizado, não social.

Simmel (1986) corrobora essa afirmação e a complementa delineando a socialização como um fio condutor a uma individualização crescente, ao passo que cada indivíduo pertence a distintos círculos de ação, ou seja, recebe o social e o individualiza a partir das suas experiências de vida, uma vez que valores universais de cultura e educação podem ser aplicados a inúmeros casos particulares da experiência de vida.

Fazer uso do olhar antropológico é algo necessário para que se compreenda o fenômeno educacional. Barth (2000) nos mostra que a cultura educacional é distributiva, ou seja, os mais distintos sujeitos que vivenciam a experiência da educação formal apresentam trajetórias e experiências culturais diferenciadas, possibilitando-lhes variadas maneiras de percepção, de apropriação e de construção do saber.

Em meio às experiências vivenciadas pelos indígenas da RID, pudemos perceber, a partir dos discursos que se constituem nos textos do *AJIndo* analisados nesta pesquisa, bem como em outros - que não foram inseridos na pesquisa para não extrapolar seu foco e seu objetivo -, que a comunidade partilha do pensamento weberiano ao tratar a educação escolar formal como mecanismo fonte de transformação social. Como se está tratando, contudo, de uma relação inter e multicultural complexa, é coerente que perceber que tal transformação social segue o pressuposto de Bourdieu (2005), quando este nos explica a noção de “campo social”. O autor afirma que num mesmo campo social encontram-se diversos contextos sociais, econômicos e culturais, bastando que, para isso, esses contextos apresentem-se em diversidade.

A ideologia que se mostra nesta concepção weberiana ganhou inenarrável força no decorrer da história a partir de um momento em que se tem início o pensamento moderno, que segue na busca de um saber universal e de igualdade de condições, objetivos que

poderiam, com uma concretude que na contemporaneidade não mais pode ser garantida, ser alcançados por meio da educação formal.

Paes (2003, p. 92) assevera:

o processo escolar que os índios vieram a conhecer baseia-se nesta perspectiva: na crença de uma suposta superioridade de um saber verdadeiramente científico e confiável, ao qual mesmo muitas pessoas da comunidade não-índia também ainda não têm total acesso. O mundo que está construído em volta das aldeias é um mundo moderno, baseado nos saberes da ciência e tecnologia, e é através do conhecimento escolar que se pensa e se pretende dominar esses saberes.

Num mundo moderno comunicativo como o que vivemos, com as mais variadas tecnologias que se tornam comuns e obsoletas num ritmo muito mais acelerado do que em qualquer período histórico, o índio não quer e não pode ignorar esse fato. A escola é, portanto, uma vez que é palco do conhecimento universal, o lugar que oferece mecanismos capazes de transformar indivíduo em sujeito, capazes de fazer o sujeito “entrar no ritmo” para que possa negociar suas condições de sobrevivência.

Não é pertinente, ainda, ignorar a questão de que a transformação social baseada na formação escolar está impregnada de relações de poder, especialmente em se tratando de um contexto de multiculturalidade.

Todo ato de transmissão cultural implica necessariamente na afirmação do valor da cultura transmitida (e, paralelamente, a desvalorização implícita ou explícita das outras culturas possíveis) (BOURDIEU, 2005, p. 218).

As palavras de Bourdieu concebem a escola como cultura central de seu discurso, não necessariamente as noções de cultura étnica das quais já tratamos, mas a etnicidade que proporciona olhares distintos para a cultura, bem como ocorre na RID e, de uma forma geral, como ocorre com a população indígena brasileira, que passou a valorizar a cultura escolar embora essa não pertencesse, com a mesma dimensão que pertence ao não índio, ao seu leque cultural tradicional. Como resultado dessa valorização, cria-se uma perspectiva de desvalorização da não cultura escolar, ou seja, aquele que não é educado (no ensino formal), é socialmente desprestigiado, fazendo com que a valorização do processo educacional não mais precise partir do lado de fora da comunidade, mas que, agora parte, também, de dentro dela.

3.3 A representação das violências geradoras de violência

Analisando a temática da violência, no capítulo anterior, pudemos perceber surgir, repentinamente, a partir da elaboração do quadrado semiótico greimasiano, a paz. Essa oposição semântica se mostra necessária para que consigamos caracterizar a ambas: tanto violência como paz. Por se tratar de abstracionismos completamente conceituais, no entanto, poucos atos hoje, na sociedade moderna, são imediatamente considerados violentos, fazendo com que haja uma grande quantidade de atitudes que só são caracterizadas como violentas após passarem por uma análise circunstancial.

Havendo apontado considerações fundamentadas na violência, é necessário visualizá-la não como uma categoria única, mas sim como uma categoria central intimamente ligada a outros aparatos categóricos, tais como sociedade, cultura e comunidade, por exemplo. Há uma dependência entre os cursos da violência na sociedade contemporânea, que se estende aos subgrupos comunitários das mais diversas classificações, como: comunidades étnicas (grupo em que se insere nosso trabalho), comunidades religiosas, comunidades de gênero e de idade, entre outras.

Fez-se possível, anteriormente, visualizar que a violência nas aldeias indígenas de Dourados é algo que se faz constantemente presente em seus mais variados tipos. A violência física é, normalmente, a que mais chama a atenção da sociedade nacional, pois seus resultados podem ser mais facilmente percebidos; entretanto, a violência moral parece ter efeitos mais drásticos e mais duradouros.

A violência de que mais comumente trata o jornal *AJIndo* está pautada na perspectiva democrática da sociedade, isto é, fundamenta-se nos limites jurídico-legais da ação que fora determinada pelo pacto social. De outro modo, podemos posicionar a categorização de violência em toda ação que foge a uma naturalidade de convivência supostamente esperada pelos cidadãos. Assim, ela é posicionada com certa "normalidade", como assegura DaMatta (1982), tornando-se uma das categorias que compõem a sociedade. A Reserva Indígena de Dourados abriga o reflexo dos tipos de violência existentes na sociedade nacional, ambientada por conflitos de interesse, sempre. Não há violência sem interesse, independentemente do espaço em que se concretiza.

Nesse sentido, as dificuldades encontradas em definir de maneira ampla a violência residem na superficialidade com que, normalmente, pensamos acerca do tema, tratando-o como se sua existência em qualquer época pudesse ser contemplada de modo atemporal. Na verdade, a ótica com que se observa a violência deve ser buscada observando-se a cultura e o contexto em que um dado comportamento se deu. Em outras palavras, são os costumes de um povo num dado tempo que constituem o que é e o que não é violento.

Elias (1994) considera indispensável acompanharem-se as mudanças que ocorrem nas sociedades para que, só assim, possa-se julgar um comportamento como violento ou não. O mesmo autor compreende que, com o passar do tempo, vai-se desenvolvendo um processo civilizatório que determina o comportamento humano, de modo a parecer que

a agressividade foi transformada, ‘refinada’, ‘civilizada’ como todas as outras formas de prazer, e sua violência imediata e descontrolada aparece apenas em sonhos ou em explosões isoladas que explicamos como patológicas (1994, p.190-191).

Wolff (2004) faz uma leitura da tese elisiana, entendendo que tal processo civilizador consiste num movimento histórico bastante relevante, assegurado pelo surgimento do Estado e da monopolização do poder por uma autoridade única, permitindo, unicamente a essa autoridade, usar da violência para combater a própria violência.

A partir das leituras do jornal *AJIndo*, visualizamos, além de representações de violência física, um discurso que revela o conceito de violência simbólica por meio do sistema social de comunicação – a língua, originado por Bourdieu (1977). Esse conceito trabalha, grosso modo, com a deturpação da moral que envolve um indivíduo, não somente a sua própria. Sistemas simbólicos, como a religião, a língua, a arte, a cultura em si, entre outros, são passíveis de sofrer violência e, conseqüentemente, violenta-se o indivíduo que os detém.

A língua portuguesa (supervalorizada pelos índios, especialmente, por aqueles mais jovens), somada à desvalorização da língua indígena materna, que pode ser bem representada pela inconstância de seu uso nas publicações do jornal, representam a conclusão de um estágio de violência, que se apresenta na transmissão automática, consciente ou inconscientemente, de determinados valores de prestígio passados pelos educadores e professores nativos de português, intermediadores dos índios na aprendizagem da segunda língua.

Do mesmo modo, a cultura indígena é desvalorizada pela sociedade nacional que, por sua vez, também é subdividida em grupos com mais ou menos prestígio. A arte indígena é vista como arte marginal, periférica, não pertencente ao grupo considerado prestigiado pela sociedade nacional. E, semelhantemente, todas as demais formas de representação da expressão do grupo minoritário se mantêm subalternados e originando e alimentando, em virtude da subalternidade, outros tipos de violência que podemos notar nos textos do jornal.

3.4 Um breve olhar sobre os direitos humanos

O último dos temas selecionados como os mais tratados no jornal *AJIndo* e sobre o qual realizamos, anteriormente, uma análise semiótica, é, talvez, o que mais se intersecciona, enquanto objeto, com a Antropologia e as ciências sociais em geral. Discutir direitos humanos proporciona, sempre, novos meios de se enxergar e compreender as relações sociais que constituem e fundamentam a vida em comunidade numa sociedade democrática, como esta em que se vive nos dias atuais.

À medida que os indivíduos se aprofundam em algumas ideologias trazidas pelo estudo dos direitos humanos, suas próprias ideologias são complementadas por conceitos mais humanistas e humanitários, que parecem vir diminuindo ao passo que se tornam mais e mais globalizados, mais tecnológicos, mais atualizados. Geertz (2001, p. 31) afirma que

[a] maior parte das pesquisas em Ciências sociais envolve contatos diretos, íntimos e mais ou menos perturbadores com os detalhes imediatos da vida contemporânea, contatos de um tipo que dificilmente pode deixar de afetar a sensibilidade das pessoas que os realizam.

Os chamados direitos humanos vigem em sociedades compostas por comunidades tão diversificadas cultural e ideologicamente, de modo a gerir uma imagem de igualdade entre todos, ao menos perante os limites compreendidos entre direitos, poderes e deveres. Tais direitos, contudo, só o são discursivamente, é um simulacro que produz um momento quase único em que todos são considerados iguais, sem privilégios nem desfavores, sendo considerado, assim, bastante relevante para a sociedade.

Conforme contemplado pela análise realizada, um problema encontrado na questão dos direitos humanos, ao considerarem os indígenas, é, justamente, o das diferenças. A expressão dos índios não pode, muitas vezes, ser compreendida com total equivalência pelo não índio, ocasionando interpretações distorcidas. Uma interpretação consistentemente satisfatória (para não dizer uma interpretação completa, o que seria um equívoco) só é possível quando os interlocutores pertencem a um mesmo grupo sociocultural. Diferenças culturais entre comunidades distintas podem ser alimentadas por interesses e processos sociais a partir das perspectivas próprias dos grupos.

Muitos trabalhos antropológicos já publicados vão ao encontro da compreensão da diversidade social, dos movimentos de classes e diversidades étnicas como mercedores do direito à diferença, e não como portadores de desigualdade. Tem-se, nos dias atuais, evidências incontestáveis da diversidade de sistemas de valores em nossa sociedade e uma

questão que paira sobre os preceitos dos direitos humanos, diz respeito aos costumes dos povos nativos que não deveriam ter equivalência à lei da sociedade nacional, à qual são atribuídas modificações relativas aos conflitos entre grupos de interesses.

De fato, recorremos frequentemente ao relativismo de forma um tanto simplificadora, focalizando as visões de mundo de cada povo como uma totalidade. Com isso, muitas vezes não vemos ou minimizamos as parcialidades com pontos de vista diferenciados e os variados grupos de interesse que fraturam a unidade dos povos que estudamos. Não levamos em consideração as relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores que, por vezes, erroneamente atribuímos às culturas. Por menor que seja a aldeia, sempre haverá nela dissenso e grupos com interesses que se chocam. É a partir daí que os direitos humanos fazem eco às aspirações de um desses grupos (SEGATO, 2006, p. 217).

Mesmo com as (sempre) esclarecedoras palavras de Segato nos mostrando que o relativismo, a que normalmente recorremos, põe-se balizado entre os choques de interesses de um grupo, não se pode prescindir de uma conjuntura regente da sociedade, como uma cartilha de direitos humanos. Mesmo com certo aspecto de generalização por parte dos direitos da sociedade nacional, quando privilegiam seus interesses e consideram seus próprios costumes como dominantes em relação aos costumes dos povos indígenas, por exemplo, é possível que ocorram transformações que auxiliem as condições de relação social dos índios. De certo modo, o relativismo utilizado como base do pensamento humanitário é que grupos minoritários, em especial os indígenas, permanecerão como tal, minoritários, e que é inevitável que haja problemas com a generalização dos direitos humanos, pelo menos enquanto houver uma sociedade dividida em classes.

A grande quantidade de textos que revelam as preocupações dos índios para com a reivindicação de melhores condições de vida, a partir da vigência da garantia de seus direitos já previstos, demonstra a dimensão do problema da teorização não praticada. A publicação (no sentido lato, de se tornarem públicos) dos direitos humanos nos mostra, outra vez, a questão da dependência. O índio depende do não índio, inclusive, para que este aceite e se oriente a partir dos direitos previamente determinados por ele próprio.

O panorama de dependência do branco faz com que o caráter colonizador se estenda até a contemporaneidade. A insuficiência de uma organização político-social limita as fronteiras do que é ser humano, e nos faz perceber que a vida parece um sistema de poderes. A simplicidade do viver não é, em nada, simples. Os jogos de poder em meio aos quais estamos expostos o tempo inteiro determinam nossos pensamentos e são decisivos na forma como nos comportamos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se, com o presente trabalho, analisar os discursos difundidos pela AJI – Ação dos Jovens Indígenas – nas publicações do jornal *AJIndo*, onde constam diversos textos escritos, em sua maioria, por jovens moradores da RID – Reserva Indígena de Dourados. O espaço do jornal é utilizado para propagar informações a respeito do contexto e das condições de vida da população indígena e, com essa formalização publicada, ter um alicerce mais estruturado para reivindicar melhorias em geral. Compõem a Reserva, em questão, duas aldeias indígenas – a Jaguapiru e a Bororó – onde convivem três etnias: os Guarani-Kaiowá, os Guarani-Ñandeva e os Terena.

Devido à posição geográfica da Reserva e às precárias condições de vida ali, os indígenas vêm, cada vez mais, necessitando da sociedade nacional para que consigam garantir sua subsistência e suprir as necessidades básicas para sua subsistência. Sendo quase nula a oferta de emprego dentro das aldeias, uma vez que estão relacionadas aos microcomércios ali existentes, ou à manutenção pouca área destinada ao plantio, o índio recorre ao branco para poder concorrer a outras vagas de emprego disponíveis.

Trabalho e educação são dois indicadores de uma mescla intercultural que provoca choques entre costumes e ideologias que sofrem com os reflexos da diferença. Para a sociedade nacional, em geral, conviver com o diferente é estranho, pois toda diferença parece uma fuga a um padrão já consolidado, e essa estranheza é o que gera conflitos entre os diferentes modos de pensar e agir.

Para compor este trabalho, dentre os vários assuntos e perspectivas trazidos pela AJI, procurou-se selecionar as temáticas que mais recorrentemente se mostram presentes nas edições da publicação, para a realização de um processo de análise discursiva,

fundamentada pela teoria semiótica greimasiana, almejando-se atribuir os possíveis efeitos de sentido provenientes do contato intercultural com o branco. Para tanto, selecionamos as temáticas do autoreconhecimento, do processo de formação educacional, da violência e seus reflexos e da luta pelos direitos humanos. Esses temas foram analisados sob a perspectiva da Semiótica e dialogados, no capítulo três, por meio das contribuições da Antropologia - e conseqüentemente da Sociologia -, que, uma vez consideradas as relações interpessoal e intercultural como sendo inerentemente antropológicas, é possível garantir, com o suporte das contribuições de duas áreas bastante distintas entre si, a validade das abordagens aqui realizadas.

A intenção era identificar o modo como a cultura do grupo dominante interfere na cultura do índio, de um modo geral, e como essa interferência se converte em câmbios nos traços identitários do jovem indígena. Supunha-se que, com o contato intercultural, fosse tendencioso que fragmentos da ideologia dominante, do modo de ser e de viver, culturalmente construídos, exercessem reflexos no grupo minoritário, que o fizessem querer, de alguma maneira, uma busca pela equiparação ou, ao menos, pela semelhança à cultura do branco, sob as perspectivas das temáticas analisadas.

Com as análises realizadas, confirmou-se nossa hipótese inicial, especialmente no tocante à temática da educação, em que, de forma bastante perceptível, há uma grande influência à chamada *educação continuada*, mesmo conhecendo as dificuldades que precisam ser enfrentadas pelo índio no que se refere à estrutura educacional na sua comunidade, à estrutura educacional do grupo dominante a que necessita se adequar para obter sucesso em seu trajeto, e à garantia dos direitos humanos e de políticas públicas direcionadas a seu grupo.

Pôde-se, também, verificar a intensidade da dependência do não índio, por parte do índio. As temáticas averiguadas puderam apontar, ainda que com certa superficialidade, que as comunidades indígenas de Dourados estão completamente submersas na sociedade da região, não mais conseguindo se constituir como outra sociedade, autônoma, autossuficiente, mas sim como parte minoritária de uma sociedade global, da qual saem os regulamentos da estrutura social para conviver em grupo.

Mesmo em se tratando de comunidades indígenas que convivem num espaço exclusivo à sua (sub)existência, os índios não têm, dentro das aldeias, condições suficientemente satisfatórias de acompanhar o avanço social global, o que o obriga a conhecer e se infiltrar no externo, para assim fazê-lo.

Com a metodologia da teoria semiótica, foram aproveitados os discursos presentes na veiculação de temáticas no jornal, para buscar quais são os desejos e os poderes do jovem índio, posto, uma vez mais, que a publicação é organizada por jovens e, uma vez sendo o único jornal indígena da cidade, tem a capacidade de exercer forte influência, especialmente nos demais jovens que vivem nas aldeias.

A escolha pelo jovem se deu, particularmente, por se tratar de uma faixa etária em que o indivíduo é historicamente exposto com mais intensidade a outros modos de viver, de pensar e de agir, além de categorizar uma instabilidade identitária, seja pela pouca experiência vivida até então, seja pelos conflitos instaurados pelo contato com uma cultura totalmente oposta à sua.

O jovem necessita de conhecimento teórico e prático, necessita de experiências pessoais que o amadurecerão frente à sociedade e a si próprio, e são essas experiências, que requerem tempo para serem vividas, que delineiam e constituem a identidade do indivíduo. À medida que as distintas comunidades culturais se homogeneízam quanto à convivência em sociedade, a complexidade das experiências por que passam os jovens aumenta, visto que não mais lhes bastam as tarefas de a) precisar compreender a si próprio como sujeito; b) compreender a sociedade de onde é originário e seus costumes; e c) compreender as diferenças existentes entre o grupo minoritário e a sociedade nacional, mas também precisa passar a posicionar-se na sociedade, visualizando a ela e a si próprio de uma maneira diferente da qual fizera anteriormente.

Esses apontamentos revelam a existência não somente de uma adaptação e adequação à cultura dominante, mas também uma visível dependência da mesma. O processo de aculturação se dá de forma tão marcante que a cultura minoritária passa a depender da majoritária para que possa, simplesmente, dar sequência à própria adaptação que lhe fora imposta ao longo de toda a história. A manutenção dos traços culturais e identitários de um povo se dá por uma ligação entre passado e presente. Não se ignoram todas as mudanças culturais que ocorreram até a presente época; contudo, ao passo que as desigualdades sociais continuam, continua, também, o vislumbre de uma condição ideal, sempre motivado e alimentado pelos padrões de condições de vida do não índio.

A noção de idealização está intimamente relacionada ao etnocentrismo difundido por Laraia, isto é, um sistema cultural serve de espelho aos demais, que passam a aceitá-lo como tal e a integrá-lo, *querendo sê-lo*, mas, não o conseguindo, passa a tentar *parecer sê-lo*, utilizando-se dos recursos cabíveis para alcançar o que *parece ser* o ideal.

Durante o desenvolvimento do trabalho, pode-se perceber a maleabilidade da identidade humana. A necessidade de associar identidade e socialização é inevitável, visto que somos seres socializadores e o contato interpessoal (sem sequer mencionar a interculturalidade) é algo bastante complexo. A complexidade, sob esse aspecto, reside em toda experiência pela qual passa o homem e que o transforma, de alguma maneira.

Mesmo se a sociedade fosse composta por apenas uma cultura, ainda não o seria, pois cada indivíduo passaria, constantemente, por experiências distintas, que resultariam em identidades com mais divergências entre si do que semelhanças.

A noção da interculturalidade fez com que uma oposição semântica específica engendrasse todas as análises realizadas nesse trabalho: *igualdade* vs. *diferença*. Essa relação, do eixo da contrariedade, na perspectiva semiótica, está para uma questão de essência, de naturalidade, isto é, a diferença é inerente ao mundo humano, por mais que parte das diferenças sejam criações culturais e não naturais, sempre haverá, naturalmente, diferenças. Examinando a mesma oposição, agora pelo eixo da contraditoriedade (em que se nega a igualdade), encontramos a desigualdade, que se refere, na maioria dos casos, a uma circunstância, não mais à essência; portanto, assim como as outras contradições, a desigualdade está envolta por uma situação, por uma história que a suscitou.

Vale ressaltar que a desigualdade é geradora de violência. A emoção acarretada por fatores de desigualdade levam o indivíduo a um contexto violento, ao qual a diferença, isoladamente, não o levaria. Um grave problema existente em nossa sociedade é que os grupos sociais majoritários enxergam as diferenças dos minoritários, e lhes atribuem o caráter da desigualdade por meio do preconceito e da resistência.

O visível menosprezo nas ruas da cidade se estende aos direitos humanos e às ações de políticas públicas favoráveis ao índio reservado, pelas quais este também reivindica nos textos do jornal. O caráter já naturalizado da desigualdade nos direitos cristaliza a ideia de que alguns humanos são mais ou menos humanos do que outros e, ora, havendo indivíduos carregando uma humanidade incompleta, torna-se coerente que estes não sejam englobados, em completude, nas políticas sociais.

O imaginário de inferioridade constituído a respeito do índio é algo contra o qual o jovem luta, muito embora sua cultura esteja em processo de recategorização e se adequando a vertentes ideológicas de outro grupo. O jovem percebe a imprescindibilidade de se superiorizar, diante de uma sociedade que o inferioriza, para dela extrair o que lhe incompleta, alcançando, então, o ideal assentado no processo da globalização.

De modo a seguir os percursos da globalização, uma das maneiras encontradas pela RID foi a formação da ONG, e dela advirem os suportes *blog*, portal eletrônico, jornal e rádio³³ *AJI*ndo. Tais suportes dispõem de uma coletânea de textos indígenas, em português, capazes de dialogar de modo bastante acessível e natural em uma relação intercultural, buscando, com isso, alternativas de autonomia (já legitimando a AJI como uma dessas alternativas, que é, ainda, capaz de fomentar outras) para/dos povos indígenas na região de Dourados. Visando à diminuição da desigualdade sem negar a diferença, denotam uma relevante característica de identidade do jovem indígena, responsável pela elaboração e divulgação de vertentes ideológicas conhecedoras de outras ideologias e que, delas, absorvem quesitos de melhorias, incorporando-os à comunidade em que vivem.

Organizar-se e se diferenciar diante dos outros é característico da identidade, em particular, da identidade étnica, conforme as contribuições weberianas. O sentimento de pertencimento a um dado grupo social se escora na temporalidade histórica e na origem comuns a esse grupo.

O atual momento da comunidade étnica da Reserva de Dourados passa por uma fase de recriação de sua cultura, como já afirmado, de sua identidade como grupo étnico, e de constante recriação da identidade individual de seus constituintes. Esses fenômenos resultam, sobretudo, na escrita de sua história, cada vez mais pautada nas relações sociais multiculturais. A exiguidade de uma organização política é, possivelmente, o mecanismo que fortalece o processo de socialização, interna, num primeiro momento, e externa à comunidade, posteriormente. Ganha destaque a AJI ao reconhecer e tornar pública essa deficiência de socialização interna, e ao agir (como quase sugere, semanticamente, o nome da organização) em prol do coletivo, faz (re)vigorar a comunidade.

³³ As gravações dos programas de rádio estão disponíveis, em formato mp3, para reprodução em *streaming*, no portal <http://www.jovensindigenas.org.br/programas-de-radio>. Acesso em: 5 jan. 2014.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Miriam; WAISELFISZ, Júlio Jacobo; ANDRADE, Carla Coelho e RUA, Maria das Graças. *Gangues, Galeras, Chegados e Rappers: Juventude, Violência e Cidadania nas Cidades da Periferia de Brasília*. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

ABRANTES, Pedro. Para uma teoria da socialização. Sociologia. In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXI, 2011, pág. 121-139.

ALMEIDA, Maria da Graça Blaya. *Alguém para odiar*. In: ALMEIDA, Maria da Graça Blaya. (org.). *A violência na sociedade contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUC, 2010.

BAINES, Stephen. *Identidades Indígenas e ativismo político no Brasil: depois da Constituição de 1988*. In: *Série Antropologia*. V. 418. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2008, p. 6-18.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1999.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Paixões e apaixonados: exame semiótico de alguns percursos*. *Cruzeiro Semiótico*. Porto: Associação Portuguesa de Semiótica, vol. 11-12, p. 60-73, 1990.

_____. *Teoria do discurso: fundamentos semióticos*. 3ª ed. São Paulo: Humanitas/USP, 2002.

_____. *Teoria Semiótica do Texto*. 4ª ed. São Paulo: Ática, 2005.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BECHIS, Marco. *Terra Vermelha*. Itália/Brasil: Paris Filmes, 2008. DVD 108min.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Trad. de Floriano Souza Fernandes. 20. ed. Petrópolis, Vozes, 2001.

BERTRAND, Denis. *Caminhos da semiótica literária*. Tradução Ivã Carlos Lopes et al. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genebra: Droz, 1987.
- _____. *L'économie des échanges linguistiques*. *Langue Française* e, 34, maio 1977. Traduzido por Paula Montero.1998.
- _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: ed. Bertrand Brasil, 2004.
- _____. Sistemas de ensino e sistemas de pensamento; Reprodução cultural e reprodução social. In: *A economia das trocas simbólicas*; Ed. Perspectiva, São Paulo, SP, 6 ed., 2005.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil – Mito, História e Etnicidade*. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1986.
- COIMBRA, Cecília; BOCCO, Fernanda e NASCIMENTO, Maria Livia. *Subvertendo o conceito de adolescência*. Rio de Janeiro, Arquivos Brasileiros de Psicologia, v. 57, n. 1, p. 2-11, 2005.
- COURTÉS, Joseph. *Introdução à semiótica narrativa e discursiva*. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é Ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- _____. Ética e violência no Brasil. *Revista Centro Universitário São Camilo*. São Paulo, v. 5, n. 4, p. 378-383, out./dez.,2011.
- DAMATTA, Roberto. As raízes da violência no Brasil: reflexões de um antropólogo social. In: BENEVIDES, Maria Victoria. et al. *A violência brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2001
- DIAS, Luiz Francisco. *Os Sentidos do Idioma Nacional. As Bases Enunciativas do Nacionalismo Linguístico no Brasil*. Campinas, SP: Pontes, 1996.
- DURKHEIM, Émile. A divisão social do trabalho. In: Émile Durkheim. *Os Pensadores*. Vol.: XXXIII. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *As Regras do Método Sociológico*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- DOURADOS NEWS. *Bom momento econômico de Dourados não se reflete nas Aldeias Indígenas*. Dourados, 2011. Disponível em: <http://www.douradosnews.com.br/dourados/bom-momento-economico-de-dourados-nao-se-reflete-nas-aldeias-indigenas>. Acesso em: 25 ago. 2013.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. vol. I e II. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 1994.

EMEDIATO, Carlos A. Educação e transformação social. *Análise social*, v. 14 (54), p. 207-217, 1978. Disponível em <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223988831F4kNP5ba1Hw59NP3.pdf>. Acesso em: 8 set. 2013.

ESPÍNDOLA, Rosivânia. Sobre a violência. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Segurança é preciso. Dourados-MS, n.16, mai.jun. 2009, p. 6. Disponível em: http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/1/1/512223484d03e0f35ba1bf8f618faa27eaa54025e1cb6_16_edicao_AJIndo.pdf. Acesso em: 18 set. 2013.

FIDALGO, António. *Semiótica Geral*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 1999.

FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2005.

FONTANILLE, Jacques. *Le tumulte modal: de la macro-syntaxe à la micro-syntaxe passionelle*. Paris: Institut National de la Langue Française, 1986.

FUNASA. *Suicídios por aldeias*. DSEI/ MS. Brasília, DF, 2008.

GALLOIS, Dominique e CARELLI, Vincent. *Índios eletrônicos: uma rede indígena de comunicação*. Sexta Feira, n. 2, Editora 34, 1998. Disponível em: www.antropologia.com.br/tribo/sextafeira/pdf/num2/indio_elet.pdf. Acesso em: 6 dez. 2013.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001

GONÇALVES, Jaqueline. Maio indígena. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Segurança é preciso. Dourados-MS, n.16, mai.-jun. 2009, p. 2. Disponível em http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/1/1/512223484d03e0f35ba1bf8f618faa27eaa54025e1cb6_16_edicao_ajindo.pdf. Acesso em: 25 set. 2013.

_____. Violência sem fim. *JORNALAJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Pela paz. Dourados-MS, n.29, jan./mar. 2012, p. 6. Disponível em: http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/14/14/512288cd5f28941dda45e2ce41c8106770d43e9332c17_AJIndo-ed.-29-em-pdf.pdf. Acesso em: 15 set. 2013.

GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens II. Essais sémiotiques*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

GREIMAS, Algirdas Juliene COURTÉS, Joseph. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Contexto, 2008.

GREIMAS, Algirdas Juliene FONTANILLE, Jacques. *Semiótica das Paixões*. Dos estados de coisas aos estados de alma. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004.

_____. The problem of ideology: Marxism without guarantees. In: D. Morley and K-H Chen (orgs.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge, 1996.

HONNETH, Alex. *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão eletrônica 3.0, 2009. 1 CD-ROM.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

IBGE-INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Os indígenas no censo demográfico 2010*. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2>. Acesso em: 5 ago. 2013.

LANDOWSKI, Eric. *Presenças do Outro: ensaios de sociosemiótica*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Perspectiva, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LATTARI, Mariza Conceição Grassano. *Experiências sociais no espaço escolar: os usos da escola por jovens das camadas populares no ensino médio*. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação). São João del-Rei, MG, UFSJ.

LEVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo, editora 34, 1996.

LOPES, Edward. *Fundamentos da linguística contemporânea*. São Paulo: Cultrix, 1996.

LOPES, Ivã Carlos e HERNANDES, Nilton. *Semiótica: objetos e práticas*. São Paulo: Contexto, 2005.

LOTMAN, Iuri Mikhailovich. *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. Trad. Ann Shukman. USA: Great Britan, 1990.

LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. *Discurso indígena: aculturação e polifonia*. Dourados: UFGD, 2009.

_____. *Discurso indígena: identidade, alteridade, transculturalidade*. Revista Raído, Dourados, MS, v.1, n.1, 2007. Disponível em <http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/Raido/article/viewFile/57/67> Acesso em: 05 jun. 2013.

_____. Práticas sociais e culturais: semiotização da identidade pelo discurso. In: GÓIS, Marcos Lúcio de Sousa; SANTOS, Paulo Sérgio Nolasco dos. (Orgs.). *Literatura e Linguística: práticas de interculturalidade no Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora da UFGD, 2011, p. 227-265.

MACHADO, Indianara Ramires. Ava Guarani, em busca de uma vida com dignidade, com Direitos Humanos. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Violência

contra as mulheres. Dourados-MS, n.21, mai.-jun. 2010, p. 2. Disponível em: http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/6/6/51222cb00a8cebb71836a1c8278b0a691799b7391ecb3_ajindo-ed_21.pdf. Acesso em: 25 set. 2013.

_____. De recuperação. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. De recuperação. Dourados-MS, n.31, set./out. 2012, p. 6-7. Disponível em http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/16/16/51228b31686a5317da4a4056b651a24476393fe3b03d3_edicao-31.pdf. Acesso em: 28 ago. 2013.

_____. Jovens em ação. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Jovens em ação. Dourados-MS, n.28, nov./dez. 2011, p. 6. Disponível em: http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/13/13/51227f3a4f21d60ff10686772b10856565888bd40c884_edicao-28.pdf. Acesso em: 28 ago. 2013.

MACHADO, Josimara Ramires. Afinal, quem somos nós?. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Duplicação perigosa. Dourados-MS, n.22, set./out. 2010, p. 10. Disponível em: http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/7/7/51222e80b7eb35dd4bf50511181b75c717334b0f56ca9_ed-22.pdf> Acesso em: 4 dez. 2013.

MACUXI, Alex. Lutar e lutar. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Pais e filhos. Dourados-MS, n.30, abr.-jun. 2012, p. 8. Disponível em: http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/15/15/51228a59910a629b9ac7d89527fa217e678e256760979_edicao-30.pdf. Acesso em: 19 set. 2013.

MADEIRA, Felícia Reicher. *Quem mandou nascer mulher*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

MELUCCI, Alberto. Juventude, tempo e movimentos sociais. *Revista Young*. Estocolmo, v. 4, n° 2, p. 3-14, 1996.

MENDES, Conrado Moreira. A comunicação pela semiótica. *Revista Vertentes*, n. 36. São João Del Rey: UFSJ, 2006.

MUSSALIM, Fernanda. Análise de Discurso. In: MUSSALIM, Fernanda e BENTES, Anna Christina (orgs.). *Introdução à Linguística: Domínios e Fronteiras*. São Paulo, Cortez, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo, UNESP, 2006.

PAES, Maria Helena Rodrigues. “Cara ou coroa”: uma provocação sobre educação para índios. In: *Revista Brasileira de Educação*, n. 23, p. 86-102, 2003.

PAIS, Cidmar Teodoro. Conceptualização, Denominação, Designação: relações. *Revista Brasileira de Linguística*. Vol. 9. São Paulo: Plêiade, 1997.

PAIS, José Machado. *A construção sociológica da juventude: alguns contributos*. *Análise Social, Revista do Instituto de Ciências sociais da Universidade de Lisboa*, v. 25, n. 105-106, p. 139-165, 1990. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223033657F3sBS8rp1Yj72MI3.pdf>. Acesso em: 8 set. 2013.

PRADOS, Rosália Maria Netto. Dos estados de alma da personagem: análise semiótica. *Revista Lumenet Virtus*, v. 2, p. 114-124, 2010.

RATTNER, Henrique. Em busca da identidade no mundo de incertezas. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 34, março, 2004. Disponível em: www.espacoacademico.com.br/034/34rattner.htm. Acesso em: 4 set. 2013.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RICAS, Janete e DONOSO, Miguir Terezinha Vieccelli. *Aspectos históricos da educação no Brasil versus violência física na infância: reflexões*. Minas Gerais: UFMG. 2010. Disponível em: <http://www.medicina.ufmg.br/rmmg/index.php/rmmg/article/viewFile/236/219>. Acesso em: 10 set. 2013.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. 30ª ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

SEGATO, Rita Laura. *Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais*. *Mana*, 12 (1), p. 207-236, 2006.

SILVA, Egizele Mariano da. Reflexão para os pais. *JORNALAJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Pela paz. Dourados-MS, n.29, jan./mar. 2012, p. 4. Disponível em http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/14/14/512288cd5f28941dda45e2ce41c8106770d43e9332c17_AJindo-ed.-29-em-pdf.pdf. Acesso em: 28 ago. 2013.

SIMMEL, Georg. *La sociologie de l'expérience du monde moderne*. Paris: Méridiens-Kliencksieck, 1986.

SOUZA, Izaque de. Apito indígena. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Segurança é preciso. Dourados-MS, n.16, mai.-jun. 2009, p. 2. Disponível em: http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/1/1/512223484d03e0f35ba1bf8f618faa27eaa54025e1cb6_16_edicao_ajindo.pdf. Acesso em: 25 set. 2013.

TAJFEL, Henri. *The social psychology of minorities*. London: Minority Rights Group, 1978.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, Aracy Lopes da e FERREIRA, Mariana Kawall (Orgs.). *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. 2ª ed. São Paulo: Global, 2001.

TATIT, Luiz. A abordagem do texto. In: FIORIN, José Luiz (org.). *Introdução à Linguística*. v. 1. São Paulo: Contexto, 2002.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. *Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a Reserva Indígena de Dourados (1960-2005)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História). Dourados, MS, UFGD.

ZILBERBERG, Claude. *Essaisurlesmodalitéstensives*. Amsterdam: Benjamins, 1981.

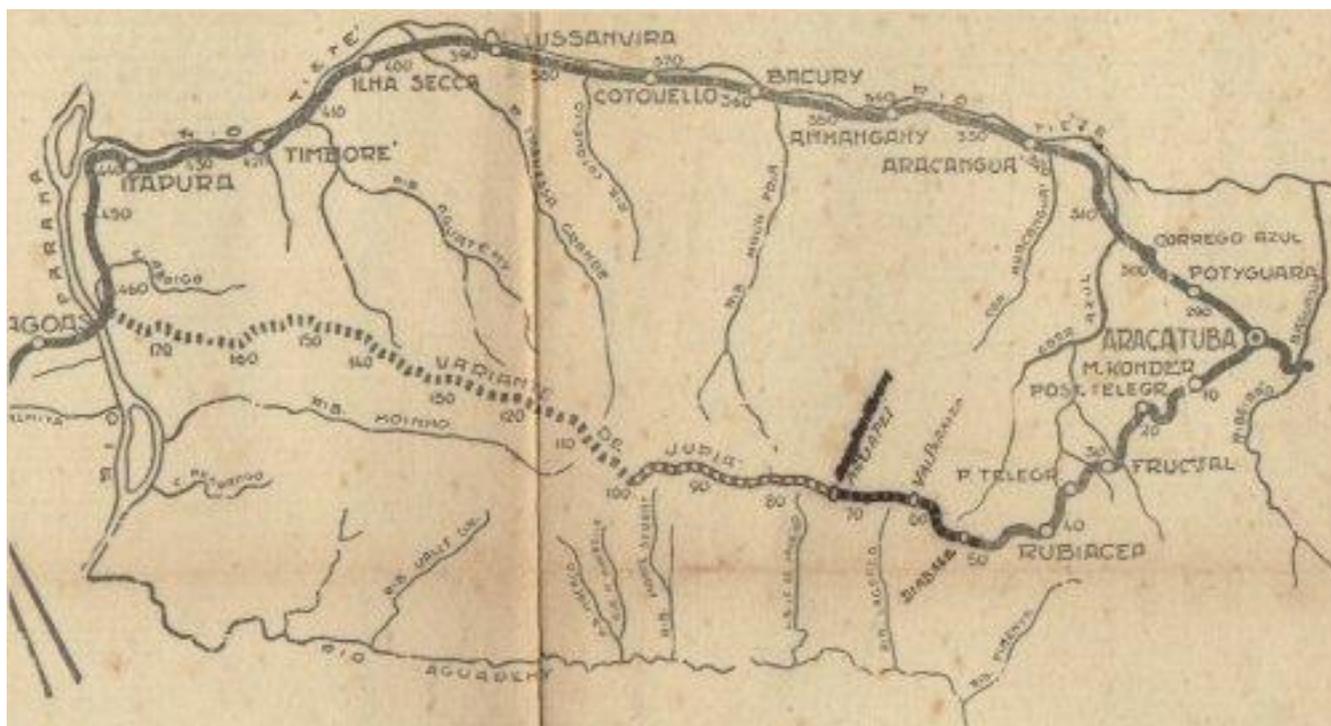
WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kayowá e a comunidade dos brancos*. 1990. Dissertação (Mestrado em História Social). São Paulo, SP, FFLCH/USP.

WOLFF, Francis. Quem é bárbaro? In: NOVAES, Adauto. (org.). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

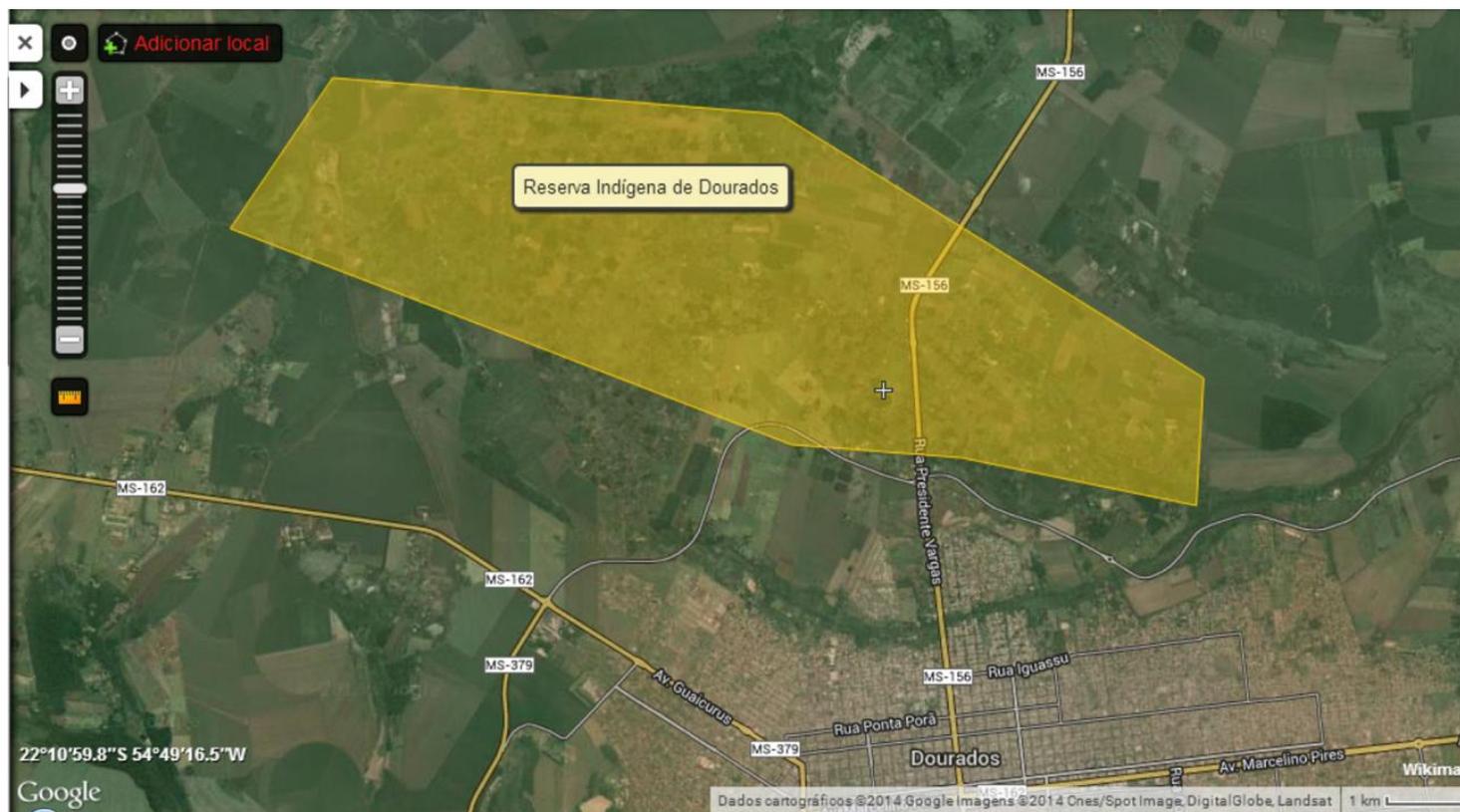
ANEXOS

Anexo 1. Estrada de Ferro Noroeste do Brasil



Mapa provavelmente da década de 1920, mostrando a linha-tronco da época (posterior Ramal de Lussanvira) e a construção da Variante de Jupiá, que se tornou o atual tronco. Disponível em: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/86/NOB-Lussanvira.jpg>. Acesso em 20 nov. 2013

Anexo 2.Representação da área da Reserva Indígena de Dourados



Disponível em: <http://wikimapia.org/#lang=pt&lat=-22.183272&lon=-54.821262&z=13&m=h&show=/9591900/pt/Reserva-Indígena-de-Dourados>. Acesso em: 8 set. 2013.

Afinal, quem somos nós?

*Josimara Ramires Machado
(Kunhã Poty Rory)*

Sou uma jovem indígena da etnia Kaiowá. Bom, eu me considero Kaiowá, porque assim está na minha identidade, só que na verdade eu já venho da mistura das três etnias Guarani-Ñandeva, Aruak-Terena e Guarani-Kaiowá. E ainda tem alguns casos de mistura com brancos (karai).

Como diz minha vovó, hoje em dia nós, a juventude de hoje, somos tudo jopará (mestiços). E eu vejo que os jopará sofremos preconceito na Reserva Indígena de Dou-

rados. Por exemplo, o jovem que tem pai branco e a mãe Avá (índia), não é bem aceito pelos que se dizem super tradicional, pois dizem que ele é branco.

Além disso, quando o jovem tem a mistura de Guarani-Kaiowá com Aruak-Terena ou Guarani-Ñandeva também é visto de outra forma pelos que se dizem tradicionais. Quando vão numa reunião geral (atyguasu) com as lideranças Guarani-Kaiowá, são vistos pelas lideranças como Terena, quando vão em reuniões com lideranças Terena são vistos como Guarani e vi-

vem nesse impasse.

Eu mesma já passei várias vezes por isso, pois a minha mãe é Guarani-Kaiowá e meu pai é Guarani-Kaiowá com Aruak-Terena.

Muitos criticam os jovens jopará por causa da língua (ñe'e), dizendo que eles não falam mais a língua guarani, que não preservam mais a cultura, o modo de ser Guarani-Kaiowá. Mas essas pessoas que criticam não fazem nada para reverter essa situação, porque querendo ou não nós fazemos parte dessa comunidade desse conjunto desse tekohá.

Eu mesma fui batizada

no ritual Guarani-Kaiowá (Ne'emogaraí) quando tinha um ano de vida. Um cacique da aldeia Takara, que hoje já é falecido, me deu o nome indígena de Kunhã Poty Rory por isso que eu me identifico muito como Kaiowá.

Na verdade, não devemos discriminar uns aos outros, mas sim fazer políticas públicas indígenas para abranger todo mundo sem privilegiar só alguns porque desse jeito nunca teremos uma aldeia unida.

Espero que um dia possamos viver no nosso modo de ser (Teko) com muita paz e harmonia.

Anexo 4. Página da sessão “Quem somos” no site da AJI



Página Inicial | Quem Somos

QUEM SOMOS

A AJI – Ação dos Jovens Indígenas de Dourados – é uma Organização indígena de jovens financiada com capital privado. Fundada em 2001 pela antropóloga Maria de Lourdes Beldi de Alcântara junto com jovens Guarani-Kaiowá e Aruak.

Um dos objetivos da AJI é fortalecer a socialização entre essas três etnias que compõe a Reserva Indígena de Dourados, tida como a mais populosa do país: são aproximadamente 15 mil indígenas confinados em 3,5 mil hectares, entre as cidades de Dourados e Itaporã.

a sede da AJI está localizada na cidade de Dourados, a Quatro quilômetros da Reserva Indígena

Sobre a AJI

- Principal
- Quem Somos**
- > Equipe
- Eventos
- Galeria de Fotos
- Vídeos
- Fale Conosco

JOVENS em AÇÃO

Indianara Ramires Machado

Durante a 11ª edição dos Jogos dos Povos Indígenas, na cidade de Porto Nacional em Tocantins, foi realizado o Fórum Indígena, entre os dias 6 e 9 de novembro. As jovens Ana Cláudia e Indianara Guarani, membros da AJI (Ação dos Jovens Indígenas de Dourados), participaram desse fórum como comentaristas do debate sobre a juventude e registrando os momentos.

Foram debatidos temas como igualdade social e direito da mulher indígena; direito indígena – identidade, cultura e educação; economia verde, povos indígenas e a Kari-oca; PELC- Esporte; tradição e afirmação étnica. E nós, jovens indígenas, realizamos um debate sobre temas considerados relevantes para que a juventude conheça e compartilhe.

No nosso encontro, ao qual demos o nome de “Encontro Jovem”, foi realizada uma apresentação cultural da etnia Pataxó. Além disso, nos dividimos em grupos de trabalho para prepararmos um manifesto de apoio aos parentes afetados pela construção de usinas hidrelétricas e para integração, interação e rodas de discussão.

Foram momentos de celebração com os parentes vindos de todas as regiões do país. E também momentos de partilha, em que tivemos com jovens indígenas de outras etnias, conhecendo suas realidades.



Além de competições esportivas, a 11ª edição dos Jogos dos Povos Indígenas também teve momentos de discussão envolvendo jovens; representantes da AJI marcaram presença

Mensagem da Juventude elaborada durante os Jogos dos Povos Indígenas

Nós, jovens participantes da XI edição dos Jogos dos Povos Indígenas, manifestamos em nome de todas as etnias presentes nosso apoio aos parentes afetados pela construção de usinas hidrelétricas e o repúdio à desapropriação de terras indígenas para grandes empreendimentos que afetam de modo irreversível a natureza e o nosso modo de vida, principalmente os parentes prejudicados pela Usina Belo Monte, que já estão em luta há mais de 30 anos contra este desastre.

Anexo 6. Menu lateral do *blog* da AJI (textos ordenados por datas)



Ação de jovens indígenas de Dourados

Arquivo do blog

- ▶ 2014 (3)
- ▶ 2013 (196)
- ▶ 2012 (310)
- ▶ 2011 (197)
- ▶ 2010 (110)
- ▶ 2009 (120)
- ▶ 2008 (169)
- ▶ 2007 (50)
- ▶ 2006 (27)



Disponível em: <http://www.ajindo.blogspot.com.br>.
Acesso em: 6 jan. 2014.

De recuperação

Escolas indígenas de Dourados têm média do IDEB abaixo das escolas públicas do município

Indianara Machado

No dia 14 de agosto, o Ministério da Educação (MEC) divulgou o Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (Ideb) de 2011, que reúne dados sobre fluxo escolar e médias de desempenho dos estudantes. Em Mato Grosso do Sul, Estado que concentra a segunda maior população indígena do Brasil, as escolas indígenas do município de Dourados tiveram o pior desempenho entre as instituições de ensino público. As notas variaram de 2,2 a 3,1, enquanto a média nas instituições públicas do município foi de 4,7.

Em entrevista ao Jornal AJIndo, o secretário de educação do município de Dou-

rados, Walteir Luiz Betoni, afirma que a questão linguística refletiu na nota obtida pelas escolas indígenas no Ideb de 2011. Segundo ele, não há material didático que contemple os alunos indígenas, além de ter sido a primeira vez que as escolas indígenas foram avaliadas.

Egiseli Mariano, vice-diretora da Escola Tengatui Marangatu, que fica na Aldeia Jaguapiru (Reserva Indígena de Dourados), destaca que já se tem discutido que deve haver um novo método para avaliar a qualidade de ensino nas escolas indígenas, porque o atual não leva em consideração as especificidades dos povos indígenas, como a língua indígena e condição sociocultural em

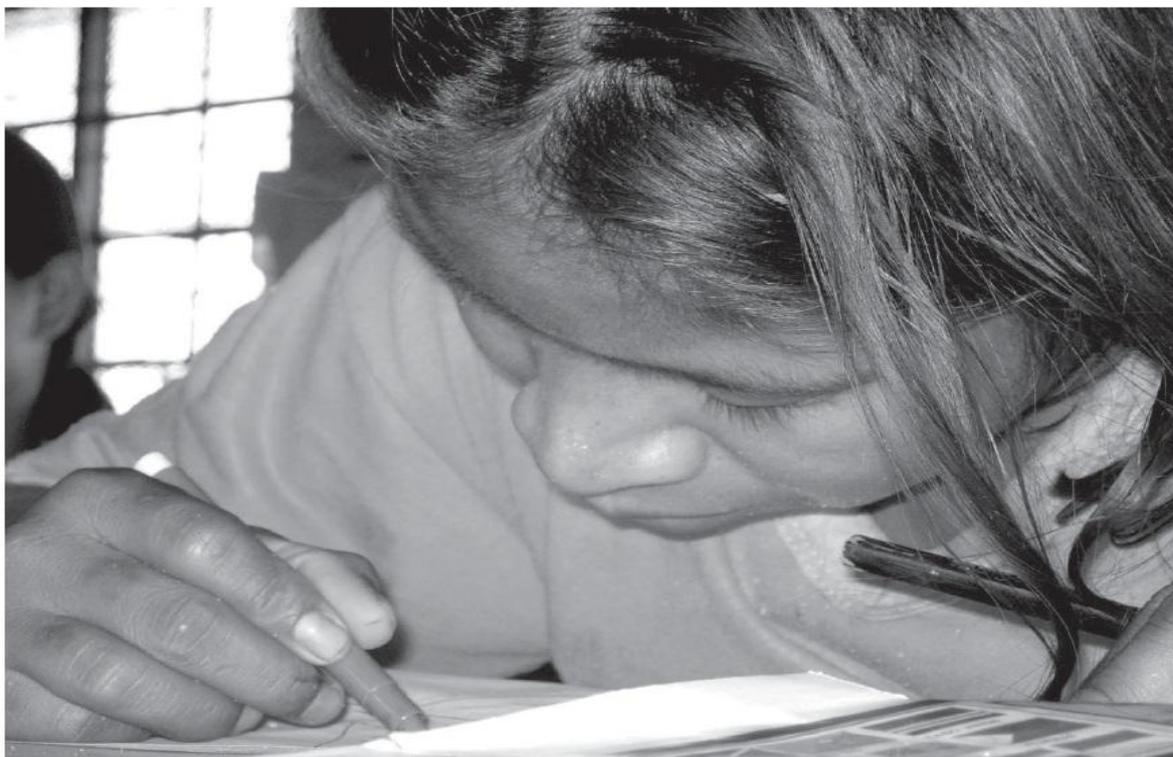
que o aluno está inserido.

Cristiane Alves Machado, coordenadora da educação escolar indígena do município de Dourados, também defende que é preciso repensar o currículo das escolas indígenas. “A língua indígena é um ponto muito complexo, que reflete nos baixos índices devido à falta de materiais didáticos na língua materna e literaturas acessíveis aos alunos. Se existisse, seria um instrumento importante para a valorização da língua indígena, mas atualmente está sendo um desafio para as escolas que trabalham a língua materna”, ressalta Cristiane.

A antropóloga e professora convidada da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, Maria de Lourdes Beldi de Alcântara, chama a atenção para outras prioridades. “Antes do material escolar, e mesmo da precariedade da infraestrutura, o que falta é uma boa formação dos professores indígenas. Falar a língua apenas não basta para ser professor. A nota do Ideb é um dos sinais para mostrar o quanto o ensino indígena está aquém do ideal e que precisa ser urgentemente reformulado”, defende a antropóloga.

Cristiane Machado também menciona a importância do corpo docente para melhorar a situação da educação indígena. “Nossos professores indígenas precisam ter responsabilidade e o compromisso para a mudança dessa situação. Temos muitas necessidades nas nossas escolas in-





dígenas, mas avançamos muito, principalmente com relação à infraestrutura das escolas”, destaca Cristiane.

Maria de Lourdes acrescenta, ainda, que este é um bom momento para os representantes da educação indígena e professores pedirem mais atenção ao MEC. “Os resultados já sabemos, as escolas indígenas não estão preparando os jovens para um diálogo intercultural, isso resulta numa exclusão total deles de todos os contextos, tanto dentro da Reserva quanto fora. Cursos que aumentam a desigualdade de ensino não estão preparando ninguém para a sociedade”, pontua a professora da USP.

Fernando Souza, coordenador do Núcleo de Assuntos Indígenas da Prefeitura Municipal de Dourados, concorda que há muitas batalhas a serem enfrentadas tanto pelo governo quanto pela comunidade escolar. “Os dados mostram que tudo precisa ser re-

pensado na educação escolar indígena: a formação básica e continuada dos professores, o currículo das escolas indígenas, o perfil e o envolvimento dos profissionais da educação, a estrutura das escolas e os materiais didáticos utilizados”, enumera Fernando.

O coordenador do Núcleo de Assuntos Indígenas acredita que a estrutura física e os recursos dispensados hoje na

educação escolar indígena de Dourados poderiam ser otimizados e buscar melhores resultados com um choque de gestão, para inovar com criatividade. “O foco da escola deve ser o aluno. É preciso envolver as famílias nesse processo e trazê-las para dentro da escola, para que haja uma corresponsabilidade entre a instituição de ensino e a família”, conclui Fernando Souza.

O que é o Ideb?

O Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (Ideb) foi criado em 2007 para medir a qualidade de cada escola e de cada rede de ensino. O indicador é calculado com base no desempenho do estudante em avaliações do Inep (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais) e em taxas de aprovação. Assim, para que o Ideb de uma escola ou rede cresça, é preciso que o aluno aprenda, não repita o ano e frequente a sala de aula.

O índice é medido a cada dois anos e o objetivo é que o Brasil, a partir do alcance das metas municipais e estaduais, tenha nota 6 em 2022, correspondente à qualidade do ensino em países desenvolvidos.

Fonte: Portal MEC

MACHADO, Indianara. De recuperação. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. De recuperação. Dourados-MS, n.31, set./out. 2012, p. 6-7. Disponível em http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/16/16/51228b31686a5317da4a4056b651a24476393fe3b03d3_edicao-31.pdf. Acesso em: 28 ago. 2013.



ARTIGO

Reflexão para os Pais

*Egizele Mariano da Silva**

A educação é um fator fundamental na vida de qualquer pessoa, seja índio ou não índio. Sabemos que quem estuda cresce profissionalmente, sabe expor suas ideias, tem objetivos e busca alcançá-los, por isso, hoje como diretora adjunta da escola Tengatui Marangatu, venho refletir juntamente com os pais de nossos alunos.

Toda criança recebe educação em dois momentos: no primeiro momento, a criança recebe os primeiros ensinamentos dos pais em casa – antes chamados de tradição – que são passados de pai para filho. A criança aprende a ouvir e respeitar os mais velhos e demais pessoas. Em seguida, a criança vai para a escola para receber o segundo momento da educação, aprender coisas novas, aprimorar seus conceitos, adquirir novos conhecimentos

Ambos, escola e pais, possuem uma função essencial na vida de uma criança, ela precisa de acompanhamento nesse processo de aprendizagem. Eis a nossa preocupação: não podemos caminhar sozinhos, precisamos do apoio dos pais em casa, conversando com o filho, acompanhando sua vida escolar, se preocupando com a aprendizagem do filho, muitos pais trazem o filho no primeiro dia de aula e retornam à escola apenas no final do ano escolar, para saber do resul-

tado final. O pai simplesmente entrega o filho à escola e espera que ela o ensine e corrija sozinha.

Muitos alunos não receberam a primeira educação, em casa, e chegam na escola rebeldes, desinteressados, revoltados com a vida e descontam na escola como se ela fosse culpada por tais situações. Não querem estudar e veem a escola como um lugar para passar o tempo. Como ensinaremos um aluno assim? Como motivá-los se eles não nos dão espaço? É possível aprender desta forma?

É necessário que os pais sejam parceiros da escola, matriculem seus filhos e façam parte da vida escolar dos mesmos, dialogando, verificando como é o ensino, quem é o professor, o que ele está aprendendo. Só teremos uma educação de qualidade se os pais estiverem conosco, motivando o filho a frequentar a escola, mostrando a importância do estudo na vida do filho. Se isso acontecer, os índices de repetências, desistências e reprovações diminuirão e assim obteremos bons resultados.

Sabe-se que muitos alunos desistem da escola por não terem calçados e roupas novas e os pais não poderem comprar. Assim, saem da escola para trabalhar, a escola não é comunicada e as faltas são lançadas. Depois de trinta dias, o aluno retorna, mas, devido à sua ausência, perde conteúdo e é reprovado por falta.

Alguns alunos, por não terem

acompanhamento dos pais, frequentam a escola quando sentem vontade e não concluem o ano escolar. Acreditamos que essa seja uma preocupação de todas as escolas indígenas. Se houver uma parceria com os pais, podemos mudar esses conceitos.

Precisamos mudar isso, o futuro de nossos jovens indígenas deve ser uma preocupação também dos pais. Só alcançaremos uma educação de qualidade quando dividirmos as nossas responsabilidades e trabalharmos juntos, comunidade e escola.

Trabalhamos por um futuro melhor, com jovens longe das drogas e bebidas alcoólicas, trabalhamos pelo futuro de mais jovens indígenas profissionais, para atuarem em nossa comunidade. Não é uma tarefa fácil, mas se unirmos nossas forças podemos fazer a diferença.

Sabe-se que temos muitos irmãos índios em busca de formação e vivemos em um lugar com muitas Universidades, mas são poucos os que não desistem no primeiro obstáculo. Por isso deixo essas reflexões aos pais, para que priorizem seu filho, participando das reuniões bimestrais, acompanhando a vida escolar do filho. Isso é importante não só para a escola, como também para a formação do aluno.

** Diretora Adjunta da
Escola Tengatui Marangatu
(Aldeia Jaguapiru – Reserva
Indígena de Dourados)*

STF Reafirma Indigenato e Posse Imemorial

Wilson Matos da Silva*

No julgamento da ACO nº 312, em 2 de maio de 2012, o STF, sobre os territórios indígenas Pataxo Hae-Hae-Hae, garantindo-lhes o direito sobre as terras da Reserva Caramuru-Catarina Paraguassu, localizada no sul do estado da Bahia, o r. decisum confirmou o instituto do indigenato, o direito congênito e primário dos nossos povos indígenas sobre os nossos territórios, independentemente de título ou reconhecimento formal, estabelecido no sistema legal brasileiro pela Lei nº 601/1850.

O indigenato não se confunde com a ocupação ou com a mera posse. O indigenato é a fonte primária e congênita da posse territorial; é um direito congênito, enquanto a ocupação é título adquirido. O indigenato é legítimo por si, não é um fato dependente de legitimação, ao passo que a ocupação, como fato posterior, depende de requisitos que a legitimem.

Ao se falar sobre os territórios indígena de nossos povos, é preciso considerar a importância transcendental



Foto: Site Dourados Agora

da relação que nós os Índios temos com o terra em que vivemos. Essa realidade é absorvida pela ordem jurídica. Não é a toa que a garantia da terra é o ponto mais importante do direito constitucional dos povos indígenas, na medida em que, para nós indígenas, a base territorial tem valor de sobrevivência física e cultural assegurado no art. 231, § 1º, da Constituição Federal.

Para o Professor Luiz Armando Badin, o conceito constitucional de terra indígena faz referência a elementos científicos - históricos, antropológicos, sociais e biológicos - que os juristas, impregnados pelo sedimento cultural de décadas de positivismo empedernido, não

estão habituados a considerar em suas análises. O conceito é abrangente e exige extremo rigor de quem tem de decidir, no caso concreto, sobre a demarcação de uma terra indígena, uma vez que essa declaração atinge situações sociais muitas vezes consolidadas ao longo de anos. Não é novo esse sentimento de perplexidade do jurista diante da norma constitucional - e porque não dizer, diante da própria realidade desafiadora da questão indígena. Entre nós, souberam enfrentar convenientemente a questão aqueles que se despiram de preconceitos e, sobretudo, de interesses, e assumiram uma postura de compreensivo respeito à alteridade.

Para Badin, a relação dos Índios com suas terras não se rege pelo direito privado. Não se trata de simples poder de fato exercido sobre o imóvel, regulado nos termos do Código Civil, mas, sobretudo, do habitat de um povo, isto é, daquele conjunto de fatores sociais, políticos e ambientais que são necessários ao desenvolvimento equilibrado e harmônico de uma sociedade humana. Ou seja, trata-se da terra como parte da herança cultural de um povo, transmitida dos pais para os filhos. Isso é menos que um poder de fato no sentido do Código Civil.

A Lei Fundamental, inde-

pendentemente de qualquer norma de menor hierarquia, fixou critérios capazes de possibilitar o reconhecimento jurídico das terras indígenas. Portanto a decisão do Supremo Tribunal Federal não criou direito novo aos territórios indígenas Pataxo Hae-Hae-Hae. As terras pertenceram aos diversos povos indígenas, em razão da incidência do nosso direito originário, isto é, direito superior e precedente a qualquer outro Direito que, eventualmente, se possam ter constituído sobre os nossos territórios.

A demarcação dos nossos Territórios tem a exclusiva função de criar uma DELIMITAÇÃO espacial da titularidade indígena e de opô-la a terceiros. Ou seja, o que constitui os direitos sobre as nossas terras é a nossa própria presença a vinculação dos nossos povos à terra, cujo reconhecimento foi efetivado pela Constituição Brasileira.

Para o professor doutor Roberto Lemos dos Santos Filho, o precedente tem significância impar por dar efetividade ao disposto no art. 231, caput e §§ 1º, 2º e 6º da Constituição em vigor, e ao comando do art. 14 da Convenção 169 da OIT, que impõe aos Estados signatários, como o Brasil, o dever de reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras por eles ocupadas.

A diversidade étnica e cultural dos nossos povos é, sem dúvida nenhuma, um dos mais valiosos bens que integram o patrimônio nacional.

* É índio, advogado e coordenador regional do ODIN/MS (Observatório de Direitos Indígenas de Mato Grosso do Sul) wilsonmatosdasilva@hotmail.com

Jornal AJIndo
Ação de Jovens Indígenas de Dourados

www.ajindo.blogspot.com / e-mail: ajidourados@yahoo.com.br

O Jornal AJIndo é uma publicação da Ação Jovens Indígenas, da Reserva Indígena de Dourados, produto da Oficina de Jornalismo sob a orientação da jornalista Natália Costa.

Tiragem:
1.000 exemplares

Editoração e Produção Gráfica:
Jadson Yamasaki - 9977.3682

Fotolito e Impressão:
Editora Ferjal Ltda
Fernandópolis - SP

USO DA INFORMAÇÃO: O conteúdo do Jornal AJI pode ser livremente utilizado e reproduzido em qualquer meio de comunicação impresso, radiofônico, televisivo e eletrônico, desde que acompanhado dos créditos gerais e da assinatura dos responsáveis pelas matérias reproduzidas.

EXPEDIENTE

SILVA, Wilson Matos da. STF reafirma indigenato e posse imemorial. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Pais e filhos. Dourados-MS, n.30, abr.-jun. 2012, p. 2. Disponível em: http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachments/15/15/51228a59910a629b9ac7d89527fa217e678e256760979_edicao-30.pdf. Acesso em: 19 set. 2013.

Lutar e Lutar

Alex Macuxá *

Temos observado que nos últimos 40 anos, o fortalecimento do movimento indígena no Brasil vem ficando cada vez mais forte. A luta por dignidade, por respeito, pela Terra e pelo direito à vida têm sido bandeiras levantadas por nossas lideranças e nossas aldeias. Do outro lado, os governantes e a mídia comercial têm se esforçado para romper e acabar com nossas manifestações e com nosso movimento.

Durante mais de quatro décadas conseguimos algumas conquistas exemplares. Mas, por outro lado, ainda há muito a desejar, terras ainda são invadidas, lideranças são criminalizadas, mortes de pessoas que dedicam a vida à luta pelo direito de viver. No ano de 2011 e início de 2012, podemos contar no dedo a nossa conquista maior: a conquista da terra do povo Pataxó. Mas observando mais uma vez o outro lado, temos: PEC 215, o maldito código Florestal, o projeto de mineração em Terras Indígenas, hidrelétricas e assim continua.

Vamos deduzir que se a presidente Dilma não vetar a PEC 215, a nossa luta teria mais uma barreira, não apenas lutaríamos contra o Executivo como também com um parlamento que não esconde a vontade de acabar com as Terras Indígenas. Imaginem a aprovação de demarcação das terras indígenas e a ratificação das demarcações já homologadas feitas pelo Congresso Nacional.

Outra preocupação é o Código Florestal, que em uma visão crítica, deveria ser "Código Rural", pois está estampado nele a cara dos ruralistas. Imaginem: ver matas virgens sendo trocadas por milhares e milhares de quilômetros de soja, vendo matas nativas serem extinguidas.

Hidrelétricas e mineração são outra pedra no movimento indígena. A medida e a forma como foi e está sendo implantada a Usina de Belo Monte não é apenas um dano ao meio ambiente, mas sim, um grande genocídio contra as populações que vivem na região. Mineração? Para quê? Grandes empresas entrando em nossas terras e levando nossas riquezas, deixando-nos na miséria, deixando a natureza morta, deixando nosso povo sem esperança.

Nossa luta muito tem se fortalecido, mas não podemos nos acomodar. As conquistas que temos até hoje são resultado de nossas lutas. Ninguém demarca as nossas terras porque são bonzinhos. Nossas terras são demarcadas porque nós lutamos por elas. O Estado brasileiro tem fugido de suas obrigações. Nossos direitos constitucionais não estão sendo cumpridos, o nosso ideal agora é lutar e lutar.

* Graduando em História pela Universidade Federal de Roraima, mora na Terra Indígena Raposa Serra do Sol.



Violência sem fim

Em 2011, foram registrados 11 assassinatos na Reserva Indígena de Dourados. Em 2012, foram 10 mortes – a maioria homicídios – só nos meses de janeiro e fevereiro.

Jaqueline Gonçalves

A terra indígena (TI) de Dourados hoje se enfrenta com uma grande densidade populacional e tem problemas antigos que persistem. As aldeias Jaguapuru e Bororó, que formam a Reserva Indígena de Dourados (RID), concentram uma média de 25% dos homicídios de todo o município de Dourados, segundo a Polícia Civil da cidade. Em 2011, foram registrados 11 assassinatos na RID, quase um por mês. Ainda de acordo com a Polícia, desse total, oito foram solucionados e os culpados presos, o que resulta em 80% dos casos esclarecidos.

Os números de 2012 assistam ainda mais, segundo dados da Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena), só nos meses de janeiro e fevereiro houve 10 mortes, entre homicídios, suicídios e acidentes, mas a maioria dos casos foi de homicídios. “Meu filho foi morto de uma forma brutal e o assassino não vai ser solto em breve, pois a lei brasileira está a seu favor. Ele vai voltar para a família dele, mas eu nunca mais vou ver o rosto do meu filho”, lamenta uma indígena da etnia Kaiowá, moradora da aldeia Jaguapuru, que não quis se identificar. Seu filho de dezesseis anos foi morto a golpes de facão. Dois casos que mais chamaram a atenção foram o assassinato da indígena Guaraní, de 69 anos, Pedrina Vogarin, da aldeia Jaguapuru, que foi seqüestrada, e do jovem de 16 anos, Helison Espindula, da etnia Guaraní, que morreu com cerca de 50 golpes de facão na Aldeia Bororó, tendo o rosto inteiramente desfigurado.

Nos últimos meses, a Força Nacional vem fazendo a segurança na RID, mas ainda assim esses mortos cruzados continuam acontecendo, o que parece mostrar que os assassinos não se intimidam com a presença dos policiais. A Reserva está em alerta, mas parece que o governo continua não enxergando essa situação de abandono, de decomposição social em que se encontra a comunidade indígena da TI de Dourados.



DIREITOS HUMANOS?
A situação na Reserva Indígena de Dourados, de forma geral, é muito preocupante. Falham empregos para essa população, por isso os homens

estão indo trabalhar em São Paulo e Santa Catarina, na colheita de maçã durante 60 dias.

Os únicos empregos oferecidos dentro de Reserva são nas áreas da saúde e da educação, porém exige-se estudo e grande parte da população indígena de Dourados ainda não tem educação escolar completa. Sem alternativa de trabalho, aqueles que tem baixa escolaridade acabam se submetendo a qualquer tipo de trabalho, muitas vezes em outras cidades ou Estados, como citado anteriormente.

Depois que a Sesai (Secretaria Especial de Saúde Indígena) passou a ser responsável pela saúde na RID, substituindo a Funasa (Fundação Nacional de Saúde), os salários dos agentes de saúde ficaram mais baixos.

O jornal *Ajindo* cita tudo isso para dizer que o abandono histórico do governo em relação à Reserva Indígena de Dourados está cada vez maior. Leis de direitos humanos estão sendo violadas, serviços de saúde e educação não têm a qualidade que deveriam ter e isso tudo leva ao

que estamos vivendo hoje: a violência em alta. O número de assassinatos e suicídios só aumentia e as maiores vítimas são os jovens indígenas.

JOVENS EM AÇÃO

A Ali (Ação dos Jovens Indígenas de Dourados) realizou, no dia 9 de março, uma passeata pedindo paz na Reserva Indígena de Dourados.

Os jovens não suportam mais ver seus amigos e parentes serem assassinados.

“Queremos paz, violência não”, este foi o lema dos jovens indígenas das etnias Guaraní, Kaiowá e Terena das aldeias Jaguapuru e Bororó, que estiveram na caminhada. A passeata reuniu cerca de 300 pessoas, entre alunos, professores e coordenadores das escolas Francisco Meireles, Agostinho Ramo Martins, Arapora e Reis Veloso (que não fica na Reserva, mas na cidade), além de lideranças indígenas e membros da comunidade em geral.

Nas faixas que carregavam, foram feitos pedidos por políticas públicas que viabilizem a paz, melhorias na educação, melhorias na saúde e opções de lazer. As vítimas da violência também foram lembradas: dez faixas continham os nomes das dez pessoas que morreram nos meses de janeiro e fevereiro deste ano na RID, vítimas da violência.



- Abertura da Vila Olímpica, fechada há mais de um ano. Estudos antropológicos e sociológicos apontam que se os jovens vivem uma atividade, além da escolar, estão menos sujeitos aos atos de violência.

- Iluminação na Reserva. A maioria dos crimes acontece em cantos que são totalmente escuros.

- Salas de aula, pois atualmente cerca de 300 alunos têm aula em salas improvisadas.

- Que acordos relacionados a questões de saúde sejam do papel, começando pelo Capes.

Estamos apenas exigindo os direitos que nos são assegurados pela Constituição de 1988 e por todos os acordos e tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário. E se for preciso, continuaremos fazendo manifestações.



O poder da Covardia

Mulheres indígenas sofrem caladas com violência física e psicológica

Jaqueline Gonçalves

A violência contra as mulheres ainda é um problema grave no mundo todo. Os índices melhoram com o passar do tempo, mas ainda há muito para ser superado.

Infelizmente, na sociedade em geral, ainda há uma visão de que os homens são superiores às mulheres, ainda se sustenta um pensamento de que o homem tem o direito de impor suas vontades às mulheres.

O que quase não se per-

cebe é que isso é gerado pela própria forma de educar os meninos e as meninas. Homens que tratam a mulher de uma forma agressiva provavelmente foram incentivados a valorizar a agressividade, a força física, a ação, a dominação. Já as meninas, são

valorizadas pela beleza, delicadeza, sedução, submissão, dependência, sentimentalismo, passividade e o cuidado com os outros.

Infelizmente, muitos casos de violência ficam impunes porque as mulheres têm medo de tomar uma atitude.

Um dos principais motivos que as leva a não ter ação é que elas dependem do homem financeiramente ou emocionalmente, ou temem pela vida de seus filhos, ou porque não querem prejudicar o agressor, que pode ser preso ou condenado. Muitas também alimentam a ideia de que pode ser ruim com ele, mas pior ainda sem ele.

Para levantar essa discussão na Reserva Indígena de Dourados, o Jornal AJIndo traz depoimentos de algumas índias sobre casos de violência dentro de suas próprias casas.



Cleide*, índia terena de 41 anos, acredita que as brigas com seu marido enquanto seus filhos eram criança e adolescente influenciaram na formação deles. Os que são casados reproduzem o mesmo comportamento.

"Acho que afetou a educação deles, hoje eles batem em suas mulheres. Aqui na minha casa, o meu marido melhorou muito, não me bate mais, mas foi para outro caminho: sai e chega bêbado, quebrando tudo. No dia seguinte é como se nada tivesse acontecido. Já denunciei meu marido, mas meus filhos quase me abandonaram, pois ficaram a favor do pai."

Lucinha*, índia guarani de 32 anos, se arrepende de ter abandonado a escola e de ter saído da casa da mãe cedo para casar. Ela conta que seu marido trabalha, mas não compra nada para a casa com o dinheiro que recebe. Ela já o mandou embora, mas ele diz que a casa é dele.

"Quando casei, meu marido me prometeu mil maravilhas, eu ainda era menor de idade, hoje ele vem em casa e quer tudo na mão, chega toma seu banho, veste a roupa limpa e sai sem hora para voltar, não sei aonde ele vai, mas sei que respeito por mim, enquanto mãe dos filhos dele, ele não tem. Se reclamo, se exijo meus direitos, ele me agride fisicamente e psicologicamente. E se vou embora ele vai me buscar, não sei mais o que fazer."

Adriana*, indígena de 21 anos casada há seis anos, disse que a violência mais grave que sofreu foi quando seu marido a traiu e depois transmitiu a ela uma DST (Doença Sexualmente Transmissível).

"Hoje faço tratamento e, apesar da dor da separação e da briga na justiça pela guarda dos filhos, sou independente e feliz. Só penso agora em trabalhar para garantir o futuro dos meus dois filhos."

Assim como eu, todas as mulheres têm direitos e têm capacidade de lutar. Tudo é muito ruim, mas a gente supera".

* Todos os nomes são fictícios.

Anexo 13.Artigo “Sobre a violência”



Sobre a Violência

Rosivânia Espíndola

A violência existe muito aqui na aldeia. Precisa de segurança aqui na aldeia. Muitos jovens saem pela noite, assaltam na estrada à noite. Os jovens não querem saber sobre a família, só pensam em sair à noite, brigam muito na estrada. Até as pessoas que estudam à noite têm já medo. Às vezes, os jovens não querem saber de conversa dos pais e até das mães. Talvez o filho sai escondido à noite dos pais. Quando chega sábado, já estão na estrada, se juntam. É o que eles vão fazer à noite. Alguns jovens não querem estudar, só querem sair à noite. Talvez até o pai mesmo briga com o filho e ele depois já sai à noite e começa fazer coisa errada. Talvez de tão bravo vai se enforcar por causa de briga com os pais. Por isso que acontece muito suicídio na aldeia e é assim que os jovens vivem aqui na aldeia.



http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/attachment/s/1/1/512223484d03e0f35ba1bf8f618faa27eaa54025e1cb6_16_edicao_ajindo.pdf.

Acesso em: 18 set. 2013.

Anexo 14. Artigo “Ava Guarani, em busca de uma vida com dignidade, com Direitos Humanos”

02 AJIndo Ação de Jovens Indígenas de Dourados

Ava Guarani, em busca de uma vida com dignidade, com Direitos Humanos

Indianara Ramires Machado/Kunha poty'mi*

A Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas em Setembro de 2009 foi uma vitória para todos os povos indígenas do mundo. No Brasil, reforça o que já era previsto pela Constituição: implementar direitos indígenas relativos a cultura, tradição, saúde, educação.

Para os povos indígenas do Mato Grosso do Sul tende a reforçar os elos entre “parentes”, considerando os que já se foram e os que deram a vida para prevalecer o direito da pessoa do indígena e ter uma realidade diferente da que estamos vivendo.

O Estado hoje possui uma população indígena Guarani (Nandeva e Kaiowá) de aproximadamente 45 mil indígenas. Nossa realidade talvez não seja das melhores dentre muitas outras neste país. Vive-se e sobrevive-se com a força, garra e vontade que nossos ancestrais Guarani nos legaram, o mundo espiritual e a religiosidade do povo Guarani, que outrora foram chamados de teólogos da floresta.

Conforme o relatório que a Survival International enviou para a ONU em março de 2010, “a situação dos Guarani no Mato Grosso do Sul, no Centro-Oeste brasileiro é uma das piores de todos os povos indígenas nas Américas”.

Considerar a cultura indígena hoje é essencial visto que cultura sempre vai estar registrada em nossas memórias, em nossas histórias, em nossas almas. No entanto, muito do que eram os usos e costumes tradicionais tem sofrido transformações, visto que a cultura é dinâmica.

Entre tantas transformações, a Língua é o fator identitário entre nós. As cidades crescem e cercam nossos tekohás, onde fomos amontoados, e nos sufocam espiritualmente e psicologicamente. Participamos de uma interação cultural que vamos internalizando a cada dia e a todo tempo por não ter mais matas, rios e outros aspectos do meio físico já transformando. Em meio a esta negociação cultural, estamos sobrevivendo, com a pouca terra que temos, enfrentando miséria,



dor, morte social, cultural e a discriminação.

Somos um país multicultural, multilíngue, pluriétnico e, acima de tudo, de uma efervescência cultural ímpar, formadora de nossas identidades, de uma sofisticação simbólica, estética que deságua nos muitos mundos que formam a riqueza cultural

brasileira.

Nesse contexto, ao Guarani é oferecido tudo, menos os mais inerentes direitos do homem como ser, como pessoa; o direito a uma vida com dignidade, com Direitos humanos.

* Guarani-kaiowá/MS
indy.ramires@gmail.com

Jornal AJIndo
Ação de Jovens Indígenas de Dourados

www.ajindo.blogspot.com / e-mail: ajidourados@yahoo.com.br

O Jornal AJIndo é uma publicação da Ação Jovens Indígenas, da Reserva Indígena de Dourados, produto da Oficina de Jornalismo sob a orientação da jornalista Natália Costa.

Tiragem:
1.000 exemplares

Editoração e Produção Gráfica:
Jadson Yamasaki - 9977.3682

Fotolito e Impressão:
Editora Ferjal Ltda
Fernandópolis - SP

USO DA INFORMAÇÃO: O conteúdo do Jornal AJI pode ser livremente utilizado e reproduzido em qualquer meio de comunicação impresso, radiofônico, televisivo e eletrônico, desde que acompanhado dos créditos gerais e da assinatura dos responsáveis pelas matérias reproduzidas.

EXPEDIENTE

MACHADO, Indianara Ramires. Ava Guarani, em busca de uma vida com dignidade, com Direitos Humanos. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Violência contra as mulheres. Dourados-MS, n.21, mai.-jun. 2010, p. 2. Disponível em: <http://www.jo>

Anexo 15. Artigo “Apito Indígena”

02 **AJIndo** Ação de Jovens Indígenas de Dourados

Apito Indígena

Izaque de Souza*

Para início de conversa, um breve apito histórico: quando Cabral invadiu o Brasil no século XVI, com suas 13 caravelas de expatriados, malfeitores e ladrões, nossos ancestrais já estavam aqui há milênios. Aproximadamente cinco milhões de pessoas falando cerca de três mil idiomas e vivendo harmonicamente com respeito mútuo às diferenças e costumes tribais. Pois a cultura indígena sempre foi estribada no respeito e observação do exercício pleno do direito legal quanto ao outro.

Dos cinco milhões de indígenas, restam hoje pouco mais de 400 mil aldeados em míseros 3500 hectares de terra por etnia, que na maioria das vezes ultrapassa seus 10 mil habitantes.

Dourados é um exemplo

disso. São apitos, ou fatos históricos reais que apontam quais ou quem são os verdadeiros assassinos, vândalos. Quanto aos ladrões, basta ver os telejornais (se assim a vergonha o deixar) para ver quem são os verdadeiros ladrões que roubam milhões de reais do dinheiro público e sempre se safam das grades, com a ajuda de alguns advogados. Os ditos de “cultura mais inteligente e civilização moderna” que apenas denigrem a imagem da OAB, de onde deveriam receber cartão vermelho.

Meu apito passa pela Constituição Federal no artigo 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens. Direito nosso e deve ser cumprido. Artigo 2 da Declaração das Nações Unidas dos Direitos dos Povos Indígenas

13/09/07 que diz: os povos e as pessoas indígenas são livres e iguais a todos os demais povos e pessoas e têm o DIREITO a não ser objeto de nenhuma discriminação no exercício dos seus direitos fundamentais, em particular na sua origem ou identidade indígena.

Portanto preconceito é crime passível de cana, xadrez, sem salvo conduto, a todos que o praticarem, inclusive aos que se acham “entendidos” de lei. É apenas um lembrete para analfabetos em política social

indígena. Aqueles que imaginam pensar por nós. Infelizmente para alguns os muitos anos de academia não foram suficientes para abrir suas mentes preconceituosas e racistas. Servem sim, para envergonhar os brasileiros. Mas sabemos que os douradenses de coração têm sua opinião formada sobre o outro.

Com certeza na Transilvânia há muitas vagas públicas de direito. Começo a crer que a lenda dos hematófagos humanos (vampiros) da Transilvânia é real, e podem estar bem mais perto do que imaginamos!!!

* É índio Guarani graduado em Pedagogia pela Unigran e servidor público municipal na Educação Escolar Indígena.



Jornal AJIndo
Ação de Jovens Indígenas de Dourados

www.ajindo.blogspot.com / e-mail: ajidourados@yahoo.com.br

O Jornal AJIndo é uma publicação da Ação Jovens Indígenas, da Reserva Indígena de Dourados, produto da Oficina de Jornalismo sob a orientação da jornalista Natália Costa.

Tiragem:
1.000 exemplares

Editoração e Produção Gráfica:
Jadson Yamasaki - 9614-3963

Fotolito e Impressão:
Editora Ferjal Ltda
Fernandópolis - SP

USO DA INFORMAÇÃO: O conteúdo do Jornal AJI pode ser livremente utilizado e reproduzido em qualquer meio de comunicação impresso, radiofônico, televisivo e eletrônico, desde que acompanhado dos créditos gerais e da assinatura dos responsáveis pelas matérias reproduzidas.

www.jovensindigenas.org.br

EXPEDIENTE

SOUZA, Izaque de. Apito indígena. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Segurança é preciso. Dourados-MS, n.16, mai.-jun. 2009, p. 2. Disponível em: <http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org.br/media/atta>

chments/1/1/512223484d03e0f35ba1bf8f618faa27eaa54025e1cb6_16_edicao_ajindo.pdf. Acesso em: 25 set. 2013.

Anexo 16. Artigo “Maio indígena”

04 AJIndo Ação de Jovens Indígenas de Dourados

Maio Indígena

Evento que acontece há seis anos em Brasília foi oportunidade para discutir o Estatuto dos Povos Indígenas e a demarcação de terras

Jaqueline Gonçalves

Aconteceu entre os dias 4 e 8 de maio na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, o Acampamento Terra Livre. Cerca de 130 povos se reuniram, totalizando aproximadamente mil indígenas. A AJI – Ação dos Jovens Indígenas esteve presente representada pelas jovens Graciela Pereira de Sousa (Guarani), Diana Davilã (Terena), Indianara Ramires Machado (Kaiowá) e Jaqueline Gonçalves (Kaiowá), que viajaram com membros do Condisi (Conselho Distrital de Saúde Indígena) e representantes da aldeia de Aquidauana, Sidrolândia, Douradina e Campo Grande.

Uma das discussões que esquentou o encontro foi a do *Estatuto dos Povos Indígenas*, da qual participaram 130 lideranças de diferentes etnias. Esse debate resultou das oficinas realizadas pelo CNPI (Conselho Indigenista de Políticas Públicas) e levantou novas propostas para o Estatuto dos Povos Indígenas.

Essas propostas foram então levadas ao Acampamento Terra Livre, onde lideranças, professores, jovens, profissionais indígenas puderam avaliar, opinar e contribuir. Foram 20 temas distribuídos em 20 grupos, e as propostas finais foram levadas para a plenária na quarta-feira de manhã e assim aprovadas as propostas para o Estatuto dos Povos Indígenas.

A comunidade indígena acredita e muito na aprovação do Estatuto. A Comissão Nacional de Política Indigenista foi reconhecida em termos de projetos de lei que cria a CNPI e o processo de construção de um novo Estatuto de acordo com os interesses dos indígenas há mais de 14 anos aguarda ser votada pelo Congresso Nacional.

DEMARCAÇÃO DE TERRAS

Outro tema foi a demarcação de terras indígenas e as 19 condicionantes criadas pelo Supremo Tribunal Federal (STF), quando foi demarcada a Reserva Raposa Serra do Sol. Essas condicionantes não caberiam para a demarcação de terras indígenas de Mato Grosso do Sul, pois ainda há muito a ser estudado e o caso dos Guarani/Kaiowá é totalmente diferente.

Assim, no documento final do VI Acampamento Terra Livre, ficou registrada a preocupação com a demarcação de terras em Mato Grosso do Sul. “ (...) Reivindicamos do governo Lula o cumprimento do mandado constitucional de demarcar todas as terras indígenas do Brasil, mas de forma urgentíssima dos nossos irmãos Guarani/Kaiowá em Mato Grosso do Sul, submetidos há décadas a um processo vil e criminoso de marginalização, etnocídio e genocídio nas mãos de latifundiários e distintos entes do estado brasileiro, seja por ação ou omissão”.



GONÇALVES, Jaqueline. Maio indígena. *JORNAL AJINDO: Ação de Jovens Indígenas de Dourados*. Segurança é preciso. Dourados-MS, n.16, mai.-jun. 2009, p. 2. Disponível em <http://www.jovensindigenas.org.br/base/www/jovensindigenas.org>.

[br/media/attachments/1/1/512223484d03e0f35ba1bf8f618faa27eaa54025e1cb6_16_ed
icao_ajindo.pdf](br/media/attachments/1/1/512223484d03e0f35ba1bf8f618faa27eaa54025e1cb6_16_ed
icao_ajindo.pdf). Acesso em: 25 set. 2013.