



A floresta Ayoreo: sinais, rádios e imagens técnicas¹

Elton Domingues Rivas²

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC SP

RESUMO

O presente artigo investiga como a apropriação de dispositivos tecnológicos de mediação pelos índios Ayoreo, habitantes do Chaco paraguaio, gera novas formas de representação e estabelece diferentes processos culturais e comunicacionais pelos indígenas, criando meios comunicativos. Nosso aporte teórico é o estudo das relações entre os diversos sistemas de signos nos espaços culturais, observados por Iuri Lótman no conceito de semiosfera, bem como o domínio técnico e a forma como ele atinge a cultura – temas abordados por autores como Lucrécia Ferrara, Nestor G. Canclini, Eduardo Viveiros de Castro e Jesús Martín-Barbero.

PALAVRAS-CHAVE: dispositivos tecnológicos; mediações; populações indígenas; interculturalidade; visualidade.

Anteriormente ao seu contato com os não indígenas, os Ayoreo se organizavam em mais de 50 grupos autônomos frente aos demais, vivendo da caça e coleta, até o início do contato com a sociedade ocidental, a partir dos anos 1950 na Bolívia e no Paraguai.

Hoje, somam uma população de cerca de 5.600 pessoas, 2.600 no norte do Paraguai e três mil delas vivendo na Bolívia. No Paraguai, ocupavam cerca de 11 milhões de hectares na região do Chaco, mas atualmente essa área está reduzida a cerca de 190 mil hectares titulados ou em processo de titulação.

A partir de 1962, foram sendo contatados primeiramente por missionários salesianos nos anos de 1962 e 1968 e depois pelos protestantes da *New Tribes Mission* (Missão Novas Tribos). Ainda em 2004, foi registrado o último contato com grupos Ayoreo, do grupo Totobiegosode. Nos últimos cinquenta anos, a maior parte dos Ayoreo foi contatada e transferida para assentamentos fixos e permanentes. No Paraguai são dezoito deles. A partir daí, começaram a criar formas diversas de vinculação com os outros grupos indígenas e não indígenas que formam a sociedade paraguaia, inserindo-se num mesmo marco estatal, uma vez que agora passam a ser cidadãos paraguaios.

¹ Trabalho apresentado no DT 08 – Estudos Interdisciplinares da Comunicação do XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste, realizado de 12 a 14 de maio de 2011.

² Doutorando em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP, email: eltonrivas@hotmail.com



Atualmente, estima-se que seis grupos Ayoreo, totalizando cerca de cem pessoas, permaneçam em estado de isolamento, percorrendo áreas ainda não exploradas. Eles são chamados de silvícolas ou não contatados. Também são conhecidos como povos em isolamento voluntário, uma vez que sabem da existência de não indígenas ou de outros Ayoreo, porém optam por uma vida nômade nas florestas do Chaco, fugindo a qualquer iminência de um contato e muitas vezes reagindo com violência à aproximação de outras pessoas.

Os eleitos e seus vizinhos: Os menonitas no Chaco paraguaio

Pensar os Ayoreo hoje no Chaco paraguaio é pensar em sua relação com as colônias menonitas que se estabeleceram na região ao longo do século passado. Os menonitas são uma denominação religiosa oriunda dos Anabatistas, movimento religioso surgido na Europa durante a Reforma. A perseguição religiosa espalhou os Anabatistas a diferentes países da Europa como Suíça, Alemanha, Áustria e Holanda. Nesse último, um de seus grandes líderes foi Menno Simons (1496-1561), cuja influência acabou criando um grupo que passou a ser denominado de menonitas.

Os primeiros menonitas que chegaram ao Paraguai provinham de colônias russas destruídas pela revolução comunista de 1917. Primeiramente foram acolhidos por menonitas dos Estados Unidos e do Canadá, até que em 1926, o governo paraguaio ofereceu a eles terras no Chaco, até então uma região desabitada por não indígenas e considerada sem utilização econômica pelo Estado paraguaio. A primeira colônia (*Colonia Menno en el Chaco Central*) foi fundada em 1927.

Desde a década de 1970, os Ayoreo paraguaios vêm trabalhando como empregados nas Colônias Menonitas no Chaco Central, cortando lenha, postes para cercas e *palo santo*³, ou trabalhando em fazendas com a criação de gado. Nos últimos anos, algumas comunidades menores, independentes, tais como Tunucujai, Ebetogue, Jesudi e Jogasui, separaram-se e adquiriram o direito a ter suas próprias áreas pequenas de terras.

A cidade de Filadelfia, capital do estado de Boquerón, foi fundada pelos primeiros colonos menonitas e hoje apresenta a maior concentração humana do Chaco Central. Largas ruas de terra cercadas por casas muito separadas umas das outras, escondidas detrás das cercas vivas e da vegetação de seus jardins, habitadas por menonitas de pele

³ Espécie de árvore cuja madeira é muito cobiçada pela indústria madeireira.



alva e idioma alemão, contrastam com a população indígena e “latina” (como os menonitas se referem aos paraguaios) que vive nas franjas da cidade.

“Supermercados y computadoras, restaurantes y un par de librerías; todo límpido y austero, todo pulcro y ordenado según un orden que quizás privilegia la función sobre la estética. Los rubios descendientes de alemanes que pueblan sus calles se cruzan sin mezclarse con un abirragada multitud de indígenas pertenecientes a distintos grupos” (BARTOLOMÉ, 2000, P. 175).

Numa manhã de sábado, me detive no centro comercial da cidade e em poucos minutos, se desenha à minha frente o quadro das relações multiculturais de Filadelfia: Menonitas, imigrantes brasileiros (os brasiguaios), paraguaios da zona oriental, argentinos e chaquenhos se movimentam pelas ruas, a pé, em motos ou em ônibus que chegam das comunidades indígenas na periferia da cidade trazendo indígenas Guarani, Ayoreo, Nivaculé e Enlhet em busca de mercadorias variadas ou da possibilidade de vender algum artesanato. Dividem o mesmo espaço, estabelecem relações patronais, comerciais, alianças pontuais, mas não se vêem.

Paraguaios, orientais, chaquenhos, brasiguaios, menonitas, católicos, argentinos, ayoreos, guaranis, nivaclet – Uma invisível barreira separa os habitantes de Filadelfia, uma sociedade multicultural, mas que se nega a ser mestiça.

O contato entre menonitas e indígenas se dá principalmente em contextos de trabalho, nas propriedades rurais. No universo rural, muitas vezes se originam amizades bastante duradouras entre patrões menonitas e empregados indígenas. Ainda que os indígenas se submetam à suposta superioridade menonita, o fazem com muita ironia e sabem se aproveitar das falhas nesse processo. O que se constrói de fato é um complexo sistema de relacionamento e ainda que atuem em condições desfavoráveis, os indígenas puderam ao longo dos anos desenvolver novas estratégias de permanência e sobrevivência.

Sem perspectivas de continuidade para os antigos caçadores, o aldeamento no entorno das comunidades menonitas passou a ser a alternativa para os nômades Ayoreo, cada vez mais dependentes do modelo econômico não indígena, sobretudo o menonita, que representa o sistema mais influente no Chaco Central.

Mesmo que teoricamente exista o espaço de igualdade, uma vez que os indígenas podem converter-se à sua religião (na realidade, os convertidos não freqüentam a mesma igreja e sim, uma específica para eles). Sua relação com a diferença se constrói



então, com base num descentramento periférico dos indígenas em relação aos menonitas que ocupam o centro de posições, manifestado através de clássicas dicotomias sociais e culturais como patrões e assalariados, evangelizador e evangelizado, civilizado e bárbaro e a principal delas, brancos e índios.

Dispositivos técnicos e qualificação do ambiente

Assim como no Brasil, muitas populações indígenas paraguaias (a maior parte de sua população) vivem próximas a centros urbanos, lançando mão de diversas estratégias adaptativas para sobreviver e estabelecer diálogos com seu entorno não indígena.

Para Bartolomé (2000), são táticas que as sociedades subordinadas geram para sobreviver e que vão desenhando e redesenhando seu próprio perfil cultural:

Para poder seguir siendo hay que dejar de ser mucho de lo que se era. Estas estrategias adaptativas suponen la manifesta presencia de un nosotros étnico diferenciado, que busca conservar su identidad distintiva, a pesar de los cambios en los elementos culturales que tradicionalmente daban sustento a dicha identidad [...] se trata de cambiar no para renunciar a sí mismo sino para poder permanecer como tal (BARTOLOMÉ, 2000, p. 283).

A sua capacidade de adaptação, aliada a aspectos como a manutenção do idioma e reprodução de traços e valores culturais próprios, evidencia que a presença desse povo não se reduz ao passado ou ao presente, mas também se projeta ao futuro. A crescente intercomunicação entre os distintos assentamentos Ayoreo e sua organização política mesmo que distinta do modelo tradicional, ou seja, dentro da lógica não-indígena de organizações (agora, através de associações indígenas) revela a manutenção e desenvolvimento de uma nova dimensão da identidade coletiva.

Como bem aponta Viveiros de Castro, ao falar sobre os tupi da costa brasileira, "é a troca e não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado. Não é uma questão de "ou", de eleger entre modelos dicotômicos de sociedade, mas sim de "e", de compor diferentes elementos, traduzir, incorporar o outro num novo mosaico, se aproximar e permutar códigos. Afinidade relacional, portanto, não a identidade substancial, era o valor a ser afirmado. Absorver o outro e, neste processo, alterar-se" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 p.206)

Nessa nova conjuntura que se desenvolve pós contato, nos deteremos no papel que os meios tecnológicos exercem entre os Ayoreo. Desde os primeiros anos vivendo nos assentamentos, esses indígenas tiveram contato com gravadores de áudio. Os



gravadores, primeiramente os analógicos com fitas cassete e agora os digitais, inicialmente serviam de instrumento de pesquisadores que pretendiam registrar a cultura Ayoreo, agora passaram a ser usados pelos índios para transmitir músicas, registrar seus cantos e como transmissoras de mensagens de uma comunidade a outra.

a través de los audiocassetes encomendados a los viajeros que visitaban las aldeas, no sólo se intercambian noticias de los familiares y parientes clánicos, sino también se transmiten los sagrados cantos saóde y otras fórmulas terapéuticas provenientes de la tradición propia. Estas grabaciones circulan no sólo entre los asentamientos del Paraguay, sino que más allá de las fronteras los vinculan a sus paisanos y parientes de Bolivia" (BARTOLOMÉ, 2000, p. 287).

A aquisição da tecnologia não é garantia da promoção de processos de subjetivação ou emancipação de indivíduos e coletividades. Para Gushiken (2008, p. 3), “é a relação do usuário com a tecnologia, uma espécie de agenciamento homem-máquina, que vai apontar como projetos comunicacionais e culturais são construídos numa perspectiva de desenvolvimento social”.

Os diferentes circuitos culturais tendem a sofrer mutações na medida em que se conectam e são reproduzidos nas distintas formas de existência midiática e digital, porém, esses remodelamentos também atendem a necessidades e demandas específicas dos grupos, ultrapassando a ideia de que os meios tecnológicos transformam a cultura apenas de forma hegemônica e considerando também que eles poderiam, na verdade, potencializar alguns elementos dela.

Os suportes tecnológicos por si só não são os responsáveis pela qualificação do ambiente. São os intercâmbios e mediações proporcionados por eles, que transformam o ambiente e geram meios comunicativos. Como defendem BARBERO e REY.

na técnica há novos modos de perceber, ouvir, ler, aprender novas linguagens, novas formas de expressão de textualidade e escritura. Um novo olhar que, por um lado, descobre a envergadura atual das hibridações entre a visualidade e a tecnicidade e, por outro, resgata as imagísticas como lugar de uma estratégica batalha cultural (MARTÍN-BARBERO e REY, 2004, p. 11).

Desse fluxo resulta um conjunto de processos de intercâmbio e mesclas de culturas, ou entre a produção de outras formas culturais, fruto do contato entre elas e dos empréstimos de elementos que umas fazem das outras. Através da combinação de tradicionais formas de expressão cultural com os processos de diálogo permitidos pelas recentes tecnologias de registro e comunicação digital é que distintos segmentos sociais buscam uma nova espacialidade e visibilidade, uma vez que "espaço e informação



fazem-se mutuamente, ou seja, é possível prever alterações espaciais sempre que um novo estímulo provoca novo aprendizado e conseqüente mudança de comportamento" (FERRARA, 1993, p.152)

Empregando a tecnologia para produzir suas próprias referências, a comunidade passa a entender o processo de produção midiática e desenvolve um raciocínio crítico a respeito de outras representações de sua cultura. A conquista da linguagem audiovisual, por exemplo, serve como ponto de partida para outra leitura de mundo, para uma mudança radical no paradigma de interpretação da realidade, pelas mediações e o extenso repertório que as relações sociais reproduzem, uma vez que a apreensão da realidade é sempre mediação, resultante de construções sógnicas.

Na comunidade de Campo Loro é comum encontrarmos os indígenas reunidos em torno de gravadores ouvindo fitas cassete com canções ou histórias Ayoreo. Essas gravações muitas vezes são realizadas em outras comunidades e trocadas por outros cassetes, num intercâmbio entre as comunidades.

Os Ayoreo fizeram, desde que fosse possível, uso intenso dos pequenos gravadores cassete. Estes gravadores são às vezes marcadas com os desenhos característicos do possuidor. Cantos, notícias, discursos políticos – é impossível ver um líder Ayoreo falar em público, sem ao mínimo 8 ou 10 gravadores Ayoreo ligados na frente da sua boca. Para a difusão das fitas, existe uma rede informal dos próprios Ayoreo, que pode fazê-las chegar ao destinatário. Assim, por exemplo, no terminal de ônibus de Assunção, sempre pode-se dar a um Ayoreo uma fita como presente para um outro: com certeza, num prazo mais ou menos curto, ela chegará ao destinatário" (ESTIVAL, 2006, p. 13-14).

Com a aquisição de aparelhos de radiofonia, os rádios HF⁴, essa comunicação ficou mais fácil. O tempo que uma fita levava para chegar de uma comunidade a outra, processo muitas vezes mediado por missionários ficou extremamente reduzido. Porém, a função de registro dos cantos Ayoreo ainda permanece sendo uma importante função das gravadoras. O desenvolvimento das mídias não é substitutivo, mas cumulativo. Um novo meio não substitui o anterior, mas o incorpora de alguma forma.

⁴ HF (High Frequency) é um nome alternativo para onda curta de rádio. HF é a sigla para o termo inglês e significa "frequência alta". As radiofrequência (HF) de alta frequência operam entre três e 30 megahertz. Em radiofonia, a onda curta corresponde a alta frequência obtida pela relação inversa entre a frequência e o comprimento da onda, é por isso denominada "ondas curtas", porque os seus comprimentos de onda são mais curtos do que os da onda longa, o comprimentos utilizado no início das comunicações de rádio.



Praticamente todos os assentamentos possuem um aparelho de rádio e a comunicação com outras comunidades é intensa. Acontecimentos do cotidiano, informes sobre aspectos gerais da saúde dos moradores dos assentamentos, notícias sobre caçadas, organização de reuniões e até mesmo de torneios de futebol e de vôlei; tudo passa pelas ondas do rádio. Todo acontecimento é comentado exaustivamente, qualquer alteração da rotina e cada novidade é perseguida e saudada como um alívio para a monotonia.

Muitos dos registros sonoros realizados pelos Ayoreo são veiculados pela emissora de rádio *Pa'i Puku*, localizada a 40 km de Filadelfia, com frequência que cobra grande parte do Chaco. A rádio transmite músicas e cantos nativos e algumas horas de sua programação são transmitidas nas línguas locais. Por ela, os indígenas trocam notícias, mensagens de ajuda, convocam reuniões e assembléias.

Pela rádio *Pa'i Puku*, as aldeias Ayoreo nutrem uma comunicação dinâmica, antes eram necessárias grandes viagens para visitar os membros de distintos grupos locais. Dessa maneira, apesar da fragmentação residencial produzida pelos assentamentos missionários e as atuais aldeias independentes, os Ayoreo mantém uma noção de identidade coletiva que perpassa suas divisões grupais (clânicas).

Para Bartolomé, existia na sociedade Ayoreo um complexo sistema visual e sonoro de comunicação para a gestão das caçadas, os encontros entre pequenos grupos, operações guerreiras, ou mais simplesmente para a comunicação dos acontecimentos da vida familiar e social. Na vida na floresta, utilizavam um vasto repertório de sinais para comunicar-se com membros de seu grupo e até mesmo com clãs rivais. Uma pluma deixada em uma trilha, por exemplo, pode representar as qualidades e atributos de um determinado pássaro. Mais que um símbolo, é uma evocação dos atributos daquela ave. O clã *Posorajai* tem como marca clânica a pluma da Siriema⁵, já os membros do clã *Dosapei* adotam um círculo que simula a pegada do tamanduá bandeira (*yajogué*).

O conjunto de sinais que inclui pedras, marcas em árvores, desenhos no solo, plumas entre outros, constituem um sistema incorporado na comunicação desses grupos nômades, constituindo diferentes códigos e processos semióticos que comunicavam zonas de caça, direção tomada pelos grupos, áreas de perigo, territorialidade dos clãs. Nesse conjunto, fenômenos da natureza (chuva, direção e intensidade dos ventos,

⁵ Siriema ou siriema é o nome vulgar dado às aves pertencentes à família *Cariamidae*, da ordem *Cariamiformes*. Nativas da América do Sul, habitam zonas de pradaria ou florestas abertas. São aves de médio porte, terrestres, que preferem correr a voar.



nuvens) e animais, sobretudo o canto dos pássaros também são geradores de sentido. A adesão aos rádios HF, aparelhos gravadores de fitas cassete e de outras tecnologias seriam adaptações tecnológicas a novas necessidades sociais e culturais, ferramentas de sua reconfiguração como povo.

"La comunicación intragrupal sobre la disponibilidad de recursos cumple una importante función asociativa en todas las sociedades cazadoras. Esta comunicación se há refuncionalizado ahora orientándose hacia noticias de outra índole. Se han transformado así los radiograbadores en elementos transmisores y reproductores de cultura, utilizados de acuerdo a la propia logica comunicativa de la sociedad indigena." (BARTOLOMÉ, 2000, p.287).

As novidades são as ferramentas, não os propósitos. Eles são resignificações, uma forma de vincular-se com outra maneira de ser. Torna-se equivocado reduzir essa problemática a imposição de uma hegemonia cultural. A apregoada dominação, perda e assimilação dão espaço para a tradução. Sem deixar de lado as transformações decorrentes do contato, manifestas na forma com que os indígenas se relacionam com o meio físico, a adesão a um sistema de economia de mercado que se contrapõe ao seu modelo de reciprocidade e o modo de vida comunitário, percebe-se o esforço em sua inserção num novo código, sem abandonar os elementos originais de sua cultura, notamos um caráter adaptativo. Reafirmando: Não é uma questão de "ou", mas sim de "e"

Dinâmica, a cultura pode codificar e decodificar mensagens de períodos diversos, traduzindo-as em novos sistemas de signos e de textos, agindo como uma complexa engrenagem cuja organização demonstra a conservação, a seleção das informações mais vantajosas, sua reprodução e transmissão (JOSÉ, 2007, p.256).

A busca pelas imagens: viagens de monitorio

A existência dos grupos Ayoreo isolados, vivendo de acordo com seus padrões ancestrais é motivo de mobilização por parte de organizações não governamentais, do estado paraguaio e dos indígenas da mesma etnia já contatados e vivendo nos assentamentos.

Existe um esforço para assegurar a garantia e a proteção do território onde esses indígenas podem ser encontrados, trabalho que é realizado através da detecção de sinais de presença (choças abandonadas, caminhos, adornos abandonados, plumas etc.) e posterior tentativa de comprovação da existência desses grupos no norte do Chaco. Porém, paira a desconfiança de parte da sociedade envolvente, de setores ligados à



exploração pecuária e mesmo do governo, que vêm na presença dos isolados um empecilho para seu projeto de desenvolvimento da região, uma vez que essas parcelas de território não poderiam ser utilizadas para o avanço das fronteiras econômicas sob o Chaco Paraguai. A presença dos silvícolas, de alguma maneira protege as florestas ainda intocadas do Chaco e essa proteção tende a aumentar na medida em que haja o reconhecimento de sua existência e permanência ali pelos organismos internacionais e, principalmente, pelo Estado paraguaio, que ao assumir a defesa de seus direitos incluiriam a defesa a seu hábitat e a integridade do mesmo.

No rol das diversas organizações indígenas em atividade no Paraguai, encontramos a UNAP (Unión de Nativos Ayoreo del Paraguay), fundada em 2002 com a intenção de representar os interesses dessa população frente a sociedade paraguaia. Essa organização promove desde 2004 uma política de recuperação da relação com o território ancestral e a reapropriação dos mesmos, concomitantemente com a revitalização dos saberes tradicionais e da memória coletiva do povo indígena.

Em cooperação com a organização não governamental Iniciativa Amotocodie (formada por não indígenas), a UNAP promove expedições de monitoramento aos antigos territórios habitados pelos Ayoreo, hoje nos assentamentos, além de atividades como o registro fotográfico e audiovisual de manifestações culturais dessa população.

Essas expedições (*Monitoreos*) começaram a ser realizadas desde 2002 e consistem em percorrer regularmente os territórios tradicionais e também as áreas em que possivelmente os grupos isolados ainda circulam, recolhendo dados, testemunhos e documentando sinais de presença desses grupos. Todo o trabalho é documentado em foto, áudio e vídeo e posteriormente, esses registros são apresentados nas comunidades, momento em que os anciãos, atestam a veracidade dos registros. Aqui, as imagens técnicas ganham força ao substituir a mediação humana pela da máquina num movimento com forte orientação positivista, pois os registros da “máquina” não mentem, possuem a força de legitimar a existência dos grupos isolados e a permanência em algum lugar da floresta, das antigas e “intocadas” tradições.

Pegadas, *chozas* (cabana de madeira coberta por palha) abandonadas, penas de aves, galhos cruzados sobre o solo e outros índices de presença indígena que são sumariamente ignorados pela dinâmica das frentes de expansão, cujos tratores não sabem ler esses códigos, condenando-os assim ao soterramento literal, ao apagamento e conseqüentemente a inexistência.



É na exibição em aldeia, com a projeção dos vídeos e fotos, que os *experts* Ayoreo traduzem esses códigos da "gente do mato" (os índios isolados) para o restante da comunidade, que vive nos assentamentos e desconhece determinadas práticas e signos utilizados pelos seus antepassados e também não recorre mais os antigos territórios.

Para essa exibição, as equipes da UNAP e Iniciativa Amotocodie transformam o ambiente em uma espécie de cinema ao ar livre. Um pano branco esticado na parede externa de uma casa, um projetor conectado a um *notebook* projeta as imagens no pátio das comunidades, alimentado pela energia elétrica presente em alguns assentamentos ou alimentado por um motor de luz movido à diesel. Numa das exposições presenciadas durante a realização dessa pesquisa, Mateo Chiquenoi, liderança Ayoreo apresentou o vídeo na comunidade, atuando como um mestre de cerimônias, pontuando cada trecho do vídeo com explicações sobre o local onde as imagens foram gravadas, detalhes da viagem, descrição de aspectos geográficos e outros comentários. A performance imagística toma lugar da prática representativa concreta. O que vale, mais do que nunca, é a imagem técnica. É por ela, que os mais velhos "viajam" junto com Mateo por antigos territórios antes habitados, se defrontam com as marcas e sinais de outros Ayoreo ainda vivendo ali.

Em outra projeção, imagens da mudança de um grupo de pessoas a um novo assentamento. Entre lonas, pedaços de madeira, roupas velhas, sacos, pequenos animais, dezenas de pessoas se amontoavam na boléia de um caminhão. De pronto associei o que estava vendo ao processo de pauperização, consequência da sedentarização sofrida pelos Ayoreo. Foi preciso que Mateo traduzisse que aquelas imagens tratavam do retorno para casa, do retorno de um dos grupos Ayoreo para seu território tradicional, para reocupar aquela área que um dia lhes pertenceu, onde viveram seus ancestrais. Esse vídeo, de acordo com ele, já havia sido reproduzido diversas vezes em distintas comunidades, justamente porque ele servia como um exemplo de luta e resistência para os Ayoreo.

Não se tratava então, das imagens que pensava; o que para mim era um exemplo das dificuldades enfrentadas por esses indígenas, para eles funcionava como uma espécie de vídeo motivacional, sua força era exatamente o contrário, para além dos sentidos primeiros carregados de signos por mim associados à miséria e descaracterização do modo de vida indígena. Pross (1980) explica que, ao receber um estímulo visual, o leitor percorre o olhar de forma ainda não discursiva, atendo-se a estruturas de primeira



percepção. São os elementos que resgatam valores interiorizados no homem, trazendo conceitos anteriormente configurados. Trata-se de uma pré-configuração do olhar.

O vídeo dos indígenas amontoados em um caminhão, entulhando suas coisas, caixas amontoadas, sacolas com roupas, panelas e toda sorte de coisas, estava carregado de uma simbologia de luta, perseverança para manter e preservar seu modo de vida, seu território. Para mim, aquelas imagens só fizeram sentido com o tradutor. Carregadas de outros significados, não consegui superar as idéias e visões que apontavam para um só caminho, contaminado pela visão de um ideal de indígena, de uma imagem destoante com aquela que permite conceber novas iconografias para o pós contato, para a vida em diálogo com a sociedade nacional, contexto no qual a maioria das populações indígenas em todo o mundo está inserida, buscando uma interlocução e uma intensa negociação entre os elementos de sua cultura e a do homem branco.

Pensando a partir dos referenciais teóricos da semiótica da cultura, concluímos que um sistema cultural nunca poderá ser entendido de forma isolada e acabada e sim, através de um pensamento sistêmico. Para Pross sempre aprendemos e nos transformamos, já que os signos são relacionais e dependem da interpretação de cada pessoa, “o que chamamos de realidade e o que experimentamos como tal está carregada de coisas que estão no lugar de outras coisas distintas do que elas são” (PROSS, 1980, p. 13). Dá-se aqui uma das características principais da Semiótica da Cultura: um texto cultural só se configura como tal (verbal ou não-verbal) se for considerado dentro de um contexto.

Esses novos e surpreendentes meios de comunicação que agora substituem os antigos sinais na floresta contribuem para relacionar os assentamentos Ayoreo e configurar esse povo como uma comunidade de comunicação, na medida em que as comunidades passam a estar em contato e ter conhecimento da existência de outros Ayoreo. A mídia aqui atua não só como transmissora de informação, mas como uma forma de vida, como novo espaço e modo de interpelação coletiva dos indivíduos.

As relações sociais se produzem pelas mediações, e sem elas, não existe possibilidade de comunicação e, principalmente, de alteridade. Porém, esse não é um processo livre de conflitos, como já dissemos anteriormente. As informações recebidas no processo comunicativo são transformadas de acordo com variações repertoriais de uma cultura, de um cotidiano ou de uma existência.



No caso estudado, as tecnologias são ferramentas para o diálogo e geração de espacialidades na relação com a diversidade não-indígena, para o enfrentamento de novas situações de convívio com o mundo exterior e no interior de seus sistemas culturais, abalados com interações de códigos, linguagens, cosmovisões das mais variadas procedências. Estamos diante de uma grande capacidade de resiliência, que só é possível porque esses grupos demonstram possuir um alto grau de diversidade, uma alta mobilidade que lhes permite driblar a dominação, abrir caminhos de protesto ainda que disfarçados de acomodação, fazer leituras alternativas de uma mesma situação e imprimir aos símbolos dos brancos novos significados.

Para Mohammed Elhajji, a interculturalidade aponta caminhos que rompem com o pensamento dicotômico ocidental no que tange os determinismos culturais e os essencialismos identitários.

A proposta da interculturalidade aposta em dinâmicas dialógicas e em configurações híbridas, onde o si e o outro não são instâncias estanques e herméticas, mas sim estações existenciais, canais de subjetividade e posições discursivas necessariamente transitórias, movidas pela contínua mutabilidade do ser e regidas pelo eterno e incessante devir da História. (ELHAJJI, 2007, p. 212-213).

Amálio Pinheiro avigora que os modos não binários, superam o dilema entre identidade e oposição na geração de formas mestiças.

a mestiçagem se constitui como uma trama relacional, conectiva, cujos componentes não remontam saudosa e solitariamente a instâncias aurorais perdidas, mas sim festejam o gozo sintático dessa tensão relacional que se mantém como ligação móvel em suspensão. (PINHEIRO, 2007, p.10).

A utilização de aparatos técnicos na comunicação diária dessas comunidades indígenas seja como receptores (no caso dos aparelhos de TV e nos aparelhos reprodutores de música) ou como produtores de conteúdo (vídeo, radiofonia, fotografia e internet) gera novos espaços e visualidades. Falamos aqui de espaço como o fenômeno que se situa entre a comunicação e a cultura. Um espaço que se mostra e se deixa apreender no modo como se constrói (FERRARA, 2008).

Martín-Barbero e German Rey (2004) apontam a tecnicidade e a visualidade como novos lugares metodológicos, pois na técnica há novos modelos de perceber, ouvir, ler, aprender novas linguagens, novas formas de expressão de textualidade e escritura. Não



mais como instrumento, mas incrustada na estrutura do conhecimento e da vida cotidiana.

Nos capítulos seguintes, pretendemos desenvolver a partir da análise dos vídeos produzidos pelos indígenas participantes da AJI e a circulação dos vídeos realizados junto aos Ayoreo em suas comunidades. Quais são os atores que protagonizam esse processo, os desdobramentos e atribuição de novos status a eles gerado por essa apreensão e domínio da tecnologia. A criação de novos sentidos e espacialidades a partir do exercício técnico da comunicação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs). **Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte Amazônico**. São Paulo: Unesp, 2002.

BAITELLO JR, Norval. **A era da iconofagia**. São Paulo: Hacker Editores. 2005.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **El encuentro de la gente y los insensatos: La sedentarización de los cazadores Ayoreo en el Paraguay**. México, DF. Instituto Indigenista Interamericano e CEADUC – Centro de Estudios de Antropologicos de la Universidad Catolica Nuestra Señora de la Asunción: 2000.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**. São Paulo, SP: EDUSP, 2003.

CHAMORRO ARGUELLO, Graciela. **Antônio Ruiz De Montoya: Promotor y defensor de lenguas y pueblos indígenas**. História Unisinos, v. 1, n. 2, maio/ago. 2007.

ELHAJJI, Mohammed. As esferas da interculturalidade. In Machado, Irene (org.). *Semiótica da Cultura e semiosfera*. São Paulo: Ed. Annablume/Fapesp: 2007.

ESTIVAL, Jean-Pierre. **Os caçadores e o rádio: Sobre o novo uso dos meios de comunicação entre os Ayoreo do Chaco Boreal**. Revista Antropológicas, ano 10, volume 17. páginas 103-114. Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Programa de Pós Graduação em Antropologia (PPGA). Recife, PE, 2006. Disponível em: <http://www.ufpe.br/revistaantropologicas/internas/volume17/Artigo%206%20%28Jean-Pierre%20Estival%29.pdf>

FERRARA, Lucrécia D'Alessio. **A estratégia dos signos**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

_____. **Comunicação Espaço Cultura**. São Paulo, SP: Annablume: 2008.

_____. **Epistemologia da Comunicação: além do sujeito e aquém do objeto**. In LOPES, Maria Imacolata Vassalo (org). *Epistemologia da comunicação*. São Paulo, SP, Edições Loyola: 2003.

_____. **Olhar periférico**. São Paulo, SP, Ed. da Universidade: 1993

GLAUSER, Benno. **El Chaco: Hacia una sustentabilidad a largo plazo**. Artigo apresentado no Congresso Internacional Desarrollo Sostenible del Gran Chaco, Bad Boll, Alemanha, Janeiro de 1996.

GUATTARI, Felix e ROLNIK Suely. **Micropolítica: Cartografia do desejo**. 4ª. Edição. Petrópolis, Vozes: 1996.



GUSHIKEN, Yuji. **Usos midiáticos na constituição de circuitos culturais e comunicacionais populares urbanos**. Brasília, DF: E-compós, Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, v. 11, n° 1, jan/abr. 2008. Disponível em www.e-compos.org.br. Acessado em 03 de julho de 2008.

HOWARD, Catherine V. **A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai**. In ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs). **Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte Amazônico**. São Paulo: Unesp, 2002.

IWGIA. **El caso Ayoreo**. Informe Iwgia 4. Editora IWGIA, Copenhague, Dinamarca, 2007.

JOSÉ, Carmem Lúcia. **Trânsito entre as oralidades: do corpo-mídia ao corpo inserido na mídia**. In MACHADO, Irene (org.). **Semiótica da cultura e semiosfera**. São Paulo, SP: Annablume/Fapesp, 2007.

LÓPEZ, Atencio. **Medios de comunicación y pueblos indígenas**, Revista PCLA, v.2, 2001. Disponível em: <http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista8/forum%208-1.htm>. Acessada em 10 de setembro de 2010.

LOTMAN, Iuri M. **Cultura y explosión, Lo previsible en los procesos de cambio social**. Barcelona: Gedisa Editorial, 1999.

LOTMAN, Iuri M. **La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto**. Madrid: Fronesis, 1996

MACHADO, Irene (org). **Semiótica da cultura e semiosfera**. São Paulo, SP: Annablume/Fapesp, 2007.

MARTÍN-BARBERO, Jesús Martín. **Dos Meios às Mediações: Comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. UFRJ, 2003.

_____ e REY, German. **Os exercícios do ver: hegemonia audiovisual e ficção televisiva**. São Paulo, SP: Ed. SENAC, 2004.

PARELLADA, Alejandro. **Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en la Amazonía y el Gran Chaco** (actas del seminario regional de Santa Cruz de la Sierra, 20 - 22 de noviembre de 2006). Editora IWGIA, Copenhague, Dinamarca, 2007.

PINHEIRO, Amálio. **Comunicação e Cultura, Barroco e Mestiçagem (org.)**. Campo Grande, MS: Uniderp, 2006.

PLETT, Rudolf. **Presencia menonita en el Paraguay**., Asunción, Paraguay: Editora Instituto Bíblico Asunción, 1979.

PROSS, Harry. **Sociedade do protesto**. São Paulo, SP: Ed Annablume, 1997.

RIVAS, Elton. **Entre Peris e Aimorés: Os bons e maus selvagens da imprensa**. Dissertação de Mestrado em Estudos Culturais. Instituto de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso, UFMT, Cuiabá, MT: 2006.

RÜDIGER, Francisco. **Introdução à teoria da comunicação**. São Paulo: Edicon, 1998.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.



SILVA, Tomas Tadeu da. *Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2000. SOCIOAMBIENTAL, Instituto. **Povos Indígenas do Brasil**, São Paulo: 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

ZANARDI, José e BIEDERMANN, Walter. **Los indígenas de Paraguay**. 2ª edición. Editora: Centro de Estudio Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 2001.