

MATRIZes

ISSN 1982-8160

DOSSIÊ ESPECIAL

*As Formas Comunicativas Digitais Indígenas:
Redes Transespecíficas e Práticas Ecológicas Não Ocidentais*

Massimo Di Felice, Eliete Pereira, Thiago Franco & Josias F. de Souza (Sateré)
(Editores)

Massimo Di Felice

Eliete Pereira

Eli Borges Junior, Fernanda Cristina Moreira

Thiago Franco, Josias Ferreira de Souza, Taynnara Franco

Marina Magalhães, Ana Beatriz Viana de Melo, Cláudia Ferraz

Marcelo Rodrigo da Silva, Iranilza Cinésio Gomes Félix, Luiz Manoel Pereira Filho

Thiago Allan Ribeiro, Katêjuprêê Burjack Parkrekapare, André Demarchi

João Dantas dos Anjos Neto, Marcos Costa de Freitas, Kamani Waurá

Anápuàka M. Tupinambá Hãhãhãe

ENTREVISTA

Denilson Baniwa

por Evandro J. M. Laia e Lara Linhalis Guimarães

MATRIZ *es*

ISSN 1982-8160

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-Reitora: Maria Arminda do Nascimento Arruda

ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES

Diretora: Maria Clotilde Perez Rodrigues

Vice-Diretor: Mario Rodrigues Videira Junior

COMISSÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO (CPG)

Presidente: Monica Isabel Lucas

Vice-Presidente: Giovana Deliberali Maimone

COMISSÃO COORDENADORA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DA USP (CCP)

Coordenadora: Profa. Dra. Maria Cristina Palma Mungiolli

Membros Titulares:

Profa. Dra. Maria Aparecida Ferrari

Profa. Dra. Maria Clotilde Perez Rodrigues

Profa. Dra. Maria Cristina Palma Mungiolli

Profa. Dra. Roseli Aparecida Fíguro Paulino

Membros Suplentes:

Prof. Dr. Eneus Trindade Barreto Filho

Profa. Dra. Daniela Osvald Ramos

Prof. Dr. Luiz Alberto Beserra de Farias

Prof. Dr. Richard Romancini

Representação Discente: Mariane Roccelo Bonvicini

Secretária: Maria das Graças Sousa

MATRIZes

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Av. Prof. Lúcio Martins Rodrigues, 443, Bloco 22, sala 24
Cidade Universitária, Butantã, CEP 05508-900, São Paulo - SP
Tel.: 55 (11) 3091.8657
e-mail: matrizes@usp.br

www.matrizes.usp.br

e-ISSN: 1982-8160

ANO 19 – N° 3 set./dez. 2025



As opiniões expressas nos artigos são de inteira responsabilidade de seus autores. Todo material incluído nesta revista tem a autorização expressa dos autores ou de seus representantes legais. Qualquer parte dos artigos da revista pode ser reproduzida desde que citados autor e fonte.



Diretora: Maria Immacolata Vassallo de Lopes (Universidade de São Paulo)

Editoria Científica:

Ana Carolina Damboriarena Escosteguy (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Isabel Ferin Cunha (Universidade de Coimbra)

Luciano Guimarães (Universidade de São Paulo)

Maria Clotilde Perez Rodrigues (Universidade de São Paulo)

Maria Cristina Palma Mungiolli (Universidade de São Paulo)

Maria Ignes Carlos Magno (Universidade Anhembi Morumbi)

Raúl Fuentes Navarro (Universidad de Guadalajara e Universidad Jesuita de Guadalajara)

Richard Romancini (Universidade de São Paulo)

Roseli Fíguro (Universidade de São Paulo)

Wagner Souza e Silva (Universidade de São Paulo)

Editores Executivos:

Luciano Guimarães (Universidade de São Paulo)

Wagner Souza e Silva (Universidade de São Paulo)

Assistentes Editoriais:

Ana Clara Gimenez (Universidade de São Paulo)

Blanca Luígia Capucho Marinho (Universidade de São Paulo)

Conselho Científico – Membros Honorários:

Albino Rubín (Universidade Federal da Bahia, Brasil)

Armand Mattelart (Université Paris VIII, França)

Etienne Samain (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)

Gabriel Cohn (Universidade de São Paulo, Brasil)

Graham Murdock (London School of Economics, Inglaterra)

Giovanni Bechelloni (Università degli Studi di Firenze, Itália)

Henry Jenkins (University of Southern California, EUA)

John B. Thompson (University of Cambridge, Inglaterra)

José Teixeira Coelho (Universidade de São Paulo, Brasil) (*in memoriam*)

Klaus Bruhn Jensen (University of Denmark, Dinamarca)

Jesús Martín-Barbero (Universidad Javeriana de Bogotá, Colômbia) (*in memoriam*)

Lucia Santaella (Pontifícia Universidade Católica-São Paulo, Brasil)

Massimo Canevacci (Università di Roma - La Sapienza, Itália)

Muniz Sodré (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Néstor García Canclini (Universidad Autónoma Metropolitana de México, México)

Renato Janine Ribeiro (Universidade de São Paulo, Brasil)

Conselho Científico – Membros Efetivos:

Adilson Citelli (Universidade de São Paulo, Brasil)

André Lemos (Universidade Federal da Bahia, Brasil)

Aníbal Bragança (Universidade Federal Fluminense, Brasil) (*in memoriam*)

Antonio Fausto Neto (Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil)

Arlindo Machado (Universidade de São Paulo, Brasil) (*in memoriam*)

Bernard Miège (Université Stendhal, França)

Catarina Duff Burnay (Universidade Católica de Portugal, Portugal)

Charo Lacalle (Universidad Autónoma de Barcelona, Espanha)

Ciro Marcondes Filho (Universidade de São Paulo, Brasil) (*in memoriam*)

Cremilda Medina (Universidade de São Paulo, Brasil)

Erick Felinto Oliveira (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)

Francisco Rüdiger (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)

Gilberto Prado (Universidade de São Paulo, Brasil)

Giuseppe Richeri (Università della Svizzera Italiana, Itália)

Guillermo Orozco Gómez (Universidad de Guadalajara, México)

Ismail Xavier (Universidade de São Paulo, Brasil)

James Lull (San Jose State University, Estados Unidos)

José Luiz Braga (Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil)

Juremir Machado da Silva (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil)

Lucrecia d'Alessio Ferrara (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Luiz Cláudio Martino (Universidade de Brasília, Brasil)

Marcus Freire (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)

Marcos Palacios (Universidade Federal da Bahia, Brasil)

Margarida M. Krohling Kunsch (Universidade de São Paulo, Brasil)

Marialva Carlos Barbosa (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Mauro Wilton de Sousa (Universidade de São Paulo, Brasil)

Milly Buonanno (Università di Roma - La Sapienza, Itália)

Nilda Jacks (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)

Norval Baitello Jr. (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Raquel Paiva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Silvia Borelli (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Tereza Quiroz (Universidad de Lima, Peru)

Valerio Fuenzalida Fernández (Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile)

Vera França (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Yvana Fechine (Universidade Federal de Pernambuco, Brasil)

Walmir Barbosa (Universidade Federal do Amazonas, Brasil)

Editoração, diagramação, revisão e tradução:

Editora Ibero-Americana de Educação

Projeto Gráfico: Tony Rodrigues

INDEXADORES

[DIADORIM – Diretório de Políticas Editoriais das Revistas Científicas Brasileiras](#)

[DOAJ – Directory of Open Access Journals](#)

[EBSCO](#)

[ERIEHPLUS – European Reference Index for the Humanities and Social Sciences](#)

[EUROPUB](#)

[EZB – Eletronic Lournals Library](#)

[FUNARTE – Fundação Nacional de Artes](#)

[GOOGLE ACADÊMICO](#)

[HAL – Accès aux données de reference de HAL](#)

[J4F – Journals For Free](#)

[LATININDEX – Sistema Regional de Información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal](#)

[LATINREV – Red latinoamericana de revistas académicas en ciencias sociales y humanidades](#)

[MIAR – Information Matrix for the Analysis of Journals](#)

[MIGUILIM – Diretório das Revistas Científicas Eletrônicas Brasileiras](#)

[OPEN SCIENCE](#)

[PERIÓDICOS CAPES](#)

[RCAAP – Repositório Científico der Acesso Aberto de Portugal](#)

[REDALYC – Red de Revistas Científicas de Acceso Abierto Diamante](#)

[REDIB – Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico](#)

[RESEARCHBIB – Academic Resource Index](#)

[REVISCOM – Red Confibercom de Revistas Científicas de Comunicación](#)

[ISSN PORTAL](#)

[WIKIDATA](#)

[WORLDCAT](#)

Ficha catalográfica elaborada pelo Serviço de Biblioteca e Documentação – ECA/USP

MATRIZes / Revista do programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo.
– Ano 19, nº 3 (set./dez. 2025) - São Paulo : ECA/USP/: 2025
– PDF

Quadrimestral
e-ISSN 1982-8160

1. Comunicação
1. Universidade de São Paulo. Escola de Comunicações e Artes

CDD – 23 ed. - 302.2

Elaborado por: Alessandra Vieira Canholi Maldonado – CRB-8/6194



Sumário

DOSSTÊ

- 1** EDITORIAL
Notas para a criação de uma área transdisciplinar dos estudos latinoamericanos de comunicação
MASSIMO DI FELICE,
ELIETE DA SILVA PEREIRA e THIAGO FRANCO
- 11** Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação
MASSIMO DI FELICE
- 35** Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica
ELIETE DA SILVA PEREIRA
- 59** Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação
ELI BORGES JUNIOR
e FERNANDA CRISTINA MOREIRA
- 83** Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken
THIAGO FRANCO, JOSIAS FERREIRA DE SOUZA
e TAYNNARA R. DE OLIVEIRA FRANCO
- 109** O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica
MARINA MAGALHÃES,
ANA BEATRIZ VIANA DE MELO
e CLÁUDIA FERRAZ (WANANO)
- 127** Ecologia comunicativa, Cumade Fulozinha e cosmologia Potiguara na Paraíba
MARCELO RODRIGO DA SILVA,
LUSIVAL ANTÔNIO BARCELLOS,
IRANILZA CINÉSIO GOMES FÉLIX
e LUIZ MANOEL PEREIRA FILHO
- 143** Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)
THIAGO ALLAN RIBEIRO,
KATÊJUPRÊRÊ BURJACK PARKREKAPARE
e ANDRÉ DE MARCHI

169 **Pintura corporal, tecnologias digitais e a ancestralidade no Alto Xingu**
JOÃO DANTAS DOS ANJOS NETO,
MARCOS COSTA DE FREITAS
e ASARIKU YAMAYAWA WAURÁ

191 **Etnomídia indígena: uma voz coletiva para amplificar ações na história**
ANÁPUÀKA MUNIZ TUPINAMBÁ HÃHÃHÃE

ENTREVISTA **205** **O futuro é um remake: Traduções de mundos na obra de Denilson Baniwa**
DENILSON BANIWA
por EVANDRO JOSÉ MEDEIROS LAIA
e LARA LINHALIS GUILMARÃES

PARECERISTAS **217** **Lista de Pareceristas dezembro de 2024 a novembro de 2025**

TESES E DISSERTAÇÕES **223** **Teses e dissertações 1º de julho de 2024 a 30 de junho de 2025**

Notas para a criação de uma área transdisciplinar dos estudos latinoamericanos de comunicação

As formas comunicativas digitais indígenas: redes transespecíficas e práticas ecológicas não ocidentais

O PRESENTE DOSSIÊ APRESENTA a progressão dos estudos realizados inicialmente no Centro Internacional de Pesquisa Atopos e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação (PPGCOM) da ECA-USP, que, a partir da primeira década dos anos 2000, começaram a analisar e monitorar as interações digitais desenvolvidas pelos povos indígenas no Brasil. Pioneiras na América Latina e no Brasil, essas investigações, que ao longo do tempo se expandiram e atraíram a adesão de pesquisadores de diversos estados e de vários povos indígenas, fundamentam hoje a abertura de uma área transdisciplinar de estudos sobre as práticas indígenas digitais de comunicação e conectividade. Essa área não se configura como um “campo” disciplinar, mas como uma convergência de abordagens oriundas de diversas áreas do conhecimento, objetivando promover o desenvolvimento e o aprimoramento por meio de sua confrontação com saberes não ocidentais, seja nos estudos da teoria da comunicação contemporânea e da teoria do social, seja nos âmbitos filosófico, da saúde, da botânica, da educação, da antropologia e, sobretudo, em relação aos significados atribuídos à tecnologia e ao meio ambiente. A confrontação e o diálogo com saberes não ocidentais e suas complexas interações e conectividades podem beneficiar áreas de conhecimento distintas, proporcionando, entre outras coisas, o questionamento de suas delimitações e fronteiras disciplinares.

O processo de digitalização das aldeias e dos povos indígenas, que começou nos anos 2000, no Brasil, com o advento da banda larga e de políticas públicas de inclusão digital, vem, atualmente, constituindo-se na expansão e na consolidação de diversos tipos de redes. Se, num primeiro momento, tal processo ocasionou a tomada da palavra, o ativismo e o empoderamento dos povos da floresta, presentemente, com o advento dos satélites, de sensores e da Internet of Things, estendeu a conectividade ao meio ambiente, permitindo novas práticas ecológicas desses povos por meio do monitoramento, da preservação e da defesa

digital de seus territórios. Como evidenciado em diversos estudos realizados nas últimas duas décadas pela linha de pesquisas Tekó do Centro Internacional de Pesquisa Atopos, da Universidade de São Paulo, o processo de digitalização das aldeias, diferentemente das experiências urbanas e ocidentais, inseriu-se em um contexto pancomunicativo, no qual coisas, plantas, animais e espíritos compõem um social reticular, caracterizado por arquiteturas comunicativas transespecíficas. Estas, mais que baseadas em modelos comunicativos disseminativos e midiáticos, apresentam-se como redes híbridas e emergentes, através das quais é possível transitar entre espécies diversas e habitar, ao mesmo tempo, como nos contextos xamânicos, em múltiplas formas.

Mais que uma prática informativa e externa, o polimorfismo dessas formas comunicativas conectivas exprime, entre as demais, qualidades metamórficas (Coccia, 2021), transitórias (Perniola, 1989) e transubstanciativas (Di Felice, 2020).

Antes da internet das coisas, dos satélites, dos sensores e da digitalização do território, essas populações já habitavam um mundo conectado e um social polimorfo, não composto apenas por atores e sujeitos humanos, mas constituído por redes formadas por entidades diversas, humanas e não humanas, e por ecologias conectadas (Di Felice & Pereira, 2017).

O estudo das práticas e dos processos de digitalização em aldeias e territórios indígenas, ao levar em conta suas especificidades e suas matrizes epistêmicas não ocidentais, ocasiona, no âmbito dos estudos latino-americanos, a possibilidade do surgimento de uma concepção conectiva e decolonial do social e da ideia de comunicação. O estudo desses processos e das práticas comunicativas pode ocasionar o aparecimento de uma virada epistêmica no âmbito das humanidades que, fundamentada nas morfologias híbridas e não antropocêntricas dos diversos povos indígenas latino-americanos, possa ajudar a compreender o significado da conectividade contemporânea, contribuindo, de maneira original, para o debate científico mundial.

O campo de estudo dos processos e das práticas de digitalização dos povos indígenas tem como objetivo somar pesquisa e contribuições teóricas, indígenas e não indígenas, para a construção de uma ideia decolonial, transespecífica e conectiva da comunicação.

Conforme apresentado no conjunto de artigos que compõem esta coletânea, o processo de digitalização das aldeias e dos povos indígenas, que se desenvolveu ao longo dos últimos vinte anos no Brasil, ocorreu em um contexto cultural “pancomunicativo” e “multinaturalista” (Viveiros de Castro, 2013), distinto daquele ocidental, no qual plantas, objetos e animais se comunicavam com os humanos como membros da mesma comunidade. Sensores, internet das coisas, satélites

e redes sociais digitais deram, assim, formato digital às já pré-existentes redes transespecíficas, criando outro tipo de complexidade conectiva que expandiu e ressignificou as dimensões dos ecossistemas, já comunicantes e interagentes.

Essa especificidade coloca em evidência a questão da não uniformidade dos processos tecnológicos e a dimensão não universal da técnica. O equívoco da episteme ocidental em conceber, ao longo dos séculos, a técnica como uma categoria universal (Hui, 2020) tornou-se, hoje, um obstáculo para a compreensão da conectividade e das especificidades dos processos digitais produzidos entre os povos indígenas, assim como entre as diversas culturas que compõem o mosaico da heterogeneidade cultural e linguística da América Latina e do mundo.

A abertura de uma área de estudos e práticas comunicativas digitais dos povos ameríndios se insere em um momento crítico da reflexão sobre o futuro da tecnologia, impulsionada pelo advento da inteligência artificial, das redes neurais automatizadas, da bioinformática, dos Large Language Models e de todas as formas de um novo protagonismo tecnológico, diante do qual a concepção tecnológica instrumental, produzida pela episteme ocidental, torna-se evidentemente inadequada.

Nesse contexto, os processos de digitalização e informatização das aldeias e dos territórios indígenas, além de suas dimensões socioantropológicas, relacionadas ao empoderamento e ao protagonismo cultural e econômico que tais tecnologias têm proporcionado a essas populações, assumem o significado específico de uma importante ruptura no paradigma epistêmico hegemônico dos estudos da comunicação. Essa ruptura se apresenta como uma virada qualitativa que não diz respeito apenas à dimensão fenomenológica das práticas comunicativas, relativas aos estudos semióticos e de conteúdo, ou àquelas midiáticas de impacto ou recepção, mas atinge a dimensão mais profunda da própria ideia de comunicação e de seu significado.

A digitalização dos âmbitos conectivos e transespecíficos dos ecossistemas indígenas nos oferece, no contexto contemporâneo datificado, programado, automatizado e simulado, a oportunidade de formular a pergunta “o que é a comunicação?”. Ao mesmo tempo, essa questão ecoa como uma acusação irrefutável à ideia simplista, instrumental e mercadológica da comunicação midiática, que, em seu absolutismo antropocêntrico, desconsiderou completamente as dimensões ecológica, ambiental e não humana.

A origem desse processo, que culmina na proposta de abertura de uma nova área de estudos, começou no âmbito das pesquisas sobre redes e conectividade no Centro Internacional de Pesquisa Atopos (USP). O primeiro passo foi a realização de dois seminários com o intuito de reunir as principais produções digitais indígenas em desenvolvimento no Brasil naquele momento. O primeiro,

“Mídias Nativas”, foi realizado em conjunto com o Núcleo de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Maria Luiza Tucci Carneiro, na antiga Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP), no Departamento de História e no Sesc Paulista, em 2006, e contou com a presença de videomakers, blogueiros e ativistas digitais indígenas que se destacavam em suas atuações nos contextos digitais. O segundo “Mídias Nativas” foi realizado em 2008, no Centro Cultural São Paulo (CCSP), e contou, além dos comunicadores indígenas, com a participação de jovens comunicadores da periferia de São Paulo. Esses dois eventos criaram uma rede de contatos e experiências que se consolidaram nos estudos e investigações desenvolvidas nesse período inicial.

Destaca-se a pesquisa de mestrado realizada nesse período, “Ciborgues indígen@s.br: a presença indígena brasileira no ciberespaço” (2005–2007), da pesquisadora Eliete Pereira, defendida no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, atualmente Departamento de Estudos Latino-Americanos, na Universidade de Brasília, posteriormente publicada em 2012 pela Editora Annablume. A tese de doutorado da pesquisadora (2013), defendida no PPGCOM-ECA/USP, expandiu a reflexão sobre a digitalização da localidade digital por meio da análise comparativa da experiência da ecologia comunicativa xamânica Ashaninka (Acre). Em seguida, começou uma segunda fase dos estudos sobre a digitalização dos povos indígenas no Atopos, caracterizada pela criação de uma linha de pesquisa específica denominada Tekó. Essa linha expandiu a rede de relações, realizou intercâmbios em Terras Indígenas, seminários e publicações.

Dessa fase, destacam-se a pesquisa de Fernanda Moreira sobre as redes xamânicas e a contribuição para uma ideia de ecologia comunicativa (2014) e a de Thiago Franco sobre a conectividade do habitar comunicativo Krahô (2019). Em uma terceira fase, a linha de pesquisa sobre a digitalização indígena realizou outras investigações junto aos Ikpeng (Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso), Suruí Paiter (Terra Indígena Sete de Setembro, Rondônia), Sateré-Mawé (Baixo Amazonas), entre outros. Os resultados desses estudos foram reunidos e publicados na obra *Redes e ecologias comunicativas indígenas: A contribuição dos povos originários à Teoria da Comunicação* (2017), organizada por Massimo Di Felice e Eliete da Silva Pereira. A partir da evolução das práticas de conectividade e do processo de digitalização, começaram a ser analisadas as contribuições dos povos indígenas para o desenvolvimento de uma ideia não ocidental, conectiva e ameríndia de comunicação, inspirada nas práticas pancomunicativas desses povos.

As contribuições reunidas neste dossiê mostram o estado atual desse percurso de pesquisa, que agora apresenta as valiosas contribuições de estudiosos

e pesquisadores indígenas. Neste momento de crise da episteme ocidental e da ideia de comunicação instrumental e midiática, fica evidente a importância desses estudos, que, a partir das visões, contribuições e pontos de vista indígenas, propõem-se a colaborar para a construção de uma ideia conectiva de comunicação latino-americana, que não seja exclusivamente ocidental nem limitada às interações entre humanos e tecnologias.

As contribuições dos artigos aqui reunidos — a maioria escrita em coautoria com pesquisadores e autores indígenas — diferenciam-se dos relatos etnográficos tradicionais, pois não têm como objetivo relatar apenas as características e práticas comunicativas de “outras” culturas a partir do olhar e dos paradigmas do nosso saber. Tampouco buscam um relato “purista”, que descreva, pela voz direta de alguns pesquisadores indígenas, a essência autêntica do comunicar desses povos. Nossa opção é outra e se inspira no formato simpoiético e metamórfico das tecnologias conectivas, além de na complexidade híbrida da formação dos povos brasileiros e latino-americanos.

Somos ocidentais; a cultura acadêmica, nossas argumentações e o saber científico também o são. Como lembrou M. Heidegger, “nossa maneira de fazer perguntas é grega”, e jamais conseguiremos nos tornar aquilo que não somos. Tentar ultrapassar os limites do pensamento e da episteme ocidental não significa, portanto, buscar sua completa anulação, mas sim a possibilidade de sua hibridização e alteração a partir do diálogo com as culturas e mundos que resistiram e sobreviveram historicamente à sua dominação cultural.

Nos contextos de crise da linguagem moderna, desafiados pelo protagonismo social dos não humanos e pelo surgimento de novos e poderosos atores sociais, como o vírus, o clima e a inteligência artificial, repensar a técnica, a ideia de comunicação, a complexidade e o formato do social, a conectividade e as interações com o meio ambiente, a partir do diálogo com as populações indígenas, torna-se uma grande oportunidade.

A abertura de uma área de estudo sobre a comunicação digital indígena pode oferecer à comunidade acadêmica latino-americana a oportunidade de criar uma perspectiva original, capaz de reposicionar, em nível internacional, as especificidades das contribuições dos estudos de diversas áreas do nosso subcontinente.

O conjunto de artigos aqui apresentado, escritos em colaboração com pesquisadores indígenas, mostra a qualidade “transdisciplinar” dessa área de estudo. A qualidade interdisciplinar que naturalmente acompanha os estudos sobre a comunicação, as redes e as tecnologias digitais é aqui enriquecida pela introdução de formas de conhecimento não acadêmicas nem tradicionalmente ocidentais, que estendem a análise para além do diálogo entre as diversas disciplinas.

Reunimos aqui dez trabalhos fundamentais que reposicionam o campo da comunicação a partir de epistemologias, ontologias e práticas indígenas, deslocando o olhar da mídia como instrumento para a comunicação como ecologia relacional. Massimo Di Felice inaugura o dossiê criticando a concepção ocidental da técnica e propondo o habitar tecnológico, onde comunicação é uma propriedade do ambiente, emergindo da co-existência entre humanos, máquinas e naturezas, em diálogo com as cosmotécnicas ameríndias. Em seguida, Eliete da Silva Pereira analisa os estudos sobre a comunicação digital indígena no Brasil que versam entre a apropriação e incorporação tecnológica, essa última derivada das cosmologias, das corporiedades e das relações próprias com seus territórios.

A dimensão cosmológica é aprofundada por Eli Borges Jr e Fernanda Cristina Moreira, que apresentam a comunicação xamânica como matriz epistemológica alternativa às teorias ocidentais lógico-transmissivas, destacando sua natureza metamórfica, transespecífica e polimórfica. Ainda no plano teórico, Thiago Franco, Josias Ferreira de Souza (Povo Sateré-Mawé) e Taynnara Franco contrapõem a “cosmofagia” ocidental à cosmologia Sateré-Mawé, evidenciando os saberes rituais e o guaraná como tecnologias comunicantes que resistem à prototipação universalista do Ocidente.

Marina Magalhães, Ana Beatriz Viana de Melo e Cláudia Ferraz (Povo Wanano) analisam o net-ativismo da Rede Wayuri no Alto Rio Negro, demonstrando como narrativas digitais articulam alianças entre humanos, espíritos, florestas e tecnologias. Marcelo Rodrigo da Silva, Iranilza Cinésio Gomes Félix e Luiz Manoel Pereira Filho apresentam a ecologia comunicativa dos Potiguara, onde sonhos, encantados e territórios atuam como sistemas vivos de saber e comunicação. Já Thiago Allan Ribeiro, Katêjuprêrê Burjack Parkrekapare (Povo Akrotikatêjê) e André Demarchi mostram como os Gavião do Pará indigenizam o rádio, a telefonia e a internet, reconfigurando essas tecnologias em direção à sua autonomia e aos campos de disputa interna.

No cruzamento entre arte e ancestralidade, João Dantas dos Anjos Neto, Marcos Costa de Freitas e Kamani Waurá (Povo Waurá) discutem a pintura corporal xinguana e sua expansão para espaços digitais, evidenciando tensões geracionais e reinvenções simbólicas. Anápuaka Tupinambá Hãhãhãe, pioneiro comunicador indígena no país do povo Tupinambá e Pataxó Hãhãhãe, apresenta a etnomídia como movimento histórico de retomada narrativa, com iniciativas como a Rádio Yandê, a primeira rádio web do país.

Por fim, na entrevista conduzida por Evandro J. M. Laia e Lara Linhalis Guimarães, Denilson Baniwa nos brinda com suas reflexões, como artista-xamã e hacker da arte, traduzindo mundos e tensionando o cânone por meio de

práticas rituais, digitais e estéticas. Em 2025, no contexto da 30ª Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas (COP-30), realizada em Belém, Denilson Baniwa atua como cocurador, ao lado de Leandro Varison, da exposição *Amazônia – Créations et futurs autochtones*, no Museu Quai Branly, em Paris, França. Construída sob a perspectiva de seus habitantes, os povos indígenas, a mostra — em cartaz de 30/9/2025 a 18/1/2026 — apresenta a Amazônia como um território vivo e plural, onde seres humanos, espíritos, florestas e tecnologias se entrelaçam em contínua criação e transformação. Assim como seus povos originários, a Amazônia emerge como um centro comunicativo-conectivo, irradiando inovação e futuro.

Em conjunto, os textos revelam que comunicar, no horizonte indígena, é existir-com — gesto que reposiciona a ideia de comunicação como ecologia conectiva, e não como uma mídia ou como uma instrumentalidade.

A introdução de pontos de vista provenientes das culturas e linguagens das populações indígenas, ao se misturarem com o saber produzido em diversas áreas do conhecimento, tem como efeito a ampliação e a transformação dos conteúdos acadêmicos por meio da criação de uma linguagem híbrida, não mais construída exclusivamente sobre a matriz ocidental.

A natureza transdisciplinar dessa operação representa, epistemológica e historicamente, uma vitória parcial da resistência indígena e uma derrota para a civilização ocidental que, impulsionada por sua fé, verdades absolutas, interesses e razão ordenadora, expandiu-se pelo mundo, (des)classificando tudo o que lhe era diferente. ■

Massimo Di Felice

Eliete da Silva Pereira

Thiago Franco

Josias Ferreira de Souza (Povo Sateré-Mawé)

REFERÊNCIAS

- Coccia, E. (2021). *Metamorfoses*. Dantes.
- Di Felice, M. (2020). *A cidadania digital*. Paulus.
- Di Felice, M., & Pereira, E. S. (2017). *Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à teoria da comunicação*. Paulus.
- Franco, T. (2019). *Ameríndios conectados: As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.

E

Notas para a criação de uma área transdisciplinar dos estudos latinoamericanos de comunicação

- Hui, Y. (2020). *Tecnodiversidade*. Ubu.
- Moreira, F. C. (2014). *Redes xamânicas e redes digitais: Por uma concepção ecológica de comunicação* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Pereira, E. S. (2012). *Ciborgues indígen@s.br: A presença indígena brasileira no ciberespaço*. Annablume.
- Pereira, E. S. (2013). *O local digital das culturas: As interações entre culturas, mídias digitais e território* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Perniola, M. (1989). *Transiti: Come si va dallo stesso allo stesso*. Cappelli Editore.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *Metafísicas canibais*. Cosac Naify.

DOSSIÊ

*As Formas Comunicativas Digitais Indígenas:
Redes Transespecíficas e Práticas Ecológicas Não Ocidentais*



Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

*From communicating to dwelling: the contributions
of indigenous peoples to the construction of a
connective idea of communication*

MASSIMO DI FELICE^a

Universidade de São Paulo, São Paulo – SP, Brasil

RESUMO

O artigo discute a crise da ideia moderna de comunicação a partir da crítica à concepção ocidental de técnica, frequentemente tomada como universal e entendida como ação humana aplicada e instrumento externo de transmissão de conteúdos. Em contraste, propõe, com base nas novas formas de conectividade e nos ecossistemas digitais, a noção de um habitar tecnológico, no qual humano, tecnologia e ambiente constituem dimensões simbióticas e indissociáveis. Nesse cenário, a comunicação deixa de ser uma prerrogativa exclusivamente humana e torna-se propriedade compartilhada entre todos os elementos do ecossistema — incluindo plantas, animais e componentes inorgânicos — aproximando-se das cosmovisões dos povos originários do Brasil.

Palavras-chave: Tecnodiversidade, ecossistemas digitais, comunicação indígena, tecnologia do habitar.

ABSTRACT

The article discusses the crisis of the modern idea of communication by critically examining the Western conception of technique, often assumed as universal and understood as a human action and an external instrument for transmitting content. In contrast, it proposes, based on new forms of connectivity and digital ecosystems, the notion of a technological dwelling, in which humans, technology, and the environment constitute symbiotic and inseparable dimensions. In this scenario, communication ceases to be an exclusively human prerogative and becomes a property shared among all elements of the ecosystem — including plants, animals, and inorganic components— thereby approaching the cosmological perspectives of Indigenous peoples of Brazil.

Keywords: Technodiversity, digital ecosystems, Indigenous communication, dwelling technology.

^a Professor titular da Universidade de São Paulo, é vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental (PROCAM-USP) do Instituto de Energia e Ambiente (IEE-USP). Docente da graduação da Escola de Comunicações e Artes (ECA/USP), é bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, nível 2. Coordenador do Centro Internacional de Pesquisa ATOPOS (USP). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6646-4321>. E-mail: massimo.atopos@gmail.com.

INTRODUÇÃO

A EVOLUÇÃO DAS TECNOLOGIAS da informação e das redes digitais alterou a arquitetura dos processos comunicativos, transformando a estrutura disseminativa e dialógica, própria das mídias de massa (Peters, 2015), em ambientes e ecossistemas de interações nos quais, para o processo comunicativo ocorrer, tornou-se necessário ingressar e habitar uma rede, um ambiente, uma plataforma ou um metaverso. Tal transformação paradigmática tornou obsoleta a concepção midiaticocêntrica, problematizando o próprio significado de comunicar, tal como se desenvolveu nos contextos industriais ocidentais do pós-guerra, que reduziram a ideia de comunicação ao conjunto de práticas baseadas nas interações entre pessoas, mídias e conteúdos. A difusão da internet das coisas, de sensores, de satélites e de sistemas informativos geográficos estendeu as interações comunicativas ao meio ambiente, às florestas, às águas, aos fenômenos atmosféricos e geológicos, transformando as interações tecno-humanas e sociotécnicas em interações ecológicas, nas quais entidades diversas, humanas e não humanas, uma vez conectadas, passaram a habitar um mesmo ecossistema comunicativo.

Junto a essas transformações técnicas, o advento da pandemia e o incremento das mudanças climáticas introduziram um novo tipo de discussão sobre a qualidade e a complexidade das interações, bem como sobre as próprias morfologias do comum. A teoria de Gaia, de Lovelock (2000), o debate sobre o advento de uma nova era geológica, assim como a arquitetura dos hiperobjetos de Morton (2013), contribuíram para problematizar definitivamente a ideia industrial, midiaticocêntrica e antropocêntrica de comunicação. O protagonismo dos não humanos (Di Felice, 2021) — a biosfera, o clima, o vírus, os softwares, os big data — mostrou, de uma vez por todas, não somente a vitalidade e o poder de agenciamento de outros atores não contemplados na pólis e na ideia ocidental de sociedade, mas também a necessidade de estender a ideia de comunicação e os processos comunicacionais para além da tríade pessoas, mídia e conteúdo. Nesses contextos, tornou-se necessário e urgente pensar a comunicação da Terra, do clima e dos vírus, uma vez que essas diversas entidades, transformadas em “data”, tornaram-se partes comunicantes e entidades interagentes e atuantes.

O advento dos big data, dos algoritmos generativos, das redes de tecnologias e dos processos de automação que compõem a assim comumente chamada, de maneira aproximativa, “inteligência artificial”, tornou obsoleto um dos principais fundamentos da cultura ocidental, expresso pela distinção entre *episteme* e *techné*. A oposição entre pensamento e técnica, entre mundo humano e mundo material, foi substituída pela forma híbrida e simpoiética (Haraway, 2019) de fenômenos ([*phenomena*], Barad, 2007) transorgânicos.

Nesses contextos, torna-se necessário repensar não apenas as dinâmicas comunicativas das práticas informacionais, mas a própria ideia de comunicação, uma vez que esta não é mais uma prerrogativa dos humanos, desenvolvendo-se agora em nível geológico, climático e transespecífico, isto é, em arquiteturas atópicas (Di Felice, 2009), nas quais os fluxos informativos estendem-se muito além das interações humanas, alcançando as dinâmicas internas dos organismos e a própria composição dos materiais.

Por onde começar a análise desse novo contexto conectivo que nos leva a repensar a ideia de comunicação? O diálogo com os povos não ocidentais e com as formas de conhecimento não filosóficas dos povos originários constitui uma importante oportunidade para os pesquisadores brasileiros que desejam contribuir para o desenvolvimento de uma ideia de comunicação não mais exclusivamente ocidental e, portanto, não mais universal, mas híbrida, mestiça, repleta de contaminações, sem uma origem única e, portanto, tipicamente latino-americana.

A “TECNODIVERSIDADE” E A CRÍTICA DA RAZÃO MIDIÁTICA INSTRUMENTAL

No seu livro *Tecnodiversidade* (2020), o filósofo de Hui critica a ideia de técnica ocidental, questionando sua suposta universalidade e defendendo, ao mesmo tempo, a urgência do advento de uma pluralidade de interpretações, sintetizada por ele no termo “sociotécnica”:

Para avançarmos talvez seja interessante ressituar esse discurso da nova era axial como o surgimento de um momento crítico para a reflexão sobre o futuro da tecnologia e da geopolítica. Essa avaliação crítica exige a rearticulação da questão da tecnologia. Podemos suspeitar que tem havido um engano e um desconhecimento quanto a tecnologia nos últimos séculos, já que ela tem sido vista como algo não essencial e do caráter meramente instrumental — mas de modo mais significativo, como homogêneo e universal. Esse universalismo favorece uma história tecnológica fundamentalmente europeia. (p. 23)

Paradoxalmente, a crítica à concepção ocidental da técnica encontra na própria Europa uma de suas primeiras versões.

No ensaio *Die Frage der Technik* (1954), Martin Heidegger¹ destaca como a filosofia e o conhecimento desenvolvidos ao longo da história no Ocidente não conseguiram produzir um pensamento adequado para analisar a complexidade de nossas relações com a técnica. Mais do que um texto crítico — como

¹ Este ensaio foi publicado em português na Coleção Clássicos da Comunicação, da Editora Paulus em 2020.

D

Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

frequentemente interpretado —, seu conteúdo remete a um afastamento da concepção instrumental da técnica, que, conforme proposto pelo pensamento ocidental, deveria ser compreendida apenas como um “artefato” externo e um instrumento dominado pelo homem.

O texto é amplamente conhecido por iniciar-se com a pergunta sobre o que é a técnica, seguido de uma crítica às duas respostas tradicionais oferecidas pela filosofia: a técnica é um “meio para certos fins” e a técnica é “um fazer do homem”.

Na concepção do filósofo alemão, essas afirmações demonstram a natureza abstrata da ideia de técnica, que, segundo a tradição filosófica ocidental, deveria ser compreendida como um meio submetido ao domínio do pensamento e da ação do sujeito. É justamente nesse sentido que, ao definir a tecnologia como “a metafísica da era moderna”, Heidegger (1977, 2006) posiciona-se contra essa concepção, defendendo ao longo do texto, a indistinção e inseparabilidade entre o destino humano e o da técnica. A crítica à técnica proposta no texto é, portanto, uma crítica ao pensamento que a produziu, e não à técnica em si, que ao contrário da visão instrumental, o filósofo passa a definir como a “essência do homem”.

A superação da lógica opositiva, instituída pela filosofia ao separar o humano do mundo, é encontrada por Heidegger (1977) na “*Gestell*” — imposição e enquadramento — e, ao mesmo tempo, na “*aletheia*”, ou seja, na “descoberta” e no “desvelamento”.

Portanto, ao se impor e ao condicionar, a técnica oferece ao ser humano acesso a uma nova condição e a um outro tipo de mundo, agindo não apenas sobre sua percepção e ideias, mas também sobre sua própria condição habitativa e sua essência.

Segundo o pensamento do filósofo alemão, a não essência técnica da técnica, corresponde à essência técnica do humano numa perspectiva não dialética, nem baseada na disputa entre a dominação e o controle do sujeito sobre o objeto ou da técnica sobre o humano. Em lugar de tal perspectiva antitética e agonística, Heidegger propõe a perspectiva do habitar e do “ser com” (*Mitsein*):

O habitar surge em toda a sua amplitude quando pensamos que nele reside o ser do homem, entendido como o permanecer dos mortais sobre a terra. Mas sobre a terra significa sob o céu. Ambos significam permanecer diante dos divinos e implicam um pertencimento à comunidade dos homens. Há uma unidade originária dentro da qual os quatro: terra, céu, divinos e mortais são uma coisa só ... Essa sua simplicidade, nós a chamamos Geviert, a Quadratura. (Heidegger, 1977, p. 105)

A concepção do habitar heideggeriano — descrita como uma unidade quadrúplice que forma uma ecologia de entidades inseparáveis — fundamenta e descreve a original concepção da técnica do filósofo alemão, colocando-a como alternativa à perspectiva instrumental própria da epistemologia ocidental.

Embora muito difundido nas áreas das ciências da computação e da comunicação, o termo “ferramenta” — longe de explicar a complexidade das interações entre tecnologias, pessoas e meio ambiente — reflete à uma visão funcionalista e simplificada dessa relação com a técnica. Esse termo fundamenta uma concepção de comunicação baseada no “uso” de “instrumentos” e de tecnologias vistas como “artefatos” a serem utilizados pelos humanos para o repasse de informações.

Essa concepção, apesar de ter uma origem filosófica muito antiga — reconhecível na tradição epistemológica humanista europeia, especialmente na “*téchne*” aristotélica —, tornar-se-ia a principal interpretação dos processos informativos e comunicacionais no início da era industrial, e no contexto da sociedade de massa. Foi de fato, entre as duas grandes guerras mundiais e, em seguida, no contexto do desenvolvimento industrial e da sociedade de massa, em que as principais teorias da comunicação foram desenvolvidas. Tanto na área da cibernética quanto nos estudos empíricos sobre efeitos e persuasão, assim como nas teorias críticas, durante esse período, reforçou-se nas diversas sociedades ocidentais a ideia instrumental da técnica, própria da cultura mecânica e industrial da época. Além disso, nesse mesmo período histórico que a cultura do eficientismo e do produtivismo — sintetizada no fordismo — disseminou e influenciou não apenas o processo de industrialização, mas também a concepção de técnica e a própria ideia de comunicação, que passou a ser concebida e narrada como um processo dividido em etapas realizado através do uso de meios e instrumentos técnicos externos, utilizados como “canais” e vistos como artefatos controlados pelos humanos.

Durante esse período, quase não houve vozes contrárias a essa cultura instrumental da técnica e mecanicista da ideia de comunicação. Entre elas, destaca-se a reflexão — quase profética —, do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, que, ao se afastar da perspectiva midiático-cêntrica, defendeu a complexificação da ideia de comunicação, propondo estender seu significado à relação com o meio ambiente, os mortos e o divino:

Cada vez que se fala de medium ou comunicação, necessitaria se distanciar o máximo possível da opinião dos jornalistas ou dos intelectuais na moda. Deve-se, ao contrário, reconhecer que, quando se menciona a palavra comunicação, não se

D

Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

faz simplesmente referência à informação e à mensagem, mas se define o modo que uma época ou uma determinada sociedade se relaciona com os mortos, os vivos e a natureza. (Kierkegaard, 1995, p. 230)

A crítica à razão instrumental da técnica também encontrou espaço na teoria da comunicação. Uma de suas primeiras expressões está contida na obra de Umberto Eco (1972) e nos escritos em conjunto com o semiólogo Paolo Fabbri (Eco & Fabbri, 1978), nos quais foi apresentado o modelo semiótico-textual. Esse modelo, ao complexificar a dimensão comunicativa, não se limitava à descrição do fluxo informativo-midiático entre emissores e receptores, mas envolvia, inevitavelmente, a dimensão semiótica-interpretativa e, portanto, o contexto cultural, linguístico e social, tanto dos emissores quanto dos receptores.

Em outras palavras, segundo os dois estudiosos italianos, para que o processo comunicativo ocorresse, não era suficiente que a mensagem simplesmente chegasse ao indivíduo ou à população; era necessário que a informação fosse devidamente compreendida pelos receptores, que tinham, ao longo do processo informativo, um papel ativo, identificado na decodificação e na interpretação das mensagens.

Portanto, para Eco e Fabbri (1978), a comunicação não seria apenas o produto dos processos midiático-informativos, mas o resultado do conjunto de suas relações com a cultura, os códigos e as interpretações, formando assim, uma ecologia complexa — nem puramente humana, nem exclusivamente técnica:

Para que o destinatário possa compreender o sinal em modo correto ocorre que, seja no momento da emissão, seja no momento da destinação, refere-se-ia ao mesmo código. O código é um sistema de regras que assina a determinados sinais um determinado valor ... O destinatário acrescenta o sentido de atribuir a mensagem do código ... é somente interagindo com o código que a mensagem se preenche. (Eco & Fabbri, 1978, p. 83)

O repensamento de uma ideia de comunicação não instrumental — nem tecnocêntrica, nem humano cêntrica —, ganhará maior força com o advento das tecnologias e das redes digitais.

Segundo Hui (2020), a cibernética seria responsável pela modificação do formato dos fluxos informativos que de lineares tornariam-se recursivos:

A ascensão da cibernética foi um dos eventos mais importantes do século XX. Diferentemente dos mecanismos cuja base é a causalidade linear (a-b-c), a cibernética opera numa causalidade circular (a-b-c-a), o que significa que é reflexiva

num sentido básico de que é capaz de determinar a si mesma na forma de uma estrutura recursiva. Por recursão, nos referimos a um movimento reflexivo não linear que se move progressivamente em direção a seu telos, seja ele predefinido ou autoimposto. (p. 89)

Ainda de acordo com Hui (2020), a cibernética passará a produzir um novo tipo de técnica e expressão de uma complexidade não mais mecanicista, mas organicista e, portanto, mais próxima dos processos assimilativos próprios dos organismos viventes.

Segundo Pierre Lévy (1999), a lógica dos processos comunicativos baseados em fluxos informativos lineares será substituída — com as redes digitais — por uma arquitetura modular e por formas de agenciamento entre a dimensão sensorial, a técnica, a esfera cognitiva e a ambiental:

A digitalização permite a passagem da cópia a modulação. Não haveria mais dispositivos de “recepção”, mas sim interface para a seleção, a recomposição e a interação. Os agenciamentos técnicos passariam a assemelhar-se com os módulos sensoriais humanos que, da mesma forma, também não “recebem”, mas filtram, selecionam, interpretam, recompõem ... As técnicas agem, portanto, diretamente sobre a ecologia cognitiva, na medida em que transforma a configuração da rede metassocial em que cimentam novos agenciamentos entre humanos e multiplicidade natural. (pp. 130–131)

A superação de uma lógica instrumental é também sublinhada na obra de Scolari (2015):

los instrumentos que creamos los humanos, lejos de ser una prótesis dócil en nuestras manos, nos terminan remodelando. Los *new media* no son ni buenos ni malos, pero sin duda están reformateando nuestra cognición, nuestra percepción y muchos aspectos de la vida cultural y social. (p. 54)

Em época mais recente, a dimensão não antagônica e a complexidade das formas de agenciamentos que instauram-se entre tecnologias, ambientes e pessoas — desenvolvendo processos de hibridação entre humanos e entidades extra-humanas — são analisados por Peters (2015) em sua obra *The marvelous cloud: “digital devices invite us to think of media as environmental, as part of the habitat, and not just a semiotic inputs into people’s heads”* (p. 37).

No âmbito da teoria da comunicação, é possível reconhecer os traços de uma linha de pensamento que descreve os processos comunicativos não mais

D

Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

apenas como fluxos de mensagens veiculados por meios, mas como ecossistemas complexos, nos quais os elementos técnicos — em suas dimensões não instrumentais (Heidegger, 1977, 2020) —, as esferas sensoriais (McLuhan, 2012), as dimensões interpretativas (Eco, 1972; Eco & Fabbri, 1978), as esferas cognitivas (Lévy, 1999; Scolari, 2015) e os componentes ambientais (Peters, 2015) produzem comunicação, articulando-se e influenciando-se mutuamente.

Essa linha de pensamento adquire particular importância hoje no contexto de uma perspectiva pós-colonial — ou seja, em culturas não ocidentais —, nas quais a relação com a técnica não se expressa de maneira instrumental — como narrado pela concepção aristotélica — e o próprio significado do comunicar ultrapassa a dimensão antropomórfica, estendendo-se às plantas, aos animais e às coisas. Em contextos culturalmente heterogêneos, onde convivem diferentes idiomas e etnias — como em muitos países latino-americanos —, torna-se necessário abrir-se a uma polissemia de concepções, tanto sobre o conceito de técnica quanto sobre o sentido e o significado da comunicação.

É nessa direção que deve ser compreendida a crítica à ideia ocidental de técnica proposta por Hui (2020), através do conceito de “cosmotécnica”:

Uma investigação sobre a tecnodiversidade propõe rearticular a questão da tecnologia: em vez de entendê-la como um universo antropológico, precisamos redescobrir uma multiplicidade de cosmotécnicas e reconstruir suas histórias para projetarmos no antropoceno as possibilidades que nela estão adormecidas. (p. 25)

DOS MEIOS PARA AS TECNOLOGIAS DO HABITAR

A substituição da concepção instrumental da técnica e, ao mesmo tempo, a superação de uma ideia exclusivamente humana e disseminativa dos processos comunicativos implicam não apenas à extensão das atividades comunicativas aos outros agentes não humanos, mas também o repensamento da própria ideia de comunicação. O que antes era visto como repasse e troca disseminativa de informações entre pessoas e meios, torna-se uma prática ecossistêmica, articulada pela sinergia conectiva entre agentes — sejam eles humanos, superfícies, ambientes ou entidades diversas (Di Felice, 2021).

Esse modelo comunicativo reticular, que envolve múltiplos agentes, constrói uma arquitetura de interações capaz de formar um “habitar” (Heidegger, 1977), ou seja, um modelo de rede emergente, semelhante aos modelos de complexidade dos ecossistemas vivos, no qual a alteração de um de seus membros gera transformações em todos os demais (Morin, 1995). Dada a qualidade transespecífica desses ecossistemas (Haraway, 2019), as características das mudanças

geradas por esse processo não se limitam aos fluxos informativos de conteúdos e códigos, mas também envolvem a produção de processos metamórficos (Coccia, 2020), que causam transformações — e não apenas efeitos — em todas as suas partes e membros.

Ao contrário da concepção aristotélica — que pensou a técnica como um meio e como a atuação da dominação do sujeito humano sobre o mundo —, na perspectiva metamórfica,

a técnica é a forma através da qual cada vivente se comunica com si mesmo e que o leva a modificar radicalmente o próprio corpo e a própria identidade ... Deveríamos aprender a enxergar em cada objeto técnico um casulo que permite esta transmutação: um computador, um telefone, um martelo, uma garrafa, não são simples extensões do corpo humano, mas manipulações do mundo que tornam possível uma alteração da identidade pessoal. (Coccia, 2020, p. 67)

Descrever uma ideia de comunicação que não seja mais disseminativa e antropocêntrica, ou seja, que não se baseie mais na disseminação por meio de mídias e tecnologias — nem na interpretação de conteúdos realizada apenas por humanos —, mas sim, sendo caracterizada pela construção de habitats de relações conectivas e transorgânicas (Di Felice, 2017), que significa repensar a comunicação como uma condição habitativa (Di Felice, 2009) e uma prática ecológica. Isso descreve processos transsubstanciativos (Di Felice, 2017) que ocorrem em um “comum” ampliado — composto por uma complexidade conectiva —, em que as relações e redes não são formadas apenas por humanos.

A descrição dessa forma comunicativa, que apresenta-se como um habitar (Di Felice, 2009), encontra sua inspiração na obra de Martin Heidegger (1977, 2006). Conforme interpretado por parte da crítica (Levinas, 1949; Olasagasti, 1967 etc.), a obra do filósofo alemão buscou construir uma linguagem capaz de narrar a não instrumentalidade da técnica (*Die Frage der Technik*) e, ao mesmo tempo, a não externalidade do espaço:

Falar da relação entre homem e espaço faz pensar que o homem esteja de um lado e o espaço do outro. Ao invés disso, o espaço não é algo que esteja à frente do homem. Não é nem um objeto externo, nem uma experiência interior. Não há os homens e além deles o espaço; já que se digo um homem e entendo com este termo aquele ente que é no mundo do homem, ou seja, que habita, com isto índigo já com o termo um homem o permanecer da quadratura junto às coisa. (Heidegger, 1977, p. 61)

D

Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

Essa não separação entre o humano, o espaço e a técnica — que expressa a qualidade ecológica do ser —, é ulteriormente explorada pelo filósofo alemão por meio dos conceitos de “*mitsein*” (ser-com) e “*mitwelt*” (co-mundos). Ambos os termos se referem à qualidade específica que fundamenta a realização da “quádrupla constelação” do ser e que se concretiza enquanto este habita sob o céu e a terra, diante dos divinos e ao lado dos mortais. Homens, divinos, mortais, céu e terra, no pensamento de Heidegger (1977), não seriam entidades separadas, mas partes indissociáveis que compõem o ser, que se transforma ao longo do tempo, apenas enquanto habita e, simultaneamente, é também céu, terra, divinos e mortais.

Pensar em uma perspectiva comunicativa do habitar (Di Felice, 2009), que estenda o conceito de comunicação para além das separações entre homem, técnica e natureza — incluindo superfícies e ecossistemas —, implica atribuir às tecnologias a capacidade de construir e moldar o habitar.

Nesse sentido, ainda na obra do filósofo alemão, encontramos o conceito de ponte — que é apresentado não como um artefato ou uma construção material que se impõe ao ambiente e à paisagem de maneira externa, mas como parte integrante deles e como elemento articulador de uma transformação em sua própria natureza original:

A ponte se lança leve e poderosa sobre o rio. Ela não só liga as duas margens existentes. A ligação estabelecida pela ponte acima de tudo faz com que as duas margens apareçam como margens. É a ponte que as opõe propriamente uma à outra. Uma margem se destaca e se opõe a outra em virtude da ponte. As margens então não acompanham simplesmente o rio ... A ponte reúne a terra como região em torno do rio. Assim conduz o rio através dos campos ... De modo que a ponte não vem pôr-se em um lugar que já existe, mas o lugar se origina a partir da ponte. (Heidegger, 1977, p. 56)

A concepção heideggeriana da ponte nos ajuda a compreender a dimensão não instrumental da técnica. A partir da perspectiva heideggeriana, é possível reconstruir um significado de técnica como condição habitativa que, ao longo da história, encontra diversos exemplos em diferentes contextos e âmbitos disciplinares. Um dos exemplos mais emblemáticos a esse respeito é o particular tipo de agenciamento que se desenvolve entre o telescópio, Galileu Galilei e o universo.

Conforme discutido em Di Felice (2009), o conhecimento pré-galileano baseava-se em um acesso ao universo e às explicações por meio das sagradas escrituras, isto é, através de um texto escrito. O conhecimento sobre os astros que se desenvolvia na Europa no século XVI, confirmava o que estava escrito na

Bíblia, e ao observar o universo, enxergava e reconhecia apenas os fenômenos descritos no texto sagrado. Serão as observações realizadas através do telescópio que permitirão a Galileu enxergar as manchas solares, as diversas crateras da Lua e possibilitar-lhe o acesso a um outro tipo de universo, até então desconhecido. Esse universo, alcançado por Galileu através da técnica — ou seja, da interação com o telescópio —, possuía outras características e outras leis que poderiam ser conhecidas e descobertas apenas por meio da observação tecnicamente produzida, capaz de permitir a ampliação da visão e, por meio desta, a exata mensuração dos fenômenos.

Diferentemente do universo anterior, que já estava inteiramente contemplado e explicado nas sagradas escrituras, esse novo universo precisava ser alcançado e medido por meio de um olhar tecnicamente construído, que tinha o poder, ao expandir a visão humana, de descobrir — ou seja, enxergar — aquilo que ainda não era conhecido. A complexa relação entre Galileu, o telescópio e o universo, não permite nenhum tipo de concepção instrumental, baseada na externalidade e em distinções essencialistas dos fenômenos. Seria impróprio definir o telescópio como um simples meio ou instrumento utilizado pelo cientista, assim como seria incorreto, por outro lado, atribuir a ele o poder absoluto da descoberta do novo universo. O universo, o telescópio e Galileu compõem uma ecologia indissociável, semelhante àquela formada pela quádrupla constelação enunciada por Heidegger (1977, 2020), que viria a produzir, décadas depois, uma natureza tecnologizada e, com ela, o advento de um outro tipo de universo.

Assim como a ponte em Heidegger (1977, 2020), o telescópio de Galileu não é redutível ou compreensível como um mero meio — uma “ferramenta” externa, utilizada por um sujeito para agir sobre o mundo —, mas sim como uma tecnologia do habitar, parte de uma ecologia metamórfica que engendrará a alteração das relações entre céu, terra, divinos e mortais, produzindo uma nova condição habitativa. É possível encontrar outros exemplos de tecnologias não instrumentais, expressões de uma dimensão metamórfica do habitar, também na obra de outros autores que, em diferentes períodos, descrevem a complexidade conceitual de um outro tipo de relação com a tecnologia, que se forma e se articula como uma condição habitativa.

Entre eles, destaca-se a contribuição de Benjamin (2018), que, ao descrever o advento da câmera fotográfica e do cinema, não os analisa apenas como realidades produzidas para disseminar informações e conteúdos, mas como entidades atuantes e desestabilizadoras, capazes de alterar a ecologia e o próprio formato do ambiente e da natureza:

D

Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

Então veio o cinema e com a dinamite dos décimos de segundos fez explodir este mundo como as paredes de uma prisão, assim nós somos agora capazes de empreender regularmente viagens aventureiras no meio de suas espalhadas ruínas. Com o primeiro plano se dilata o espaço, com a retomada da câmera lenta se dilata o movimento ... Compreende-se assim como a natureza que fala 'a câmara seja diferente daquela que fala ao olho. (p. 78)

Uma outra importante contribuição é aquela oferecida por McLuhan (1985) que, ao esclarecer a importância da introdução da tecnologia do alfabeto, diferencia esta da oralidade pela forma como permite acessar ao universo e a natureza:

O homem letrado e civilizado tende a restringir o espaço e a separar as suas funções, enquanto o homem tribal projeta livremente a forma do seu corpo para conter o universo ... Tendo aceitado uma tecnologia analítica fragmentária, o homem letrado não encontra acesso às estruturas cósmicas tão facilmente quanto o homem tribal. Prefere os espaços separados e compartimentados ao cosmo aberto. (McLuhan, 1985, p. 99)

A particularidade dessas sinergias entre humano, tecnologias e ambiente — própria da tecnologias do habitar — apresentam um peculiar tipo de complexidade não mais apenas sistêmica, ou seja, não produzida pelas interações e pelas trocas informativas entre entidades diversas — humano, técnica e ambiente —, mas formada por redes conectivas e hologramáticas, ou seja, sem mais internalidade e externalidade, assim como explicado pelo particular tipo de complexidade analisada por Morin (1995):

Num holograma físico o menor ponto da imagem do holograma contém a quase totalidade da informação do objeto representado. Não apenas a parte está no todo, mas o todo está na parte ... No mundo biológico cada célula de nosso organismo contém a totalidade da informação genética deste organismo. (p. 74)

As tecnologias do habitar tornam-se, assim, descritíveis pelo princípio de complexidade hologramática, pois se desenvolvem e, ao mesmo tempo, fazem parte de um tipo particular de arquitetura composta não por um dinamismo agregativo — baseado em uma troca informativa que liga superfícies diversas (Latour, 2012) —, mas por uma condição habitativa metamórfica e atópica (Di Felice, 2009).

A partir deste e de outros exemplos análogos, é possível reconstruir a ideia de uma outra concepção de técnica, que não produz e transmite um agir humano sobre o mundo, mas que, como a ponte de Heidegger, produz um habitar e uma

alteração da paisagem, do meio ambiente e das relações que desenvolvem-se no seu interior.

Diferentemente da concepção instrumental — que delimita a descrição do agenciamento à relação entre o humano e a técnica —, explicando-a em termos midiáticos e ferramentais, as tecnologias do habitar descrevem as complexidades ecossistêmicas e não antropocêntricas, de uma condição que já não pode ser narrada pela distinção ontológica entre humano, técnica e natureza.

Se Friedrich Hölderlin (1984) expressava a ideia de um habitar poético — sintetizada na expressão “poeticamente habita o homem”, retomada por Heidegger (1977, 2020) —, é possível, à luz da concepção aqui apresentada, afirmar que “tecnicamente habita o homem”.

ECOSSISTEMAS DIGITAIS

O conceito de tecnologias do habitar e a ideia de comunicação como um habitar (Di Felice, 2009) ganham especial relevância nas arquiteturas digitais de interação de última geração, como as plataformas digitais, os metaversos e as *blockchains*, que apresentam-se como uma ruptura qualitativa em relação às formas tradicionais de comunicação midiática.

A evolução da conectividade estabeleceu a implementação de interações em ambientes digitais nos quais, para comunicar, torna-se necessário ingressar e passar a habitar arquiteturas e espacialidades conectivas. Esses ambientes digitais não são mídias ou ferramentas externas usadas para disseminação de conteúdos, mas configuram-se como habitats que convidam ao habitar por meio de suas propriedades conectivas.

O caráter inovador e não convencional desses ambientes digitais de interação é apoiado por diversos autores cujas pesquisas se desdobram nesse campo. Entre eles, destaca-se o estudo de Van Dijck et al. (2018), que ressalta a dimensão socialmente transformadora das plataformas digitais. De fato, segundo os autores, as plataformas digitais não se apresentariam como a versão digital da vida e das relações sociais existentes, mas, ao contrário, como arquiteturas capazes de criar e estabelecer novos formatos de convivência e dinâmicas relacionais inéditas: “preferimos o termo *platform society*, um termo que enfatiza a relação inextricável entre plataformas on-line e estruturas sociais. As plataformas não são o reflexo do social: elas produzem as estruturas sociais em que vivemos” (Dijck et al., 2018).

O caráter inovador dessas arquiteturas digitais também é sublinhado por Accoto (2020), que define as plataformas como um habitar sociotécnico e

D

Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

híbrido, além de um novo tipo de arquitetura de complexidade que escapa das fronteiras institucionais e das definições tradicionais:

As plataformas são ao mesmo tempo formas de organização humana com alto componente tecnológico e, viceversa, estruturas tecnológicas capazes de criar e administrar uma complexidade organizacional de nível extraordinário. Elas têm uma lógica institucional que não pode ser atribuída aos mercados, aos estados, às organizações e às empresas, como as conhecemos historicamente. (Accoto, 2020, p. 133)

Plataformas digitais, sistemas de informação geográfica e metaversos, mais do que canais de disseminação e troca de conteúdo, apresentam-se como ambientes de sociabilidade que possibilitam interações e soluções tecnológicas de diversos tipos, tornando-se acessíveis através do ingresso em seus ecossistemas.

Bratton, em sua obra *The Stack* (2016), concebe as arquiteturas digitais como uma hiperinfraestrutura global e uma arquitetura complexa composta por camadas que, ao fornecer soluções logísticas, implementação de serviços, aplicações em nuvem e o posicionamento de objetos e pessoas na rede e no espaço, produzem um novo habitat e um novo tipo de geografia, definido por ele como “terraformação”:

como forma da geografia política e da arquitetura da computação em escala planetária como um todo, *The Stack* é uma megaestrutura acidental, que estamos construindo deliberada ou involuntariamente e que, por sua vez, está nos construindo à sua própria imagem. (p. 78)

É sob essa perspectiva que podemos analisar as plataformas digitais, as *blockchains*, os sistemas de informação geográfica e os metaversos como um tipo particular de ecossistema que, ao conectar pessoas, serviços, tecnologias, dispositivos e localidades, cria um ambiente informatizado capaz de produzir um habitar em rede e uma condição habitativa específica. Nas ciências biológicas, a definição de ecossistema, conforme elaborada por Tansley (1935), evidencia a qualidade transorgânica das interações entre as diversas superfícies e entidades que habitam esse tipo particular de complexidade:

Embora os organismos reivindiquem nossa atenção principal, quando analisamos em profundidade, não podemos separá-los de seu ambiente espacial com o qual eles formam um ambiente físico ... Nosso preconceito humano nos leva a considerar os organismos como a parte mais importante desses sistemas, mas certamente os

fatores inorgânicos fazem parte deles — não haveria sistema sem esses últimos, e existe uma troca intensa e constante entre os diferentes elementos e entre sistema, não apenas entre os organismos mas entre o orgânico e o inorgânico. Esses ecossistemas como podemos chamá-los são de diferentes tipos e tamanhos. (Tansley, 1935, p. 285)

Uma vez que criam ambientes de interação que reúnem, além de pessoas, tecnologias — software, algoritmos, big data, dispositivos etc. —, biodiversidades e territorialidades, é possível, segundo essa perspectiva, enxergar as diversas arquiteturas de interação digital — plataformas digitais, metaversos e *block-chains* — também como ambientes compostos por entidades e actantes diversos (Latour, 2012). Contudo, ao contrário das redes propostas por B. Latour, nos ecossistemas vivos — assim como nas plataformas e metaversos — a natureza das relações não resulta de simples agregações entre diversas entidades.

Como esclarecido na definição de ecossistema elaborada por Tansley (1935), as interações nesses ambientes não ocorrem por meio de repasses informativos entre partes separadas — como os organismos, animais, vegetais e minerais —, mas através de um tipo particular de conectividade “hologramática” (Morin, 1995). Essa conectividade, ao superar as distinções entre orgânico e inorgânico, e entre interno e externo, forma um habitat “simpoético” (Haraway, 2019), no qual cada membro contém em si o ambiente que habita.

Portanto, como arquiteturas conectivas, nos ecossistemas digitais, assim como em todos os habitats naturais, os membros não se encontram apenas “agregados” (Latour, 2004) e reunidos em um meio ambiente comum — do latim *ambire*, “o que está ao redor” —, mas situados no interior de cada um dos diversos membros que habitam o mesmo espaço. Esse modelo de complexidade hologramática (Morin, 1995), simpoética (Haraway, 2019) e transorgânica (Di Felice, 2017) supera a dimensão do repasse de fluxos informativos para alcançar uma condição compartilhada transsubstanciativa (Di Felice, 2017).

O formato de complexidade ecossistêmica descreve um modelo comunicativo não apenas disseminativo — isto é, baseado na transferência de informações de um ponto a outro —, nem apenas um modelo de interação realizado entre entidades e superfícies diversas, orgânicas e inorgânicas. Nos contextos ecossistêmicos — sejam eles de ambientes naturais ou de arquiteturas de plataformas digitais —, os modelos comunicativos referem-se aos processos metamórficos (Coccia, 2020) que se produzem pela conexão entre entidades que habitam mutuamente e que, ao compor e moldar o ambiente, são também constituídos por ele.

Em um ecossistema — seja natural ou digital —, dissolve-se a contraposição entre interno e externo. Mais do que um conjunto de artefatos e instrumentos

D

Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

a serem utilizados, os ambientes digitais expressam um habitar conectado e não autopoiético. Para descrever essas dimensões conectivas, Haraway (2019) utiliza o termo “simpoético”, cuja etimologia grega remete ao significado de criação conjunta — *συν*, “com”, e *ποίησις*, “criação”. “*Simpoiesis* é uma palavra simples, significa ‘criado juntos’. Nada é criado por si mesmo, nada é realmente autopoiético. Os habitantes da Terra nunca estão sozinhos. *Simpoiesis* é a palavra mais apropriada para descrever sistemas históricos complexos” (Haraway, 2019, p. 32).

Portanto, um ecossistema digital, além de ser uma infraestrutura composta por camadas tecnológicas (Bratton, 2016) capaz de criar um social (Dijck et al., 2018) — composto pela conexão entre pessoas, territórios e tecnologias (Accoto, 2020) —, pode ser considerado uma arquitetura de terraformação (“*terraforming*”) (Bratton, 2016), ou seja, uma arquitetura metamórfica (Coccia, 2020) e *transsubstanciativa* (Di Felice, 2017) do habitar e de seu conjunto de interações.

Esse último aspecto reforça a necessidade de repensar a comunicação em ambientes digitalmente conectados como uma condição habitativa emergente e atópica (Di Felice, 2009).

A COMUNICAÇÃO DE TODAS AS COISAS: A CONTRIBUIÇÃO DOS POVOS ORIGINÁRIOS PARA UMA IDEIA CONECTIVA DA COMUNICAÇÃO

A crítica à lógica instrumental e à visão antropocêntrica da comunicação ganha relevância em nossa época, marcada por eventos climáticos de grande escala, pelas hiperconectividades geradas, pela internet das coisas, pelos sensores, pelo Big Data e pelo advento de *Large Language Model* e redes neurais automatizadas. Todos esses fenômenos não podem ser mais narrados como resultado de uma atividade exclusivamente antrópica; expressam o protagonismo generalizado de entidades não humanas (Di Felice, 2021).

A ideia de uma dimensão não exclusivamente humana da comunicação já aparece na obra de Serres (2022), que, partindo da ideia de Leibniz (1991) — segundo a qual o mundo é um sistema em que tudo comunica-se —, descreve em *Hermes I*, a comunicação como uma rede complexa, na qual a dimensão material e a informativa misturam-se em uma trama indistinguível:

Bactéria, fungo, baleia, sequoia: não conhecemos nenhum ser vivo de que possamos dizer que não emite informação, não a recebe, não a armazena e não a trata ...
Cristal, rocha mar, planeta, estrela, galáxia, já não conhecemos nenhuma coisa inerte da qual possamos dizer que não emite informação, não a recebe, não a armazena e

não a trata ... Indivíduo, família, fazenda, aldeia, metrópole, nação, não conhecemos nenhum ser humano, sozinho ou em grupo, do qual podemos dizer que não emita informação, não a recebe, não a armazena e não a trata. (Serres, 2022, p. 67)

Segundo os estudos de Pereira (2008, 2012), Moreira (2014) e Franco (2019) — que analisaram por meio de pesquisas etnográficas e netnográficas o processo de digitalização que envolveu grande parte das etnias indígenas nas últimas décadas no Brasil —, a internet sobrepôs-se às redes comunicativas transespecíficas já existentes, que formavam as complexas ecologias e dinâmicas interativas das cosmogonias e ambientes desses povos.

De acordo com esses estudos, os modelos de redes tecnológicas digitais que se espalharam pela floresta e pelas aldeias inseriram-se em um contexto original, onde já havia uma comunicação generalizada entre diversas entidades: animais, plantas, coisas, espíritos e pessoas. Antes da chegada dos sensores, dos satélites e da Internet das Coisas, as populações Ashaninka, Krahô, Munduruku e Sateré-Mawé — analisadas nesses trabalhos —, já habitavam ambientes conectados, nos quais cada superfície, elemento, objeto, animal, espírito e planta possuíam propriedades comunicativas e agentivas. Considerados falantes, eram vistos como membros plenos de suas comunidades.

A análise desses âmbitos comunicativos não moldados pelas categorias ocidentais, permite o confronto com uma outra ideia de comunicação não fundamentada nas distinções ontológicas entre humano, técnica e natureza.

Uma das principais contribuições das práticas comunicativas dos povos indígenas destacadas pelos estudos, está nas qualidades “pan-comunicativas” de suas interações e arquiteturas ambientais. Em outras palavras, para essas populações, a comunicação não ocorre, nem é percebida como o repasse de mensagens entre humanos por meio de canais. Ao contrário, para esses povos que habitam ecossistemas florestais, a comunicação é uma qualidade comum a todas as entidades que habitam o mundo, sejam elas orgânicas ou inorgânicas.

Entre o povo Krahô, por exemplo (Franco, 2019), há um machado de pedra falante que conta histórias e desloca-se autonomamente, aparecendo em locais diferentes. Esse machado não é um espírito, pois possui um corpo material, é feito de pedra e apresenta propriedades de fala e poder de interação.

Longe de ser uma qualidade isolada, essa propriedade comunicativa dos não humanos — coisas, plantas e animais — constitui uma das peculiaridades das práticas comunicativas dos povos originários, baseadas em uma concepção que Viveiros de Castro (2015) definiu como “multinaturalismo”:

D

Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

a etnografia da América indígena contém um tesouro relacionado a uma teoria cosmopolita que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agência ou de agentes individuais, humanos e não humanos, divinos, animais, mortos, vegetais, fenômenos meteorológicos, muitas vezes também objetos e artefatos, todos dotados do mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas ou, em outras palavras, com tal alma. (p. 68)

O que a tradição dos estudos antropológicos mostra com clareza é a existência, nos contextos ameríndios, de uma complexidade comunicativa e de interações baseadas em uma concepção do comum distinta da ideia de sociedade elaborada pela tradição ocidental europeia — esta, baseada na restrição do convívio aos humanos e fundamentada na distinção ontológica destes em relação à natureza:

Esse reembalhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão multinaturalismo para designar alguns dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias multiculturalistas modernas; enquanto estas se apoia na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade da cultura ... a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. (Viveiros de Castro, 2025, pp. 348–349)

A constatação da existência de um “multinaturalismo” e de uma natureza e materialidade falantes entre essas populações (Di Felice & Franco, 2017), é fundamental para compreender o impacto do processo de digitalização que começou a atingir diversas etnias no Brasil, desde o projeto de inclusão digital *Pontos de Cultura*, implementado a partir de 2007.

Além da qualidade “pan-comunicativa” — que revela a dimensão não antropocêntrica das suas formas de interação —, outra importante contribuição das práticas indígenas para o desenvolvimento de uma ideia conectiva de comunicação está na sua dimensão transespecífica e não disseminativa. A complexidade comunicativa dessas populações — ao apresentar uma estrutura reticular na qual todos os membros de um ecossistema e suas diversas superfícies participam de uma densa rede informativa — evidencia a existência de arquiteturas informativas distribuídas, que não se baseiam exclusivamente na transmissão linear de informações de um emissor principal para receptores.

Para além da dimensão não exclusivamente humana, nos contextos indígenas, a comunicação ocorre de maneira transespecífica entre diversas entidades. Não se trata de um fluxo disseminativo de conteúdos transmitidos por canais ou meios, mas de uma interação que abrange dimensões biológicas, geológicas,

atmosféricas e outros níveis que compõem a complexa rede de interatividade de uma floresta tropical e de um ecossistema vivo.

Fundamentada na ancestralidade conectiva desses povos, que reconhece a multinaturalidade de cada membro e de cada elemento, a comunicação transespecífica baseia-se na existência de uma propriedade comum que conecta e faz com que cada superfície ou entidade seja parte das outras, reunindo em cada uma delas o ecossistema como um todo.

Entre os Ashaninka, a comunicação transespecífica desenvolve-se através da conectividade com o *kamãrapi* (Ayahuasca), que ocorre pela ingestão entre os xamãs Ashaninka do chá feito com o cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e das folhas da chacrona (*Psychotria spp.*). Na concepção desse povo, o conhecimento não reside na mente do humano ou na raiz da planta, mas surge da conexão transespecífica entre o humano e o vegetal (Pereira, 2013). Nesse contexto, não há transmissão de conhecimento da planta para o humano, nem é o humano o produtor autônomo de seu saber; o conhecimento gera-se somente através dessa conexão.

Por fim, uma terceira contribuição para uma concepção conectiva da comunicação, identificada nas pesquisas etnográficas — e, em alguns casos, nos estudos realizados diretamente por membros desses povos —, é o caráter metamórfico das práticas xamânicas. Como é sabido, no contexto xamânico, tanto as entidades quanto o xamã possuem propriedades metamórficas, podendo assumir diferentes formas e transformarem-se temporariamente em plantas, animais, peixes ou objetos. Esse processo metamórfico, como observado entre os povos Ashaninka (Pereira, 2013), é narrado como uma conexão com a floresta através da ayahuasca, que realiza uma comunhão entre as diversas partes — gerando um processo transsubstanciativo (Di Felice, 2017) —, no qual as especificidades apagam-se e tudo se torna atravessado e habitado por todos: “em todo o ocidente amazônico, os xamãs, como se sabe, são os viajantes por excelência. Sob o efeito da ayahuasca ou de outros alucinógenos, os xamãs veem tudo” (Cunha, 2009).

A comunicação xamânica (Moreira, 2014) distingue-se do “pan-comunitarismo” por não se basear apenas na interação e troca de falas entre diversas entidades, espécies e superfícies, mas sim na metamorfose:

Depois de me cortarem, os xapiripe rapidamente escaparam com as diferentes partes do meu corpo que eles tinham acabado de fatiar e voaram para longe da nossa floresta, muito além da terra dos brancos. Eu tinha perdido a consciência e era minha imagem que eles desmembraram enquanto minha pele continuava no chão ... Mais tarde os xapiripe voltaram para remontar o meu corpo ... Eles me

D

Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

arrumaram de ponta cabeça ... Eles também substituíram minha garganta com um tubo que chamamos purunaki, para que eu pudesse continuar a aprender suas músicas e a falar claramente. Esse tubo é a laringe dos espíritos. (Kopenawa & Albert, 2013, p. 96)

A comunicação com os *xapiripë*, como relatam Kopenawa e Albert (2013), vai além de um simples diálogo; ela tem o poder de desmembrar e transformar seu corpo, inserindo nele “tubos” e partes inorgânicas, alterando sua forma e condição original. Esse fenômeno evidencia um processo conectivo de comunicação, capaz de gerar alterações metamórficas na natureza original de corpos e objetos.

A diferença entre esse tipo de comunicação e os modelos informativos difundidos na tradição ocidental é clara. O xamanismo não se enquadra em uma forma de comunicação midiática ou antropomórfica, mas expressa um tipo específico de conexão que altera o estado original dos envolvidos, manifestando-se como um “trânsito” temporário entre diferentes espécies e formas. O xamanismo desenvolve-se em uma ecologia conectiva complexa, na qual qualquer conotação de ontologia ou natureza fixa se dissolve. Nos seus processos metamórficos, tudo é decomponível e alterável, pois não há previsão de uma essência ou identidade singular e delimitada.

Nesse sentido, a conectividade expressa pelas complexidades transespecíficas do xamanismo assemelha-se mais a um “trânsito” (Perniola, 1989) — uma alteração sem ação explícita — do que a um conjunto de agregações resultantes de um acontecimento social (Latour, 2012). Aqui, a alteração não é tanto consequência da ação de um sujeito agente em direção a outro, mas sim uma “passagem do mesmo para o mesmo” (Perniola, 1989). Ao mesmo tempo, essa conectividade manifesta um processo transsubstanciativo e metafórico, no qual as formas e superfícies originais se alteram e se transformam em outras, sem perder visivelmente sua forma original (Di Felice, 2017).

Diferentemente do modelo comunicativo midiático — caracterizado pela interação entre pessoas e meios e pelos fluxos de informações entre partes separadas, que expressam qualidades estritamente sociais das práticas comunicativas —, a forma xamânica provoca uma alteração da condição corporal original, sem necessariamente mudar sua forma externa. Isso exprime a dimensão conectiva de um habitar emergente, que não pode mais ser definido como “natural”, ou seja, portador de uma única essência original. Essa condição habitativa particular — metamórfica, transsubstanciativa e conectiva — revela um mundo onde tudo é modificável e alterável; um mundo habitado por todos os mundos, sem fronteiras ou distinções naturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva dos estudos ameríndios de comunicação deve basear-se no pressuposto da não universalidade da ideia de técnica e, conseqüentemente, da não universalidade da ideia ocidental e midiática de comunicação. No âmbito latino-americano, a construção de uma teoria da comunicação transdisciplinar, inspirada e construída em diálogo com as matrizes não ocidentais — que leve em conta as práticas indígenas e de outras culturas mestiças, como as de origem africana e todas as demais —, e, portanto, baseada em outros tipos de ecologias e em outras concepções de técnica, torna-se uma importante contribuição, particularmente necessária ao debate científico internacional contemporâneo.

A possibilidade de construir uma ideia conectiva e não instrumental de comunicação, através do diálogo e das contribuições dos povos indígenas — vítimas de um processo histórico de extermínio e exclusão —, assume também o importante significado da construção de uma ideia de comunicação latino-americana que não se pretende em oposição à ideia europeia, mas que inclui e agrega a esta outras visões. Nessa perspectiva, se num primeiro momento, parece natural contrapor a concepção ocidental de comunicação à ameríndia após o processo de digitalização que interessou e envolveu as aldeias indígenas do Brasil, a única análise possível é a da contaminação e da narração de processos híbridos, capazes de recusar e alterar qualquer concepção que reporte a uma ideia abstrata de essência e de pureza.

As qualidades pan-comunicativas, transespecíficas, não disseminativas e metamórficas das redes comunicativas indígenas tornam-se extremamente úteis para repensar a complexidade dos processos comunicativos em contextos pós-midiáticos — como aqueles que desenvolvem-se nos ecossistemas de plataformas digitais, nos metaversos, nas *blockchains* e nas dimensões qualitativamente não opositivas das redes neurais do Big Data e das formas de linguagens automatizadas. Para a análise dessas formas de comunicação, é necessária uma ruptura epistêmica paradigmática. Os estudos das práticas digitais indígenas podem nos indicar caminhos que nos levem a enxergar as tecnodiversidades latino-americanas e as formas conectivas de um outro habitar. ■

REFERÊNCIAS

- Accoto, C. (2020). *O mundo dado: Cinco breves lições de filosofia digital*. Paulus.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Benjamin, W. (2018). *A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica*. L&PM.

D

Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação

- Bratton, B. (2016). *The stack*. MIT Press.
- Cunha, M. C. (2009). Xamanismo e tradução. In M. C. da Cunha, *Cultura com aspás e outros ensaios* (pp. 101–113). Cosac Naify.
- Coccia, E. (2020). *Metamorfoses*. Dantes.
- Di Felice, M. (2009). *Paisagens pós-urbanas: O fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. Annablume.
- Di Felice, M. (2017). *Net-ativismo: Da ação social para o ato conectivo*. Paulus.
- Di Felice, M. (2021). *A cidadania digital*. Paulus.
- Di Felice, M., & Franco, T. (2017). Ecologias conectivas: O animismo digital, a ecologia informatizada e a matéria. In M. Di Felice & E. S. Pereira (Orgs.), *Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à teoria da comunicação* (pp. 63–88). Paulus.
- Di Felice, M., Torres, C. J., & Yanaze, L. K. (2012). *Redes digitais e sustentabilidade*. Annablume.
- Eco, U. (1972). *Estética e teoria dell'informazione*. Bompiani.
- Eco, U., & Fabbri, P. (1978). Progetto di ricerca sull'utilizzazione dell'informazione ambientale. *Problemi dell'informazione*, 4, 555–597.
- Franco, T. (2019). *Ameríndios conectados* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Haraway, D. (2019). *Chthulucene: Sopravvivere su un pianeta infetto*. Edizioni Nero.
- Heidegger, M. (1977). Construire, abitare, pensare. In *Saggi e discorsi*. Mursia.
- Heidegger, M. (2006). *Ensaio e conferências*. Vozes.
- Heidegger, M. (2020). *A questão da técnica*. Paulus.
- Hölderlin, F. (1994). Patmos. In F. Hölderlin, *Poems and fragments* (M. Hamburger, Trad., pp. 491–499). Anvil Press Poetry. [Obra original publicada entre 1803–1808]
- Hui, Y. (2020). *Tecnodiversidade*. Ubu.
- Kierkegaard, S. (1995). *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*. Rizzoli.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2013). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Latour, B. (2004). *Políticas da natureza: Como fazer ciência na democracia*. Edusc.
- Latour, B. (2012). *Reagregando o social: Uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. EDUFBA.
- Leibniz, G. W. (1991). *Scritti filosofici*. UTET.
- Levinas, E. (1949). *De l'existence à l'existant*. Fontaine.
- Lévy, P. (1999). *Cibercultura*. Editora 34.
- Lovelock, J. (2000). *Gaia: A new look at life on Earth*. Oxford University Press.

- McLuhan, M. (2012). *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Cultrix.
- Moreira, F. C. (2014). *Redes xamânicas e redes digitais: Por uma concepção ecológica de comunicação* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Morin, E. (1995). *Introdução ao pensamento complexo*. Sulina.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press.
- Olasagasti, M. (1967). *Introducción a Heidegger*. Revista de Occidente.
- Pereira, E. S. (2008). Nos meandros da presença étnica indígena na rede digital. In M. Di Felice (Org.), *Do público para as redes* (pp. 287–336). Difusão.
- Pereira, E. S. (2012). *Ciborgues indígenas@s.br: A presença nativa no ciberespaço*. Annablume.
- Pereira, E. S. (2013). *O local digital das culturas: As interações entre culturas, mídias digitais e territórios* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Perniola, M. (1989). *Transiti: Come si va dallo stesso allo stesso*. Cappelli.
- Peters, J. D. (2015). *The marvelous clouds*. University of Chicago Press.
- Scolari, C. A. (2015). *Ecología de los medios*. Gedisa Editorial.
- Serres, M. (2022). *Hermes I*. Meltemi.
- Tansley, A. G. (1935). The use and abuse of vegetational terms and concepts. *Ecology*, 16(3), 284–307. <https://doi.org/10.2307/1930070>
- Van Dijck, J., Poell, T., & De Waal, M. (2018). *The platform society*. Oxford University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais*. Cosac Naify.

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica^a

Indigenous digital connective communication in Brazil: between appropriation and technological incorporation

ELIETE DA SILVA PEREIRA^b
Universidade Federal de São Paulo. São Paulo – SP, Brasil

RESUMO

Este artigo analisa a comunicação conectiva digital brasileira, a interação dos povos indígenas com dispositivos e linguagens midiáticas digitais. A partir de um estudo sobre as experiências indígenas e da revisão de pesquisas produzidas por indígenas e não indígenas, o objetivo é refletir sobre as perspectivas epistemológicas dessa comunicação. Os resultados apontam duas visões: a “apropriação”, que interpreta os usos dessas tecnologias como instrumentos estratégicos, e a “incorporação”, que foca nas especificidades comunicativas indígenas ligadas a uma ecologia conectiva complexa ou cosmotécnicas desses povos, e suas relações experimentais com as tecnologias digitais. **Palavras-chave:** Comunicação digital, povos indígenas, ecologia da comunicação, cosmotécnicas.

ABSTRACT

This article analyzes Brazilian digital connective communication, the interaction of Indigenous peoples with digital media devices and languages. Based on a study of Indigenous experiences and a review of research produced by Indigenous and non-Indigenous people, the objective is to reflect on the epistemological perspectives of this communication. The results point to two visions: “appropriation”, which interprets the uses of these technologies as strategic instruments, and “incorporation”, which focuses on the specificities of Indigenous communication linked to a complex connective ecology or cosmotechinics of these peoples, and their experimental relations with digital Technologies.

Keywords: Digital communication, indigenous peoples, ecology of communication, cosmotechinics.

^a Este artigo é uma versão ampliada e atualizada do trabalho “A comunicação indígena digital no Brasil” apresentado ao Grupo de Trabalho “Comunicação e cultura” do 32º Encontro Anual da Compós. Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 03 a 07 de julho de 2023. Na ocasião do tema da “Comunicação para a vida” desse Encontro realizado na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo em 2023, nos pareceu pertinente e necessária a reflexão sobre a comunicação indígena digital no Brasil. Certamente são os povos indígenas que mais nos ensinam sobre a comunicação para a vida a partir da “Terra-Floresta”.

^b Professora substituta da Universidade Federal de São Paulo do curso Ciências Ambientais (2025). É pós-doutora pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP), (2024), com bolsa de Pós-Doutorado Sênior – CNPq (2023). Pesquisadora colaboradora do Centro Internacional de Pesquisa ATOPOS (USP). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4157-9608>. E-mail: elisilva70@gmail.com.

<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v19i3p35-57>

V.19 - Nº 3 set./dez. 2025 São Paulo - Brasil ELIETE DA SILVA PEREIRA p. 35-57

MATRIZES

35



INTRODUÇÃO

O CAMPO DA COMUNICAÇÃO no Brasil tem demonstrado um crescente interesse pelas experiências indígenas com as tecnologias digitais, reconhecendo o valor epistêmico de suas cosmovisões para repensar a comunicação. Essa atenção, embora tardia, deve-se, em parte, à crescente visibilidade indígena em debates sobre a crise ambiental e em diversas esferas da cultura, impulsionada por obras de pensadores indígenas como Davi Kopenawa (2015) e Ailton Krenak (2019, 2022). As pesquisas vinculadas à crítica decolonial, com seus focos na valorização às epistemes indígenas e afrodiaspóricas, têm sido fundamentais para a construção de uma crítica à comunicação ocidental (Moreira, 2014; Torrico, 2019) e para a valorização de saberes não ocidentais.

São nas cosmologias ameríndias, em suas linguagens e narrativas míticas, bem como nas suas relações intensivas com espíritos, animais, plantas e outros seres, que encontramos níveis de intensa complexidade comunicativa e conectiva dos seus territórios. A “floresta”, para os ocidentais, povoa nosso imaginário e demarca o campo epistêmico e ontológico da separação Natureza/Cultura, Natureza/Sociedade e suas derivações. Está também entre o lugar de abundância vegetal e “recurso a ser explorado”, entre o “pulmão do mundo” quase sempre marcada por sua funcionalidade a “nós humanos”. Longe de se converter em matéria-prima ou mercadoria, para os povos indígenas esse lugar é uma entidade viva — não separada dos seus corpos —, dotada de complexidade e de intensas interações de dependência. Esse lugar é *urihi*, na língua yanomami, a “Terra-Floresta” que Omama, o criador, deu ao seu povo.

Os povos originários, com suas línguas e conhecimentos tradicionais, revelam uma compreensão profunda da complexidade em rede presente na floresta. Em especial, no bioma amazônico, estudos sobre os “rios voadores” (Nobre et al., 1991) e as redes sociais e biológicas das plantas (Mancuso, 2017) corroboram essa visão, evidenciando a importância dos conhecimentos indígenas para a compreensão dos sistemas naturais.

Toda essa complexidade é fascinante e é preciso reconhecer que os povos ameríndios desde sempre reconhecem a comunicação da vida e a conectividade da floresta, por sua complexidade biológica, social e cosmológica.

Essa comunicação ambiental dos povos originários é uma especificidade marcante que implica também na configuração da comunicação indígena digital. Diante disso, este artigo se debruça na análise da comunicação indígena digital brasileira, da interação dos povos indígenas com os dispositivos e as linguagens midiáticas. De fato, muito do que conhecemos sobre esses povos e sobre a

própria floresta — a resistência de ambos, povos-floresta — passa pela atuação comunicativa indígena contemporânea nas redes digitais.

Essa reflexão advém de um longo percurso de pesquisa, iniciado em 2005, durante o meu mestrado, quando comecei estudar a participação indígena brasileira na Internet. Hoje, após um pouco mais de 10 anos da publicação do livro *Ciborgues indígenas@s.br: A presença nativa no ciberespaço* (Pereira, 2012) — em diálogo com alguns autores ocidentais e com os comunicadores, intelectuais e pensadores indígenas —, depreende-se que é preciso interroga-se sobre as configurações atuais da comunicação digital indígena brasileira e sua contribuição para se repensar as epistemologias da comunicação.

Embrenhar-se nessas questões implica considerar: a) as diversas experiências indígenas no país com tecnologias comunicativas desde o advento da internet e b) as análises feitas por pesquisador(as) sobre essas experiências. Diante do crescente número de estudos, este texto apresenta uma reflexão parcial sobre as abordagens recorrentes, destacando a necessidade de abandonarmos pressupostos clássicos da comunicação — como a centralização humana e o determinismo tecnológico —, para evitarmos reduzir as experiências indígenas ao debate do momento.

A COMUNICAÇÃO CONECTIVA DIGITAL INDÍGENA NO BRASIL

Quando falamos da comunicação indígena é preciso considerar primeiramente a “comunicação própria” (Atillo et al., 2020), que se refere à sua expressão tradicional, comunitária, cosmológica, corporal e ritual. Ela se manifesta na oralidade, nos cantos, no grafismo e em seus suportes corporais e materiais mais diversos.

Ao refletirmos sobre a comunicação indígena digital, traçar a sua genealogia favorece a compreensão dos significados de casos indígenas exemplares dissociados de uma linearidade histórica. Isso se deve à heterogeneidade das tecnologias da época e à relevância para as comunidades e coletivos envolvidos em projetos e alianças com coletivos e redes (indigenistas e indígenas). O enfoque genealógico, inspirado em Michel Foucault (1992), baseia-se na ativação de saberes descontínuos, compreendendo esse método de investigação no estudo da emergência de configurações singulares de sujeitos, objetos e significações, como também nas relações de poder, expressivas nas práticas discursivas e não discursivas.

Para os povos indígenas há um permanente estado de luta iniciada, desde a invasão de seus territórios no processo colonial e contemporâneo da formação do estado brasileiro. A comunicação indígena digital se torna um campo de

D

Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica

¹ Segundo a Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros - TIC Domicílios 2021 (Comitê Gestor da Internet, CGL.br/NIC.br), 63,20% dos usuários do Programa Internet do Brasil são indígenas. No entanto, a pesquisa não oferece mais detalhes dessa população: onde acessam, frequência etc.

² Os Pontos de Cultura fizeram parte do Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura (2004-2016), configurando-se como iniciativas desenvolvidas formal ou informalmente no âmbito da cultura, organizadas pela sociedade civil. Embora tenha importância na promoção do acesso à Internet e das formas de “indigenização” da comunicação, essas políticas de inclusão digital se baseiam em noções de desenvolvimento que equivalem “a inclusão digital” à “inclusão social” (Morales, 2008; Renesse, 2011), e na variação “comunicativa” da inserção deles na lógica dos “projetos”. Tal processo “início, meio e fim” comporta uma temporalidade não indígena sobre processos indígenas que escapam dessa lógica, muitas vezes com um tempo muito mais dilatado. Além disso, o “fim dos recursos”, com a finalização do projeto, faz com que muitos projetos não sejam mais continuados.

³ O site “Abiyala – Trabalhos Xamânicos e Arte Indígena, de Roman Ketchua, artista indígena de origem andina residente no Brasil na época. O link (<http://abiyala.vilabol.uol.com.br/index.html>) está desativado, foi acessado em 15/02/2007.

⁴ Criada em 2004, o Orkut foi uma rede social muito popular no Brasil. Foi desativada em 30/11/2014.

práticas, disputas, conflitos e regimes de visibilidade, nos quais as tecnologias não indígenas são incorporadas, convertidas ou “amansadas”.

O aparecimento da Internet e dos dispositivos de conexão — e seus aspectos pervasivos e ubíquos difundidos em escala global — tornaram-se os vetores do processo de digitalização, no qual territórios, pessoas e coisas se (info)materiam (Di Felice, 2009). Ao fazer parte desse contexto informacional, os povos indígenas experimentam a complexificação das suas práticas comunicativas primordialmente conectivas entre os seus diversos planos cosmológicos (visíveis e invisíveis).

No Brasil, os dados do acesso indígena à Internet¹ não são detalhados. De fato, as dificuldades de acesso e baixa cobertura e qualidade da conexão são obstáculos concretos vivenciados por essa população em seus territórios, principalmente na região norte do país. Como já mencionado em Pereira (2012), o processo de digitalização surgiu com maior abrangência através das iniciativas de organizações não governamentais (ONGs) e de organizações governamentais executoras de políticas públicas de inclusão digital, sobretudo pelo Programa Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão e Pontos de Cultura Indígena (2007-2016)².

A presença indígena brasileira na Internet coincide com o crescimento da web no país a partir dos anos 2000. O primeiro site registrado feito com conteúdo produzido por indígenas é de 2001³, período de predomínio de blogs (Pereira, 2012). Em um mapeamento realizado em 2009, de 37 sites e blogs indígenas 62% eram de organizações indígena, 21,62% pessoais e 16,21% etnias (Pereira, 2012). Os sites das organizações indígenas eram um “cartão de visita” sobre a atuação deles, e, como consequência, pouco interativos. Os blogs eram principalmente de escritores indígenas, com destaque de Daniel Munduruku, Olívio Jekupé e Eliane Potiguara.

Por outro lado, através das redes sociais, Orkut⁴ e Facebook, a atuação indígena brasileira nessas plataformas se generalizou de modo exponencial a partir de 2008. Passados 15 anos, a configuração atual é completamente outra. Após a conformação descentralizada da Internet, observa-se atualmente que a rede se molda pela concentração de plataformas e seus algoritmos. Instagram e TikTok detêm a preferência no Brasil também para os indígenas, ainda que o Facebook tenha sido bastante utilizado por eles até cerca de três anos atrás, favorecendo trocas entre os jovens dos mais variados territórios indígenas (Pereira & Franco, 2019). Portanto, os conteúdos e interações de povos e sujeitos indígenas brasileiros ocorrem, sobretudo, nas redes sociais citadas e em aplicativos de mensagem instantânea, como o WhatsApp.

É por meio desses ambientes que conseguimos acessar a articulação e mobilização das mulheres e jovens indígenas, a exemplo dos perfis das ativistas Txai Suruí (@txaisurui), Sâmela Saterê-Mawe (@sam_sateremawe), entre outras. Concomitante, surgiram as tecnologias de monitoramento do território e projetos indígenas de gestão ambiental (o uso de GPS pelo povo Munduruku para a autodemarcação (PA), o Mapa Cultural Suruí (RO), o projeto Escuta da Floresta do povo Tembê (PA). Em adição, as tecnologias digitais também estão sendo incorporadas pelos povos indígenas na salvaguarda dos seus conhecimentos e saberes (Centro de Documentação Digital, Casa de Cultura Mawó — povo Ikpeng do Parque Indígena do Xingu (MT).

Em busca de sistematizar esses casos exemplares, é possível classificar a comunicação conectiva digital indígena no Brasil de acordo com os seus propósitos em: a) *Redes de conexões*: aquelas voltadas à oferta da conexão de uma estrutura de rede, informação e formação em comunicação digital; b) *Redes ambientais*: associadas aos projetos de monitoramento ambiental; c) *Redes de memória*: ações de registro e circulação de saberes e d) *Redes net-ativistas*: configuradas pela mobilização nas redes digitais. Essa classificação é arbitrária e parcial, ajudando-nos, pesquisadores, a organizar tematicamente essa atuação. No entanto, é fundamental considerar que toda atuação indígena nas redes digitais tem um aspecto reticular e conectivo com os seus territórios, corpos e cosmologias.

a) *Redes de conexões*

As primeiras iniciativas indígenas registradas de uma rede associada à promoção da estrutura de conexão à Internet surgiram com a Rede Povos da Floresta (2003-2011) e o Portal Índios Online (2004), conectando, respectivamente, suas localidades de atuação. Posteriormente, a Rede Yandê (2023) — primeira rádio web indígena do país — viabilizou uma série de formações em comunicação digital voltadas aos povos indígenas, em que uma delas deu origem a atual Rede Wayuri (2017), formada por jovens comunicadores do Alto Rio Negro.

A Rede Povos da Floresta (RPF) foi criada em setembro de 2003, revitalizando a Aliança dos Povos da Floresta — um movimento social e ambiental ativo no Acre nos anos 1980, liderado por Chico Mendes e lideranças indígenas como Ailton Krenak e Benki Pianko. A RPF reuniu povos indígenas — especialmente Ashaninka, Kontanawa e Kaxinawa —, ribeirinhos, populações extrativistas, quilombolas e ONGs parceiras com o objetivo de fortalecer a rede dessas comunidades tradicionais, através de tecnologias digitais, internet via satélite e sistemas de georreferenciamento. Essas comunidades usaram essas tecnologias para preservar o ambiente, registrar suas memórias e narrativas, e acionar órgãos

D

Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica

públicos contra invasões de suas terras. A RPF operou até 2011 e, apesar de não existir mais, foi pioneira em criar outras redes indígenas conectivas e contribuiu para a criação dos Pontos de Cultura Indígena, importante política pública de cultura criada em 2007.

Um ano após a criação da RPF, em 2004, surge um marco da atuação indígena brasileira na Internet: o Portal Índios Online. O portal foi criado pela Organização Não Governamental Thydêwá em Pankararu (“esperança da terra”), composta por indígenas e não-indígenas, coordenada por Sebastián Gerlic. Teve participação inicial de sete etnias do Nordeste⁵, conectando suas aldeias por meio de computadores e acesso à Internet — inicialmente via rádio — e, simultaneamente, em sua arquitetura da informação (site), um chat (bate-papo). Todo o conteúdo produzido e atualizado até hoje foi feito pelos integrantes indígenas da Rede Índios Online e rendeu muitas outras iniciativas (Arco Digital, Celulares Indígenas, entre outros) (Pereira, 2012). O Índios Online foi pioneiro também no debate sobre a importância do uso do software livre, valendo-se do código aberto (Linux) na arquitetura informativa do Portal. Recebeu inúmeros prêmios e foi estudo de caso de pesquisas acadêmicas (Buchioni, 2010; Pereira, 2012; Tavares, 2013).

O Índios Online não possui mais a dinâmica de produção de conteúdo e atualização⁶ de sua primeira década, mas é um marco na atuação comunicativa indígena pelo pioneirismo e pela criação de um primeiro ecossistema informacional indígena de desdobramentos posteriores⁷. Sua atuação coincidiu com a retomada indígena no Nordeste⁸, bem como a reivindicação étnica indígena na região até então considerada a presença indígena inexistente.

Certamente, a popularização entre os indígenas das redes sociais está relacionada ao aumento do acesso aos celulares e smartphones, além da facilidade das trocas informacionais síncronas nessas plataformas. A “crise” da Rede Índios Online coincide, portanto, com a plataformação do ecossistema informativo nos últimos anos. Além disso, os custos, as desmobilizações e as tensões internas impediram a continuidade e crescimento dessa rede.

Atualmente, o projeto Rede Conexão Povos da Floresta⁹, criado no final de 2022, tem propósito similar ao da Rede Povos da Floresta ao fortalecer a conexão das diversas comunidades amazônicas, através de um kit de conectividade, composto por roteador de alta capacidade, antena de internet banda larga via satélite, celular e computador. Caso as comunidades não tenham energia, recebem também um kit de energia solar, com placas fotovoltaicas e baterias de longa duração, as quais permitem manter a rede funcionando 24 horas por dia. O projeto, em fase de implantação, é liderado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, Coordenação das

⁵ Ao longo dos anos se somaram à Rede Índios Online aproximadamente 22 etnias, entre as quais os Tupinambá, Kariri-Xocó, Pataxó, Pankararu.

⁶ Índios Online (2020). [Vídeo postado por Patrícia Pankararu]. Recuperado em 27 de janeiro de 2023, de <https://www.indiosonline.net/>.

⁷ A retomada das terras indígenas no Nordeste advém da reivindicação étnica de muitos grupos indígenas até então silenciados pela violência e história de ocupação territorial na região. Tal fenômeno foi analisado por João Pacheco como um processo de etnogênese.

⁸ Índios Online (2020). [Vídeo postado por Patrícia Pankararu]. Recuperado em 27 de janeiro de 2023, de <https://www.indiosonline.net/>.

⁹ Ver mais em: <https://conexaopovosdafloresta.org.br/>.

Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira e pelo Conselho Nacional das Populações Extrativistas, em parceria com mais de 30 organizações da sociedade civil, instituições e empresas, doadores e voluntários.

Em muitas comunidades amazônicas, o acesso à internet é precário, dificultando o acesso a serviços públicos (como o Gov.br), à telemedicina, à educação, entre outros direitos. Sem dúvida, a conectividade digital possibilita um novo tipo de protagonismo na tessitura de redes, entre elas, as formadas por mulheres, fortalecendo a venda de artesanato e de produtos extrativistas¹⁰. Em agosto de 2024, o projeto Conexão dos Povos da Floresta atingiu a marca de mais de mil comunidades indígenas, quilombolas, extrativistas e ribeirinhas conectadas à internet na Amazônia, promovendo a inclusão digital e empoderamento.

Outra rede indígena, a Rádio Yandê¹¹ foi criada em 2013 por Anápuaka Muniz Tupinambá Hã hã hã — programador, artista e idealizador da expressão “Etnomídia Indígena no Brasil” —, sendo a primeira radio web indígena do país. Além da Anápuaka, compõem o “Grupo de Comunicação Yandê” Renata Tupinambá, jornalista, poeta, artista visual e produtora cultural, e Daiara Tukano, artista visual e curadora. É também fundador da Rádio o artista Denilson Baniwá, um dos mais importantes da geração da chamada Arte Indígena Contemporânea.

A Rádio Yandê é uma plataforma de comunicação inédita dedicada às vozes indígenas. Operando 24 horas por dia, ela oferece um espaço para que os povos originários produzam e compartilhem seus conteúdos, sem intermediários. Uma de suas principais características é o respeito à oralidade, a valorização das narrativas indígenas e a preservação das línguas originárias. Com uma rede de 800 colaboradores em toda a América Latina, a rádio conecta e amplifica as vozes de diversas comunidades indígenas (Maldonado et al., 2021).

No site da Rádio Yandê é possível acessar os diversos programas organizados em tags. O conteúdo abrange também referências bibliográficas e cinematográficas produzidas por indígenas.

Além de produção de programas para a Rádio Yandê, o grupo realizou uma série de oficinas de produção de conteúdo em territórios indígenas. Uma dessas oficinas, com apoio do Instituto Socioambiental e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, foi responsável pela criação da Rede de Comunicadores Indígenas do Rio Negro — atual Rede Wayuri —, composta por 17 comunicadores das etnias Baré, Baniwa, Desana, Tariana, Tukano, Tuyuka, Wanano e Yanomami. Desde 2017, essa rede vem produzindo mensalmente o boletim de áudio (*podcast*) Wayuri, um informativo sobre os territórios indígena do rio Negro para suas 750 comunidades, além de cobrir as mobilizações, eventos culturais e assembleias dos diversos coletivos indígenas (Franco et al., 2022).

¹⁰ Durante a pandemia de covid-19, mulheres Suruí Paiter da Terra Indígena Sete de Setembro (Rondônia) relataram ter utilizado o WhatsApp para vender seus artesanatos, como forma de garantir renda e proteção diante das restrições de circulação nas aldeias. Depoimento registrado no dia 17 maio de 2023, na ocasião da visita da autora à aldeia Aldeia Gaggir, Terra Indígena Sete de Setembro (Rondônia).

¹¹ Para mais informações, acessar: <https://radioyande.com/>.

b) Redes ambientais

Em 2007, numa iniciativa inédita, o povo Suruí Paiter de Rondônia iniciou uma parceria com o *Google Earth*, por meio de Almir Narayamoga Suruí, líder da Aldeia Lapetanha da Terra Indígena Sete de Setembro. Ao conhecer o Google pela internet, conseguiu visitar sua sede nos Estados Unidos para elaborar em conjunto uma série de ações que pudesse reunir conhecimento tradicional e tecnologia na gestão territorial e ambiental da sua terra indígena.

Na época, os Suruí Paiter estavam se reunindo para desenvolver o Plano de Gestão Territorial da Terra Indígena Sete de Setembro, mais conhecido como o Plano de 50 anos dos Suruí. A primeira ação em conjunto foi o desenvolvimento do Mapa Cultural Suruí Paiter — reconstrução cartográfica do território desse povo — utilizando as ferramentas do Google Earth, Picasa, Google Docs e Youtube. A equipe do Google Earth, dirigida por Rebecca Moore, foi até o Território Indígena Sete de Setembro para ensinar aos jovens Suruí Paiter como tirar fotos e registrar vídeos com o objetivo de coletar histórias dos anciões, a memória viva da comunidade, fotografar e filmar seu território e sua biodiversidade e, conseqüentemente, dispor todo o material no Mapa Digital. A percepção territorial tradicional reconstruída por meio de interações tecnológicas — oriundas de uma rede intercultural de interações entre esse povo indígena e a equipe do Google — foi traduzida pelo processo de digitalização do território que tornou possível a inclusão da percepção cosmológica territorial Suruí Paiter na representação cartográfica digital (Pereira, 2017).

A partir desse Mapa se estabeleceu, portanto, um outro sentido de territorialidade conectiva que não delimita o território aos seus componentes geográficos e físicos, mas o reelabora, agregando os modos imateriais particulares da cosmologia Suruí Paiter. Como consequência, difunde-se, ao mesmo tempo, tais conteúdos e ecologias online, conferindo de modo peculiar uma narrativa e uma estética conectiva situada numa localidade híbrida e comunicativa, deslocada entre o local e o simbólico, o tecnológico comunicativo e o global. Desde então, os Suruí vêm fazendo um monitoramento do território com o uso dos GPS e cocriando outras iniciativas com instituições parceiras¹².

Em um projeto de monitoramento de defesa do território com o uso de tecnologias de monitoramento, o povo Tembé — tradicionalmente conhecido como Tenetehara — vem tentando enfrentar os desafios constantes para proteger seu território: a Terra Indígena do Alto Rio Guamá. Localizada no Pará e compartilhada com os povos Guajá e Ka'apor, essa área tem sofrido com a invasão

¹² Em 2025, o projeto 'Ciência cidadã e povos indígenas: digitalização da floresta amazônica, coordenado pelo Prof. Dr. Massimo Di Felice, uma parceria entre a USP, os povos Suruí Paiter e Yawanawá, e outras instituições, dará início à instalação de sensores de monitoramento da qualidade do ar e dos níveis da poluição nesses territórios indígenas. A iniciativa prevê oficinas interculturais com os jovens indígenas sobre monitoramento ambiental e cidadania digital, visando fortalecer o acompanhamento das mudanças climáticas e a defesa de seus territórios.

de madeireiros, principalmente devido à sua proximidade com municípios que impulsionam atividades econômicas predatórias.

Isso exige dos Tembé vigilância permanente de suas terras, motivo pelo qual realizaram, a partir de 2015, a parceria com a ONG estadunidense *Rainforest Connection* no projeto de proteção de áreas florestais, por intermédio do uso de sensores instalados nas árvores e acionados via celular. Procurados pela *Rainforest Connection*, os Tembé desenvolveram o projeto com a participação dos jovens na Terra Indígena. Ao monitorar o desmatamento em suas terras, uma rede de dispositivos é acionada. Com os aparelhos alimentados por placas solares instaladas nas copas das árvores, os sons dos motosserras e da derrubada da vegetação podem ser captados, além de serem enviados os seus sinais para softwares instalados nos celulares das lideranças indígenas, e, assim, acionar as autoridades responsáveis pela fiscalização em seus territórios, que são o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) (Pereira, 2017).

c) Redes de memória

Ao lado desse processo de digitalização dos territórios protagonizado por esses povos registra-se a preocupação desses coletivos para com a memória; uma tomada de consciência da importância de se registrar suas narrativas, ritos, saberes e fazeres.

As iniciativas de memória promovidas por esses povos correspondem a um momento importante de reflexão coletiva sobre os processos de intensa transformação cultural a que estão submetidos. Isso inclui desde a perda de seus elementos culturais distintivos — a língua e a prática de rituais, festas etc. — até às dificuldades de transmissão dos conhecimentos dos velhos (guardiões natos dos saberes orais de seus povos) para os jovens e as crianças, bem como a descontinuidade de práticas culturais tradicionais. Além disso, para os povos indígenas que já não possuem esses elementos, o registro de suas especificidades transforma-se em ato fundamental de afirmação cultural e de reivindicação de direitos.

A memória é uma prerrogativa de todas as coletividades, uma noção referente ao ato das sociedades de comunicar as suas particularidades no tempo; é uma construção individual e coletiva de identidades (Halbwachs, 2004). É seletiva, e, portanto, também é feita de esquecimentos (Nora, 1984). A memória é social, mas não exclusivamente humana, porque a transmissão daquilo que se busca lembrar depende de fatores técnicos, sejam eles corporais — dependente dos sentidos — ou aqueles diretamente associados às tecnologias de comunicação e informação. Sendo assim, a memória é um

D

Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica

ato resultado de um emaranhado de relações entre pessoas (humanos) e não humanos (objetos, coisas etc.), em que as tecnologias de comunicação são, ao mesmo tempo, tecnologias da memória.

De acordo com Nunes e Oliveira (2016), Dodebei (2011, 2012) e Dodebei e Gouveira (2008), ao ser convertida em código binário, expandida, disseminada e compartilhada em rede, a memória passa a ser reconfigurada. Para os povos indígenas, a memória é um ato de inscrição no tempo atualizado em suas linguagens corporais (orais–narrativas, gráficas–pintura etc.), míticas e rituais. A memória está, portanto, imbricada nas ecologias comunicativas indígenas. Não é somente o povo indígena (humanos) que “comunica”, age e faz “memória”, mas também os não humanos: o território, o sagrado, as plantas e os animais, e todo o universo pertencente às suas cosmologias. É importante considerar que as cosmologias indígenas se diferem entre si e são reveladoras de formas de comunicação ecológicas, marcadas pelo processo de heterogênesse e transgressões de fronteiras (Moreira, 2014), vide as técnicas xamânicas de comunicação e trânsito entre diferentes espécies (Kopenawa & Albert, 2015; Viveiros de Castro, 2015).

As apropriações, incorporações e interações com tecnologias e linguagens midiáticas por parte desses povos evocam esse modo de “comunicar”, “transitar” e “atuar” no cosmo, onde repercutem a contínua preocupação com as suas “terras” — o lugar de existência cultural, corpórea e extracorpórea de todos os seres que o compõe. Além disso, é por meio da comunicação com esse cosmo e colocando-se “em relação” com as suas diversas entidades que a memória é presentificada. As experiências indígenas com as tecnologias comunicativas também se mostram importantes nos contextos políticos interétnicos, de mobilização e defesa de direitos.

Um caso exemplar de ação indígena de memória é o *Centro de Documentação Digital Mawo Ikpeng*, criado pela Associação da Aldeia Moygu do povo Ikpeng do Parque Indígena do Xingu, com o apoio da organização não governamental Instituto Catitu. Nascido de projeto de pesquisa e documentação da cultura Ikpeng (2009), abrigado numa base de dados bilíngue e digital chamada *Ukpamtowonpin Mira Iwonpot*¹³. Um grupo de jovens Ikpeng, atuando como pesquisadores de sua própria cultura, passaram a registrar com a ajuda dos anciões — os detentores dos conhecimentos mais antigos — os termos e expressões da língua do seu povo¹⁴, adotando critérios e categorias etimológicas próprias. Além de registrarem em gravações de áudio os cantos, as narrativas, os mitos e as histórias dos anciões, eles transcreveram e disponibilizaram esse material no banco de dados digital que contém fotos, filmes, livros, desenhos, textos, mapas e todo o tipo de documento, oral ou escrito sobre a cultura Ikpeng, produzidos por eles mesmos e/ou por pesquisadores externos.

¹³ Em português: Origem do mundo: vocabulário da língua e da cultura Ikpeng.

¹⁴ A língua do povo Ikpeng pertence à família linguística Karib, próximas àquelas faladas por povos do norte do Amazonas.

Todo o processo de registro e classificação desse acervo digital foi realizado por eles, com a assessoria de uma consultoria técnica externa. Isso se transformou num grande laboratório de tradução intercultural e em uma troca intensa de perspectivas, na qual os saberes não indígenas — permeados pelos conhecimentos técnicos de critérios metodológicos de classificação — e os saberes Ikpeng, formados por sua língua e pensamento transmitidos oralmente, se reelaboraram para a constituição desse banco digital multimídia (Pereira, 2018).

Após o desenvolvimento da base de dados e do acervo digital, essa iniciativa resultou, em 2010, na inauguração da Casa de Cultura Mawó¹⁵, um espaço físico na Aldeia Moygu do povo Ikpeng no Parque Indígena do Xingu. O local é um centro de memória, formação, pesquisa, registro e divulgação da cultura Ikpeng, abrindo também um núcleo de produção audiovisual e de diversos conteúdos digitais. Criado para estimular os jovens Ikpeng a valorizar sua língua e a riqueza dos seus saberes, o centro de documentação transformou-se em um novo espaço de transmissão e conhecimento de práticas culturais, capaz de possibilitar o acesso a parte do seu patrimônio cultural para as atuais e futuras gerações¹⁶.

Em 2018, desenvolvemos o projeto de extensão “Intercâmbio Ikpeng-Xingu”, sob a minha coordenação, na época como professora efetiva da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG - Frutal) junto com o Prof. Dr. Thiago Franco (UFG). O projeto se consistiu numa visita técnica de uma equipe de pesquisadores da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Universidade Federal de Goiás (UFG), Universidade de São Paulo (USP) e PUC de Goiás ao centro de pesquisa e documentação da cultura Ikpeng (Centro de Documentação Digital Mawo, localizado na Aldeia Moygu do povo Ikpeng, no Parque Indígena do Xingu (MT).

Esse intercâmbio entre pesquisadores — professores e estudantes bolsistas das universidades envolvidas — e o povo Ikpeng visou conhecer *in loco* essa experiência única no país de base de dados indígena e oferecer aos jovens Ikpeng oficinas de audiovisual e de produção de rádio em formato digital. Além disso, buscou-se efetivar uma troca intercultural de saberes entre a academia e este povo indígena. Durante a visita produziu-se um curta-documentário e o primeiro programa da Rádio Mawo, realizado de modo colaborativo entre os participantes da oficina, resultado da produção e do conhecimento compartilhado.

A Rede Indígena de Memória e Museologia Social, fundada em 2012, é outra iniciativa indígena, de cunho nacional, composta por diversas iniciativas que realizam processos de patrimonialização, registro da memória e musealização distribuídas nos seguintes estados do Brasil. Articulada pelos próprios povos indígenas, a rede busca fortalecer a memória de suas comunidades, promovendo

¹⁵ Segundo os Ikpeng em um dos seus mitos, no tempo em que não havia suas divisões, quando o céu era baixo e só existia noite, “Mawo” foi uma das primeiras pessoas que deram nomes a todas as coisas.

¹⁶ Para mais informações, conferir: <http://institutocatitu.org.br/projetos/mawo/>.

D

Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica

a troca de experiências e conhecimentos entre diferentes povos indígenas, além de contar com o apoio de diversas organizações e pesquisadores.

A rede realiza diversas ações para fortalecer a memória indígena — como o mapeamento de iniciativas, a realização de fóruns e encontros formativos — e o compartilhamento de informações nas redes sociais (Facebook e WhatsApp). Através dessas ações, a rede busca fortalecer a autonomia e o empoderamento das comunidades indígenas, além de promover a valorização da diversidade cultural do país.

d) Redes net-ativistas

Atuação em rede dos povos indígenas em defesa de seus direitos territoriais e culturais nos ecossistemas informativos digitais é uma característica de toda comunicação indígena conectiva digital. A mobilização desses povos para a defesa dos seus direitos ao território evoca diretamente a luta pela terra como conquista primordial de existência. A experiência mais emblemática do net-ativismo indígena nos últimos anos é a dos Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul, que alcançou a opinião pública nacional em 2012. Naquele ano, indígenas da comunidade Guarani-Kaiowá Pyelito Kue/Mbarakay, acampados num território em processo de reconhecimento próximos a cidade de Iguatemi (MS), emitiram uma declaração de suicídio coletivo de 170 homens, mulheres e crianças após receberem uma ordem de despejo decretada pela Justiça de Naviraí (MS). Em pouco tempo, a difusão da declaração na Internet repercutiu num movimento espontâneo nas redes digitais. A viralização do #SomosTodosGuaranikaiowás, #GenocídioGuarani no Twitter e em páginas na internet, bem como a adoção do etnônimo¹⁷ “Guarani Kaiowá” pelos usuários e personalidades públicas do Facebook, transbordaram os circuitos das redes ocasionando atos públicos nas ruas em diversas cidades do país e do exterior. Essa ação provocou uma pressão inédita ao governo e à Funai para que agissem diretamente na mediação do conflito¹⁸.

A repercussão espontânea, inédita e reticular da tragédia dos Guarani Kaiowá em 2012, expôs o conflito e a solidariedade de pessoas até então alheias às questões indígenas, que segundo Malini (2017, p. 2), inaugurou a inserção brasileira em lutas sociais “tecnopolíticas”: “a resistência indígena influenciou de forma definitiva as mobilizações de junho de 2013, dividiu a esquerda brasileira durante Belo Monte e escancara a polarização política do país”.

Se as jornadas de junho de 2013 — as grandes manifestações espontâneas contra o aumento das passagens do transporte público, a corrupção, os gastos públicos com a Copa do Mundo, entre outras pautas — ainda são enigmáticas para os cientistas sociais, a “tese histórica”, para Malini (2017, p. 3), é como “O

¹⁷ Etnônimo é o nome usado para designar um povo ou grupo étnico, geralmente atribuído por ele próprio ou por outros grupos. Muitos indígenas adotam como sobrenome público seu etnônimo, a exemplo de Ailton Krenak (Povo Krenak), Daniel Munduruku (Povo Munduruku), entre outros.

¹⁸ A liminar foi rapidamente suspensa pela Justiça Federal e a comoção pública em favor desta população tradicional brasileira se dispersou. No entanto, outros problemas dos Guarani-Kaiowá — que viviam no Mato Grosso do Sul até serem expulsos de suas terras nos anos 1940 e 50 — seguem há anos sem resposta (Pellegrini, 2015).

#SomosTodosGuaraniKaiowas abriu ondas de protestos baseados na defesa dos direitos de minorias” nas redes digitais e nas ruas.

Outro exemplo de atuação net-ativista indígena é a Mídia Indígena (MI), fundada em 2017 por jovens indígenas — entre eles pelo jornalista Erisvan Bone Guajajara — durante o Acampamento Terra Livre. A MI é uma plataforma de comunicação que visa dar voz aos povos indígenas na luta por seus direitos. A MI cobre mobilizações, denúncias e eventos culturais, e utiliza as redes sociais Facebook e Instagram para divulgar seu conteúdo.

PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS: APROPRIAÇÕES E INCORPORAÇÕES

Os primeiros estudos sobre os usos da internet por parte dos povos ameríndios no Brasil (Klein, 2013; Morales, 2008; Pereira, 2007; Renesse, 2012.) apontavam para o pioneirismo dessas experiências e a percepção indígena sobre as tecnologias digitais. Por meio dos relatos dos próprios indígenas, das observações de campo e da análise de conteúdo de sites e blogs, observou-se que essas experiências significativas apontavam para um processo inovador de práticas midiáticas de relações com os “Outros” e de reflexividade cultural (Klein, 2013), bem como a tradução e visibilidade de saberes e de simbiose com as tecnologias (Pereira, 2012). Afastavam-se, então, as ideias da tecnologia como elemento de “aculturação” ou “nociva à cultura indígena tradicional”. Os indígenas, ao utilizarem a Internet e estarem nas redes, não se tornam “menos” indígenas. Embora muitos anciões(ãs) acompanhem com cautela essas tecnologias em seus contextos, e em muitos relatos sejam enfatizadas a importância do “sentido” (propósito voltado à comunidade), as experiências existentes apontam para um processo de fortalecimento cultural e de reelaboração étnica.

O crescente interesse acadêmico¹⁹ em torno dessas relações Internet e Povos Indígenas acompanhou, em certa medida, o aumento e a variação de experiências indígenas com as redes digitais. Além dos aspectos já citados, reelaboração étnica e fortalecimento cultural, as investigações apontavam o protagonismo indígena, a visibilidade, a simbiose, o ciberativismo, o net-ativismo, o fortalecimento e a expansão das alianças e redes de apoiadores e a digitalização da localidade.

Do conjunto de pesquisas mapeadas durante a revisão bibliográfica, a maioria passou a correlacionar as experiências indígenas como formas instrumentais (dos “usos”) da mídia e da comunicação digital, entendidas como estratégias contra hegemonia política. Tais reflexões nem sempre consideram o pensamento indígena e as suas cosmologias como detentoras de aspectos singulares, sofisticados e inovadores, capazes de repensar alguns pressupostos

¹⁹ O interesse acadêmico na área da Comunicação é crescente, porém discreto. Existem dissertações e teses sobre o assunto no país que exigem um mapeamento a ser feito. Por exemplo, nas edições da Compós, entre 2001 e 2022, registram-se somente quatro trabalhos que tematizam a questão em estudos da imagem (fotografia), no cinema indígena e na prática etnocomunicativa.

D

Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica

clássicos das teorias da comunicação, a exemplo da visão moderna da produção de informação e da capacidade comunicativa, vista como ação exclusivamente humana (o emissor, o receptor etc.).

Os trabalhos de Fernanda Cristina Moreira (2014), Thiago Cardoso Franco (2019), Eliete Pereira (2013), Massimo Di Felice e Pereira (2017) marcam esse ponto de virada dos estudos da comunicação digital indígena. Tais estudos derivam desses pesquisadores do Centro Internacional de Pesquisa Atopos (ECA-USP) em torno da linha “Tekó: a digitalização dos saberes locais”²⁰. Destaca-se a importante pesquisa de Moreira (2014) — à luz da virada ontológica e do perspectivismo ameríndio — que apontou de modo peculiarmente contundente um conjunto de ideias oriundas do xamanismo (predação, transespecificismo, metamorfose etc.) para se pensar em uma ecologia da comunicação digital.

A tese de doutorado de Franco (2019) aponta para os “ameríndios conectados”, as formas comunicativas do Habitar do povo Krahô, a digitalização do território e a etnografia *onlife* da experiência dos Krahô com o digital, a partir de uma produção do conhecimento compartilhado. Esse trabalho toca em uma questão ética fundamental e da impossibilidade de se continuar a “estudar” os povos indígenas como “objetos”. Pesquisar temas indígenas é estabelecer uma relação perene, que não “termina” com a conclusão do trabalho e que envolva uma etiqueta respeitosa e necessária: diálogo, registro e inserção da interpretação dos sujeitos envolvidos, devolução do trabalho publicado, coautoria e manutenção dos laços com a comunidade envolvida.

Além disso, os povos indígenas não precisam que se fale por eles. Não só: eles não querem. Assim, tornou-se sempre desconfortável falar sobre ou por eles, por ser inevitável sentir o peso nefasto da atualização dessa posição historicamente colonial de “representá-los” nos lugares acadêmicos, obtendo, em troca, o reconhecimento e o prestígio intelectual. Inúmeros são os estudantes e intelectuais indígenas inseridos no ensino superior como pesquisadores de suas próprias culturas (Kaiapó Brito, 2020) e em diversas disciplinas, atuando na descolonização dos saberes, a começar pela reivindicação da coautoria sobre os relatos produzidos sobre eles.

De modo genérico, portanto aproximado, é possível distinguir duas perspectivas epistemológicas produzidas, desde então, sobre a comunicação indígena digital: a da “apropriação” indígena das tecnologias digitais de comunicação e o da “incorporação”. A primeira — já amplamente difundida nas etnografias dos usos, análises de conteúdos, entrevistas entre outras —, apontaram para práticas indígenas ou para a “indigenização das tecnologias”.

A segunda perspectiva, em diálogo com Moreira (2014), trata-se de observar o acoplamento das tecnologias digitais como modos de “processo de alteração”

²⁰ A obra *Redes e ecologias comunicativas indígenas*, organizada por Di Felice e Pereira (2017), reúne uma coletânea de artigos de pesquisadores da linha de pesquisa Tekó, e é uma contribuição para o debate em torno do aspecto comunicativo em rede das cosmologias indígenas e suas interações contemporâneas com as redes digitais.

de “trânsito” e “atuação” no cosmo: “podemos pensar as identificações e materialidades temporárias da contemporaneidade digital como produtos de um processo de alteração promovido pelas relações entre alteridades técnicas que se constituem e determinam reciprocamente novas condições de existência” (Moreira, 2017, p. 126).

Portanto, não se reduz a análise dessas experiências ao estudo da análise de conteúdo produzido pelos indígenas ou sujeitos coletivos, ainda que o conteúdo produzido e compartilhado por eles — nas diversas plataformas — seja a forma visível de se verificar o protagonismo ameríndio e a sua atuação em rede, aspectos amplamente estudados. Abrir-se aos “processos de alteração” e ao “devenir outro” indígena — a partir de suas cosmologias e cosmotécnicas com as tecnologias digitais —, nos parece um horizonte bastante instigante para que possamos exorcizar as aplicações simplistas de teorias comunicativas — com predomínio do “meio”, do modo pelo qual se transmite as informações —, que insistem em explicar experiências que não se limitam às trocas visíveis quando atores invisíveis (entidades sem forma — espíritos) comunicam intensamente.

Nas palavras de Anápuaka Tupinambá (2023 como citado em Pereira, 2023), a comunicação indígena rompe com a perspectiva ocidental de mídia. São os trânsitos entre mundos e a conexão com os outros, as entidades viventes e extra-humanas, que configuram uma ecologia comunicativa destituída de uma centralidade humana ou de “sujeitos enunciadore”. Esse tipo de comunicação não antropocêntrica é ainda mais compreensível nas relações que esses povos fazem com a “imagem” de origem extra-humana. Há uma eficácia estética das imagens, uma “tecnologia do encanto” (Gell, 2005), relacionada ao poder dos seres que delas emana (Novaes, 2008).

Para os yanomami, por exemplo, a imagem não coincide com a materialidade simbólica da “representação” ou com a oposição (real/falso) presente na ideia ocidental de imagem. A imagem para eles, é *utupë*, ou seja, a “imagem-essência dos entes no tempo da criação mítica” que designa “igualmente a imagem corpórea interior/essência vital dos seres animados atuais” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 615). Corresponde também à imagem dos *xapiri* (dos espíritos da Floresta), que são seres-imagens pequenos e ofuscantes, vistos pelos xamãs em seus sonhos e rituais de iniciação (Kopenawa & Albert, 2015).

Se para os Yanomami, a imagem é uma visualidade mítica e de incorporação xamânica, para os Huni Kuin (também conhecidos por Kaxinawá), será o grafismo e a sua agência a ligarem mundos, bem como abrir caminhos para a transformação perceptiva de uma arte “incorporada”. Els Lagrou (2007) analisa

D

Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica

essas formas estéticas Huni Kuin, de alteridade e agência, que remontam à agência das formas, dos corpos, dos objetos, dos artefatos, das imagens e dos cantos, em “relação” com os múltiplos mundos, não menos conflituosas com suas formas sólidas e fluídas (*yuxin* e *yuxibu*).

Os padrões de desenhos Huni Kuin são chamados de “a língua dos *yuxin*” e correspondem a um grafismo (*kene*) exclusivo das mulheres. O desenho gráfico inscrito nos corpos fundamenta a “relação” e confere nos desenhos a sua capacidade de agir entre uma rede de mundos perceptíveis.

Sobre os corpos onde o desenho adere como uma segunda pele e sobre as mentes dos que viajam a mundos imaginários em sonhos e visões, onde a visualização do desenho funciona como mapa, permitindo aos *bedu yuxin*, alma do olho, de homens e mulheres encontrar a morada dos *yuxibu*, donos dos desenhos. (Lagrou, 2007, p. 66)

Tais formas, desde a sua origem mítica à sua constituição cotidiana engendram uma ecologia da comunicação, da ação criadora e unificadora de corpos, em que “forma e pensamento”, “arte e artefato” são indissociáveis. Ao não se limitar aos humanos, a qualidade de agente perfaz todos os objetos, adornos, grafismo, cantos, imagens materializadas e imaginadas presentes na cosmologia Huni Kuin, sendo capaz de relacionar mundos diversos numa comunicabilidade cósmica e multivocal (Lagrou, 2007; Pereira, 2017).

Essa ideia de “relacionar mundos diversos” e de “metamorfose” — alteração da forma e agência dos não humanos — presente na ecologia da comunicação das narrativas míticas (a *yube*, a jiboia²¹, a cobra ancestral) e nas formas estéticas Huni Kuin (Lagrou, 2007), corrobora para pensarmos a incorporação das tecnologias digitais por parte dos povos indígenas, associadas a tomada de uma posição “Outra” (devir outro) na criação de novas relações — sejam políticas, culturais etc. — e à complexificação da relação corpo-território (Xakriabá, 2020). Essa comunicação inclui a variedade ambiental no qual eles se inserem. Portanto, a comunicação indígena é intrinsecamente ambiental/ecológica e multinaturalista (Viveiros de Castro, 2015), relacionando-se intensamente com a variedade de corpos e naturezas. Suas experiências no e com o digital, como vimos na primeira parte deste artigo, é a expressão dessas variações, do trânsito intensivo entre território, pessoas e não humanos.

²¹ A jibóia (*Yube*) desempenha um papel central na cosmologia Huni Kuin, um ser fundamental na origem da humanidade atual. Segundo a narrativa mítica, após um grande dilúvio, que dizimou a humanidade anterior, a jibóia surge de um casal que sobreviveu à catástrofe. A partir desse momento, a cobra passa a ser vista como um mediador entre os mundos, com a capacidade de transitar entre a terra, a água e o céu. A ligação entre a jibóia e os desenhos é profunda: o *yuxibu* (espírito com poder criativo) da cobra ancestral deu o conhecimento dos desenhos (*kene*) às mulheres e aos homens o de preparar e obter visões com a *ayahuasca* (Lagrou, 2007).

ROTAÇÃO DE PERSPECTIVAS E CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Em tempo de refletirmos sobre a comunicação indígena digital no Brasil, fizemos aqui um exercício inacabado de descrevê-la e situá-la epistemologicamente. Muitos estudos apontaram para o que se transformou em lugar comum, ao associar essas experiências ao protagonismo, à visibilidade, ao fortalecimento cultural, à luta, à resistência e ao ativismo em rede desses povos.

De fato, aprendemos com esses povos a comunicação do invisível, de uma linguagem não humana e o reconhecimento de uma agencialidade distribuída. Não limita-se a uma manifestação fenomenológica, ainda que seus modos de relacionar com o mundo sejam dotados de expressões estéticas. Não uma estética, expressão de um belo como “representação”, mas uma forma de sentir “com”. A comunicação indígena atual indica o protagonismo desses povos, não só no ato contemporâneo da incorporação tecnológica indígena do digital, mas na atuação das suas cosmovisões e modos de existência conectivos e metamórficos.

Os povos indígenas vivem intensas transformações em seus modos de vida. A cultura é dinâmica e os ocidentais ainda pensam que esses povos cabem às imagens produzidas no passado. Nas redes digitais, podemos visualizar e fazer redes com esses seres que constantemente reinscrevem suas histórias, se conectam com outros mundos, reelaboram e reatualizam com o digital e suas cosmologias, evidenciando o papel deles no mundo para além de uma afirmação identitária.

Como já mencionado em Pereira e Di Felice (2020), para se compreender o significado e as qualidades do processo de digitalização, é fundamental situar a dimensão cultural dessas populações que, de forma distinta das ecologias da pólis e do universo epistêmico e dialético ocidental (humano-técnica; humano-natureza; técnica-natureza), habitam, desde sempre, ecossistemas reticulares e interconectados. Além disso, é nessa complexidade reticular que se insere o processo de digitalização, o que torna a constituição das suas redes sociotécnicas uma expansão do conjunto de redes já existentes. Portanto, as redes digitais indígenas conectam o âmbito social e relacional e estendem-se ao nível biológico, assumindo assim, um significado que supera a simples dimensão técnica-instrumental desse processo. O processo de digitalização dos povos indígenas no Brasil deve ser lido não como uma intervenção externa — da *tekné* (Heidegger, 1977) no próprio mundo simbólico —, mas como a extensão e a tradução deste em direção à experimentação de linguagens audiovisuais, digitais e conectivas (Pereira, 2013).

Em outras palavras, a comunicação indígena digital e suas redes corresponde(m), portanto, às práticas e aos pensamentos dos povos originários de atuar e transitar nos diversos mundos e níveis suprassensíveis. Isso incide no exercício de desconstrução das imagens estereotipadas sobre esses povos e potencializa

D

Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica

²² Yuk Hui (2020) propõe o exercício da crítica decolonial a partir da crítica ao pressuposto da universalidade da ideia de técnica Ocidental, associada apenas ao progresso e à dominação da natureza. Para ele, a tecnodiversidade é o reconhecimento da complexidade das relações entre humanos e tecnologia. A cosmotécnica é o conceito que fundamenta essa ideia. Ela nos convida a ver as tecnologias não apenas como ferramentas neutras, mas como produtos de culturas e cosmovisões específicas. Ao invés de uma única narrativa tecnológica universal, Hui defende a existência de múltiplas cosmovisões tecnológicas, cada uma com sua própria lógica e valores. Essa abordagem nos permite reconhecer a importância de tecnologias tradicionais e indígenas, que possuem um conhecimento profundo da natureza e da comunidade.

²³ Essa crise ecológica vem sendo nomeada de “antropoceno”, termo criado para designar a ação humana como uma superpotência geológica, em velocidade e escala. Criado pelo Prêmio Nobel de Química Paul Crutzen e pelo biólogo Eugene Franklin Stoermer (2000), os pesquisadores propuseram como um nome para indicar uma nova era geológica, em que o homem se tornou um agente geológico sem precedentes, impactando não apenas no meio ambiente, mas também no subsolo, tornando-se assim responsável pela mutação do equilíbrio climático. Embora o antropoceno seja um termo amplamente divulgado entre os pesquisadores das ciências sociais e humanas, a International Union of Geological Sciences, entidade responsável pela definição oficial da escala de tempo geológico, não reconhece formalmente o antropoceno

estilos próprios de registro e suas memórias, baseados em “regimes de visibilidade”, além do que pode ser narrado, dito, mostrado e compartilhado nas redes. A comunicação indígena digital também indica igualmente uma cosmotécnica²² (Hui, 2020), incorporação nativa e local das tecnologias em direção à própria expressão da interação, habitar (Pereira, 2012; Di Felice, 2009) e variação de visões, além da conexão com outros mundos.

Nos tempos da crise ecológica²³ e a brusca “intrusão de Gaia” na história humana — como nos alerta Isabelle Stengers (2009) —, urge-se nomear de outra forma o nosso presente. Essas populações “especialistas em fins de mundo”, como já dito outrora por Eduardo Viveiros de Castro (2015), nos convidam a “perturbar nossa herança iluminista — racional e antropocêntrica” (Moreira, 2017, p. 122) nos estudos da comunicação, para que, quem sabe, possamos “fazer mundo entre humanos e com não humanos, na Terra” (Ferdinand, 2022, p. 18).

Novas dobras são produzidas pelas vias dessas correlações digitais, como a constituição de movimentos cosmopolíticos interétnicos com a intensa atuação das mulheres indígenas ao transbordamento da arte indígena contemporânea. Em todos esses âmbitos, o digital foi fundamental para a constituição, circulação e formação de redes e alianças.

Atualmente, os comunicadores, artistas e pensadores indígenas se debruçam para repensar essas experiências dentro de suas perspectivas. A dissertação de mestrado de Ariene dos Santos Lima, da etnia Wapichana, intitulada “Comunicação indígena em Roraima e a criação de novas territorialidades digitais: rede *Wakywai*, resistências e saberes amazônicos” (2022)²⁴ contribui nesse sentido para refletir metodologias próprias, transversais e multidisciplinares.

No texto “Para enfrentar o colonialismo: Duas teorias indígenas da comunicação”, de Atillo et al. (2020), Dora Muñoz Atillo, da etnia Nasa da Colômbia, professora e comunicadora, nos chama à atenção sobre a “comunicação própria” — associada ao território, às especificidades do povo — língua, rituais, cantos etc. — e a “comunicação apropriada” — o uso das tecnologias comunicativas —, as quais são duas dimensões inseparáveis do trabalho dos comunicadores indígenas (Atillo et al., 2020).

Nas artes²⁵, duas exposições lançadas em 2022 e produzidas por indígenas, tem a comunicação como reflexão. A primeira é a exposição “Nhande Marandu²⁶: Uma história de etnomídia indígena”²⁷, no Museu do Amanhã no Rio de Janeiro, com a curadoria de Anápuáka Tupinambá, Takumã Kuikuro, Trudruá Dorrico e Sandra Benites. Profissionais indígenas participaram de todo o processo criativo de uma narrativa deles sobre a comunicação indígena — da concepção, curadoria, montagem, redação e tradução de textos até a produção audiovisual e sonora. A segunda exposição temporária “Nheẽ Porã: Memória e

transformação”²⁸, no Museu da Língua Portuguesa em São Paulo, com curadoria da artista Daiara Tukano, narra a trajetória e a sofisticação das línguas indígenas do Brasil. No espaço concebido a partir do ninho do japiim — pássaro cantador e exímio tecelão, amplamente reverenciado por povos indígenas da Amazônia, como os Ashaninka e os Huni Kuin —, a exposição dedica uma de suas seções à comunicação indígena contemporânea (sobretudo audiovisual) e à arte indígena.

Os povos indígenas são tradutores das suas cosmologias em diversas outras instâncias, nos museus, na política e no debate sobre a crise climática atual. Embora recentemente tenha a participação histórica no recém-criado Ministério dos Povos Indígenas (2023), com a nomeação da deputada federal eleita por São Paulo, Sônia Guajajara, e a nomeação histórica de Joênia Wapichana, primeira indígena como Diretora da Funai, os povos indígenas têm enfrentado inúmeras violações de direitos nos últimos anos.

As imagens chocantes compartilhadas nas redes no início de 2023 mostram a marca do genocídio contemporâneo contra os Yanomami²⁹, uma reatualização do eterno retorno da violência histórica sofrida por esses povos. Os algozes são os mesmos: o Estado Brasileiro leniente, o garimpo e todos aqueles que ganham, direta e indiretamente, com a morte dos rios pelo mercúrio e com o lucro do vil metal.

Como dito por eles Kopenawa e Albert (2015), Ailton Krenak (2019, 2022), Célia Xakriabá (2020) entre outros, a defesa do território não se separa dos seus corpos, pois é a luta pela vida. Os corpos indígenas, inseparáveis das suas cosmologias, “reexistem”. Reexistem à morte e emanam uma força vital e poética no sentido profundo do bem viver.

Os povos indígenas no Brasil vêm nos ensinando o descentramento do humano e a resiliência da reexistência, tanto no plano da experimentação de linguagens — como o rádio, a escrita, o audiovisual e as artes — quanto nas redes digitais, espaço de confluência entre a conectividade cosmológica e ancestral indígena e a conectividade digital.

A conexão é ancestral assim como é ancestral o futuro, como é o título da obra “Futuro ancestral”, de Ailton Krenak (2022), porque são esses povos-rios, povos-florestas, povos-montanhas, agarrados à terra, a decodificarem a agencialidade de outras entidades não humanas. Para o pensador indígena, são nessas alianças afetivas entre mundos não iguais, corpos e naturezas, que surgem a possibilidade de exercer as *confluências* — termo cunhado pelo mestre popular quilombola Antonio Bispo dos Santos (2023), conhecido como Nêgo Bispo —, a afetação entre mundos diversos. Não por uma abstração narcisista intelectual, mas porque os povos indígenas reconhecem, desde os tempos imemoriais, a dinâmica dos afetos descentralizada

como uma nova época. Segundo a instituição, ainda não há evidências estratigráficas claras, consistentes e universalmente aceitas que sustentem o nível de impacto geológico atribuído à ação humana.

²⁴ Defendida em 2022, no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima e comentada pela autora Ariene Susui na mesa-redonda “Comunicação digital indígena” no III Congresso Internacional de Cidadania Digital, 21 de novembro de 2022, em Manaus.

²⁵ Ainda que não tome a comunicação como tema específico, Naine Terena de Jesus (2022) compartilha “‘imagens’ mentais como chaves interessantes para se pensar as atuações dos sujeitos locais e globais” na perspectiva da midiaticidade da arte indígena contemporânea.

²⁶ Expressão em guarani que significa “nossa mensagem”.

²⁷ Para mais informações, conferir: <https://museudoamanha.org.br/pt-br/exposicao-nhande-marandu-uma-historia-de-etnomidia-indigena>.

²⁸ Para mais informações, conferir: <https://nheepora.mlp.org>.

²⁹ Essas mesmas imagens de mulheres, crianças e homens yanomami cadavéricos ajudaram a sensibilizar a opinião quanto à gravidade dos crimes acontecidos em suas terras, ao mesmo tempo que essa ação se chocou com a concepção de “imagem” desses povos. Uma mulher fotografada veio a falecer e, para os

D

Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica

Yanomami, tudo que pertenceu à pessoa morta deve ser enterrada ou queimada com ela, inclusive as suas imagens. Após a difusão, muitas foram as mensagens solicitando para que não se compartilhassem fotos ou vídeos dos yanomami que tivessem morrido, em respeito ao entendimento deles sobre a morte e à sua relação com as imagens.

do humano e do espectro do antropocentrismo. Ao darem novos sentidos aos dispositivos digitais, esses povos nos provocam, como pesquisadores, a estarmos à altura dessa jornada de reexistência, caso quisermos cocriar outros caminhos epistêmicos trans e multiespecíficos. ■

REFERÊNCIAS

- Atillo, M., Imaina, L. T., & Figueiredo, G. G. (2020). Para enfrentar o colonialismo: Duas teorias indígenas da comunicação. In E. Nava Morales & G. G. Figueiredo (Orgs.), *Tejiendo desde la contrahegemonía: Medios, redes y TIC en la América Latina* (pp. 25–57). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Bucchioni, X. A. (2010). *Blog diários: Reflexões sobre a identidade indígena na virtualidade* [Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista]. Repositório UNESP.
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The “Anthropocene.” *Global Change Newsletter*, (41), 17–18.
- Di Felice, M. (2009). *Paisagens pós-urbanas: O fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. Anablume.
- Di Felice, M., & Pereira, E. S. (2017). Formas comunicativas do habitar indígena: A digitalização da floresta e o net-ativismo nativo no Brasil. In M. Di Felice & E. S. Pereira (Orgs.), *Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à teoria da comunicação* (pp. 41–62). Paulus.
- Dodebei, V. (2011). Cultura digital: Novo sentido e significado de documento para a memória social? *Datagramazero*, 12(1), 1–12.
- Dodebei, V. (2012). Contribuições das teorias da memória para o estudo do patrimônio na web. *E-books, publicações digitais*, 89–99. <https://doi.org/10.36311/2008.978-85-98176-17-8>
- Dos Santos, A. B. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu.
- Ferdinand, M. (2022). *Uma ecologia decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho*. Ubu.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica do poder*. Graal.
- Franco, T. (2019). *Ameríndios conectados: As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Franco, T., Pereira, E., & Melo, A. B. (2022). Net-ativismo ameríndio em podcast: Comunicação étnica e reticular na Amazônia brasileira, em período pandêmico. *Razão e Palavra*, 25(112), 365–376.

- Gell, A. (2005). A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. *Revista Concinnitas*, 2(8), 40–63.
- Halbwachs, M. (2004). *A memória coletiva*. Centauro.
- Heidegger, M. (1977). *Saggi e discorsi*. Múrsia.
- Hui, Y. (2020). *Tecnodiversidade*. Ubu.
- Kaiapó Brito, E. (2020). *Universidade: Território indígena*. Fundação Luterana de Diaconia.
- Klein, T. (2013). *Práticas midiáticas e redes de relação entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Lagrou, E. (2007). *A fluidez da forma: Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. TopBooks.
- Lima, A. S. (2022). *Comunicação indígena em Roraima e a criação de novas territorialidades digitais: Rede Wakywai, resistências e saberes amazônicos* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Roraima]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UFRR.
- Maldonado, A. E., Hã Hã Hãe, A. M. T., & Carneiro, R. G. (2021). “Você ouve a Rádio Yandê, a rádio de todos nós”: A construção de uma etnomídia indígena cidadã. *Revista Contracorrente*, 17, 8–30.
- Malini, F. (2017, 20 de abril). *Tecnopolítica: A viralidade indígena em rede e os novos modos de mobilização*. Midianinja. <http://midianinja.org/fabiomalini/tecnopolitica-a-viralidade-indigena-em-rede-e-os-novos-modos-de-mobilizacao>
- Mancuso, S. (2017). *Plant revolution: Le piante hanno già inventato il nostro futuro*. Giunti.
- Morales, E. N. (2008). *Apropriação de uma política pública de “inclusão digital” entre os Pataxós de Coroa Vermelha* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília]. Repositório UnB.
- Moreira, F. C. (2014). *Redes xamânicas e redes digitais: Por uma concepção ecológica de comunicação* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Moreira, F. C. (2017). As formas comunicativas do habitar xamânico. In M. Di Felice & E. S. Pereira (Orgs.), *Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à teoria da comunicação* (pp. 119–160). Paulus.

D

Comunicação conectiva digital indígena no Brasil: entre a apropriação e a incorporação tecnológica

- Nobre, C. A., Sellers, P. J., & Shukla, J. (1991). Amazonian deforestation and regional climate change. *Journal of Climate*, 4, 957–988.
- Nora, P. (1984). Entre memória e história: A problemática dos lugares. *Projeto História*, (10), 7–28.
- Novaes, S. C. (2008). Imagem, magia e imaginação: Desafios ao texto antropológico. *Mana*, 14, 455–475.
- Nunes, J. F. I., & Oliveira, P. C. (2016). Cultura digital e as interfaces da memória social: Estudo sobre o compartilhamento de imagens digitais na fanpage “Acervo Digital Bar Ocidente” no Facebook. *Revista Comunicação Midiática*, 11(1), 93–107.
- Pellegrini, M. (2015, 4 de setembro). *Mais um capítulo sangrento da saga Guarani-Kaiowá*. Carta Capital. <https://www.cartacapital.com.br/blogs/parlatorio/mais-um-capitulo-sangrento-da-saga-guarani-kaiowa-6501.html>
- Pereira, E. S. (2017). Net-ativismo indígena brasileiro: Notas sobre a atuação comunicativa indígena nas redes digitais. In M. Di Felice, E. S. Pereira, & E. Roza (Orgs.), *Net-ativismo: Redes digitais e novas práticas de participação* (pp. 169–182). Papirus.
- Pereira, E. S. (2012). *Ciborgues indígenas.br: A presença nativa no ciberespaço*. Annablume.
- Pereira, E. S. (2013). *O local digital das culturas: As interações entre culturas, mídias digitais e território* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Pereira, E. S. (2018). A ecologia digital da participação indígena brasileira. *Lumina*, 12, 93–112.
- Pereira, E. (2023). *A comunicação indígena digital no Brasil* [Apresentação de trabalho]. 32º Encontro Anual da Compós, São Paulo, Brasil.
- Pereira, E. S., & Di Felice, M. (2020). As qualidades ecológicas das redes indígenas no Brasil. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, 147, 201–220.
- Pereira, E. S., & Franco, T. C. (2019). Ecologie communicative connettive: Intersezioni tra culture amerindie e circuiti digitali. In G. Gianturco & L. Fazio (Orgs.), *Mondi e modi sostenibili* (pp. 37–57). Nuova Cultura.
- Rennesse, N. (2011). *Perspectivas indígenas sobre e na internet: Ensaio regressivo sobre o uso da comunicação em grupos ameríndios do Brasil* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*. Les Empêcheurs de Penser en Rond / La Découverte.
- Tavares, J. (2013). *Ciber-informações nativas: Uma análise da circulação da informação dos cibermeios de autoria de povos indígenas residentes no território*

- brasileiro (2005–2012)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. Repositório UFSC.
- Torrico, E. (2019). Para uma comunicação ex-cêntrica. *MATRIZES*, 13(3), 89–107. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v13i3p89-107>
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais*. Cosac Naify.
- Xakriabá, C. (2020). Amansar o giz. *Piseagrama*, (14), 110–117.

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

Shamanic communication: paths to decolonize communication theories

ELI BORGES JUNIOR^a

Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora – MG, Brasil

FERNANDA CRISTINA MOREIRA^b

Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro – RJ, Brasil

RESUMO

Os paradigmas fundantes do campo da comunicação foram construídos em torno de uma matriz epistêmica lógico-causal. Essas raízes eurocêtricas desviaram as possibilidades de emergência de teorias capazes de alargar a concepção de comunicação a partir de conhecimentos não ocidentais. Entre essas epistemologias outras, o xamanismo indígena revela-se como um terreno fértil para a descolonização das teorias da comunicação. Suas qualidades técnica, conectiva e metamórfica podem revelar dimensões e qualidades subjacentes às tecnologias comunicativas. Trazemos essas reflexões a partir de pistas dos próprios xamãs, que comparam essas tecnologias a seus corpos e aos processos de conexão com forças extra-humanas e diferentes níveis cósmicos.

Palavras-chave: Teoria da comunicação, descolonização, xamanismo, povos indígenas, redes digitais.

ABSTRACT

In the field of communication, the founding paradigms were built around a logical-causal epistemic matrix. These Eurocentric roots diverted the possibilities for the emergence of theories capable of expanding the conception of communication based on non-Western knowledge. Among these other epistemologies, indigenous shamanism reveals itself as fertile ground for the decolonization of communication theories. Its technical, connective and metamorphic qualities can reveal dimensions and qualities underlying communicative technologies. We bring these reflections based on paths provided by the shamans themselves, who compare these technologies to their bodies and the connection processes with extra-human forces and different cosmic levels.

Keywords: Communication theory, decolonization, shamanism, indigenous peoples, digital networks.

^a Doutor e mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo. Professor Adjunto da Faculdade de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0937-4741>. E-mail: eli.borges@ufjf.br.

^b Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e mestra pela Universidade de São Paulo. Desenvolve pesquisa etnográfica junto ao povo Munduruku do Pará. Especialista em Indigenismo na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3067-5565>. E-mail: moreira.fernandacristina@gmail.com.

INTRODUÇÃO E PROBLEMÁTICA

EM UM DE SEUS TEXTOS sobre os Wajãpi, habitantes da fronteira do Amapá com a Guiana Francesa, o antropólogo e professor Renato Sztutman ensaiaria, como tentativa de descrever as modalidades de comunicação ritual daquele povo indígena, a seguinte máxima:

Comunicar-se é sair de si ... Sair de si no sentido de buscar tanto o outro humano como o não-humano, o que significa necessariamente uma alteração — por reversível que seja, qualquer ato desse tipo implica uma transformação à qual cumpre atingir níveis sociológicos e cosmológicos. (Sztutman, 2003, p. 29)

Se a definição de Sztutman (2003) soa como desafio à própria antropologia, no campo da comunicação talvez se comporte como uma espécie de provocação, pois sugere subverter a leitura, não raramente propagada, de comunicação como um processo lógico — ou seja, minimamente organizado — de “transmissão” de informações. Essa torção é um movimento propulsor deste texto, que pretende articular algumas das contribuições que as cosmologias dos povos indígenas podem oferecer à descrição e à compreensão de fenômenos comunicativos contemporâneos. Realizaremos aqui uma reflexão sobre a “comunicação xamânica” e como suas relações transespecíficas e qualidades reticulares e polimórficas podem ser capazes de ampliar e redefinir as margens da noção de comunicação.

No campo disciplinar da comunicação, é fato bastante raro — para não dizer impossível — encontrar um programa teórico com algum capítulo dedicado à comunicação das plantas, à comunicação entre animais não humanos (não nos esqueçamos que pertencemos também a esse filo), ou à comunicação de outras naturezas, como a artística, a estética, a sobrenatural ou a espiritual. Recorrendo-se a platitudes argumentativas de que isso não faria parte da disciplina ou de que seria uma abstração quase abominável assumir, na “comunicação”, matéria de natureza tão filosófica ou antropológica, acaba-se — ao optar pelos modelos lógico-transmissivos — por incorrer naquilo que Foerster (1993) alertara em suas observações: a teoria clássica forjaria uma comunicação “metafísica”, concebendo-a como coisa intercambiável e submissível à organização e ao controle racionais, tal como uma substância em um experimento científico qualquer.

Isso pode ser atestado de maneira contundente se nos atentarmos ao que pode ser identificado, ainda hoje, como parte fundamental da teoria: a comunicação de massa. Manifestando-se como uma herança genética da matriz epistêmica europeia, cujos pilares poderíamos associar tanto à filosofia grega (sobretudo aquela de linhagem socrático-platônica) quanto a sua sobrevivência (como humanismo renascentista ou iluminismo do século XVIII), essas raízes

epistêmicas poderiam ser identificadas, dentro da teoria clássica da comunicação, a partir de alguns aspectos fulcrais.

O primeiro deles é o aspecto lógico-causal, em que a comunicação é tomada como procedimento distinguível em instâncias que se dispõem a partir de uma certa ordem. Estudar o processo significa desmembrá-las, identificando pormenores e detendo-se a suas particularidades. Ao final, elabora-se um panorama geral, que busca retomar a totalidade constituída pelas instâncias anteriormente desmembradas. Torna-se evidente, com isso, o constructo fundamental inspirado pelo método cartesiano, bem como suas etapas de evidência, análise, síntese e enumeração (Descartes, 1992a), as quais se tornariam instruções básicas do que conhecemos por método científico. Em um percurso epistemológico que sugere esses mesmos expedientes, considera-se a comunicação como um processo a ser “analisado” — do grego *analogon*: “proceder separando” —, cujas partes (emissor, receptor, mensagem, canal etc.) podem ser desmontadas e ao final recompostas.

Se por um lado é importante reconhecer que a própria história teórica dos *mass media* empreenderia um esforço no sentido de complexificação de seus modelos explicativos, buscando explorá-los de forma cada vez mais detalhada, por outro lado, podemos admitir que, em larga medida, isso parece não transformar de modo agudo — muito menos interromper — a lógica da totalidade a ser analisada. Guardadas as devidas diferenças e reconhecida a relevância histórica de suas abordagens — das observações de Lasswell (1927, 1936) aos estudos funcionalistas de Lazarsfeld e Merton (2004), do enquadre semiótico das proposições de Eco e Fabbri (1978) às aberturas interpretativas aportadas pelos estudos de McCombs e Shaw (1972) e Noelle-Neumann (1993) —, esses constructos teóricos pressupõem que estaríamos diante de processos caracterizados por certas regularidades cujos princípios fundamentais caberiam ao cientista revelar. Essa perspectiva apareceria de modo ainda mais emblemático na teoria matemática da informação, bem como em sua posterior reinterpretação realizada por Jakobson, quando ele a reformula como fatores “esquemáticos” da comunicação verbal (Jakobson, 1960 como citado em Sebeok, 1960, p. 353). Evidências desse modo de entender a comunicação podem ser encontradas no próprio arcabouço lexical que utilizamos para nos referirmos a tais abordagens: “transmissão”, “troca”, “intercâmbio”, como também “difusão”, “disseminação”, “filtro”, “suporte” e “fluxo”.

De modo mais ou menos elaborado, pode-se entrever nesses modelos a ideia de um encadeamento de funções e eventos, com causas e consequências mais ou menos observáveis e previsíveis. Isso significaria pressupor que seus processos seriam, direta ou indiretamente, governados ou no mínimo tutelados

D

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

pela razão. Em todos eles, ao fim e ao cabo, comunicar significa mobilizar em alguma medida a consciência, seja ao operar códigos linguísticos em processos hermenêuticos, seja admitindo seu negativo ao abrir espaço à participação do inconsciente nos processos de interação simbólica.

Se a comunicação é, nesse sentido, considerada como um processo lógico, o que temos por consequência é a pressuposição de que se trata fundamentalmente de algo humano. Esse seria, portanto, um segundo aspecto que poderíamos identificar como herança da matriz epistêmica ocidental. Ainda que se admitam outras modalidades de comunicação, serão os processos racionalmente concebíveis que ocuparão posição privilegiada desde a emergência da razão filosófica. Ao descrever o homem como ζων πολιτικον (animal político), Aristóteles (1932) atribui-lhe não somente o estatuto exclusivo de animal que pode pensar de modo articulado e complexo, mas também aquele que pode comunicá-lo — não por acaso a política seria o próprio exercício da fala pública e a retórica a capacidade de se comunicar de modo eficaz, a partir do encontro equilibrado entre *logos*, *ethos* e *pathos*.

Do mesmo modo que o pensamento racional seria o centro irradiador das possibilidades de verdade do mundo e de seus fenômenos, somente a comunicação humana — porque racional — também poderia alcançá-la. “O homem é a medida de todas as coisas” não apenas porque gozaria da prerrogativa de pensá-las por meio da razão, mas porque, ao mesmo tempo, poderia também comunicá-las a partir do *logos* — cuja polissemia, aliás, revela justamente uma inelutável relação entre “pensamento” e “palavra”. É no discurso, bem como no modo de empenhá-lo, que se pode alcançar e, para um sofista como Protágoras, construir a verdade.

Com a filosofia grega e seus modos de conhecer e explicar a realidade, temos a pedra fundamental de uma matriz epistêmica na qual algo é verdadeiro apenas se for mobilizado por meio do discurso. Isso significaria, por extensão, que é considerado como “existente”, somente aquilo que pela razão pode ser traduzido e enunciado. Ao ser humano caberia, portanto, a tarefa de decretar, pela palavra, aquilo que é digno ou não do *status* de “verdadeiro”.

Ora, se as teorias clássicas da comunicação têm a mente humana como centro operacional privilegiado, qualquer elemento não humano que participe do processo deve ser então concebido como elemento subsidiário à função principal do comunicar. Assim como a materialidade do corpo franquearia à consciência o trabalho de refletir, as tecnologias comunicativas funcionariam como “instrumentos” ou “ferramentas” voltados à efetivação do processo comunicativo. As tecnologias e materialidades que participam do processo seriam, então, definidas como “meios”, isto é, “tudo o que possibilita alcançar um fim,

cumprir um objetivo ou realizar um projeto” (Abbagnano, 2007, p. 657). Os *mass media* seriam, pois, nessa chave de leitura, aquilo voltado ao fim de comunicar, aquilo a partir do que se comunica às chamadas massas.

Esse aspecto da instrumentalidade dos *media*, que aqui podemos caracterizar como um terceiro legado da matriz epistêmica ocidental, parece latente quando buscamos compreender fenômenos tecnológicos emergentes a partir de enquadramentos já conhecidos. Subjaz, nesse contexto, a ideia de que a comunicação seria uma espécie de processo absoluto (substancializado, metafísico), passível de ser operacionalizado a partir de estratégias e técnicas predefinidas, ainda que no interior de contextos sociais e políticos os mais diversos. É em torno dessa ideia que orbitariam as primeiras linhas teóricas da comunicação, com estudos influenciados por dados estatísticos e metodologias quantitativas: sob o paradigma do método unitário das ciências naturais e exatas, aquelas investigações atuariam, em larga medida, como experimentos de laboratório, campos de testes com vistas a “descobrir” as formas mais eficazes de produção e disseminação de mensagens.

Apresentados esses três legados fundamentais, a crítica à matriz epistêmica ocidental e a proposição de novas epistemologias parecem exigir uma reconfiguração da própria ideia de comunicação. Em outras palavras, pensar outras epistemologias, significa, em um sentido radical, não apenas a elaboração de novas narrativas sobre o mundo, mas também reconceber os próprios limites daqueles que podem elaborá-las — com a extensão da noção de agência a elementos não somente humanos. Isso significa, no limite (e a fim de que as diferenças não sejam dissimuladamente absorvidas como “multiculturalismo”), um profundo trabalho de “diplomacia” (Stengers, 2011; Latour, 2005; Kohn, 2021), que exige aprender a escutar essas outras vozes, compreender seus sinais e admitir (de fato) suas diferenças — sem reivindicar delas uma correspondência necessária com nossas capacidades e faculdades humanas. Trata-se, portanto, de uma tarefa que requer uma verdadeira virada epistêmica na comunicação, capaz de desestabilizar as funções de sujeito e de objeto, buscando novas formas de comunicação entre “actantes” (Latour, 2007) os mais diversos.

É nesse sentido que recorremos aqui às cosmologias dos povos indígenas e à comunicação xamânica como forma de apresentar elementos que possam embasar uma crítica ao paradigma lógico na comunicação. A digitalização exige uma nova chave epistêmica de compreensão dos fenômenos comunicativos, já que seus modos de operação sugerem se dar muito mais a partir da mobilização de elementos sensíveis do que racionais: sobretudo porque tratamos — e esse é apenas um dos aspectos destacáveis — de uma condição em que as imagens são sua principal superfície de operação. As relações com o sobrenatural, a função

D

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

das imagens — subvertendo a própria noção de representação —, assim como a ação dos objetos utilizados nos rituais xamânicos, demandam uma expansão do conceito de comunicação, descentrando a figura humana em favor de outros agenciamentos e insinuando, com isso, traços de um pensamento ecológico que compreenda tanto humanos como as próprias redes digitais.

A COMUNICAÇÃO AQUÉM E ALÉM DA PERSPECTIVA HUMANA

Antes de seguir propriamente para nossa reflexão sobre a comunicação xamânica, é imperioso reconhecer alguns esforços que, ainda dentro da própria matriz epistêmica ocidental, propõem horizontes teóricos alternativos dentro dos quais podemos pensar uma ideia ampliada de comunicação. Entre esses esforços, estão as correntes de pensamento ligadas a um novo materialismo, que reconhecem a alteridade e a agência de processos naturais, objetos e materiais em equivalência simétrica à agência humana. Dentro das ciências humanas, como observou Felinto (2013, p. 11), as referências para uma abordagem materialista renovada passam, entre outras propostas teórico-metodológicas, pela ontologia orientada aos objetos de Harman (2009, 2018), o paradigma não hermenêutico de Gumbrecht (2004) e a noção de agência de Latour (2007), no âmbito da Teoria Ator-Rede.

Entre os teóricos brasileiros, Felinto (2013) e Lemos (2013) desenvolveram importantes contribuições para essa noção de comunicação que privilegia a descrição e a análise de agenciamentos sociotécnicos. Di Felice (2010), por sua vez, propõe rupturas epistêmicas fundamentais para a construção de um paradigma ecológico da comunicação, trazendo a noção de habitar atópico para pensar as alterações ontológicas e o trânsito por territórios informacionais promovidos pelas conexões proporcionadas pelo digital.

Embora todas essas sejam contribuições fundamentais ao campo da comunicação no sentido de romper suas abordagens clássicas, optamos aqui por destrinchar algumas outras reflexões que ajudem a preparar o terreno para a perspectiva de uma comunicação xamânica. Nosso foco se dará, dentro de um extenso rol de possibilidades, em referências que permitam pensar, por meio de expedientes radicais, a agência e o trânsito entre entes diversos — como as rochas, as paisagens, as pinturas, os objetos rituais — e desses com elementos humanos, desestabilizando, no limite, as fronteiras entre vida e não vida.

Em seu texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* (Benjamin, 2020, p. 9)¹, Benjamin apresenta uma concepção geral da linguagem que se estende às coisas e à natureza, diferenciando-a da linguagem propriamente humana expressa pela fala e pelo texto, ou mais propriamente, pela

¹ Os trechos sobre Benjamin e, no item posterior, relacionados à comunicação xamânica, são uma versão revista e ampliada de contribuições presentes na dissertação de mestrado de Fernanda Cristina Moreira, sob o título *Redes xamânicas e redes digitais: por uma concepção ecológica da comunicação*, defendida em 2014 na Universidade de São Paulo (Moreira, 2014).

“nomeação” — o “dar nome às coisas”. Para Benjamin, a linguagem não constitui uma exclusividade humana. O que é propriamente humano é a linguagem como nomeação das coisas: como assevera, “não existe acontecimento ou coisa, nem na natureza animada, nem na inanimada, que não participe de algum modo da linguagem, porque a tudo é essencial poder comunicar o seu conteúdo espiritual” (Benjamin, 2020, p. 9).

Referindo-se a uma “comunicação das coisas”, o filósofo, então, indaga: “se o candeeiro e a montanha e a raposa não se comunicassem ao ser humano, como poderia este nomeá-los?” (Benjamin, 2020, p. 12). Os objetos se expressariam aos humanos a partir de tipos de linguagem específicos, o que nos permitiria, como humanos, nomear os objetos. Assim se daria, por exemplo, com a linguagem da escultura e da pintura:

Trata-se, nesse caso, de linguagens sem nome, não-acústicas, de linguagens constituídas pelo próprio material; nesse contexto, podemos pensar num parentesco material das coisas no âmbito da sua comunicação ... A comunicação das coisas, aliás, integra-se num tipo de comunidade que lhes permite abarcar o mundo como um todo indiviso. (Benjamin, 2020, p. 26)

Benjamin apresenta, nesse sentido, uma outra compreensão de linguagem e, conseqüentemente, do significado de comunicação: tanto as coisas se dirigiriam ao homem em sua linguagem muda — para que, então, ele lhes atribua nomes —, como ele só se realizaria em sua essência espiritual no interior da própria linguagem. Mas, distintamente de um instrumento subordinado ao homem, tendo em relação a esse uma finalidade exterior, a linguagem é compreendida como um ambiente de comunicação que torna comunicável a essência espiritual de todas as coisas: “o que comunica uma língua? Comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica *na* língua, e não *por meio* da língua” (Benjamin, 2020, p. 10).

Benjamin amplia, portanto, o leque de possibilidades da comunicação: de uma concepção instrumental a uma visão em que a comunicação é realizada no interior da própria linguagem, ou seja, uma forma de se comunicar *na* linguagem e não *por meio* dela. Nessa outra perspectiva, a linguagem é entendida como meio (*medium*), expressão que se diferencia da palavra alemã *mittel*, também traduzida para o português como “meio” e cujo significado remete a um “instrumento para a transmissão de um conteúdo exterior” (Felinto, 2013, pp. 6–7). Por sua vez, o conceito de *medium* pode ser compreendido a partir da noção de “ambiente”, de *locus* (Felinto, 2013), transcendendo a função instrumental e apontando para um princípio envolvente, que remete às possibilidades de

D

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

existência e de realização de qualquer ser ou de coisa a partir de sua dimensão comunicativa. O comunicar adquire, em Benjamin, o sentido de “mostrar-se”:

Nessa perspectiva, torna-se claro como Benjamin pode atribuir linguagem às coisas tanto quanto aos homens. Ambos podem expressar algo na medida em que mostram algo de si: a lâmpada se mostra ao emitir luz. Com isso, sugere-se que “comunicar-se” significa um movimento o qual, em oposição a “comunicar algo a alguém”, é unidirecional, não visando, portanto, uma reciprocidade. (Krämer, 2008 como citado em Felinto, 2013, p. 7)

Ao admitir, portanto, uma comunicação das coisas, sugerindo, nesse sentido, uma espécie de ação dos objetos em relação a nós humanos, Benjamin abre uma fenda na tradição da filosofia e da teoria da linguagem clássicas: o filósofo incita-nos a pensar a linguagem para além da utilização de signos e do emprego sonoro de palavras visando à comunicação racional humana e à obtenção de um resultado, cognoscível, controlável e previsível. Observamos, com isso, um modo de pensar que desafiaria a própria lógica filosófica.

Outra reflexão que ajuda a problematizar a matriz epistêmica ocidental, sobretudo a partir da crítica à metafísica cartesiana, é oferecida pela filosofia de Perniola, na qual a relação entre orgânico e inorgânico, em seus estudos sobre a “coisidade”², é explorada de modo muito mais complexo do que pelas dualidades da modernidade. Várias são as obras em que o filósofo explicita essa abordagem, mas, se pudermos assinalar uma ocasião em que ela se daria de modo bastante contundente, é no livro *O sex appeal do inorgânico* (Perniola, 1994). Partindo da reflexão de Heidegger (1962) sobre o conceito de coisa, Perniola (1994) promove uma análise radical de seu significado em confronto à noção de “objeto”: a coisa [*das Ding*] se transformaria em objeto [*die Sache*] ao atingir o mundo da representação, o campo simbólico da linguagem.

O que Perniola (1994) pretende evidenciar — seguindo também a trilha de Heidegger — é que a constituição desses conceitos apareceria como um elemento decisivo dentro da metafísica ocidental no sentido de instaurar uma separação entre uma consciência que pensa — ou um sujeito pensante — e um objeto pensado. Trata-se aqui de uma forma específica de acessar o mundo que entende a tarefa do conhecer como um processo sempre composto e decomponível em dois elementos essencialmente distintos — flancos clara e distintamente delimitáveis a tal ponto de Descartes (1992b) descrevê-los como duas substâncias distintas (*res cogitans* e *res extensa*). Conhecer o mundo, ou seja, extrair-lhe algo de “verdadeiro”, significaria, assim, a ação de um sujeito sobre um objeto, processo sempre nessa ordem e nunca em sentido contrário, sob pena

² Como nos orienta Bianchi (2022), podemos encontrá-los principalmente em *Enigmas: The Egyptian moment in society and art* (Perniola, 1995), *Dopo Heidegger: Filosofia e organizzazione della cultura* (Perniola, 1982), *Il sex appeal dell'inorganico* (1994) e *Transiti: Come si va dallo stesso allo stesso* (Perniola, 1985).

de remanescerem as agruras do reino da obscuridade. É, pois, na consciência humana — porque governada pela razão — que reside a única possibilidade de verdade: não por acaso, a clássica máxima de Descartes — *Cogito ergo sum*, presente em suas *Meditações metafísicas* (Descartes, 1992b) e consequência do uso rigoroso de seu método — funcionaria como uma espécie de pedra fundamental capaz de sustentar, anuncia o filósofo, todo o edifício do conhecimento: da matemática a Deus.

Um dos resultados dessa abordagem metafísica, que teria no racionalismo cartesiano sua principal formulação teórica, é a tendência de se legar aos objetos uma posição menos privilegiada, de segunda categoria ou mesmo desqualificada em relação ao domínio humano. De fato, um objeto é, nesse contexto, sempre descrito como algo incomparável a uma pessoa, na mesma medida em que equivaler um ser humano a um objeto qualquer significaria relegá-lo a um lugar menor, desprezível ou até humilhante — algo como furtar-lhe a própria “dignidade”. Instituir-se-ia, com isso, uma espécie de concessão moral, que, no plano da ação, resulta no direito de submeter os objetos a nossas próprias vontades, a nossa posse ou a nossas formas de poder e dominação.

Essa seria, pois, uma das heranças fundamentais da filosofia ocidental. Somos seres que se veem no direito de submeter os objetos do mundo à própria vontade. Perniola (1994) evidencia como abordagens críticas à ideia de objetificação — notadamente o pensamento marxiano e seus desdobramentos situacionistas —, ainda que problematizem as circunstâncias da exploração humana entre classes sociais, acabariam por se valer do mesmo ponto de partida antropocêntrico. Marx partiria, portanto, da mesma hierarquização entre humano e coisa. E. Bianchi, um dos principais comentadores de Perniola, esclarece que, para o filósofo italiano:

A crítica marxista, em outras palavras, mistifica a coisa. Permanece ancorada no moralismo metafísico, para o qual o humano tem uma dignidade superior à coisa. Ao fazê-lo, a crítica marxista da alienação encontra o antropocentrismo cartesiano. Embora estas duas tradições de pensamento partam de premissas incompatíveis e cheguem a conclusões divergentes, ambas partilham a suposição de que os sujeitos (humanos) são superiores aos objetos (entidades não humanas) e que os objetos são, em última análise, inferiores. (Bianchi, 2022, p. 87)

Será justamente nessa dualidade e na superioridade entre humanos e coisas que Perniola busca abrir uma fenda, a fim de romper com sua naturalidade, e, com isso, conceber uma outra leitura dessa relação, a ponto de esgarçar as diferenças. Pensando a partir dessa perspectiva radical e investigando suas linhagens

D

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

filosóficas, Perniola (1994) provoca-nos a pensar até que ponto, “seríamos”, de fato, distintos do que denominamos “coisas”, ou, do mesmo modo, até que ponto aquilo que denominamos “coisas” seriam efetivamente distintas de “nós”.

Parte da resposta a essas questões será oferecida pelo filósofo por meio do conceito de “neutro”, pelo qual Perniola (1995) concebe formas de sentir — e de sexualidade — que se posicionam para além da dualidade sujeito/objeto, procurando transpor o predomínio do primeiro sobre o segundo e a existência de uma autoconsciência autônoma e soberana. Em *Enigmas: The Egyptian moment in art and society*, Perniola descreve o “neutro” como um “processo de osmose recíproca ... entre o homem e as coisas” (Perniola, 1995, p. 44). Assim, enquanto as coisas adquirem qualidades de elementos vivos (como a alma e a capacidade de sentir), seres humanos passariam a atuar como entidades inorgânicas, “em que a subjetividade desaparece, deixando espaço para um sentimento impessoal” (Bianchi, 2022, p. 88).

Expressões dessa experiência neutra podem ser encontradas, segundo Perniola (1995), nas inscrições paleolíticas do Vale do Côa, em Portugal, ou em relevos do Egito Antigo. Essas expressões não seriam, no entanto, formas de subjetivação dos indivíduos inscritas nas pedras (desejos, contatos com os deuses e entidades mágicas), mas sim modos de abstração, pelos quais se pretendia animar o inorgânico. No contexto do sítio arqueológico português, “as incisões mostram uma espécie de vida suspensa e artificial, uma ‘mecânica viva’ ... em que os limites da mobilidade orgânica são transgredidos e a ‘energia é derramada nas linhas mortas da pedra’” (Bianchi, 2022, p. 89). Do mesmo modo, objetos da arte egípcia (seus baixos-relevos, estátuas e monumentos) não seriam simples representações das consciências dos sujeitos que as criaram, mas teriam a capacidade de guardar os locais sagrados e observar aqueles que os frequentavam. Esses objetos seriam dotados de vida.

Exemplos como esses convidam a pensar em uma chave alternativa à leitura ocidental europeia, admitindo uma linha fluida, trânsito indefinível e inconstante entre vivo e não vivo, humano e não humano, ajudando-nos a elaborar, mais precisamente, sobre a questão dos híbridos e das hibridações contemporâneas. Como arremata Bianchi (2022):

O advento das inteligências artificiais, das próteses robóticas, dos protótipos de robôs e dos ciborgues não coloca pela primeira vez a questão perene da troca entre orgânico e inorgânico, mas sim, repete esta linha de pensamento entre natural e artificial e entre subjetivo e não-sentimentos subjetivos. (p. 88)

A reflexão de Perniola permite problematizar de modo radical as fronteiras das definições entre orgânico e inorgânico, explicitando a fragilidade dos princípios que pareciam fundamentá-las. Suas reflexões ampliam os limites do significado de comunicação na medida em que as “coisas” aparecem como novas personagens. Como descrever esses outros tipos de comunicação? Como admitir uma equivalência entre nós e os objetos? E como definir um ponto comum — uma linguagem? — em que possamos nos encontrar? Evidentemente, todas essas perguntas não cabem no universo lógico ocidental europeu, já que a própria premissa da autonomia da consciência humana inviabilizaria qualquer outra possibilidade de vida ou de não vida capaz de se comunicar conosco ou de, por si mesma, agir sobre nós. Ao afirmar a existência do *Cogito*, de um eu *que pensa*, Descartes decreta também a impossibilidade de que qualquer outro pensamento ou existência sejam admissíveis como verdadeiros, com estatuto tão digno quanto aquele dos humanos. Essa premissa, como uma moderna e antropocêntrica forma de pensar, constituiria o material genético das próprias teorias clássicas da comunicação, interditando — já que naturalizada — a emergência de perspectivas outras a partir das quais poderíamos compreender os fenômenos comunicativos.

Descolonizar as teorias da comunicação, a nosso ver, parece exigir — para além da adesão de nossas análises a um quadro teórico de autores e discussões não europeus ou anglo-saxões — a crítica radical à matriz epistêmica que dá sustentação ao chamado campo da comunicação. O que está em jogo, efetivamente, é uma virada radical, que exige um passo atrás no sentido de reconhecer os recônditos mais ocultos — inclusive as implicações ideológicas — que estariam por trás das formas lógico-racional-linguísticas pelas quais compreendemos a comunicação até agora. Em síntese, sugerimos aqui que o ponto de gravidade do problema seria mesmo anterior à própria comunicação.

Se Perniola nos ajuda a empreender esse esforço a partir da crítica à hierarquia entre humanos e coisas, Povinelli esclarece como, de fato, a decretação do que existe e do que não existe, do que possui vida ou não possui vida, operaria como uma verdadeira forma de poder. Em *Geontologias: Um réquiem para o liberalismo tardio* (Povinelli, 2023), a filósofa desmistifica a oposição “vida X não vida” convidando a pensar sobre os critérios a partir dos quais definimos essas categorias. O que poderia, em uma primeira visada, parecer “natural” significaria, na verdade, uma espécie de estratégia do “liberalismo tardio de ocupação” no sentido de controlar aquilo que deve e o que não deve ser considerado vivo. É nesse ponto que o racionalismo cartesiano encontraria o próprio capitalismo, oferecendo-lhe uma espécie de sustentáculo moral a fim de legitimar certas formas de controle sobre aquilo que é considerado inanimado. Vistas

D

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

como entidades sem vida, essas “coisas” poderiam então ser transformadas em “recursos”, matéria-prima a ser “utilizada” e, por vezes, extinta: fariam parte desse conjunto os minerais, o solo, a água, a madeira das florestas, a paisagem, além de todos os outros entes materiais conhecidos.

A naturalização de certas formas de existência e a desconsideração de outras seria, para Povinelli (2023), uma das chaves de operação de um outro tipo de poder por ela denominado “poder geontológico” ou “geontopoder”. Se a biopolítica de Foucault atuaria como formas de governo da vida e suas táticas de morte, o geontopoder, anterior à própria biopolítica, poderia ser definido como uma modalidade de “poder dos seres não vivos e o poder sobre eles” (Povinelli, 2023, p. 23). Em outras palavras, o geontopoder teria como foro fundamental não somente o terreno onde a vida emerge, mas aquilo do qual a própria vida parte (daí também o próprio radical *geo*), definindo, portanto, o que poderia ou não ser descrito como vivo. Trata-se, em última instância, de uma forma de ver e de pensar as coisas específica a nosso sistema econômico e a nossas formas contemporâneas de organização e de governança do comum, operando, para falar com Povinelli (2023, pp. 22–23), como um “conjunto de discursos, afetos e táticas utilizados no liberalismo tardio para manter e dar forma à relação futura da distinção entre Vida e Não Vida”.

A deslegitimação de outros saberes e de sua importância central para certos povos indígenas em favor de uma pretensa universalidade do conhecimento científico apenas confirmaria a presença e a atuação do geontopoder; seu traço ideológico, por sua vez, estaria justamente na naturalização desse processo. O geontopoder age a cada ocasião em que os modos ocidentais europeus de ver o mundo, a partir de seus critérios de conhecimento, não admitem como “verdadeiros” e “existentes” machadinhas falantes, montanhas que choram, nevoeiros que se comunicam conosco ou espíritos de antepassados que retornam como grandes e ferozes onças. Podemos observar manifestações desse poder geontológico a cada momento em que nosso contexto ocidental julga tais expressões como “inferiores”, “selvagens”, “primitivas”, “atrasadas”; quando as descrevem como “ingênuas” ou furtam-lhes o lugar privilegiado da verdade em favor daquele descreditado e — quase inexistente — da lenda ou da historieta; ou ainda, em um esforço superficial de assimilação, quando os consideram como simples expressões culturais, participantes de uma pluralidade oca e abstrata, assim deixando de reconhecer como reais outros “modos de existência”³. Povinelli (2023) demonstra que as formas de poder que governam as relações entre os humanos, reproduzem, na verdade, algo ainda mais profundo e anterior: a dominação que infligimos às coisas. Nossa resistência em admitir uma equivalência em relação a elas — toda vez, por

³ Uma reflexão sobre a expressão “modos de existência” e sua relação com o conceito de “real” ou “verdade” pode ser encontrada no livro *Modo de Existência Algorítmico: da verdade como imagem à imagem como verdade* (Borges Junior, 2023, pp. 323–377).

exemplo, em que reivindicamos a supremacia do humano sobre as máquinas ou os dispositivos de inteligência artificial — talvez denote uma espécie de receio, ou pavor, em perceber a própria matéria comum, nada espacial ou exclusiva, de que somos compostos.

Já aprenderíamos com Foucault (2013, 2014) que a instauração de regimes de verdade é uma das primeiras faces em que se traveste o poder, definindo o que pode ou não ser considerado como legítimo ou existente. A seu modo, Horkheimer (2015) destacaria, em *Observações sobre ciência e crise*, a arbitrariedade no empenho objetivante da razão humana, escancarando o caráter ideológico da teoria tradicional. Se, por um lado, o método científico aportaria inovações nunca antes imaginadas, suas pretensões de universalidade impossibilitariam a outros povos e comunidades a prerrogativa de constituírem seu próprio sistema de valores de verdade e de se tornarem reconhecíveis como *outros de fato* e não apenas como *outros de direito*.

Desconsiderar outros modos de existência e formas de comunicação entre seres de distintas naturezas, julgando-as improcedentes, fora de contexto ou mesmo interditando-as como temas de pesquisa, manifesta, portanto, não somente a platitude de nossa matriz epistêmica, mas também sintomas de geotopoder. A prerrogativa de definir o que existe e o que não existe, de determinar o vivo e o inanimado, exercida pelo conhecimento ocidental, alcançaria uma forma ainda mais bem acabada em outro tipo de dominação: aquele entre os próprios entes humanos. Como assevera Povinelli (2023, p. 23), “a atribuição, a uma série de povos colonizados, da *inabilidade* para diferenciar entre coisas que possuem agência, subjetividade e intencionalidade — do tipo que emerge com a vida — tem sido a base para lançá-los à mentalidade pré-moderna e à diferença pós-reconhecimento”.

Feitas essas considerações sobre esforços teóricos para se desvincular a comunicação do protagonismo e da linguagem humanas, passaremos a delinear o xamanismo como um sistema comunicativo cuja prática e epistemologia subjacente direcionam-se a esse mesmo movimento de reformulação da concepção de comunicação predominante no Ocidente. Movimento esse imprescindível para os estudos das tecnologias de comunicação digitais e de seu potencial de conexão e transfiguração de múltiplas naturezas, humanas e não humanas.

A COMUNICAÇÃO XAMÂNICA

O xamanismo, uma atividade essencialmente comunicativa, é marcado por uma técnica de vinculação profunda com o sobrenatural e o natural, de mediação entre humanos e não humanos e, sobretudo, de transformação metamórfica

D

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

a partir da conexão (ou da entrada em relações e alianças transespecíficas) e do trânsito entre mundos e outras dimensões espaço-temporais. Antes de passarmos aos princípios e operações que envolvem o trânsito interespecífico e as modulações nas formas de habitar, faz-se necessário recuperar a própria definição antropológica do termo⁴:

O termo xamã (e xamanismo) deriva de *saman*, que originalmente designava os especialistas rituais dos povos siberianos falantes de línguas tungusianas, e aos poucos foi consagrado como categoria genérica para uma certa forma de cosmologia e prática ritual. Ele pode ser considerado como equivalente de “pajé” (e “pajelança”), de origem tupi, que passou a designar os especialistas rituais dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas. (Cesarino, 2013, p. 15)

Embora sua origem remeta aos “especialistas rituais”, o xamanismo está menos associado a uma função exercida por sujeitos (em práticas de cura e cuidado com o cosmos, por exemplo) do que a princípios ontológicos e epistemológicos distribuídos pelo sociocosmos. De modo geral, na Amazônia, o termo “xamã” designa menos uma classe fixa de seres do que uma qualidade potencial disponível a muitos agentes — animais, humanos, espíritos — que são “capazes de sonhar”⁵ (Castro, 2002, p. 322).

Para além de um sistema religioso cultural, portanto, o xamanismo reúne “um conjunto de métodos extáticos e terapêuticos cujo objetivo é obter contato com o universo paralelo, mas invisível, dos espíritos e o apoio destes últimos na gestão dos assuntos humanos” (Eliade & Couliano, 1999 como citado em Ferreira, 2006, p. 117). Essa definição conduz a dois aspectos fundamentais a serem brevemente abordados aqui. O primeiro relaciona-se aos métodos e ao processo de obtenção de contato ou, mais precisamente, de conexão com seres e mundos outros-que-humanos; e o segundo à natureza dos seres com que os xamãs interagem, genericamente tratados como “espíritos”. Esses, por si só, deslocam-nos da noção de entidades autocontidas que interagem dentro dos limites de suas “peles” em direção a zonas difusas e intersticiais entre humanos e animais — desafiando diretamente, portanto, a matriz epistêmica ocidental europeia e sua dimensão lógica.

Para os povos indígenas, em geral, os xamãs são capazes de transitar por mundos outros, assumindo a perspectiva alheia (de animais, fenômenos naturais e espíritos) sem que percam sua condição de sujeito⁶. A metamorfose xamânica, portanto, expressa menos uma opção desejável de se tornar completamente Outro — um processo para deixar de ser humano (yanomami, *yekuana*, *kayapó* etc.) e tornar-se de fato animal ou espírito, inimigo ou branco — do que uma

⁴ Como o xamanismo adquire expressões variáveis entre os diferentes povos indígenas, buscaremos apontar elementos comuns e disseminados na literatura antropológica que trazem à baila a sua dimensão comunicativa, partindo, sobretudo, do xamanismo yanomami descrito por Davi Kopenawa e Bruce Albert, no livro *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* (Kopenawa & Albert, 2015).

⁵ A capacidade onírica, por sua vez, não está necessariamente associada apenas ao sonho noturno. Como demonstra Limulja (2022), para os Yanomami, o sonho noturno e as visões provocadas pelo efeito da *yākoana* (planta alucinógena) representam um *continuum* de experiências que se estendem e determinam o cotidiano bem como os próprios mitos.

⁶ Referimo-nos a uma concepção de subjetividade relacionada à de humanidade, presente entre muitos povos indígenas e que não se confunde com a noção de humano enquanto espécie e nem da noção do sujeito moderno racional e autocentrado. Ela remete, antes, à capacidade de assumir um ponto de vista subjetivo, associada à posse de “espírito” ou “alma” (a humanidade de fundo), disponível a muitos seres do cosmos e não apenas à espécie humana (humanidade de forma), conforme a teoria perspectivista. A “humanidade de fundo” que paira sobre o universo ameríndio deriva do estado originário pré-cosmológico, narrado em sua mitologia, em que cada ser se encontrava em uma condição instável que reunia em si atributos humanos e animais (Castro, 2002, p. 355). Mais adiante, retomaremos a vinda ao primeiro plano desse fundo animico e dessa humanidade de fundo generalizada a diversos seres por meio da atividade xamânica.

consciência da condição múltipla que não admite a permanência de uma identidade unívoca. Em lugar de um processo des-subjetivante, vemos um movimento “alterante” (*othering*) (Luciani, 2001, p. 100), que implica uma mudança/troca de perspectivas sem uma completa dissolução do si no outro.

Por esse motivo, são eles que informam a sua comunidade sobre os outros mundos (ou sobre o lado humano dos Outros). Como “mediadores de mundos” (Sztutman, 2005), “interlocutores do diálogo cósmico” (Castro, 2002) ou “tradutores” (Cunha, 1998), os xamãs operam “em uma arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias socionaturais” (Castro, 2002, p. 468). Esse processo de transição está intrinsecamente relacionado a sua capacidade de “tornar-se outro” a partir de uma série de técnicas, incluindo o uso de alucinógenos e determinadas restrições corporais.

A remodelagem do corpo e a transferência de técnicas corporais são um dos elementos centrais da iniciação xamânica, pois é o que permite o trânsito por entre perspectivas outras. Além da aquisição de novos órgãos que os permitem funcionar diferentemente — ver, ouvir, agir e falar como Outros — os xamãs frequentemente passam pela implantação de objetos “de poder” dentro de seus corpos. Ferreira (2006) analisa essa transferência tecnológica à luz do conceito de técnica corporal de Mauss, que define “a maneira como os homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos” (Mauss, 1974 como citado em Ferreira, 2006, p. 130). Sendo a técnica um “ato tradicional eficaz ... de ordem mecânica, física ou físico-química”, entende-se o xamanismo como uma atividade essencialmente técnica, capaz de conectar e promover uma comunicação entre o corpo do xamã e o sobrenatural, um mundo além do físico ou do “percebido pelos olhos comuns”.

Nesse sentido, a extensão protética do corpo do xamã é justamente o que o permite conhecer o mundo do Outro:

As roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos ... O que se pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha. (Castro, 2002, p. 394)

Roupas, adornos, objetos diversos, assim como a alimentação, o uso de substâncias alucinógenas, de instrumentos musicais e a enunciação de cânticos são condições imprescindíveis para a construção da rede de operação xamânica. No contexto Yanomami, por exemplo, Kopenawa e Albert (2013) contam como o pó da *yākoana*⁷ permite a ele ver e ouvir os *xapiripë*, espíritos xamânicos:

⁷ Preparado a partir da queima da resina retirada de cascas de uma árvore a que dão o nome de *yākoana hi* (*Virola elongata*, da família das miristicáceas), com a qual misturam folhas e cascas de diferentes árvores e cujo poderoso efeito alucinógeno (derivado da triptamina) assemelha-se ao do LSD, sendo temido e perigoso àqueles que não passaram por uma longa iniciação xamânica.

D

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

Nós não nos tornamos xamãs comendo caça ou comida da nossa roça, mas através das árvores da floresta. É o pó da *yākoana*, a seiva extraída das árvores *yākoana hi*, que revela as palavras dos espíritos e as propaga amplamente. Pessoas comuns são surdas a elas, mas ao nos tornarmos xamãs podemos ouvi-las claramente. Como disse, a *yākoana* é a comida dos *xapiripë*. (p. 79)

As qualidades comunicativas da ação xamânica expressam-se ainda na ontologia dos espíritos *xapiripë*, uma vez que o contato dos xamãs com esses seres envolve a manipulação e a transformação em suas “imagens”⁸. Os *xapiripë* são imagens dos ancestrais *yarori* que se transformaram em animais no início dos tempos, *equivocadamente* tratados por espíritos: “você [brancos] os chamam espíritos, mas eles são outros” (Kopenawa & Albert, 2013, p. 55). Seus corpos/peles transformam-se nas caças flechadas hoje pelos Yanomami e suas imagens tornaram-se espírito *xapiri*. Essas imagens correspondem à forma ancestral dos animais, são o “verdadeiro interior dos seres da floresta” (Kopenawa & Albert, 2013, p. 60).

O conceito de imagem aqui não está associado ao de representação, mas a um princípio basal dos tempos míticos primordiais, em que o fundo de humanidade determina possibilidades de comunicação entre seres variáveis e de transformação contínua de seus corpos. Na operação mítica, a transformação da imagem dos ancestrais em espíritos xamânicos estende o conceito de imagem também aos próprios *xapiripë* e a tudo que designa alguma forma de representatividade (e não representação).

O que define os espíritos xamânicos yanomami, segundo Castro (2006, p. 235), é sua capacidade de indexação dos afetos daquilo de que são imagens. Os *xapiripë* funcionam como índices mais do que como ícones e são inacessíveis ao exercício empírico da visão comum. Os espíritos são chamados de imagens porque assumem as condições daquilo de que são imagens. Não se espera, portanto, que cada espírito xamânico se assemelhe à imagem dos animais ancestrais, mas que encarne suas potencialidades. Por esse motivo, há muito mais espíritos-imagens do que nomes-imagens dos ancestrais: “quando falamos o nome de alguma dessas imagens, não falamos sobre um único *xapiripë*, mas uma multidude de imagens similares desse espírito. Cada nome é único, mas os *xapiripë* que se referem a ele são incontáveis” (Kopenawa & Albert, 2013, p. 61).

Mais do que uma classe de seres não humanos, o conceito de espírito “*xapiripë*” designa, segundo Castro (2006, p. 326), uma dimensão intersticial entre o humano e o não humano, “uma comunicação secreta que não passa pela redundância, mas pela disparidade entre eles”. Os espíritos são seres não idênticos a si mesmos, encarnam a condição mítica polimorfa, isto é, não têm identidade

⁸ Os espíritos xamânicos *xapiripë*, entretanto, seriam apenas uma espécie do gênero “seres não humanos invisíveis” (*yai thepë*), que inclui ainda espectros dos mortos e seres maléficos, com os quais compartilham a condição fantasmal ou de imagem.

de gênero, espécie ou indivíduo, e permitem aos humanos conhecerem os afetos dos não humanos quando descem para auxiliar seus “pais”, os xamãs. Eles são a dimensão sobrenatural que entrelaça os polos Natureza e Cultura.

Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente — o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não humano, o visível e o invisível trocam de lugar. (Castro, 2006, p. 326)

Para se comunicar com o humano (ponto de vista de sujeito) dos não humanos, ou seja, com suas imagens, o xamã navega por esse fundo mítico basal. Ele só consegue assumir o ponto de vista do outro, a “imagem” verdadeira ou a humanidade alheia, quando metamorfoseia seu corpo e passa a funcionar como aqueles que passará a “representar”. Entre os Yanomami, tornar-se xamã significa devir espírito (*xapiri pru*), já que são seres de “mesma natureza”. Os xamãs só veem outros espíritos porque se tornam, eles mesmos, espíritos.

A capacidade reservada ao xamã de assumir distintas posições e condições nesse campo energético ou nessas redes (e de mobilizá-las) é o que concede a ele o “verdadeiro poder”: “as pessoas mais poderosas são aquelas que são capazes de ‘pular’ de uma realidade à outra; esses são os xamãs” (Guédon, 1984 como citado em Castro, 1998, p. 87). Engendrando uma múltipla condição subjetiva, os xamãs conectam os mundos amazônicos humano e não humano: “Ao ‘morrer’ sob o efeito da *yãkoana*, um xamã se identifica com os seres-imagens dos *xapiri* (espíritos) que ‘faz baixar’, e ao fazê-lo, incorpora seu olhar (sua perspectiva)” (Albert, 2013 como citado em Kopenawa & Albert, 2013, p. 540).

O conhecimento xamânico, diferentemente do ocidental, não é uma prática relativa à mente ou à “alma”, mas ao corpóreo. Ele só se completa a partir da metamorfose corporal direta. Para representarem (no sentido político) os espíritos com os quais se conectam, os xamãs realmente transformam seus corpos. O xamã supera sua condição humana (enquanto espécie) para assumir a humanidade alheia e ver os espíritos e animais como humanos, a partir de suas “imagens-espíritos” (Albert, 2013 como in Kopenawa & Albert, 2013). Mas essa superação nunca é total, já que, como um “diplomata”, o xamã está também atado ao seu grupo/tempo de origem e utiliza suas referências e técnicas nas ações e negociações que opera na esfera sobrenatural.

Como já vimos, as diversas técnicas que transformam o corpo do xamã permitem não apenas que ele funcione como outros-que-humanos, atravesse

barreiras específicas e temporais, conectando diferentes níveis cósmicos e perspectivas e, ainda, difunde o conhecimento adquirido nessas viagens aos humanos. Essa qualidade mediadora é o que faz com que o xamanismo seja entendido como um “sistema de comunicação” imprescindível para a cosmopolítica desses povos (Sztutman, 2005). Isso reverbera nas falas dos próprios xamãs, que se comparam — eles mesmos — a tecnologias comunicativas, como rádios, telefones, o cinema e os computadores.

Conforme conta Kopenawa, as cordas das redes (de dormir) dos xamãs yanomami são como antenas que permitem sonhar os espíritos *xapiripë* como imagens televisivas (Kopenawa & Albert, 2013, p. 375). A comparação com o sistema de radiofonia e com as linhas telefônicas também oferece uma imagem de como os espíritos e suas músicas são conduzidos até os xamãs (Kopenawa & Albert, 2013, p. 36). Além de manipular tecnologias comunicativas, os xamãs, em seus próprios termos, transformam-se nelas eles mesmos. É muito comum que os xamãs se comparem a meios de comunicação e reforcem seu papel “midiático” nas ocasiões em que transmitem palavras ou canções vindas da dimensão sobrenatural, seja dos deuses, como entre os Araweté, seja dos espíritos *xapiripë*, como entre os Yanomami. No caso Araweté, os xamãs frequentemente se comparam a um rádio, pois, segundo Castro (1986 como citado em Ferreira, 2006, p. 195), a expressão “música das divindades” indica que ele é apenas um veículo de uma voz que não está em seu corpo e que ele, xamã, não inventa ou controla as canções, mas apenas as aporta.

No caso yanomami, as canções reproduzidas pelos xamãs são parte de uma vasta rede de comunicação que se inicia com as diversas árvores conhecedoras de línguas, criadas pelo deus *Omama* no começo do tempo. Os espíritos *xapiripë* viajam até elas, plantadas nas fronteiras entre a floresta e o céu, para coletarem as canções em cestas invisíveis similares aos “toca-fitas dos brancos”, em que *Omama* também inseriu uma imagem dessas árvores musicais (Kopenawa & Albert, 2013). Ao aprendê-las, os espíritos xamânicos realizam suas danças de apresentação aos seus pais para que esses as “imitem” e aportem às pessoas comuns as músicas do início dos tempos: “não pense que os xamãs cantam por sua própria iniciativa, sem razão! Eles reproduzem as músicas dos *xapiripë*, as quais entram umas seguidas das outras em seus ouvidos como se entrassem em microfones” (Kopenawa & Albert, 2013, p. 59).

Algumas analogias dos discursos nativos já avançam também na direção das tecnologias de comunicação digitais. O xamã Yanomami Levi Hewakalaxima pronuncia durante um ritual: “diga a eles que estou ‘baixando’ em meu peito a imagem do canto-palavras do pássaro oropendola” (Santos, 2013, p. 57). Davi Kopenawa comenta a Laymert Garcia dos Santos que o “corpo do xamã é o

computador dos brancos” (Santos, 2013). Nesse sentido, as ideias do *download* (baixar) e do corpo como um “computador” se aproximam da experiência xamânica tanto quanto (mas ainda em outros termos) o rádio, a televisão e o cinema.

O contato com as tecnologias dos brancos permitiu, portanto, uma reflexão e a elaboração inédita pelos indígenas sobre o próprio significado do xamanismo e sua dimensão comunicativa. Ainda que particulares e contextualmente produzidas, é possível encontrar princípios gerais entre essas aproximações e experiências com máquinas diversas, que muito dizem tanto sobre o xamanismo como sobre essas tecnologias. Pensar os meios de comunicação a partir do funcionamento dos alucinógenos e do xamanismo, significa compreendê-los não apenas como instrumentos de transmissão ou repasse de mensagens, mas como conectores que permitem que imagens (e, portanto, realidades) antes não visíveis e áudios inaudíveis tornem-se sensitivamente apreensíveis e que, sobretudo, “penetrem no corpo da pessoa” (Ferreira, 2006, p. 194).

Se deixamos de ver o xamanismo como uma categoria conceitual estanque que se refere a uma propriedade exclusiva de determinados sistemas culturais e passamos a pensá-lo, como indicado por Sztutman (2005), como um “sistema de comunicação” — ou ainda, diríamos, uma “rede de comunicação” (conexão) entre perspectivas —, parece possível afirmar que, entre suas variações contemporâneas maquínicas já indicadas pelo próprio discurso nativo, as redes digitais emergem como potências xamânicas que engendram princípios fundamentais a essa prática e operação. Entre eles, destacamos o trânsito entre dimensões espaço-temporais diferentes das cotidianas: uma condição metamórfica necessária a esse trânsito, sendo imprescindíveis a ocupação da perspectiva alheia por meio da transgressão temporária e controlada de fronteiras a partir da linguagem padrão digital, a “captação do imperceptível (tornando acessível aos sentidos e ao intelecto aquilo que até então lhes era inacessível [por meio do uso organizado da razão])” e a “canalização de forças até então incontroláveis”, tornando o intangível manipulável (Ferreira, 2006, pp. 204–205).

O xamanismo abre, portanto, um viés para pensarmos as teorias da comunicação em dimensões ainda pouco exploradas, admitindo a conexão com não humanos e explorando formas transitivas de se habitar (Di Felice, 2010; Di Felice & Pereira, 2017). As redes digitais, por sua vez, sugerem assumir funções e capacidades xamânicas específicas. As tecnologias digitais, nesse sentido, proporcionam experiências qualitativamente distintas dos meios analógicos e favorecem especialmente a transgressão de fronteiras e a manipulação desse outro “sobrenatural”, o vasto mundo das redes interconectadas. A concepção de comunicação a que se recorre para descrever e pensar essas tecnologias deve ultrapassar, pois, aquela restrita à linguagem

D

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

humana e ao repasse de mensagens racionalmente apreensíveis por emissores e receptores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a comunicação xamânica conduz-nos, assim, a uma visada crítica sobre nossas próprias formas de conhecer os fenômenos comunicativos a partir da matriz epistêmica ocidental. Mais ainda, permite evidenciar como o modelo de comunicação fundamentado na noção de emissão e recepção é diretamente tributário da relação assimétrica entre sujeito que pensa e objeto a ser pensado, que tem seu constructo teórico mais bem acabado no racionalismo de Descartes, seu projeto universalizante no Iluminismo europeu e sua aplicação prática naquilo que se chamou de “projeto civilizacional” americano e africano. A perspectiva da comunicação como processo transmissivo — onde o emissor é ativo e o receptor é passivo, o primeiro é sujeito e o segundo é objeto, o primeiro detém a prerrogativa da ação e o segundo tem como função fundamental recebê-la — não só perpetua essa assimetria entre quem fala e quem ouve, como, do ponto de vista simbólico e moral, legitima-a.

A lógica do emissor-receptor (premissa que, embora problematizada na teoria, parece ainda bastante viva na prática) talvez não signifique apenas uma primeira e menos sofisticada forma de compreender os processos comunicativos na história das teorias da comunicação, mas sim um sintoma fulcral de seu próprio caráter ideológico: essa interpretação perpetua e naturaliza uma diferença qualitativa cujo resultado é a sujeição de um ao outro: aquele que fala (sujeito de razão), ao fazê-lo, exerce poder sobre o outro, objeto, que *depende da e está sujeito* à ação de outrem.

Se essa dinâmica é reconfigurada ao se admitirem novos atores humanos como detentores da prerrogativa de fala — ao se “multiplicarem as vozes”, como diria Vattimo (1989) —, por outro, ela se mantém como lógica autoritária (que concentra em si a *auctoritas*, qualidade daquilo que “produz”, que centraliza a ação em si mesma), o que significa manter as práticas discursivas como expediente de poder (em que pesem todas as mudanças verificadas no território daquilo que poderíamos denominar, com ressalvas, “opinião pública”). Parece, então, impossível imaginar possibilidades de descolonização sem envolver o que esse processo significaria do ponto de vista comunicativo, de elaboração e operacionalização do discurso. Se essa hipótese estiver correta, a perpetuação da abordagem antropocêntrica da comunicação não promoveria, em última medida, uma espécie de escamoteamento do projeto civilizacional, admitindo certas flexibilizações, mas mantendo seu substrato fundamental? Não significaria colocar vinho velho em novas garrafas?

Se podemos admitir o verbo “descolonizar” no âmbito da comunicação e se, efetivamente, isso for possível do ponto de vista material e simbólico, um verdadeiro processo nesse sentido deve implicar uma virada completa de pensamento, a partir da assunção de matrizes epistêmicas alternativas que permitam pensar em outras chaves, identificando, no âmbito daquilo que chamamos de “mundo”, novos entes, relações e modos de existência. É diante disso que tal tarefa sugere envolver, por assim dizer, uma mudança lexical no sentido mesmo da proposição de novas linguagens inspiradas, por exemplo, nas cosmologias indígenas.

Como vimos, há teóricos ocidentais engajados em um esforço crescente de subversão de suas heranças — racionais e antropocêntricas — em direção à desestabilização e reconfiguração das fronteiras entre orgânico e inorgânico, vida e não vida, humano e não humano. Afetada pelos indígenas australianos, Povinelli (2023) alerta para os múltiplos sentidos semioticamente mediados, para além da linguagem humana, como estímulos olfativos e outras formas de agenciamentos envolvidos nas relações entre humanos, montanhas, nevoeiros e outras paisagens reconfiguradas pelo geontopoder no liberalismo tardio de ocupação. Por sua vez, Benjamin (2020) e Perniola (1994), diante das tecnologias comunicativas e dos sentires que delas emergem, apresentam possibilidades de ressignificar o mundo e as coisas, mais do que suas representações.

As redes ecológicas xamânicas aparecem, por fim, como aliados imprescindíveis nessa empreitada, já que derivam de um pensamento e uma atitude em relação ao mundo que desafiam a “ruptura moderna” entre natureza e cultura e o centramento e privilégio do *anthropos*, mostrando-se próximas à reformulação conceitual e modos de pensamento necessários à concepção de uma comunicação mais-que-humana, ecológica e reticular. O xamanismo, por ser capaz de fazer ouvir a voz da floresta, sempre operou nessa zona híbrida entre natureza e sociedade, regulando as interferências recíprocas entre um e outro.

Em suma, a ideia de comunicação sugerida pela ação xamânica abre caminhos para o descentramento da matriz epistêmica europeia no campo da comunicação. Originariamente reticular e ecológica, ela apresenta uma perspectiva comunicativa indígena, capaz de comportar agenciamentos transespecíficos entre humanos, espíritos — ou imagens em suas multiplicidades —, objetos e paisagens. Por meio desses, múltiplas vozes são não somente ouvidas, mas, efetivamente, tomadas como legítimas em seus próprios termos e modos de existência. ■

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia* (5. ed.). Martins Fontes.
Aristóteles. (1932). *Politics*. Harvard University Press.

D

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

- Benjamin, W. (2020). *Linguagem, tradução, literatura: Filosofia, teoria e crítica*. Autêntica.
- Bianchi, E. (2022). *The philosophy of Mario Perniola: From aesthetics to dandyism*. Bloomsbury.
- Borges Júnior, E. (2023). *Modo de existência algorítmico: Da verdade como imagem à imagem como verdade*. Paulus.
- Castro, E. V. (1998). *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere: Four lectures given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge February–March*. University of Cambridge.
- Castro, E. V. (2002). *A inconstância da alma selvagem (e outros estudos de antropologia)*. Cosac & Naify.
- Castro, E. V. (2006). A floresta de cristal: Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 15(14), 319–338. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338>
- Cesarino, P. N. (2013). *Quando a terra deixou de falar: Cantos da mitologia Marubo*. Editora 34.
- Cunha, M. C. da. (1998). Pontos de vista sobre a floresta amazônica: Xamanismo e tradução. *Mana*, 4(1), 7–22. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>
- Descartes, R. (1992a). *Discours de la méthode*. Flammarion.
- Descartes, R. (1992b). *Méditations métaphysiques*. Flammarion.
- Di Felice, M. (2010). *Paesaggi post-urbani. La fine dell'esperienza urbana e le forme comunicative dell'abitare*. Bevivino.
- Di Felice, M., & Pereira, E. (Orgs.). (2017). *Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à teoria da comunicação*. Paulus.
- Eco, U., & Fabbri, P. (1978). Progetto di ricerca sull'utilizzazione dell'informazione ambientale. *Problemi Dell'informazione*, (4), 555–597.
- Felinto, E. (2013). Meio, mediação, agência: A descoberta dos objetos em Walter Benjamin e Bruno Latour. *E-compós*, 16(1). <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/846/646>
- Ferreira, P. (2006). *Música eletrônica e xamanismo: Técnicas contemporâneas do êxtase* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Biblioteca Digital da Unicamp. <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/379257>
- Foerster, H. V. (1993). *Wissen und gewissen: Versuch einer Brücke*. Suhrkamp.
- Foucault, M. (2013). *A verdade e as formas jurídicas*. Nau.
- Foucault, M. (2014). *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Gallimard.
- Gumbrecht, H. U. (2004). *The production of presence: What meaning cannot convey*. Stanford University Press.

- Harman, G. (2009). *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Re.Press.
- Harman, G. (2018). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Pelican.
- Heidegger, M. (1962). *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*. Niemeyer.
- Horkheimer, M. (2015). *Teoria crítica: Uma documentação*. Perspectiva.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*. Abya Yala.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2013). *The falling sky: Words of a Yanomami shaman*. Harvard University Press.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Lasswell, H. D. (1927). The theory of political propaganda. *American Political Science Review*, 21, 627–631. <https://doi.org/10.2307/1945515>
- Lasswell, H. D. (1936). *Politics: Who gets what, when, how*. McGraw-Hill.
- Latour, B. (2005). What is given in experience? A review of Isabelle Stengers “Penser avec Whitehead”. *Boundary*, 32(1), 222–237. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/93-STENGERS-GB.pdf>
- Latour, B. (2007). *Reassembling the social: An introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Lazarsfeld, P., & Merton, R. K. (2004). *Mass communication, popular taste, and organized social action*. In J. D. Peters & P. Simonson (Eds.), *Mass communication and American social thought: Key texts, 1919–1968* (pp. 230–241). Rowman & Littlefield.
- Lemos, A. (2013). *A comunicação das coisas: Teoria Ator-Rede e cibercultura*. Annablume.
- Limulja, H. (2022). *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos Yanomami*. Ubu.
- Luciani, J. A. K. (2001). Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, 7(2), 95–132. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000200004>
- McCombs, M. E., & Shaw, D. L. (1972). The agenda-setting function of mass media. *The Public Opinion Quarterly*, 36(2), 176–187. <http://www.jstor.org/stable/2747787>
- Moreira, F. C. (2014). *Redes xamânicas e redes digitais: Por uma concepção ecológica de comunicação* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações USP. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27152/tde-27022015-145359/>
- Noelle-Newman, E. (1993). *The spiral of silence: Public opinion: Our social skin* (2. ed.). University of Chicago Press.
- Perniola, M. (1982). *Dopo Heidegger: Filosofia e organizzazione della cultura*. Feltrinelli.

D

Comunicação xamânica: trilhas para descolonizar as teorias da comunicação

- Perniola, M. (1985). *Transiti: Come si va dallo stesso allo stesso*. Cappelli.
- Perniola, M. (1994). *Il sex appeal dell'inorganico*. Einaudi.
- Perniola, M. (1995). *Enigmas: The Egyptian moment in society and art*. Verso.
- Povinelli, E. (2023). *Geontologias: Um réquiem para o liberalismo tardio*. Ubu.
- Santos, L. G. (2013). *Amazônia transcultural: Xamanismo e tecnociência na ópera*. N-1 Edições.
- Sebeok, T. A. (Ed.). (1960). *Style in language*. MIT Press.
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics II: Posthumanities*. University of Minnesota Press.
- Sztutman, R. (2003). Comunicações alteradas: Festa e xamanismo na Guiana. *Campos*, (4), 29–51.
- Sztutman, R. (2005). *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações USP. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-01102007-144056/>
- Vattimo, G. (1989). *La società trasparente*. Garzanti.

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

Sateré-Mawé notes on Western cosmophagy: between the prototyping of worlds and Nusoken

THIAGO FRANCO^a

Universidade Federal de Goiás. Goiânia – GO, Brasil

JOSIAS FERREIRA DE SOUZA^b

Universidade Federal do Amazonas. Manaus – GO, Brasil.

TAYNNARA R. DE OLIVEIRA FRANCO^c

Universidade Federal de Goiás. Goiânia – GO, Brasil

RESUMO

O texto aborda o modo como Ocidente prototipou uma visão de mundo baseado, na sua forma de conhecimento, que perpassa pela filosofia, pela religião, pela ciência e tecnologias. E, desse modo, ignora a perspectiva de outras cosmologias. O artigo destaca ainda as tensões e contradições na relação entre homem e natureza. Demonstra o encontro do ocidente com a etnia Sateré-Mawé e o seu abismo de distintas concepções cosmológicas. Recorta a comunicação nas práticas dos Sateré-Mawé, enfatizando a importância do guaraná e dos rituais de passagem como formas de conhecimento e resistência cultural.

Palavras-chave: Cosmofagia, ocidental, razão, Sateré-Mawé.

ABSTRACT

The text addresses how the west has prototyped a worldview based on its form of knowledge, which encompasses philosophy, religion, science, and technology. In doing so, it ignores the perspective of other cosmologies. The article also highlights the tensions and contradictions in the relationship between humans and nature. It demonstrates the encounter between the west and the sateré-mawé ethnicity and the vast differences in their cosmological conceptions. It discusses communication in the practices of the sateré-mawé, emphasizing the importance of guaraná and initiation rituals as forms of knowledge and cultural resistance.

Keywords: Cosmophagy, western, reason, Sateré-Mawé.

^a Doutor em Ciência da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes (ECA), da Universidade de São Paulo (USP), na área de Teoria e Pesquisa em Comunicação, na linha de Comunicação e Ambiências em Redes Digitais. Professor Adjunto da Universidade Federal de Goiás, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1774-4706>. E-mail: thiagofranco@ufg.br.

^b Liderança Sateré-Mawé. Graduação em Licenciatura Plena em Biologia pela Universidade do Estado do Amazonas. Doutor em Educação, pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Pesquisador no Núcleo de Estudos e Pesquisa em Ambientes Amazônicos (NEPAM). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4011-9447>. E-mail: l.bftmnoph@gmail.com.

^c Doutoranda em Educação pelo PPGE/UFG. Especialista em Docência no Ensino Superior. É membro do Grupo Didaktik: Grupo de Estudos e Pesquisas em Didática e questões contemporâneas. Membro do Centro Internacional de Pesquisa ATOPOS (USP). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6683-8792>. E-mail: taynnara.franco@gmail.com.

<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v19i3p83-107>

V.19 - Nº 3 set./dez. 2025 São Paulo - Brasil FRANCO | SOUZA | FRANCO p. 83-108

MATRIZES

83



**NOTAS INTRODUTÓRIAS: O OCIDENTE E A PROTOTIPAÇÃO
DE GLOBO: PARA INVENTAR OUTROS MUNDOS**

NOS PARECE TANGÍVEL afirmar que o ocidente projetou-se no mundo como verdade(s) sobre outros povos. Tratam-se de verdades com bases filosóficas, judaico-cristãs, informacionais, científicas e tecnológicas. Porém a afirmação também seria uma redução desapropriada sobre o que é o *modus operandi* poente. Nos servimos, então, de pensar o ocidental como protótipo que nasce como uma bolha, busca historicamente o seu projeto global se apresenta poroso e explode; torna-se espuma e deixa de ser referência de imagem.

Pode-se percorrer os rastros das espumas e das aporias que o ocidentalismo marca no globo e nos corpos não ocidentais, como se fossem desenhados por pontas afiadas ou lâminas, bem como por uma cartografia do corpo terrestre e do corpo do outro. Se queres descobrir sobre essas aporias, basta fazer uma pergunta: o que é o mundo ocidental?

A resposta não será dada ou esgotada nesse pequeno texto, mas seguiremos algumas pistas. Poderíamos seguir um caminho não historicista, próximo de Heidegger (2014), para o desvelamento do mundo no modo como nos movimentamos e percebemos aquilo que está a nossa mão, bem como aquilo sobre o qual usamos e empreendemos. Porém, nos parece inviável, para o propósito desse artigo, a centralização na imagem de mundo heideggeriana. Mesmo assim, resgataremos esse autor ao longo do trabalho em circunstâncias primordiais. Por fim, é importante ressaltar que existe um desvio na questão anterior. Heidegger (2014) se ocupou parcialmente sobre o entendimento de mundo. Nós abordaremos, nesse primeiro momento do texto, a imagem que o mundo ocidental produziu de si mesmo e sobre os outros.

Desse modo, preferimos perceber o mundo, segundo o ocidente, mais próximo da perspectiva de Sloterdijk (2004), pois ele traz à luz a prototipação. De acordo com esse autor, os geómetras e filósofos gregos iniciaram há mais de dois mil e quinhentos anos a globalização do universo, enquanto o ocidente autoexplica-se, em parte, pelo processo de globalização. O seu interesse foi inflamado pela sua perfeição redonda e pela sua construtibilidade geométrica. Portanto, quem não era geômetra ou ontólogo não era digno de ser conhecedor de coisas belas.

Sob o signo da forma redonda, uma forma geometricamente perfeita, que até hoje chamamos de esfera grega e, mais ainda, de globus romano, começa e termina o negócio da razão ocidental com o mundo inteiro. Foram os primeiros cosmólogos, matemáticos e metafísicos europeus que impuseram uma nova definição fática aos

mortais: serem animais criativos e habitantes. de esferas. A globalização começa como a geometrização do incomensurável. (Sloterdijk, 2004, p. 43)

Sloterdijk (2003) sugere que as memórias das veneradas doutrinas antigas são descobertas nas origens filosóficas de um processo que hoje está em crise sob o título de globalização. “A sua verdadeira história deve ser contada, desde a geometrização do mundo em Platão e Aristóteles até à circundação da última esfera, a terra, por meio de navios, capitais e signos” (Sloterdijk, 2003, p. 69). Logo, a globalização moderna — que se amplia com a expansão marítima —, é o resultado de uma ideia anterior de globo. Portanto, a bolha filosófica grega já projeta a concepção de mundo e de globo (Figura 1).

Figura 1

*Filósofos na Academia*¹



Nota. Museo Galileo (aproximadamente 100 a.C. a 79 d.C.).

¹ O mosaico é datado do século I d.C. e é uma cópia de um original grego feito na época helenística por volta de 200 a.C. Há a identificação com Platão e sua escola; há a representação do globo e uma figura segurando uma vara que indicam que estão discutindo problemas de astronomia.

Logo o ocidental pode ser entendido aqui — tateando as pistas de Heidegger (1977, p. 16) —, como todo aquele pensamento que se estrutura a partir da filosofia grega clássica e que passa por um processo de tradução das palavras gregas no pensamento romano-latino.

Notadamente, nem todos os pensadores clássicos ocuparam-se dos mesmos temas. Os físicos preocupavam-se com as coisas materiais — a *physis* e o *kosmos*— e com as condições que envolviam a natureza. Porém, houve uma

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

virada: uma descontinuação da *episteme* (ἐπιστήμη), em que se assume a filosofia da interioridade de Sócrates, sua dialética racional e a pedagogia socrática.

Outra circunstância é que, segundo Heidegger (2015), a palavra *philosophía* aponta, antes de tudo, para existência do mundo grego. Aliás, não existiria *philosophía* sem *polis*, alicerçada em um modelo ideal de visão coletiva de acolhimento de seus pares e de expulsão dos estrangeiros — base do ser cidadão — na forma clássica grega.

Mais do que isso: essa mesma *philosophía* determina o caminho na história ocidental, que é permeado por culturas diversas, mas que estabelece um modo de ver mundo muito específico. A filosofia nasce grega em sua essência, incorpora outros povos como os macedônicos, porém, mesmo quando reapropriada, assume o papel tautológico. É cabível argumentar que o projeto de globo ocidental é poroso. As influências não ocidentais emergem junto ao pensamento do ocidente, mas a configuração cosmológica grega-romana-judaica-cristã é tão duradoura que permanece como base de referência do mundo ocidentalizado.

O olhar eurocêntrico originariamente grego torna-se amalgamado a um modelo posterior de mundo ideal por representações do cristianismo, que se emerge no pensamento filosófico durante a Idade Média, bem como perpassa pela concepção sobre outra questão: “o que é o homem² ocidental?”. Aristóteles (2014), em *Ética Nicômaco*, indica que se a resposta sobre homem fosse respondida facilmente, não seria necessário pensar sobre ela. A origem da construção do homem ocidental decorre pelo estudo da alma na filosofia clássica e/ou pela concepção de homem caído (Scheler, 1986).

Max Scheler (1986), pensador antecessor que recebe críticas de Martin Heidegger e que aparece diretamente em sua obra e nos textos de Peter Sloterdijk, explica a configuração de mundo por intermédio de cinco visões que se conflui sobre a interioridade e a história da condição antropológica ocidental. Esse autor entende que o mundo ocidental está disposto a alguns aspectos, os quais determinam o que ele chama de antropologia filosófica.

A primeira concepção sobre a ideia de homem (humano), que interferirá no olhar ocidental, não é um produto da filosofia ou da ciência, “mas da fé religiosa” (Scheler, 1986, p. 77). Além disso, representa o resultado da concepção judaica religiosa e seus documentos — especialmente do Antigo Testamento —, concebido como o mito de uma criação do homem (corpo e alma) por um Deus pessoal, cuja criação desdobra-se na figura da mulher; logo, um casal primitivo. A primeira concepção até o Novo Testamento se fundirá com a filosofia clássica e dará início a uma nova percepção na tradição Patrística e Escolástica.

² A questão do homem na filosofia clássica não considera de modo consistente a condição da mulher. De fato, a concepção do termo homem desse período, nos dias hoje, mostra-se ultrapassada e inadequada. Quando se usa o termo homem, preservase os termos originais das obras escolhidas, aborda-se a condição antropológica. Assim, a figura da mulher é posta historicamente em lugar de exclusão na descrição das descendências no a Antigo Testamento e/ou na Ágora Grega.

A antropologia da fé cristã-judaica suscitou também, como se sabe, uma quantidade enorme de concepções históricas e perspectivas da história universal, desde a Cidade de Deus de Agostinho até as tendências mais modernas do pensamento teológico, passando por Otto von Freising e Bossuet. (Scheler, 1986, p. 77)

A segunda ideia sobre o homem ocidental, que ainda prevalece entre nós e “é uma invenção dos gregos, da burguesia da cidade grega” (Scheler, 1986, p. 79), trata-se da concepção de *homo sapiens* — procedente de forma mais nítida na filosofia de Anaxágoras, Platão e Aristóteles. É essa ideia que distingue o homem do animal.

Desse modo, Scheler (1986) argumenta que entre esses gregos entende-se que a espécie humana pertence a um agente específico que só ela pode pertencer. Segundo Scheler (1986), “agente irreduzível àqueles agentes elementares que pertencem às almas das plantas e dos animais — a razão (*λόγος*, *ratio*)” (pp. 79–80). Já a razão configura-se na unidade de medida que distingue o homem das plantas e dos animais.

Obviamente, no primeiro momento do ocidente, a razão não é uma concepção moderna. Posteriormente, perpassa por Descartes (1980), e assim, configura-se gradativamente na organização do processo sobre a razão que se repetirá com poucas mudanças na história do homem ocidental. O homem guiado pela razão e separação da natureza é uma invenção grega clássica (Di Felice, 2009) e que perdura até Kant (2007):

a ideia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma ideia utilizável e lícita em vista de uma crença // racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral. (p. 116)

A capacidade de pensar abstrata e universalmente — permitindo que as pessoas produzam conceitos e inferências e raciocinem logicamente — é fundamental para Kant que, por sua vez, foi profundamente influenciado pelo pensamento newtoniano. Desse modo, ele enfatiza que a razão possui limites e que não pode ir além da experiência possível. Assim, a ciência, desde Descartes,

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

reorganiza radicalmente a introdução do método dicotômico que separa corpo e mente; homem e natureza; sujeito e objeto.

Na terceira posição de Scheler (1986) sobre o homem, vigora a noção de *homo faber* e predomina-se a herança nas tradições naturalista, positivista e, depois, pragmatista. Essa tradição nega a capacidade racional particular e específica do homem. Não existe diferença na essência entre o homem e o animal; há somente diferença de grau. O homem está sujeito aos mesmos elementos, forças e leis que os demais seres vivos, porém, é um ser instintivo. Pensamentos, vontades e atos emocionais são apenas uma espécie de linguagem de signos, pela qual os impulsos instintivos comunicam-se entre si. O que entendemos por conhecimento, para essa corrente, seria uma série de imagens que se apresenta gradativamente mais rica entre o estímulo e a reação do organismo. Um exemplo seria os signos de coisas — fabricados pelo próprio homem — e as relações convencionais entre esses signos.

Então, o que é aqui o homem essencialmente? Ele é: 1º, um animal de signos (linguagem); 2º, o animal de instrumentos; 3º, um ser cerebral, isto é, um ser que, para o cérebro, especialmente para a função cortical, consome uma parcela muito maior de energia do que os outros animais. ... Lentamente, desde o sensualismo grego de Demócrito e Epicuro, as poderosas correntes de pensamento do positivismo de Bacon, Hume, Mill, Comte, Spencer, mais tarde sobretudo pela teoria da evolução ligada aos nomes de Darwin e Lamarck, e mais tarde ainda pelas filosofias pragmático-convencionalistas (também funcionalistas), foi elaborado a imagem do homem como *homo faber* — em sentidos individuais muito diversos que não nos interessam aqui. (Scheler, 1986, p. 85)

Não será possível tratar aqui todas as posições apontadas por Scheler (1986), mas destacaremos os recortes da naturalista. Se considerarmos a referência de mundo pelos instintos e o homem como essencialmente um ser instintivo na história — que corresponde a sua ideia naturalista —, pode-se adotar três formas básicas ou três sistemas de instintos apontados pelo autor: 1º) a concepção da história chamada econômica (marxismo), para qual a história é essencialmente a luta de classes, que pensa em encontrar no sistema dos instintos de nutrição a mola propulsora mais potente e a mais decisiva de todo acontecimento coletivo; 2º) a segunda concepção naturalista corresponde a teoria que vê o *primum movens* da história no instinto primitivo de reprodução e dos seus efeitos quantitativos e qualitativos e 3º) a última concepção naturalista é a do poder político. Scheler (1986) entende que o pensamento geral de Thomas Hobbes e Maquiavel tratariam dos resultados das lutas políticas e não das econômicas pelo poder.

A quarta posição de Scheler (1986) apresenta uma dissonância total, estranha e desconcertante percepção em comparação com as concepções anteriores quando mostra a necessidade de decadência do homem. É o oposto em relação à todas as outras concepções: o *homo sapiens* ou o *homo faber* — o Adão dos cristãos — caído, mas novamente erguido e redimido no meio dos tempos ou, ainda, do ser instintivo. O homem é considerado, nessa corrente, um beco sem saída da vida em geral; sua *ratio* é doentia, o espírito nasce da dor e do sofrimento. De acordo com essa corrente de pensamento, o homem perdeu mais do que ganhou na sua história.

O último e quinto apontamento é a posição nietzschiana sobre o homem em Zarathustra, o homem como um ser de potência vital — o super-homem —, que reflete a perspectiva cética. O niilismo é a postura de negação ou de ceticismo em relação ao valor e à finalidade da vida e da existência. Caracteriza-se pela rejeição dos valores tradicionais, pela desconfiança à verdade absoluta, bem como pela falta de fé no sentido da vida. São parte dos fundamentos que alicerçam a perspectiva pós moderna. O cinismo de Friedrich Nietzsche não é o mesmo que vigora na modernidade (Scheler, 1986). Provavelmente ele foi o último *kynikós* (κυνικός), que praticava algo que remetia a cínica de Diógenes (Sloterdijk, 2012). Sloterdijk (2012) contribui com esse debate ao mostrar que o cinismo deixou de ser uma forma de transgressão e de ver o mundo, e foi convertido numa forma de ganhos e ataques egocêntricos.

Seguindo o pensamento de Scheler (1986), a contemporaneidade é marcada por posições incertas sobre a essência e a origem do homem. Dentro de uma história de aproximadamente dez mil anos, o homem ocidental tomou consciência que é totalmente problemático para si mesmo; ele não sabe mais o que é, na medida que sabe que não sabe. A ideia do homem como centro do mundo passa por um processo catastrófico.

O mito do antropocentrismo, que surge com Sócrates e a filosofia platônica, afastou para sempre o sujeito da natureza, deixando à experiência mística e às várias formas de transe a possibilidade de reverter, ocasionalmente, essa distância criada pela ordem separatista. A linguagem escrita e boa parte do pensamento racional difundiram nessa cultura os pressupostos da catástrofe ambiental contemporânea, espalhando uma cultura antropocêntrica e logocêntrica que impossibilitou, com poucas exceções, pensar o mundo além do homem. Muito mais do que a paisagem externa do território, da ação humana, o ambiente, por meio de sua representação escrita, deixou de ser experiência para se tornar texto — realidade conceitual e imaginada. (Di Felice, 2009, p. 28)

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

São séculos de absorção comum que determinaram a percepção ocidental e esse modo de pensar, o qual é a fundamentação do que chamamos de *Gestalt Ocidental* —, ou seja, a formatação como se configura a cosmologia no ocidente, em parte influenciada pelo modelo da corrente humanista de interpretação do mundo (Franco, 2019).

Nós somos domesticados para pensar dessa forma, ou melhor, vivemos sob adestramento; em hordas ampliadas e oriundas das Cidades-estados gregas. Herdamos uma falsa sensação de igualdade na sistematização da constituição da cidadania e no habitar das cidades, que, na prática, reflete-se em direitos mutilados. Nem todos gozam de igualdade e, por isso, verifica-se que o exercício da equidade se desvela deficitário. Sloterdijk (1999) nos lembra que viver na cidade, para muitos, também significa sofrer com a cidade.

Desse modo, segundo Sloterdijk (2000), o fenômeno do humanismo e da racionalização estão diretamente ligados a esse processo de sistematização do conhecimento, dos contratos entre homens e da centralidade *homo-urbs-civitas*. Um exemplo no pensamento alemão é que: “se hoje aqui se discutem assuntos humanos em língua alemã, esta possibilidade deve-se em boa parte à disposição dos romanos de ler os escritos dos mestres gregos como se fossem cartas a amigos na Itália” (Sloterdijk, 2000, p. 9).

A humanidade, em termos gerais e na perspectiva ocidental — desde a Antiguidade Clássica —, pode ser definida como constituída por aqueles animais, alguns dos quais sabem ler e escrever, e outros não. É uma tese que promove um audacioso passo para compreender que homens são animais, — alguns dedicam-se à criação de seus semelhantes —, enquanto outros são criados homens para serem pequenos, e outros ainda como super-homens.

Onde o alfabetismo tornou-se fantástico e imodesto, lá se produziu a mística gramatical ou literal, a cabala, que busca delirantemente obter um insight sobre o modo de escrever do Criador do mundo. Onde, porém, o humanismo tornou-se pragmático e programático, como na ideologia ginasial dos Estados nacionais burgueses nos séculos XIX e XX, o padrão da sociedade literária ampliou-se para norma da sociedade. (Sloterdijk, 2000, pp. 11-12)

A racionalização do mundo passa pelo saber ler e escrever: um evento fantástico em determinados momentos da história. Não por acaso, o termo *glamour* é, em parte, uma variação de *grammar* para aqueles que sabem ler e escrever e, desse modo, compartilha origens com a palavra *magia*, a qual, por consequência, remete sua genealogia à “gramática” — originalmente encontrada na literatura com o significado de “encantamento”, “feitiço”, no sentido de “conhecimento

oculto”. Gradualmente, porém, a magia é tomada pela exacerbação da razão humana, ou seja, pelos assuntos que interessam a centralidade do homem no mundo (Sloterdijk, 2000).

Para o Velho Mundo — e até mesmo a véspera dos modernos Estados nacionais —, saber ler significava participar de uma elite cercada de mistérios. O conhecimento de gramática equivalia antigamente, em muitos lugares, à mais pura feitiçaria. Já no inglês medieval, a palavra *glamour* desenvolve-se a partir de *grammar* para quem sabe ler e escrever. Outras coisas impossíveis serão igualmente fáceis (Sloterdijk, 2000).

No Ocidente, as imagens do mundo nos acompanham com o ambiente representado pela escrita e moldado pelo mito da racionalidade humana. Deixou-se de lado a experiência *in loco* para promover a experiência do texto, da matemática e/ou da realidade epistêmica. O distanciamento do Ocidente em relação à natureza promove uma visão romântica do mundo, e ao mesmo tempo, a domesticação dos seus integrantes dentro dessa normatização. Além disso, a performance social molda-se pelos manuais do comportamento que estão postos: a primazia pelos valores, normas e conduta ética; os modos de se comportar e/ou etiquetar — da mesma origem do *ethos* — diante da mesa francesa — com ênfase em Luís XIV — e a racionalização e sistematização das diversas doutrinas, leis instituídas, entre outros (Franco, 2019).

O ocidental molda a cidade para se manter seguro diante dos perigos da natureza e de seus adversários. Além disso, sistematiza uma economia do acúmulo expansionista e a projeta no seu descobrimento — retirada do véu —, terceirizando o processo nas mãos de navegadores mercenários — ou de missões jesuíticas —, que registram seus legados nos diários de bordo e/ou por modos intermediários, como as salas de leitura (Franco, 2019).

O distanciamento da natureza por meio do sujeito-objeto notadamente é um tipo de redução de sociedade e natureza, ou ainda, de cultura e natureza. A ideia de “natural” no Ocidente — de acordo com as tensões dualistas clássicas — nos mostra, em parte, a visão reducionista de tudo aquilo que se produz sem a interferência da ação humana ou, ainda, daquilo que coloca o homem à parte: ao seu derredor, o externo, o distante, o que existirá depois dele — como as montanhas, os oceanos e as florestas. Diante de uma consonância, o cultural seria tudo o que é produzido pela ação humana. O natural está relacionado aos não humanos, enquanto que o cultural aos humanos. A dicotomia sujeito e objeto também pode ser vista na forma contratualista: o contrato entre sujeitos *sócius* — amigos, aliados, camaradas e sociedade — ou seja, um acordo entre cavalheiros com poderio para a transformação e dominação da natureza (Franco, 2019).

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

Philippe Descola (2016) mostra que o sujeito na pesquisa clássica é tradicionalmente detentor de direitos e deveres sobre os objetos pesquisados. O sujeito é dominante sobre o objeto; pode-se dizer que o homem planeja e projeta a dominação da natureza. A grande questão é que o sujeito, nesse processo, assume uma posição autoritária e deixa escapar alguns elementos que são próprios do objeto.

Resumindo, entre os humanos e os não-humanos existe uma diferença importante: os humanos são sujeitos que possuem direitos por conta de sua condição de homens, ao passo que os não humanos são objetos naturais ou artificiais, que não tem direitos por si mesmos. Essa forma de pensar, que nos ensinaram na escola e que parece ter a evidência do bom senso, talvez seja, afinal de contas, o modo mais comum de se fazer a distinção entre natureza e cultura. (Descola, 2016, p. 9)

Propomos a extensão da sistematização do Ocidente, enquanto categorias da posse do conhecimento e como disputa pela verdade: a teogonia; a filosofia; o judaísmo e cristianismo; o surgimento da prensa; as revoluções e o aperfeiçoamento da sistematização do armazenamento e transmissão da informação; a ciência e a sistematização do método científico; as revoluções tecnológicas e o *Big Data* e a inteligência artificial (IA).

Encontra-se, nas mesmas categorias anteriores, lugares de disputa sobre o conhecimento, a conquista de uma razão, e por fim, a defesa da(s) verdade(s). Cada categoria apresenta suas complexidades e especificidades próprias. Não existe aqui a intenção de estimular reduções, contudo, podemos pensar em descrições gerais considerando o espaço restrito que um artigo exige. Na teogonia, o conhecimento era consultado aos Deuses e por intermédio dos oráculos. Na filosofia, o conhecimento é elemento de alcance e categorizado pela refutação platônica da opinião e crença — *doxa* (δόξα) —, pela investigação aristotélica da opinião reputável — *endoxa* (ἔνδοξα) — e pelo posicionamento cartesiano da razão, até encontrar as verdades encarnadas em metáforas cristalizadas, já em processo de desgaste, o que nos leva a um adendo ao resgatar uma posição sob o olhar nietzscheano. No judaísmo e no cristianismo, o conhecimento está na graça de Deus, na verdade, no verbo e na palavra sagrada. Com o surgimento da prensa e da imprensa, o conhecimento é sistematizado pela produção em escala, enquanto a verdade está nos livros, na imprensa e nos intelectuais especializados — em que estes últimos poderiam de fato traduzir o mundo. A ciência, por sua vez, produz conhecimento ao testar a verdade e, por vezes, requerê-la por intermédio do método. Já no contexto do *Big Data* e da IA, o conhecimento está no algoritmo e a verdade emerge de forma fluída e fragmentada.

De fato, o *Big Data* e a IA escancaram um movimento que surge antes das tecnologias imediatistas e reticulares; o fim das certezas e a palavra “possibilidade” parecem indicar o processo categórico em que nos encontramos. Assim, nos ambientes fluídos ou de espumas, para recuperar a expressão de Sloterdijk (2006), não existe um método certo no mundo das incertezas. O sujeito e o objeto não são e não estão distantes como imaginávamos. O que parece existir são possibilidades abertas para uma experiência compartilhada e sensível.

Descola (2013) argumenta que nas últimas décadas não houve consenso sobre qual rumo tomar para combater o dualismo sobre a cisão entre sujeito-objeto, bem como suas variações, incluindo o afastamento do homem da natureza. O caminho³ mais comumente adotado pode ser qualificado como fenomenológico no sentido amplo do termo; caminho que descreve o entrelaçamento da experiência dos mundos social e físico. A abordagem fenomenológica seria um modo que desafia a busca por princípios transcendententes de natureza sociológica, cognitiva ou ontológica. Da mesma forma, recusa as categorias culturais que são particularizadas ou historicizadas. A experiência do fenômeno busca os relacionamentos que unem humanos e não-humanos em uma rede de identificação recíproca e complexa.

³ Levar em consideração o caminho como método, conforme Heidegger: O termo “método” é formado do grego *μετα* [meta] e *οδος* [odós]. *ηοδος* significa o caminho. *μετα* significa: além, para lá. “Método é o caminho que leva a algo, uma área, o caminho pelo qual estudamos um assunto” (Heidegger, 2001, p. 128).

Porque tenta chegar o mais próximo possível da maneira como as coletividades descritas vivem e percebem seu engajamento no mundo, essa abordagem ganha, sem dúvida, fidelidade ou credibilidade, em comparação com modos de saber que enfatizam o desvelamento de estruturas ou determinações causais. No entanto, é preciso admitir que a vantagem de um relato mais realista da complexidade local é adquirida à custa de uma menor inteligibilidade de complexidade global, isto é, das múltiplas formas de relações entre os seres. O direito de transparência obtido na escala etnográfica torna-se um fator de opacidade assim que se procura explicar os motivos da diversidade de pontos de vista instituídos testemunhados pela etnografia e a história. É isso que devemos considerar agora. (Descola, 2013, pp. 64–65)

Nos parece que qualquer categoria ocidental aplicada ao outro é uma tentativa frustrada de tradução do mundo não ocidental. Esse modo de habitar o mundo está em crise, em parte, pela condição antropocêntrica que adquirimos e no fato do Ocidente construir uma verdade racionalista (Di Felice, 2009) sobre si mesmo e sobre o outro.

Ao desconfiar dos contratos, das amizades e certezas que sempre foram concretas, Maffesoli (2010) entende que ocasionamos uma espécie de mal-estar na medida em que compartilhamos a visão ocidental moderna. Em certo modo,

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

por motivos próximos, Descola (2013, 2016) nos convida ao questionamento mais vigoroso dos fundamentos de nossa própria posição no mundo.

A PROTOTIPAÇÃO DOS CORPOS

Até o momento, percebemos no eurocentrismo/ocidente a construção de uma extensa narrativa própria sobre o mundo em desfavor de outros modos de existência. Desde a era grega clássica, a humanidade foi supostamente colocada à parte da natureza: em nome de um modo de racionalização do pensamento sobre o ambiente, criando ambientes de acordo com novas linguagens, configurando-os e exercendo a autoridade do sujeito pensante sobre o objeto observado — a própria natureza.

O Ocidente sistematizou e legitimou lugares específicos de reconhecimento do saber — por intermédio da escrita —, e nesse processo, excluiu os espaços de vozes das diversidades étnicas orais. O uso da letra constrói pontos de vista, razões e verdades, que são restritas aos letrados ocidentais. A oralidade dissolve-se pelo ar, enquanto a escrita é catalogada, registrada e sua versão é a que prevalece.

Obviamente, a bolha ocidental carrega características etnocêntricas marcantes. Quando um modo cosmológico de percepção do mundo encontra outro modo distinto, é possível notar a emergência das incompreensões que se instauram: emerge-se o etnocentrismo e, em ocasiões gritantes, o racismo. Talvez um dos exemplos mais didáticos para explicar essa situação seja o episódio que narra Lévi-Strauss (1987).

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para indagar se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem, através de uma vigilância prolongada, se o cadáver estaria ou não sujeito à putrefação. (p. 21)

Esse breve trecho foi retirado de um texto sobre o racismo escrito inicialmente em 1952 para a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Lévi-Strauss, 1987) e se pensarmos sobre as diferentes posturas dos nativos e dos espanhóis — muito mais que um relativismo cultural — iremos cair provavelmente em uma questão de perspectiva. Enquanto o Ocidente se preocupava com a perspectiva do homem temente a Deus e o salvamento da alma, o não-ocidente procurava a resistência corpórea dos Deuses, já que a alma era dada. Basicamente, os europeus incluíram os indígenas na categoria de

animais, pois não tinham alma, eram objetos e tornaram-se meios para ganhos materiais. Os nativos suspeitavam que os europeus eram deuses, e por isso, a preocupação com a resistência da carne; existia a importância da observação do apodrecimento do corpo.

É imprescindível ressaltar que a visão ocidental da época revelava a certeza do corpo do indígena, assim como a existência de todos animais. Ao mesmo tempo, os povos originários não duvidavam que os europeus tivessem uma alma e espírito. De modo geral, a concepção indígena revela o povoamento de humanos e não humanos, distinguidos por diferentes pontos de vista (Franco, 2019).

O Ocidente, desde a invasão e ocupação das Américas, romantizou o ambiente selvagem. O próprio conceito de floresta é uma invenção a partir das experiências dos bosques europeus. No século XVI, ainda durante os primeiros contatos com os indígenas, todos os letrados europeus acompanhavam os textos que narravam o novo Éden e os belos e imprecisos mapas das Américas. Muitos vilarejos eram fantasmas, mas permaneciam nas cartas cartográficas, já que poucos os conferia *in loco* (Franco, 2019).

Os cartógrafos e copistas ocupavam os espaços vazios com um punhado de árvores, vilas imaginárias e texto. Os escritos eram esparsos para dar conta do imenso vazio nas gravuras e no desconhecido, ou seja, o vazio era preenchido com as letras; a certeza do racional e o mundo que podia ser lido. “Para animar o grande espaço das terras inexploradas, o copista espalhava com letras enormes o nome das vilas inexpressivas, enfeitando o seu contorno com miniaturas de animais imaginários ou florestazinhas bem civilizadas” (Descola, 2006, p. 26). Do mesmo modo, pode-se atentar para a invenção da América, de acordo com Mignolo (2007) como um mundo inferior ao Ocidente e com a forma escrita ocidental, soterrando outras inúmeras concepções oriundas, as quais são próprias daqui, como por exemplo, *Tawantinsuyu*, *Anáhuac*, *Abya-Yala*, *Pêjê Carôn etc.* (Figura 2).

As histórias que circulavam no século XVI eram ornamentadas por monstros, tesouros e canibais. No entanto, a visão eurocêntrica ignorava as práticas antropofágicas e as reduzia em canibalismo indígena, e era descrita e desenhada dentro dos padrões da Renascença. Os corpos humanos eram bem torneados e de proporções perfeitas, assim como os mapas. A tradição geográfica moderna parte da premissa de que todos somos cartógrafos em nossas tarefas diárias. O ocidental coloca no papel o modo de ver o mundo e a sua interpretação. Além disso, usa suas percepções geográficas como um cirurgião e/ou um topógrafo usam seus instrumentos para dissecar os corpos e o mundo. A cartografia acaba produzindo um mosaico que implica na divisão do mundo e dos corpos (Figura 3).

Figura 2

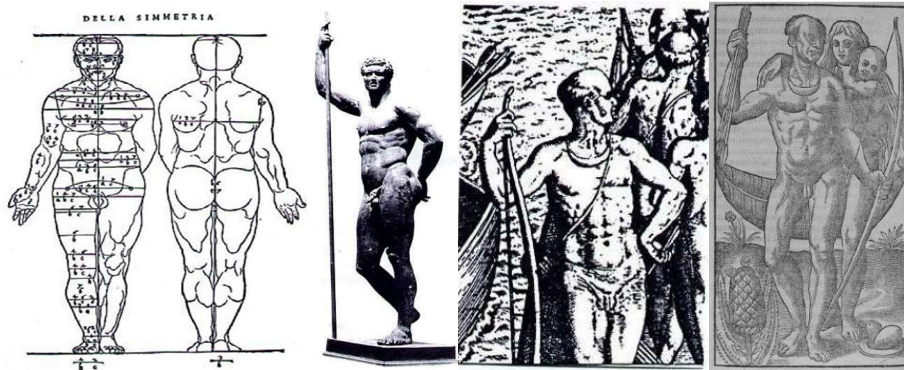
América sive Novus Orbis respectu Europaeorum inferiori globi terrestri pars



Nota. Bry (1596).

Figura 3

O cânone simétrico, o corpo helenístico e os Tupinambás



Nota. Adaptados de Bayona (2004).

Dessa forma, não foi novidade a influência cartográfica da Renascença aparecer apenas nos mapas, mas também nos corpos. Nas ilustrações do século XVI, os traços faciais dos indígenas não eram distintos dos europeus e assemelhavam-se aos deuses gregos. Durante a Renascença, as roupas, os ornamentos e as armas eram os adornos que os diferenciavam. Porém, eram prototipados desde os modelos já pré-estabelecidos, ou seja, os corpos eram representados a partir de padrões estéticos-matemáticos (Franco, 2019).

Na última ilustração (Figura 3), pode-se observar no lado esquerdo o cânone geométrico e simétrico de Alberti Dvreri, de 1557 e o corpo soberano

helenístico. Já no lado direito, os guerreiros tupinambás de Jean de Léry e Theodore de Bry. Os corpos indígenas eram reproduzidos a partir de corpos geometrizados e catalogados, assim como o texto que ocupa as cartas náuticas a partir de um valor artístico ocidental. Bayona (2004) discorre que existia esse tipo de cânone que ajudavam os copistas com as gravuras.

A existência de um tipo de cânone de beleza perfeita derivava de Alberti, que, baseado em Marco Vitruvio, considerava a variedade como valor artístico, e não a possibilidade de variedades de beleza. Um dos seguidores dos preceitos de Alberti foi Albrecht Dürer, que, depois da sua viagem à Itália ficou muito influenciado com a arte clássica, e ao longo de repetidas tentativas para ‘extrair da natureza’ um cânone de proporções perfeitas, chegou à conclusão de que existiam diversos tipos humanos que podia se atribuir beleza. (Bayona, 2004, p. 427)

Bayona (2004) entende que a Renascença mesclava a interpretação cosmológica da teoria das proporções, dos tempos helenísticos e da Idade Média com a noção clássica da simetria como princípio fundamental da perfeição estética. Bayona (2004) defende em sua tese que as obras clássicas romanas dos séculos I e II — descobertas nos séculos XV e XVI na Itália — vão influenciar profundamente a visão ocidental sobre os povos originários, os quais irão assumir os papéis de uma beleza greco-romana e seu uso a partir da perfeição matemática.

A arte da Renascença assume as esculturas clássicas como modelos de beleza. Assim, de acordo com Bayona (2004), as posturas e as ações do corpo presentes nas esculturas da época romana e grega foram resgatadas na Renascença, encontrando também seu equivalente nas figuras dos indígenas. Imagens de deuses e/ou atletas com corpos escultóricos foram reproduzidas com mudanças mínimas nos corpos dos povos nativos do Brasil e da Flórida.

A COSMOFAGIA E O PRIMEIRO CONTATO COM OS SATERÉ-MAWÉ

Os saberes tradicionais e étnicos projetam-se no mundo e emergem historicamente na palavra literária e/ou antropológica tutelada à terceiros — em geral, ocidentais —, ao passo que o alcance das populações não-ocidentais aos espaços externos de voz é um fenômeno recente. As crises do Ocidente chegam às aldeias, como a doença terminal — que devora a carne e a mente —, manifestando-se na prática da violência de ataque aos corpos e na forma da violência simbólica, como a cosmofagia, a qual apaga o corpo da comunidade e sua memória enquanto existência. Adentra na mata por uma mentalidade do sujeito que tudo pode, legitimada, em determinadas ocasiões, pelo Estado (Franco & Silva, 2021).

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

Existe um novo cínico ocidental que chega aos territórios ocupando o papel de colonizado e colonizador — ora é administrado, ora assume a administração —; um agente democrata — que simultaneamente é portador da destruição — e um pacifista encadeador de catástrofes. O cínico moderno é o próprio perfil esquizoide dentro da lógica da falsa consciência esclarecida (Sloterdijk, 2012).

Nesse sentido, a cosmofagia desvela-se como fenômeno do Ocidente para disseminação e homogeneização de seus valores — distorcidos ou não — sobre os outros, em processo de domínio e destruição das comunidades (Franco, 2019) — agora violadas e fundamentalmente distintas nas suas formações cosmopolíticas. A cosmofagia é a extinção das memórias, dos corpos e das práticas ancestrais não-ocidentais em nome da manutenção de um único modo de existência.

O primeiro contato que se tem registro do Ocidente com a etnia Sateré-Mawé ocorreu em 1669, quando a Companhia de Jesus, por intermédio dos jesuítas, fundou a Missão de Tupinambaranas. O padre João Felipe Betendorf descreve em seus cadernos a existência de uma frutinha, em território andirazes, chamada guaraná. A descrição do religioso retrata bem a visão ocidental sobre o outro.

tem os Andirazes em seus matos uma frutinha que chamam guaraná, a qual secam e depois pisam, fazendo dela umas bolas, que estimam como os brancos o seu ouro, e desfeitas com uma pedrinha, com que as vão roçando, e em uma cuia de água bebida, dá tão grandes forças, que indo os índios à caça, um dia até o outro não têm fome, além do que faz urinar, tira febres e dores de cabeça e cãibras. (Betendorf, 1910, p. 41)

Betendorf (1910), ao mesmo tempo que reconhece a importância, objetiva o guaraná dentro de suas limitações de interpretação do mundo. Porém, existe uma lógica nesse modelo de interpretação, afinal, no Ocidente, as plantas e os animais são pobres de mundo e as pedras são destituídas de mundo. Essa concepção aparece em Heidegger (2011) e é replicada em Viveiros de Castro (2015, 2010) como crítica ao posicionamento ocidental. De fato, não se trata de nenhuma novidade. Heidegger (2011) traz ao debate a taxonomia que já aparecia de Aristóteles. No entanto, a ênfase dessa visão de mundo não é de Heidegger, mas do Ocidente.

No Ocidente, o homem seria o animal universal e o senhor do mundo, ao passo que os seres inanimados não teriam mundo. O homem é rico, enquanto os não humanos são pobres em mundo. O olhar do ocidental sobre a fruta do guaraná jamais conseguirá fazer sua tradução. O caminho mais lógico não indígena seria descrevê-la como objeto e reconhecer o seu valor medicinal.

O Brasil, um país de multiplicidades, de cosmologias distantes, renegou historicamente sua própria diversidade e ainda reproduziu os modos ocidentais

colonizadores na educação, no direito, na arte etc. O processo de tomada dos espaços de voz e o reconhecimento dessa diversidade étnica indígena é muito recente. As comunidades sempre se expressaram, mas foram caladas nas ágoras ocidentais.

O que chamamos de toma de voz é um modo de tradução para o diálogo, a reivindicação, o protesto, a ocupação de lugares, a resistência etc. Porém, são modos de se tratar com o Ocidente. A comunicação indígena passa por outros valores distintos do ocidental. Na mente xamânica, existem especificidades em relação a cada etnia, mas aparentemente, sempre se trata de uma ecologia. Não existe a separação de homem-natureza e de elementos da natureza. O mundo físico e o espiritual estão conectados. A humanidade não está restrita aos corpos humanos. A onça, o macaco, a cobra e as árvores também são “gente”; cada um desses atores assumem seus próprios rituais, caçam e compartilham conhecimento.

O NUSOKÉNE O WARANÁ, A COMUNICAÇÃO COM OS NÃO HUMANOS E A FONTE DO SABER SATERÉ

A história de origem do povo Sateré-Mawé se passa em Nusokén (Noçoquém). Na perspectiva cosmológica, Sateré-Mawé Nusokén significa literalmente pedras falantes; seria o lugar das pedras que falam e a morada dos animais-gente. Trata-se do lugar que corresponde a uma região xamânica entre os rios Waikurapá (Uaicurapá) e Andirá. É “uma espécie de jardim botânico onde cresciam as melhores de todas as espécies de árvores e vegetais do mundo” (Yamã, 2007, p. 63), cheio de frutas e castanhas. Ali também viviam os deuses; é onde os animais falavam e o lugar onde habitava tudo o que era necessário para a comunidade (Franco et al., 2022).

Ademais, Nusokén possuía muitas pedras falantes e florestas densas e foi ali que deu início aos clãs (*ywania*) Sateré-Mawé. Conforme Souza (2019), diversos autores afirmam que era uma região existente e ancestral, lembrada pelos antigos antes da demarcação oficial do Território Indígena.

Conta-se que antes da existência dos Sateré-Mawé, haviam tanto humanos e não-humanos (como animais e seres invisíveis), e que por meio da história do papagaio falante (Mawé), que teria nascido os Sateré (lagarta de fogo). Isso porque havia uma árvore na qual as lagartas de fogo se alimentavam de suas folhas e, posteriormente, eram transformadas em seres humanos. E a narrativa vai se estendendo ao contemplar a formação dos clãs da etnia Sateré-Mawé. (Franco, 2023, p. 34)

A história de origem do clã *ut* (sateré) tem relação com o mito de origem dos clãs. Os clãs são famílias distintas que fazem parte do povo Sateré-Mawé com características próprias e menção às plantas, pássaros, frutos etc. Além de

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

contribuírem com o fortalecimento do povo, desempenham trabalhos específicos que expressam nas ações (liderança), atividades (*puxiruns*), cultivo do solo, agricultura, contação de história, mito etc., bem como a produção de remédios caseiros (pajelança, curandeiros, medicina tradicional etc.).

Os mais velhos relatam que no passado aconteceu uma grande guerra, onde as famílias estavam envolvidas: eram povos rivais que se uniram para enfrentar seus adversários. No decorrer da guerra e com o avanço dos inimigos, vislumbrou-se o fim das famílias, onde foram obrigados a se esconderem. Sem falar nada — apenas por menção e códigos —, pediram para os seus se protegerem. Quem entendeu a mensagem, viveu, e quem não entendeu, morreu.

Em outras palavras com a chegada do fim do mundo, a única solução foi se esconder para se proteger. Depois da turbulência, os sobreviventes começaram a sair de seus esconderijos e, a partir desse episódio, surgiram os clãs. As famílias que se esconderam embaixo dos açazeiros foram denominadas de clã açai (*wasa'i*); os que estavam perto das cobras foram chamadas pelo clã cobra (*moi*); os que se esconderam debaixo dos guaranazais foram chamadas pelo clã guaraná (*waraná*) e os que se esconderam perto das lagartas de fogo foram chamadas pelo clã ut (*sateré*). Dentre os mais de doze clãs do povo Sateré-Mawé, o clã *ut* recebeu de outras famílias a responsabilidade de liderar os demais clãs que viveram e se juntaram para formar uma única nação e povo.

O *waraná* (guaraná) é um olho humano plantado e entidade de origem do Povo Sateré-Mawé. A etnia é conhecida como “filhos do *waraná*”, os quais vivem na Amazônia Central, Terra Indígena do Andirá-Marau, com a divisa dos Estados de Amazonas e Pará. Resumidamente, os Sateré-Mawé relatam que, em suas origens, existiam três irmãos: Yakumã, *Ukumã'wató* e uma jovem solteira chamada *Anhyã-muasawyp*. A jovem

era muito bonita, por isso, todos os animais da selva queriam copular com ela. Os irmãos não gostavam da ideia, eram muito ciumentos. Procuravam colocá-la sempre em sua companhia, porque, além de protegê-la dos intrometidos bichos, estariam sempre com boa saúde. (Yamã, 2007, p. 63)

Todavia, uma Cobra-macho, prometeu a si mesmo que a teria como esposa e espalhou a todos os animais da região. A Cobra-Macho a atraiu com um perfume e, ao tocar em seus pés, *Anhyã-muasawyp* engravidou de um menino chamado *Kahuë* (Yamã, 2007). A criança foi jurada de morte e em seguida assassinada. *Anhyã-muasawyp*, depois de enterrar os olhos *Kahuë*, pegou o corpo do filho e levou para a região do rio Abacaxis, enterrando-o. Ela solicitou a ajuda de um pássaro de canto bonito, *Karaxué*, para que sempre vigiasse a sua sepultura e

que quando ouvisse qualquer barulho, que ele deveria chamá-la imediatamente. E assim, *Karaxué* o fez ao longo dos dias. Cada planta e animal que apareceu de dentro da sepultura, *Anhyã-muasawyp* amaldiçoava, até que um dia, o barulho foi maior do que os demais dias e de lá saiu um menino moreno, de sorriso bonito (Yamã, 2007). E assim, surge o primeiro Sateré-Mawé, o primeiro líder (*tuxaua*) formando posteriormente, os filhos do guaraná (*waraná*).

O olho é plantado e todos aqueles que o consomem, a posteriori, compartilham da sabedoria da primeira liderança. O *Sapó* é uma bebida resultante do *waraná* ralado na língua do peixe pirarucu ou em uma lâmina de pedra, transformado em bastão, dissolvido em água. Existe claramente uma transubstanciação do corpo ao ser ingerido passa conhecimento. O *Sapó* deve ser preparado por uma mulher que teve a experiência da maternidade. A mulher é a habitação do outro. Ela carrega-o e é responsável pela organização do saber ao cuidar dos preparativos do *Sapó*, que, em momento distinto, será compartilhado entre os homens — os sábios.

O *waraná* (guaraná) não é simplesmente uma fruta para os Sateré: antes, é um ente e uma liderança, que contracenava com os líderes, por meio de seus ensinamentos derivados das práticas que são próprias da etnia. Tanto quanto os homens, o *waraná* é rico em *yi wato* (mundo) e, desse modo, mobiliza as lideranças simbólicas e étnicas, respectivamente, os *tuxauas* (líderes) atuais: os chefes de famílias, professores, *painis*, puxadores de osso, agricultores e cantores de *tucandeira*.

Diferente do modelo ocidental, o saber Sateré perpassa por uma relação ecológica e de predação. O saber está ligado à ingestão do *Sapó* e, mais que uma bebida, trata-se de uma relação sensível com um ator não-humano. O *Sapó* é um interagente na composição da sabedoria, um ator ou ainda uma entidade. Desvela-se na comunhão, na lógica cosmológica amazônica, da etnia, em que o saber advém das ligações e não das separações ocidentais platônicas/cartesianas: corpo e mente; sujeito e objeto; homem e natureza; sociedade e cultura.

O saber Sateré coloca em debate o olhar ocidental sobre a *táwa* (aldeia). Não se trata de uma polis, mas de um lugar de conexão, onde todos — humanos e não humanos — coabitam. A *ga'apy* (natureza) está disposta como ente integrante. A *ga'apy* — ela própria — é a sabedoria. Do mesmo modo, o saber está no *sapó*, assim como o *sapó* está no sábio. O corpo é um lugar da sabedoria na medida em que interage — na ingestão e predação — em conjunto e/ou com o outro, nas relações humanas e não humanas. Assim, a sabedoria revela-se no entendimento de uma coletividade expandida, xamânica.

De modo geral, para os indígenas amazônicos, conforme aponta Viveiros de Castro (2015) ao ingerir o outro como prática xamânica, trata-se de uma questão de herança antropofágica, já que “tendo outrora sido humanos, os

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente” (Viveiros de Castro, 2002, p. 356).

Podemos lembrar que os tupinambás ingeriam seus inimigos para adquirir suas habilidades. A prática antropofágica também emerge no mundo espiritual. A ingestão de animais, vegetais — entre outros — é da própria humanidade. Animais, vegetais e minerais são ex-humanos. Todos são humanidade, são “gente”. O que muda é o corpo e a natureza, mas todos compartilham de uma mesma prática ritualística.

MODOS DE ACESSO AO CONHECIMENTO

No território Sateré-Mawé, existem várias escolas indígenas que atendem as aldeias. São organizadas pela comunidade e financiadas pelo governo. Não é incomum encontrar nesses lugares de ensino e nos prédios das associações uma figura circular com a representação das sementes de guaraná, da luva da tucandeira, do *Porantim* e do arco e flecha (Figura 4).

Figura 4
Representação Sateré-Mawé



Nota. Comunidade Sateré.

De certa forma, pode-se afirmar que a Figura 4 representa os modos que compõe o conhecimento Sateré. O conhecimento gerado pela ingestão do não humanos; o conhecimento ingerido pelo *Warana*, a primeira liderança; o conhecimento no ato da conversação com os não humanos — no caso com a *Porantim*; e o conhecimento adquirido na experiência vivida, marcados por

rituais de passagem — um exemplo é o ritual da *tucandeira*. Por fim, conhecer o adversário pela caça ou pelo ato de guerra: o arco e flecha. Já tratamos nesse texto o modo de adquirir conhecimento pela ingestão do *waraná*. Nos concentraremos em outros contextos. Todos estão interconectados; não há separação.

A infância Sateré-Mawé é o período em que as crianças indígenas permanecem até passarem pelos rituais característicos de seu povo — ritual da *tucandeira* e da moça nova. Há diversas brincadeiras livres que ocorrem nos espaços da comunidade. Elas demonstram a assimilação do cotidiano dos adultos — isto é, as observações diárias que as crianças fazem de seus pais e familiares mais velhos —, os quais retratam a maneira como elas brincam por meio da imitação, e, principalmente, do “faz de conta” (Franco, 2023). Entre essas brincadeiras e imitações estão: o artesanato; o pescar e assar o pescado; a orientação na floresta; juntar gravetos; as danças dos ritos da aldeia; a confecção de arco e flecha, entre outros. Assim, encontramos o sentido do aprender não ocidental, em que se prepara as crianças para a vida adulta (Franco, 2023).

O ritual de passagem do menino para a fase adulta — ritual *waumat* ou ritual da *tucandeira* — tem como um dos objetivos tornar o homem um bom guerreiro e caçador. Normalmente, ele ocorre aos 11 anos de idade, e, a partir disso, o jovem passa a se qualificar na posição de treinamento, mas também tem reconhecimento da comunidade, ganha sabedoria dos mais velhos e torna-se mais forte, saudável e resistente à dor e doenças, o que determina a sua virilidade (Figura 5).

Figura 5

Reunião entre os clãs do povo Sateré



Nota. Almeida (2021).

O outro modo de conhecimento passa pela conversação com os não-humanos (Franco et al., 2022). O *Porantim*, aos olhos ocidentais, aparenta ser um remo ou tacape, mas é mais do que isso: é um atuante na comunidade. A cosmologia Sateré-Mawé descreve que houve um conflito entre dois deuses no passado, em que um morre. O Deus sobrevivente doou o *Porantim* ao povo Sateré-mawé. Esse ato simbólico passou a fazer parte da comunidade, orientando-os para a solução de qualquer problema territorial.

É por intermédio do *Porantim*, que os Sateré-Mawé tem acesso aos conhecimentos dos antigos moradores de *Nusokén*. A relação de comunicação estende-se aos deuses, animais, humanos, não-objetos etc. O *Porantim* é o ator integrador que é lido na forma da lei e que rege a sociedade Sateré-Mawé. Na tradição, o *Porantim* é um cacique que orienta e organiza o povo. Sua aparição pública é proibida. Quando existe a presença do *Porantim*, quem participa da reunião sempre estará em um espaço reservado.

Por último, destacamos o arco e a flecha. A guerra é parte da história de resistência Sateré-Mawé. Depois da chegada dos ocidentais, eles sofreram várias invasões em seu território, mesmo depois de ter sua terra demarcada; a guerra ocorre no âmbito físico e simbólico. Em períodos mais recentes, os sábios das aldeias vêm mostrando a importância de considerar-se o lápis como uma flecha. A educação formal ocidental passou a ser um paradoxo no território. Ao mesmo tempo em que se absorve esse conhecimento externo — como estratégia de guerra para a manutenção das práticas internas —, também se perde um pouco do que é local.

O mesmo ocorre com os dispositivos móveis e tecnologias comunicacionais que chegam nas aldeias. Ao mesmo tempo que são ressignificados para denunciar os grileiros, madeireiros e mineradores ilegais, essas tecnologias afastam os jovens dos rituais e das brincadeiras coletivas. E, quando contrastamos as maneiras Sateré-Mawé de se comunicar, percebemos que as tecnologias externas nem sempre são integradoras do conhecimento local. Contudo, é importante ressaltar que essas mesmas tecnologias se mostraram primordiais para a defesa dos territórios e, nesse contexto, existe uma complexidade comunicacional que se amalgama com o tradicional, conecta humanos e não-humanos: trata-se da conexão de redes ecológicas da floresta com as tecnológicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente texto é fruto de pesquisas etnográficas na região do Baixo Amazonas, entre os anos de 2019 e 2023. É importante ressaltar que um dos autores desse artigo é membro da etnia Sateré-Mawé. O tema central do artigo

é o contraste entre a prototipação de mundo que o Ocidente emprega aos outros — o contato ocidental com os Sateré-Mawé — e a visão de mundo na perspectiva étnica local. Nesse mesmo processo, analisa-se os modos comunicacionais na visão da comunidade.

A análise de alguns dos fundamentos cosmológicos do pensamento ocidental revela uma trajetória complexa de imposição e dominação cultural, marcada pela geometrização e racionalização do mundo. Esse processo culmina na globalização moderna, que para manutenção de sua operação marginaliza e/ou destrói as cosmologias não-ocidentais. Denominamos de cosmofagia o processo de morte física e simbólica, praticada pelo ocidente a essas comunidades.

A análise histórica e filosófica apresentada no texto mostra como a concepção ocidental do mundo — desde filosofia clássica até a era do Big Data e da IA — tem a pretensão de hegemonia sobre outras culturas. Contraditoriamente, as tecnologias que chegam nas aldeias são de extrema importância para o combate das práticas invasoras; os dispositivos móveis são ressignificados como agentes de guerra.

A perspectiva dos Sateré-Mawé, por outro lado, oferece uma visão contrastante, onde a sabedoria e o conhecimento estão profundamente enraizados na interação com a natureza e os não-humanos. Não se trata de pensar se uma cosmologia é melhor que a outra, ou no questionar da verdade científica, porém é um modo que encontramos para expor os abismos existentes. A forma como a razão ocidental se manifesta no encontro com os povos indígenas se traduz como o ocidente opera na relação sujeito/objeto, ou seja, no domínio da sociedade ocidental sobre a natureza.

A importância do guaraná como ente da comunidade e a prática dos rituais de passagem ilustram como o conhecimento é passado entre as gerações, valorizando a integração ecológica e espiritual. Essa abordagem desafia a dicotomia ocidental entre homem e natureza, sugerindo formas mais holísticas e sustentáveis de entender e habitar o mundo.

A globalização e a modernização ocidental, apesar de suas inovações e avanços, também trazem crises para dentro das florestas e culmina na queda do céu, segundo as palavras de Kopenawa e Albert (2017). A imposição de um modelo único de racionalidade e progresso resulta em desastres ambientais, sociais e extermínios de populações, ao passo em que o Ocidente tenta uniformizar e prototipar diversas formas de existência e conhecimento.

A resistência dos povos indígenas, como os Sateré-Mawé, é um lembrete da importância de reconhecer e respeitar outras formas de saber e de vida. A reflexão sobre o papel do Ocidente na construção do mundo moderno deve levar em conta não apenas suas conquistas, mas também suas falhas e seus

impactos negativos. Assim, essas são as notas Sateré-Mawé ao Ocidente para o presente e o amanhã. ▣

REFERÊNCIAS

- Almeida, J. R. (2021). *Organizações indígenas e as estratégias para a gestão do território: Uma análise a partir do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé (CPSM)* [Dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Amazonas]. Repositório UEA.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicômaco*. Edipro.
- Bayona, Y. (2004). *Imago gentilis brasilis: Modelos de representação pictórica do índio da renascença* [Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense]. Repositório UFF.
- Betendorf, J. F. (1910). Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1, 53–697. https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Abetendorf-1910-chronica/betendorf_1910_chronica.pdf
- Descartes, R. (1980). *Discurso do método*. Nova Cultural.
- Descola, P. (2006). *As lanças do crepúsculo: Relações jivaro na Alta Amazônia*. Cosac Naify.
- Descola, P. (2013). *The ecology of others*. Prickly Paradigm Press.
- Descola, P. (2016). *Outras naturezas, outras culturas*. Editora 34.
- Di Felice, M. (2009). *Paisagens pós-urbanas: O fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. Annablume.
- Franco, T. R. O. (2023). *A ecologia de saberes da floresta e a ancestralidade Sateré-Mawé: A busca pela transdisciplinaridade nas escolas urbanas de Parintins-AM* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás]. Repositório UFG.
- Franco, T. C. (2019). *Ameríndios conectados: As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Franco, T., Di Felice, M., & Souza, J. F. (2022). Las materialidades comunicantes: Los no objetos hablantes de la floresta amazónica digital. *América Latina Hoy*, 90, 91–111. <https://doi.org/10.14201/alh.26178>
- Franco, T., & Silva, M. R. (2021). Cosmofagia e net-ativismo indígena brasileiro durante a pandemia da Covid-19. *Chasqui*, 145, 173–188.
- Heidegger, M. (1977). *A origem da obra de arte*. Edições 70.
- Heidegger, M. (2011). *Conceitos fundamentais da metafísica: Mundo-finitude-solidão*. Forense Universitária.

- Heidegger, M. (2014). *Ser e tempo*. Vozes.
- Heidegger, M. (2015). *Contribuições à filosofia: Do acontecimento apropriador*. Via Vêrita.
- Kant, I. (2007). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Edições 70.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2017). *A queda do céu*. Companhia das Letras.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Race et histoire*. Médiations.
- Maffesoli, M. (2010). *Saturação*. Iluminuras.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Scheler, M. (1986). *Visão filosófica do mundo*. Perspectiva.
- Sloterdijk, P. (1999). *No mesmo barco: Ensaio sobre a hiperpolítica*. Estação Liberdade.
- Sloterdijk, P. (2000). *Regras para o parque humano: Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Estação Liberdade.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II*. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III*. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Crítica da razão cínica*. Estação Liberdade.
- Souza, J. F. (2019). *A formação da liderança KAPI entre os Sateré-Mawé/AM* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. Repositório UFAM.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2010). Anti-Narciso: Lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 44(4), 15–26.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Cosac Naify.
- Yamã, Y. (2007). *Sehaypóri: O livro sagrado do povo Sateré-Mawé*. Peirópolis.

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica

The indigenous net-activism of the Rede Wayuri: trans-specificity of the networks of the Amazon rainforest

MARINA MAGALHÃES^a

Universidade Federal do Amazonas. Parintins – AM, Brasil

ANA BEATRIZ VIANA DE MELO^b

Universidade Federal do Amazonas. Parintins – AM, Brasil

CLÁUDIA FERRAZ (WANANO)^c

Rede Wayuri. São Gabriel da Cachoeira – AM, Brasil

RESUMO

O avanço do processo de digitalização, em especial da banda larga e dos dispositivos móveis de conectividade, vem provocando profundas transformações nas aldeias e entre os povos indígenas nos últimos 20 anos. Enquanto na Amazônia Brasileira não faltam exemplos da introdução dos satélites, de sensores e da internet das coisas na defesa dos seus direitos e territórios, no interior do estado do Amazonas predominam ações net-ativistas que remetem a uma primeira fase desse fenômeno, marcada pela tomada coletiva da palavra em busca do empoderamento dos que vivem na floresta. Este artigo, amparado metodologicamente em uma revisão bibliográfica, entrevista semiestruturada e análise de conteúdo, apresenta as iniciativas da Rede Wayuri, uma rede de comunicação indígena do Alto Rio Negro-AM, que produz e faz circular narrativas como modos de resistência, em colaboração com toda sorte de entidades, humanas ou não, e tecnologias digitais ou não, compondo uma nova forma do social que é também transespecífica.

Palavras-chave: Net-ativismo indígena, Rede Wayuri, Amazônia, tecnologias, povos da floresta.

ABSTRACT

The advance of the digitalisation process, especially broadband and mobile connectivity devices, has caused profound transformations in villages and among indigenous peoples over the last 20 years. While in the Brazilian Amazon there is no shortage of examples

^a Professora adjunta do curso de Graduação em Jornalismo e do Mestrado em Comunicação e Linguagens na Amazônia do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade Nova de Lisboa. Pesquisadora integrada ao Centro Internacional de Pesquisa Atopos e vice-líder do Núcleo de Estudos de Linguagens na Amazônia (NEL-Amazônia). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1124-8269>. E-mail: marinamagalhaes@msn.com.

^b Pesquisadora integrada ao Núcleo de Estudos de Linguagens na Amazônia (NEL-Amazônia). É bacharel em Comunicação Social/Jornalismo pelo Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ) na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Suas produções científicas estão concentradas em comunicação, estudos amazônicos e net-ativismo indígena. Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-3882-6969>. E-mail: anabeatrizvianamelogmail.com.

^c Comunicadora indígena, da etnia Wanano, que integra a Rede Wayuri de Comunicação do Rio Negro. Editora e produtora do Podcast Wayuri e locutora do programa de rádio “Papo da Maloca”, produções midiáticas da rede que ajudou a fundar. É formada em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-4736-1870>. E-mail: saogabriel129@gmail.com.

<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v19i3p109-126>



D

O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica

of the introduction of satellites, sensors and the internet of things in defence of their rights and territories, in the interior of the state of Amazonas there are predominantly net-activist actions that hark back to a first phase of this phenomenon, marked by the collective taking of the floor in search of the empowerment of those who live in the forest. This article presents the initiatives of the Wayuri Network, an indigenous communication network in Alto Rio Negro-AM, which produces and circulates narratives as modes of resistance, in collaboration with all sorts of entities, human or not, and technologies digital or not, making up a new form of the social.

Keywords: Indigenous net-activism, Rede Wayuri, Amazonia, technologies, forest peoples.

INTRODUÇÃO

NA ESTEIRA DAS TRANSFORMAÇÕES impulsionadas pela chegada das tecnologias digitais, observamos o surgimento de inúmeros casos de net-ativismo: ações colaborativas que nascem *em rede* — formadas por atores humanos e não humanos — e *nas redes da internet* — mais recentemente, *nas redes sociais digitais*. Em meio a uma paisagem comunicacional horizontal e hiperconectada, emerge uma miríade de movimentos que se diferenciam do ativismo tradicional — sindical, estudantil, identitário e ambiental — por não apresentarem bandeiras fixas, lideranças ou hierarquias, bem como por terem essas redes não apenas como meio ou instrumento, mas como parte de sua própria natureza (Magalhães, 2018, 2021).

Os primeiros casos net-ativistas remontam a uma fase inicial da internet, entre o fim dos anos 1980 e o início dos anos 1990. Massimo Di Felice (2017) definiu a evolução dos movimentos a partir de três marcos: 1) a *fase de preparação*, com condições de conectividade ainda limitadas a trocas de mensagens eletrônicas, organização de fóruns de discussão e teleconferências promovidas por redes em torno de temáticas ambientais, teóricas, estéticas e midiáticas — como *Association pour le Progrès des Communications*, *Tactical Media*, *Luther Blissett*, *Hakim Bey* etc.; 2) a *fase de experimentação de novas formas de conflitualidades*, que em meados dos anos 1990, foi inaugurada pelo movimento indígena mexicano Neozapatista, disseminando uma forma digital de participação nos conflitos, sendo amparada na divulgação de comunicados por meio das redes e com foco no envolvimento de outros movimentos e da sociedade internacional; 3) a *fase das redes sociais digitais*, que surgiu na virada dos anos 2000, a partir da difusão das redes banda larga, wi-fi e dispositivos móveis, combinados à criação de uma infinidade de redes sociais e plataformas dentro de “uma dimensão digital e informativa e, ao mesmo tempo, conferindo à própria participação as

características de um agir colaborativo em rede entre humanos, dispositivos de conexão, dados e territórios” (Di Felice, 2017, p. 180).

Desde então, segundo o autor, assistimos às novas formas de participação em rede caracterizadas por uma espécie de “tomada coletiva da palavra”, a partir de movimentos net-ativistas que eclodiram em diversas partes do globo. Entre os quais, destaca-se o *hacktivismo* dos *Anonymous* — presente em diversas partes do mundo —, a Primavera Árabe (Norte da África e Oriente Médio), o Movimento 15-M (Espanha), o *Occupy Wall Street* (Estados Unidos) e as Jornadas de Junho de 2013 (Brasil).

Especialmente em nosso país, o fenômeno das mobilizações digitais das comunidades indígenas — que é o tema deste dossiê — passou a ser observado a partir dos anos 2000. A virada do século foi marcada por um aumento notável nas interações e participações dessas comunidades no cenário digital, graças ao incremento de uma série de políticas públicas e projetos de inclusão digital capitaneados por órgãos públicos, fundações, organizações não-governamentais e até empresas. A partir delas, povos indígenas de diferentes etnias passaram a acessar as tecnologias digitais e a habitar os novos territórios digitais criados, adotando estratégias para incorporá-las em suas lutas políticas, ambientais e culturais.

No texto “Genealogia e perspectivas epistemológicas da comunicação indígena digital no Brasil”, a pesquisadora Eliete da Silva Pereira (2023) apresenta uma espécie de inventário desses movimentos, destacando iniciativas como a Rede Povos da Floresta, Índios Online, Rádio Yandê, Mapa Cultural Suruí, Centro de Documentação Digital Ikpeng, #SomosTodosGuaraniKaiowás, Escuta da Floresta, Portal Muká Mukau e Mídia Indígena. Tais ações vêm sendo estudadas sob o signo do *net-ativismo indígena* — ou *net-ativismo ameríndio* —, que pode ser entendido como uma das facetas de resistência dos povos da floresta “que envolve tecnologia, algoritmo, inteligências cibernéticas, humanos e não humanos, no uso e no contexto de atores reivindicadores” (Franco et al., 2021, p. 3).

De fato, não é de hoje que as comunidades indígenas apropriam-se da internet e das plataformas digitais para disseminar informações, reportar violações de direitos, promover iniciativas, interagir, partilhar conhecimentos e vivências, estabelecendo laços com outras comunidades e organizações que compartilham as mesmas causas (Milhomens, 2022). Essas redes de mobilização vêm fazendo da comunicação indígena “o arco e flecha do século 21”, como afirma a pesquisadora Ariene (Susui) dos Santos Lima (2023), da etnia Wapichana, à medida que desafiam estereótipos e preconceitos, e que contribuem para uma representação própria de suas realidades e aspirações.

D

O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica

Contudo, tais redes podem ser vistas para além de um sistema de interação antropocêntrico, que envolve entidades somente humanas ou criadas em torno desses sujeitos – como os movimentos sociais, as organizações não-governamentais, os grupos políticos, os órgãos governamentais etc. Essa participação de comunicadores indígenas, tanto em ambientes físicos quanto digitais, articula-se com toda sorte de entidades — dos rios, árvores, espíritos, línguas e grafismos aos sensores, radares, satélites, *softwares*, dispositivos de conectividade e hiperinteligências. Isso representa um fenômeno que não deve ser analisado somente do ponto de vista midiático e da produção e circulação de narrativas elaboradas pelos povos originários, mas a partir de um ponto de vista ecológico, que leve em conta as múltiplas formas e espécies que tecem os fios dessas redes.

¹ Pesquisa desenvolvida na Universidade Federal do Amazonas, no âmbito do grupo de pesquisa Visualidades Amazônicas (VIA/CNPq), em parceria com pesquisadores do Centro Internacional de Pesquisa Atopos, financiada pelo Governo do Estado do Amazonas com recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM (Edital N. 005/2022 - Programa Humanitas CT&I).

² Na graduação, desenvolveu os projetos de iniciação científica “Net-ativismo e comunidades amazônicas: Um estudo audiodifônico em redes digitais” (Bolsa UFAM, 2020-2021), orientada pelo Prof. Dr. Thiago Franco, e “Net-ativismo ameríndio: A resistência nas redes sociais digitais” (Bolsa FAPEAM), orientada pela Prof. Dra. Marina Magalhães.

³ Parte da transcrição da entrevista pode ser lida no texto “O arco e flecha digital da Rede Wayuri: Entrevista com a comunicadora indígena Cláudia Ferraz”, de autoria de Cláudia Ferraz e Ana Beatriz Viana de Melo, no livro *Relatos de uma (in)certa Amazônia*, organizado por Marina Magalhães, Evandro Medeiros, Thiago Franco e Sebastião Nascimento, atualmente no prelo pela Editora Alexa Cultural/ Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA).

Estudos de transespécies (Dooren, Kirksey, Munster, 2016) propõem uma abordagem de participação e atenção a esses mundos, que como o nosso, são marcados pela contingência e incerteza. Eles também contribuem para o debate sobre o que é a vida e como disseminar as fronteiras entre o vivo e não-vivo. Esses estudos perguntam se outras espécies são apenas fungos, bactérias, microrganismos, ou também podem ser uma pedra, um vulcão, um tornado, e como interagem entre eles e transmutam uns aos outros. (Hernández-García, 2022, p. 123)

É por meio desse olhar — atento às transespecificidades das redes da floresta amazônica — que abordaremos neste artigo a Rede Wayuri, coletivo de comunicadores indígenas formado por jovens de diferentes etnias, distribuídos em diversas localidades do Amazonas — às margens do Rio Negro —, em colaboração com as múltiplas tecnologias — digitais ou não. Tal abordagem se constrói a partir da experiência de duas pesquisadoras da região amazônica: Marina Magalhães, professora universitária radicada em Parintins-AM, que entre 2022 e 2024 coordenou o Projeto Cidadania Digital¹ no Baixo Amazonas; e Ana Beatriz Viana de Melo, pesquisadora parintinense que há anos investiga o net-ativismo indígena², bem como da própria fundadora da Rede Wayuri, Cláudia Ferraz da etnia Wanano, que contribuiu de forma oral com este artigo, através da concessão de entrevista por videoconferência à segunda autora³.

Metodologicamente, o estudo que originou este artigo ampara-se em uma combinação de revisão bibliográfica e análise de conteúdo das redes, além da entrevista semiestruturada aqui citada. Como resultados, a pesquisa evidencia ações de net-ativismo indígena adotadas pela Rede Wayuri, as quais incluem a produção audiodifônica — como estratégia de resistência — e a promoção de discussões relevantes, abordando tópicos como lideranças e instituições, organização indígena, terras indígenas e meio ambiente, saúde e bem-estar

comunitário, iniciativas e o movimento indígena. Além disso, revela as formas sociais das redes da floresta amazônica baseadas em composições transespecíficas — vegetal, digital, animal, ancestral e humana — em um pedaço de Amazônia, onde o rio comanda as vidas e as redes digitais podem ajudar a protegê-las e a ressignificá-las.

A TRANSESPECIFICIDADE DAS REDES DA FLORESTA

No texto “A cidadania digital e a complexidade amazônica: ideias para adiar o fim do Antropoceno”, Di Felice (2023) critica o conhecimento ocidental por ter inventado um tipo de ecologia que se baseia na separação entre o humano, a natureza e a técnica. Desde a Grécia Antiga, os saberes de natureza científica contrapõem “partes” que nunca deveriam ter sido pensadas separadamente.

É este tipo de episteme a representar uma ecologia da ação na qual o humano não é parte de um mundo, mas atua sobre ele para realizar suas finalidades e cumprir sua jornada, enquanto único ser comunicante e capaz de discernimento. (Di Felice, 2023, p. 30)

Tal episteme ajudou a forjar uma ideia de sociedade formada apenas por humanos, aqueles que, por milênios, protagonizaram a vida pública e coletiva, negando qualquer forma de participação e protagonismo às demais entidades — a técnica, a floresta, as biodiversidades etc.). “A ideia ocidental de cidadania baseia-se no poder exclusivamente humano do agir e numa ecologia submetida e vítima desse agir isolado” (Di Felice, 2023, p. 31).

Essa concepção teria influenciado o pensamento ocidental por séculos, até que nas últimas décadas problematizou-se com algum fôlego tal questão. Um dos marcos dessa virada epistêmica pode ser atribuído a Martin Heidegger (2007), que nos anos 1950 contestou a concepção de uma relação instrumental entre o homem e a técnica. Para o filósofo alemão, o problema dos grandes estudos não deveria girar em torno do risco da técnica dominar a sociedade — questão que ressurgiu a cada nova tecnologia criada, sobretudo no atual cenário do avanço veloz das inteligências artificiais generativas. Ao invés disso, o pensamento ocidental deveria ocupar-se da ideia de uma técnica diferente daquela que separa o homem, condição sem a qual jamais poderemos experimentar uma relação livre com ela.

Nos anos 1980, a Teoria Ator-Rede, desenvolvida por pesquisadores como Michel Callon, Bruno Latour, John Law e Madelaine Akrich, deu novos passos nessa problematização, ao conceber uma ideia de social não mais restrita aos

D

O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica

humanos por entender que os animais, as coisas, os objetos e as instituições eram também capazes de agir (Latour, 2012). Logo, essa corrente teórica trouxe os não humanos para o centro do debate das ciências sociais, desafiando a sociologia a passar do estudo do social para o estudo dos coletivos, das associações e dos movimentos de agregação desses elementos.

No livro *Reagregando o social: Uma introdução à teoria Ator-Rede*, Bruno Latour (2012) realça a importância de observar o homem em seu entrelaçamento com as coisas, consideradas também actantes nesse processo, por poderem autorizar, permitir, conceder, estimular, ensejar, influenciar, interromper, possibilitar ou proibir qualquer ação. Embora não tenha sido pensada originalmente numa perspectiva digital, essa concepção nos ajuda a perceber como a complexidade do social ficou ainda mais evidente com a chegada das últimas gerações de redes digitais — como as plataformas hiperconectadas, a internet das coisas, a tecnologia *blockchain* —, que passaram a conectar não apenas dados e pessoas, mas as biodiversidades e o meio ambiente aos satélites, sensores, bancos de dados etc.

Na Amazônia, especificamente, podemos pensar em diferentes iniciativas que empregam tecnologias diversas — sensores, algoritmos e Big Data — no monitoramento de diferentes espécies — vegetais ou animais —, no combate ao desflorestamento e na criação de banco de dados sobre os povos, bem como nos territórios da floresta. Entre os projetos aqui desenvolvidos, podemos citar o “*Street View para a Amazônia*” Ribenboim (2025), criado pela Fundação Amazonas Sustentável e executado em parceria com o *Street View* e o Google Earth Solidário, o qual emprega tecnologias para capturar imagens do rio Negro, da Floresta Amazônica e das comunidades ribeirinhas locais interessadas em compartilhar com o mundo a forma como vivem, o ambiente e os desafios enfrentados. A iniciativa aposta que, com a possibilidade de visualizar a floresta, os rios e as comunidades que existem na região, os usuários podem engajar-se de forma mais eficaz na luta pela preservação.

Na mesma direção, nos últimos anos, a organização sem fins lucrativos *Rainforest Connection* trouxe à Amazônia brasileira uma tecnologia que transforma celulares antigos em sensores antidesmatamentos. Os aparelhos — conectados à rede de telefonia móvel e mantidos autônomos por meio da captação de energia solar —, são instalados nas copas das árvores com o objetivo de identificar os sons de motosserra na floresta. Com a capacidade de detectar sons em um raio de um quilômetro de distância, esses sensores emitem avisos para as autoridades em tempo real sobre as atividades ilegais, constituindo assim, uma rede de proteção formada por diferentes espécies e inteligências, em consonância com as necessidades das comunidades locais.

Tais exemplos da realidade amazônica nos convidam a repensar a nossa ideia de sociedade, a partir das redes que constituem e habitam a floresta, “delineada por uma variedade de ecossistemas modulados por inúmeras diversidades biológicas, cultural e sociais” (Pereira, 2018, p. 47), como as redes dos rios, árvores, vegetais, animais, fungos, musgos, povos, rituais, tradições, sensores, ondas do rádio, sinais de satélites, big data etc. Tal pensamento, segundo Di Felice (2023), não se enquadra numa lógica comunicativa, mas habitativa, uma vez que “ao ingressar numa floresta, nos tornamos floresta, pois não somente o nosso habitar passa a transformá-la, mas, também, porque ela passa a nos habitar” (p. 35).

Se apenas nos últimos 70 anos o debate sobre o social trillhou um novo rumo — ainda que não hegemônico — no pensamento ocidental, a complexidade epistêmica sempre esteve presente na cosmovisão dos povos originários. Isso vem sendo retratado em inúmeros trabalhos de autores indígenas — de diferentes etnias — que vão na contramão das narrativas de mundo nas quais apenas o humano age, silenciando outras presenças.

Em obras como *Futuro Ancestral*, por exemplo, Ailton Krenak (2022) trata disso. O pensador indígena da etnia crenaque saúda os rios em suas diferentes formas, como parte central — e ancestral — de uma ideia de Pacha Mama (Mãe Terra) sem fronteiras. “Gosto de pensar que todos aqueles que somos capazes de invocar como devir são nossos companheiros de jornada, mesmo que imemoráveis, já que a passagem do tempo acaba se tornando um ruído em nossa observação sensível do planeta” (Krenak, 2022, p. 11).

Entre esses companheiros, os rios citados são vistos pelo autor como entidades sagradas, estradas, mananciais de vida, comida e fartura, embora seus corpos venham sendo apropriados como recurso por humanos — não indígenas — em atividades incessantes nas hidrelétricas, usinas, indústrias, agropecuária e agronegócio:

Essa gente que está empesteando o planeta só percebe os rios como potencial energético para construção de barragens ou como volume de água a ser usada na agricultura ... dá a impressão que sofreram um colapso afetivo em relação às preciosidades que a vida nos proporciona aqui na Terra. (Krenak, 2022, p. 22)

Os rios não estão sozinhos. No rol de companheiros da jornada das populações indígenas, estão presentes diversos outros — do plano físico ao espiritual, do vegetal ao animal, do ancestral ao digital — que se reúnem em alianças afetivas em que todos os mundos se afetam. Para Krenak (2022, p. 101), “nossa sociabilidade tem que ser repensada para além dos seres humanos, tem que incluir abelhas, tatus, baleias, golfinhos. Meus grandes mestres da vida são uma constelação de

D

O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica

seres — humanos e não humanos”. Ou seja, desloca-se a centralidade humana e consideram-se todas as demais existências dentro da ideia de “nós”.

Portanto, realizemos o exercício proposto por Ailton Krenak de pensar cartografias e camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisaremos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação. A Rede Wayuri de Comunicação Indígena — coletivo com integrantes de várias etnias do Rio Negro, Amazonas — é uma das iniciativas que vêm contribuindo para a construção dessas novas narrativas, junto com a colaboração das tecnologias digitais e de outras espécies de entidades, conforme descreveremos mais adiante.

NARRATIVAS DOS REPÓRTERES DA FLORESTA: A REDE WAYURI

A Rede Wayuri de Comunicação Indígena foi criada em novembro de 2017, no Amazonas, sendo inicialmente chamada de Rede de Comunicadores Indígenas do Rio Negro. A iniciativa, composta por 17 comunicadores indígenas de oito etnias — Baré, Baniwa, Desana, Tariana, Tukano, Tuyuka, Wanano e Yanomami — produz conteúdos informativos sobre os territórios indígenas da região para cerca de 750 comunidades de 23 etnias diferentes.

Embora a produção e disseminação de conteúdos ocorra de forma descentralizada, a maior parte das experiências desenvolve-se no município de São Gabriel da Cachoeira — região também conhecida como “Cabeça do Cachorro” —, no qual abriga a fronteira trinacional entre Brasil, Colômbia e Venezuela. Esse município amazonense é reconhecido pela maior concentração de população indígena do país, estimada em 51.795 habitantes (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022), que falam pelo menos uma das quatro línguas consideradas oficiais — além do português, tukano, *baniwa* e nheengatu.

O fio condutor dessa rede criada no meio da floresta amazônica inspira-se no significado da palavra “Wayuri”, que representa a ideia de “trabalho coletivo” ou “mutirão” no idioma nheengatu. Desse modo, o esforço coletivo dos envolvidos volta-se para a produção de conteúdo midiático para as áreas conhecidas como desertos de notícias — isto é, que não contam com meios jornalísticos locais ou não atraem o interesse da grande mídia. Assim, por iniciativa própria e de forma descentralizada, esses comunicadores levam e recebem informações produzidas e difundidas em comunidades indígenas situadas desde o Baixo ao Alto Rio Negro, entre os municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira.

Esse coletivo fortalece a voz e a autonomia dos povos indígenas por meio de atividades que incluem intercâmbios com outras redes e coletivos, oficinas

e a cobertura de eventos importantes, como o Acampamento Terra Livre. A rede capacita seus comunicadores com o apoio da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e do Instituto Socioambiental (ISA). A FOIRN foi criada em 1987 — como parte de um movimento de recuperação da autonomia étnica e autoestima dos povos indígenas do Rio Negro — e o ISA é uma organização sem fins lucrativos fundada em 1994, cujo foco está na proteção de territórios e na valorização cultural de comunidades indígenas, quilombolas e extrativistas. Essas instituições cooperam em termos de logística e capacitação das equipes, promovendo oficinas conforme as demandas dos comunicadores.

Em meio ao esforço constante de assegurar a difusão de informações para toda comunidade, é possível observar a presença da Rede Wayuri em várias plataformas digitais, nas quais publicam informações como vídeos, fotos, transmissões ao vivo, áudios e textos, permitindo que os povos indígenas criem e compartilhem suas próprias narrativas. Além disso, os comunicadores da rede dedicam-se a combater a disseminação de notícias falsas que frequentemente difamam os povos indígenas, perpetuam estereótipos e preconceitos, muitas vezes com interesses econômicos e políticos subjacentes.

Dadas as condições de conectividade nem sempre estáveis no Amazonas, que dificultam a circulação de arquivos mais pesados, como vídeos, a maior parte das notícias produzidas pela rede circula em formato de áudio. O boletim informativo *Áudio Wayuri* — apresentado pela rede como o podcast mais popular na Amazônia — teve seu início na primeira oficina de formação, realizada em 2017 pelo ISA. A distribuição do boletim ocorre principalmente pelo WhatsApp para as terras indígenas, mas é comum que ele seja compartilhado também via conexões bluetooth e disponibilizado nas plataformas de áudio.

A presença abrangente da Rede Wayuri em todas as comunidades é um dos principais objetivos da organização. No entanto, a realização desse propósito enfrenta dificuldades significativas, especialmente devido aos altos custos logísticos associados à chegada a áreas remotas da Amazônia. “Uma alternativa para as Terras Indígenas com baixa conexão ou que se encontram geograficamente distantes, tem sido a instalação de rádios postes ou radiofonia através de ondas eletromagnéticas, pois através delas são divulgadas as notícias” (Lozovei, 2021, p. 248).

Dentro do ecossistema comunicativo da rede, um dos principais modos de levar o acesso às informações dá-se por meio das águas. Os comunicadores operam em territórios caracterizados por rios, corredeiras e cachoeiras, enfrentando desafios consideráveis ao transportar informações, já que nas comunidades sem sinal de internet precisam levar as notícias por canoa ou rabeta. Muitas vezes, pendrives são enviados por barcos e levam horas ou até dias para chegar até a

D

O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica

comunidade de destino. Depois seus conteúdos circulam por meio de carros de som, rádio postes ou rádio árvores – com mesas de som acopladas e caixas de som instaladas no topo do poste ou na copa das árvores —, para difundir coletivamente as notícias produzidas nas línguas nativas, a fim de garantir a compreensão e conexão com os membros da comunidade.

Com o propósito de fornecer informações essenciais para o bem-estar dessas comunidades, as pautas são definidas de forma coletiva com os comunicadores de base e aqueles espalhados por outros pontos da rede. Os membros prezam pela cautela no tratamento de pautas sensíveis — como denúncias ou investigações —, visando manter a segurança dos comunicadores tanto no local quanto em áreas circundantes.

Entre as características da comunicação indígena Wayuri, destacam-se o caráter acessível e inclusivo, que busca a compreensão por parte de todos, independentemente do nível de educação formal ou conhecimento técnico. Na busca por uma comunicação anticolonial, a rede adota linguagens digitais e cria conteúdos próprios em plataformas de redes sociais.

CANAIS DE COMUNICAÇÃO DA REDE WAYURI

A Rede Wayuri vem ampliando sua presença digital com várias plataformas de divulgação e produção de conteúdo. Em novembro de 2020, o grupo lançou seu canal no YouTube⁴, intitulado Rede Wayuri, que até o momento⁵ acumula 87 inscritos e um total de 7 vídeos publicados, trechos de reportagens originárias do Jornal Nacional, da Rede Globo, e do Jornal da Tarde, da TV Cultura, evidenciando a estratégia de ampliar o alcance dessas matérias, sem criar conteúdo original para essas publicações específicas.

Explorando o site oficial da Rede⁶, a plataforma funciona como um canal de informações sobre o coletivo, principalmente relacionadas a reportagens veiculadas pela mídia, com ênfase nos canais oficiais do ISA e da FOIRN. O site abrange diversas seções informativas, incluindo tópicos como “Quem somos”, “De onde falamos” e “Comunicadores Wayuri”, além de espaços dedicados aos podcasts, vídeos e apoio ao coletivo. Todas essas seções são desenvolvidas pela própria Rede, apresentando informações resumidas sobre cada tema.

Já no Facebook, a página da Rede Wayuri⁷ foi criada em novembro de 2021 e conta com 35 publicações e 283 seguidores até o momento. O último conteúdo foi publicado em outubro de 2022, referente ao segundo turno das eleições daquele ano. Analisando o perfil oficial no Instagram⁸, com 3.277 seguidores e 370 publicações, nota-se uma frequência semanal de postagem de vídeos.

⁴ Ver: <https://www.youtube.com/@redewayuri405>.

⁵ Todos os dados referentes às redes sociais digitais do coletivo foram atualizados em 13 de maio de 2024.

⁶ Ver: <https://redewayuri.org.br>.

⁷ Ver: <https://www.facebook.com/redewayuri>.

⁸ Ver: <https://www.instagram.com/rede.wayuri/>.

Durante o período de análise desse estudo, entre 1º de janeiro de 2023 e 30 de maio de 2023 a rede estava preparando o lançamento do documentário Wayuri em vários locais no estado de São Paulo, acompanhado de uma série de eventos como encontros, debates, intercâmbios e workshops. Foram divulgadas as edições específicas do boletim semanal, incluindo a edição 139^a, as atividades do Fundo Indígena do Rio Negro (FIRN) e da FOIRN, bem como a importância do Programa da Saúde da Mulher; a 142^a focou no Crédito de Carbono e no Acampamento Terra Livre 2023. Logo, o Instagram destaca-se como o principal canal de divulgação diária da Rede Wayuri, superando o engajamento e alcance da página do Facebook.

Em relação à presença na rádio local, o programa “Papo da Maloca” é transmitido pela FM O Dia em São Gabriel da Cachoeira, toda quarta-feira, das 10h às 12h. O programa — que começou em 2020 com apoio do fundo Internews para divulgação de informações sobre Covid-19 aos povos indígenas — mantém-se com apoio do cantor Bera e do ForEco da Fundação Rainforest. A Rede Wayuri lançou sua rádio online em novembro de 2023, visando ampliar o alcance da comunicação e proporcionar um acesso mais fácil às informações e aos conteúdos culturais para as comunidades locais e interessados de outras regiões.

A Rede *Wayuri* ainda utiliza plataformas de streaming como Soundcloud e Spotify desde 2017, a fim de divulgar informações vitais às comunidades e aos territórios indígenas. Tais plataformas somam-se aos outros modos de circulação aqui descritos, como o compartilhamento de boletins de áudio por meio do WhatsApp, transmissões radiofônicas e envio de arquivos em pendrives.

Áudio Wayuri: análise das pautas

A principal produção da Rede Wayuri é o programa semanal de rádio denominado Papo da Maloca, transmitido pela FM 92.7 em São Gabriel, apresentado por Cláudia Ferraz (povo Wanano), Juliana Albuquerque (povo Baré) e José Paulo (povo Piratapua). Após a transmissão na rádio, o programa é editado por Cláudia Wanano e disponibilizado como boletim em áudio, no formato podcast, intitulado *Áudio Wayuri*.

Até o período final desse estudo, a comunidade havia lançado 174 boletins⁹ nas plataformas. Além disso, o coletivo possibilita aos ouvintes a assinatura do boletim via WhatsApp, com o objetivo de garantir o alcance máximo das informações e promover amplamente o reconhecimento das comunidades indígenas.

A análise temática desses boletins levou em conta um corpus composto por oito edições veiculadas no período da pesquisa. Com exceção de um período de recesso na programação Papo de Maloca, entre os meses de janeiro e março

⁹ Informação atualizada no dia 13 de maio de 2024.

D

O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica

de 2023, os boletins informativos variam entre publicações mensais e semanais, dependendo das pautas produzidas pelas comunidades.

Adotamos uma abordagem de análise temática dessas pautas a partir de um critério de categorização semântica. Logo, organizamos os tópicos com base nas semelhanças de significado e sentido e nas orientações de Bardin (2016), as quais destacam a importância de encontrar o que cada tópico tem em comum com os outros para agrupá-los de maneira significativa.

Diante da amplitude dos conteúdos abordados na Rede Wayuri, escolhemos dividir as categorias em subcategorias como uma forma de tornar a divisão temática e a categorização mais precisas, apesar de reconhecer que os tópicos se entrelaçam e se complementam nos podcasts. No processo, definimos como “pautas” os temas principais — abordando os aspectos centrais dos *podcasts* —, enquanto os “assuntos relacionados” complementam essas pautas.

Em relação às pautas, definimos as seguintes categorias: 1) Lideranças e instituições; 2) Organização indígena; 3) Terras Indígenas e meio ambiente; 4) Saúde e bem-estar nas comunidades; 5) Atividades e iniciativas; e 6) Movimento indígena. Em cada uma dessas categorias, as variações temáticas classificadas como subcategorias foram identificadas do seguinte modo:

1) Liderança e instituições:

1.1) Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai): nomeação de Joênia Wapichana como presidente da Fundação Nacional dos Povos Indígenas e de Dadá Baniwa como Coordenadora Regional da Funai do Rio Negro. Debate sobre o avanço das mulheres indígenas em cargos de liderança e em posições-chave do governo, gerando a expectativa de uma abertura de diálogo sobre as demandas e reivindicações das comunidades indígenas;

1.2) FIRN: discussão sobre o FIRN, criado com a finalidade de fortalecer as associações indígenas que fazem parte da rede da Federação das FOIRN. O FIRN tem o propósito de apoiar projetos comunitários alinhados com os seguintes objetivos: valorização cultural, fortalecimento da economia sustentável indígena, garantia de segurança alimentar e fortalecimento da gestão territorial e ambiental;

1.3) Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI): abordagens relacionadas ao trabalho do DSEI Alto Rio Negro — parte essencial do sistema de saúde indígena no Brasil. Os diálogos tratam das mudanças e os desafios que envolvem a gestão e as práticas de atendimento de saúde nas comunidades indígenas da região do Rio Negro, em especial no tocante à valorização da medicina tradicional e da cultura dos povos indígenas.

2) Organização indígena:

2.1) FOIRN: informações sobre o compromisso da FOIRN em defesa dos direitos dos povos indígenas da região, com destaque para a participação de um representante da FOIRN — Marivelton Barroso, do povo Baré — na equipe de transição do governo de Luiz Inácio Lula da Silva. Explicação sobre a atuação do Departamento de Mulheres Indígenas, voltado para encorajar a participação ativa das mulheres da base, incluindo a luta contra a violência contra a mulher e pela busca por meios de subsistência para suas famílias; do Departamento de Negócios Ambientais, dedicado à produção de diversos produtos das comunidades — polpas de frutas, pimenta Baniwa, tucupi preto, farinha, artesanato etc. — e comercialização dos itens fora da região do Rio Negro; e do Departamento Jurídico da FOIRN, que atua na representação legal das comunidades indígenas e na defesa dos direitos coletivos desses povos.

3) Questões de terra e meio ambiente:

3.1) Meio ambiente: abordagem da crescente preocupação com as mudanças climáticas globais, em especial sobre o tema de crédito de carbono e suas consequências nesse processo, sobretudo com atenção às terras indígenas da região do Rio Negro. Conscientização da comunidade sobre a importância de observar critérios ambientais na hora de construir parcerias no campo dos negócios e dos projetos;

3.2) Terras indígenas: debate sobre a importância da demarcação e preservação das terras indígenas na luta contra o aquecimento global e pela proteção da biodiversidade, reconhecendo o valor do conhecimento dos povos originários e comunidades tradicionais na esperança de conter a crise climática.

4) Saúde e bem-estar nas comunidades:

4.1) Vacinação: discussão sobre a importância da vacina para crianças, adultos e idosos, na prevenção ou redução da intensidade de doenças em comunidades indígenas. A vacinação contra o HPV e covid-19 tiveram destaque na abordagem da Rede Wayuri, que também tratou da importância de combater a desinformação sobre o tema nas aldeias.

5) Atividades e iniciativas:

5.1) Oficinas e eventos: divulgação de atividades promovidas nas comunidades indígenas e nas áreas de sustentabilidade, cultura, desenvolvimento econômico e preservação de tradições — como por exemplo, oficina de cestaria de cipó títica. Tais ações são realizadas visando construir oportunidades econômicas que se alinhem com os valores e princípios locais;

D

O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica

5.2) Campanhas: difusão de notícias e convocatórias para a mobilização dos comunitários em torno de campanhas específicas de saúde, como a conscientização da prevenção do câncer de colo de útero ou relacionadas à luta contra o abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes. A ênfase na prevenção, denúncia e justiça para as vítimas destaca a importância de promover um ambiente seguro e protegido, sobretudo para as mulheres e crianças.

6) *Movimento indígena:*

6.1) Lutas: informação sobre a criação do Ministério dos Povos Indígenas no atual Governo Federal e da indicação da ministra Sônia Guajajara, conhecida por seu trabalho como coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Discussão sobre a importância da implementação de uma política indígena coordenada pelos seus representantes em todos os níveis da gestão pública;

6.2) Mobilizações: notícias sobre mobilizações das comunidades indígenas da região, destacando a importância da participação em eventos e conferências para abordar questões essenciais relacionadas aos direitos, demarcação de terras e meio ambiente — a exemplo da Conferência Estadual das Organizações e Povos Indígenas do Amazonas, em Manaus —, e o 19º Acampamento Terra Livre, em Brasília, cujas pautas focalizavam a demarcação de terras e democracia.

A partir das análises aqui resumidas, percebemos que os comunicadores indígenas selecionam pautas alinhadas às necessidades da comunidade e verificação de informações. Como afirma Nascimento (2021), a construção das notícias na comunicação indígena adota uma abordagem mais ampla e respeitosa em relação ao indivíduo, em contraste com os métodos de formação de notícias não indígenas. Isso deve-se à necessidade de considerar o tempo de maturação do pensamento¹⁰, bem como as experiências e vivências específicas associadas a cada evento.

Desse modo, podemos afirmar que o programa *Áudio Wayuri* apresenta um exemplo característico de comunicação popular e indígena, caracterizada por uma estrutura horizontal, uma ênfase etnomídia e uma conexão com a comunicação comunitária, o que a caracteriza como um modelo de interação “todos-todos” (Nascimento, 2021; Martins, 2008). Essas características destacam a singularidade desse meio de comunicação e sua relevância em um contexto sociocultural específico, sendo claramente demonstrado na rede.

Podemos entender a etnomídia como uma ferramenta de empoderamento cultural e étnico, por meio da convergência de várias mídias dentro de uma visão — o que explica o uso do prefixo. Ela é uma forma que promove a descolonização dos meios de comunicação, podendo ser executada por diferentes identidades étnicas e culturais. A apropriação dos meios de comunicação tornou possível

¹⁰ Nascimento (2021) explica que as produções respeitam profundamente o tempo dos indígenas, o tempo da história memória e como tudo isso será construído.

aos povos serem seus próprios interlocutores (Tupinambá, 2016), participando ativamente em todas as fases do processo comunicativo.

A comunicação horizontal e dinâmica na Rede Wayuri representa, assim, uma mudança significativa em relação aos modelos de comunicação tradicionais, os quais frequentemente adotam uma estrutura vertical, com emissores e receptores claramente definidos. Ao adotar essa abordagem comunicativa como estratégia de resistência, essas comunidades assumem o controle das próprias narrativas e de seus agendamentos sem a necessidade de intermediários externos. Coletivamente, isso se dá em forma de rede e em contraste com a hierarquia encontrada nos meios de comunicação tradicionais.

Apesar de reconhecer o importante papel das produções narrativas no interior da Rede Wayuri, é possível interpretar as suas articulações para além da perspectiva puramente midiática. Por isso, abordaremos no próximo tópico as características transespecíficas dessas redes.

PARA ALÉM DA MÍDIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS CAMADAS DE MUNDOS DA REDE WAYURI

Neste estudo, percebemos que as ações da Rede Wayuri caracterizam-se por sua abordagem distribuída e horizontal, na qual a informação flui de forma democrática e colaborativa. Cada nó na rede tem igual importância — ao menos potencialmente — e poder de interdependência, refletindo os princípios do net-ativismo contemporâneo. Os membros não apenas compartilham informações ou opiniões, mas também produzem e difundem narrativas próprias — prática fundamental para a promoção da cultura e de vozes indígenas. Porém, há ainda outras “camadas de mundos”, como diria Krenak (2022), entre os nós dessa rede.

Em primeiro lugar, observamos que a integração de comunidades indígenas a plataformas digitais — como redes sociais e plataformas de streaming — contribui para a expansão simbólica de seus territórios, gerando conexões ecológicas significativas. Segundo Pereira (2018), tal convergência forja uma ecologia complexa e interconectada, que liga os indivíduos, suas culturas, seus territórios e sua biodiversidade aos circuitos globais de informação digital, por meio de uma dinâmica única que envolve tecnologia, comunicação e habitar. Em direção semelhante, também na perspectiva ecológica, Kopenawa e Albert (2019, p. 16) expressam que “ecologia somos nós, os humanos. Mas também, tanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol!”.

Partindo dessa perspectiva, destacamos, em segundo lugar, a diversidade que caracteriza essa rede como transespecífica, ao reunir diferentes espécies e tipos

D

O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica

de inteligência capazes de conectar mundos e entidades. Em outros termos, os comunicadores humanos produzem conteúdos em diversas línguas, a partir da colaboração com celulares, computadores, tablets, gravadores (*hardwares*), etc.; editam os conteúdos com o auxílio de inteligências programadas (*softwares*); distribuem as narrativas pelas ondas eletromagnéticas (radiofonia) ou por meio do próprio site, perfis nas redes sociais digitais (YouTube, Instagram, Facebook), aplicativos (como WhatsApp) e plataformas de streaming (SoundCloud e Spotify), conectados por redes de dados móveis, internet a cabo, fibra ótica ou satélite; e, na ausência ou instabilidade da conexão digital — o que ainda ocorre na maior parte da região —, entram em cena *pendrives*, barcos, rios, carros e caixas de som, alto falantes, árvores, postes, dentre outros também actantes da Rede Wayuri.

Esta é apenas a descrição de uma parte mais evidente da rede, a qual também devemos incluir — no campo simbólico dos processos e produtos tecidos de forma reticular — as cosmovisões, a ancestralidade, o conhecimento tradicional desses povos, as instituições, entre outras entidades. Ao promover uma perspectiva ecológica da comunicação, valorizando a interconexão e colaboração entre participantes — humanos ou não — como parte de um ecossistema comunicativo, a Rede Wayuri prioriza a interligação entre comunidades e culturas, criando conexões significativas *com e pelas* tecnologias — digitais ou não — para fortalecer esses laços comunitários e promover vozes por séculos silenciadas. Sua abordagem distribuída e horizontal reflete os princípios de interdependência e cooperação com a natureza, na qual todos contribuem para a sustentação do ambiente comunicativo.

Em terceiro lugar, como afirmam Sartoretto e Caffagni (2022), a colaboração com as tecnologias digitais proporciona uma conexão mais ampla e robusta, sendo fundamental reconhecer que essa inserção tecnológica também provoca transformações nas práticas culturais indígenas. Se, de um lado, tais tecnologias impõem desafios relacionados à preservação cultural, como destacam os autores, de outro, ao propiciarem novos canais de expressão e organização, contribuem para a construção de uma memória digital desses povos.

Num esforço de ilustrar tal complexidade, podemos citar a digitalização das linguagens e narrativas tradicionais, como os contos e as histórias transmitidas oralmente ao longo das gerações. Outro exemplo é a gravação de sonoridades e danças ritualísticas para compartilhamento em plataformas digitais, como expressão cultural através das artes. Isso reflete, porém, uma transformação da essência cultural quando exposta como matéria digital, já que a documentação fotográfica de práticas culturais e rituais pode ser vista como uma forma de alterar sua substância original quando difundida na internet. Esses exemplos nos levam a questionar a existência de uma substância “pura” dentro dessa nova ecologia

digital, especialmente quando consideramos a preservação e transmissão dos saberes tradicionais das comunidades indígenas.

Podemos, por fim, pensar as ações das redes da floresta amazônica — em especial da Rede Wayuri —, não mais como conduzidas por sujeitos “utilizadores” das tecnologias, mas como uma ação que se afasta da ideia tradicional, ocidental, humanista de cidadania e de ativismo. Quando se conectam atores de naturezas distintas — humanos, não humanos e territorialidades — em redes transespecíficas, cujos envolvidos alteram as suas próprias substâncias no curso da ação (Di Felice, 2017), somos convocados, também pelos povos originários, a refletir sobre quem somos nós (enquanto social) e que outras ideias de mundo(s) e futuro(s) podemos habitar. ■

REFERÊNCIAS

- Bardin, L. (2016). *Análise de conteúdo*. Edições 70.
- Di Felice, M. (2017). *Net-ativismo: Da ação social para o ato conectivo*. Paulus.
- Di Felice, M. (2023). A cidadania digital e a complexidade amazônica (ideias para acelerar o fim do antropoceno). In M. Magalhães, M. Di Felice & T. C. Franco (Orgs.), *Cidadania digital: A conexão de todas as coisas* (pp. 27–42). Alameda.
- Franco, T. C., Silva, M. R., & Franco, T. O. (2021). Net-ativismo, pandemia e povos ameríndios brasileiros: Luta e resistência em ecologias digitais. *Brazilian Journal of Development*, 7(12), 120636–120647. <https://doi.org/10.34117/bjdv7n12-707>
- Heidegger, M. (2007). A questão da técnica. *Scientiae Studia*, 5(3), 375–398. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662007000300006>
- Hernández-García, I. (2022). (Re) existências em mundos transespecie. In R. X. da Costa (Org.), *Anais do Encontro Nacional da ANPAP* (pp. 123–133). CTTA. <http://plone.ufpb.br/editoraccta/contents/titulos/artes-visuais/30deg-encontro-nacional-da-anpap-re-existencias/e-book-diagramado-v6.pdf>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2022). *São Gabriel da Cachoeira: Panorama*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/sao-gabriel-da-cachoeira/panorama>
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2019). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Latour, B. (2012). *Reagregando o social: Uma introdução à Teoria Ator-Rede*. EdUFBA.

D

O net-ativismo indígena da Rede Wayuri: transespecificidade das redes da floresta amazônica

- Lima, A. S. (2023, 10 de dezembro). A comunicação feita por indígenas é o arco e flecha do século 21. *Farol Jornalismo*. <https://faroljornalismo.substack.com/p/a-comunicacao-feitas-por-indigenas>
- Lozovei, J. (2021). Estudo da Rede de Comunicadores Wayuri. *ContraCorrente: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas*, (17), 241–260. <https://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/2249>
- Magalhães, M. (2018). *Net-ativismo: Protestos e subversões nas redes sociais digitais*. ICNova.
- Magalhães, M. (2021). “Nossos sonhos não cabem nas urnas”: A crise da política e o net-ativismo. Marca de Fantasia.
- Martins, N. P. M. (2008). *Webradio: Novos gêneros, novas formas de interação* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais]. Repositório UFMG. https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/AIRR-7DDJD8/1/nair_prata_tese.pdf
- Milhomens, L. (2022). Organização indígena e redes comunicativas no Brasil: Luta e resistência. In L. Milhomens (Org.), *Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: Reflexões necessárias* (pp. 17–37). Alexa; Edua.
- Nascimento, G. (2021). *Etnocomunicação indígena como prática de liberdade decolonialista e ancestral*. Appris.
- Pereira, E. S. (2023). Genealogia e perspectivas epistemológicas da comunicação indígena digital no Brasil. In M. Magalhães, M. Di Felice & T. C. Franco (Orgs.), *Cidadania digital: A conexão de todas as coisas* (pp. 129–154). Alameda.
- Pereira, E. (2018). A ecologia digital da participação indígena brasileira. *Lumina*, 12(3), 93–112. <https://doi.org/10.34019/1981-4070.2018.v12.21572>
- Ribenboim, G. (2025). *Fundação Amazonas Sustentável*. https://www.google.com/intl/pt-BR_br/earth/outreach/success-stories/amazonas-sustainable-foundation/
- Sartoretto, P. M. S., & Caffagni, L. G. L. (2022). Da representação cultural à mudança estrutural: O problema da comunicação indígena no Brasil. In L. Milhomens (Org.), *Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: Reflexões necessárias* (pp. 39–62). Alexa; Edua.
- Tupinambá, R. M. (2016, 11 de agosto). Etnomídia: Uma ferramenta para a comunicação dos povos originários. *Brasil de Fato*. <https://www.brasildefatopr.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povos-originarios>

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

Ecologia comunicativa, Cumade Fulozinha e cosmologia Potiguara na Paraíba

Communicative ecology, Cumade Fulozinha and Potiguara cosmology in Paraíba

MARCELO RODRIGO DA SILVA^a
Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa – PB, Brasil

LUSIVAL ANTÔNIO BARCELLOS^b
Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa – PB, Brasil

IRANILZA CINÉSIO GOMES FÉLIX^c
Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa – PB, Brasil

LUIZ MANOEL PEREIRA FILHO^d
Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa – PB, Brasil

RESUMO

Este artigo se propõe a falar sobre o saber tradicional indígena a partir da ecologia comunicativa da cosmologia do povo Potiguara, habitante do estado da Paraíba, Nordeste do Brasil. Tem como foco o ser encantado chamado Cumade Fulozinha, um espírito da floresta protetor das matas e animais. Além do povo Potiguara, o território paraibano é habitado por outras três etnias indígenas: Tabajara, Cariri e Tarairiú. Põe-se em tela a perspectiva dos sonhos enquanto tecnologia para acesso, manutenção e diálogo com o saber ancestral. Um saber que vai além da esfera mitológica e se processa cotidianamente, no imediatismo hodierno da existência em rede dos seres vivos interatuantes na Mãe Terra.

Palavras-chave: Saber tradicional indígena, tecnologia dos sonhos, ancestralidade, encantados.

ABSTRACT

This article discusses traditional Indigenous knowledge from the communicative ecology of the cosmology of the Potiguara people, who inhabit the state of Paraíba, in northeastern Brazil. It focuses on the enchanted being called Cumade Fulozinha, a forest spirit who

^a Coordenador e professor do Programa de Pós-Graduação em Jornalismo (PPJ) e professor da graduação em Jornalismo da Universidade Federal da Paraíba. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educomunicação e Linguagens na Amazônia (PPGEL) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), campus Parintins (ICSEZ). Doutor em Estudos da Mídia (PPgEM) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Visualidades Amazônicas (VIA/CNPq/UFAM). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9405-2108>. E-mail: [prof. marcelorodrigo@gmail.com](mailto:marcelorodrigo@gmail.com).

^b Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) e da graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba. Doutor em Educação (PPGED) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Membro do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação, Etnias e Economia Solidária (GEPeeS/CNPq/UFPB). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3482-0221>. E-mail: lusivalb@gmail.com.

^c Indígena Potiguara, habitante do Sítio Boa Esperança, Aldeia Jacaré de César, Marcação-PB. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba, mestra em Ciências das Religiões (PPGCR/UFPB) e graduada em Secretariado Executivo Bilingue (UFPB). Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-8980-0641>. E-mail: iranilzacinesio@gmail.com.

^d Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Jornalismo (PPJ) da Universidade

<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v19i3p127-141>



D

Ecologia comunicativa, Cumade Fulozinha e cosmologia Potiguara na Paraíba

Federal da Paraíba. Jornalista e Mediador Intercultural em Línguas Estrangeiras Aplicadas às Negociações Internacionais (UFPB). Autor do documentário “Nheengatu” e do projeto jornalístico multiplataforma “O mundo vai se acabar em sonho”, produzidos com os povos indígenas da Paraíba. Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-1400-4428>. E-mail: iranilzacinesio@gmail.com.

protects the woods and animals. In addition to the Potiguara people, the Paraíba region is inhabited by three other Indigenous ethnic groups: Tabajara, Cariri, and Tarairiú. The article explores the perspective of dreams as a technology for accessing, maintaining, and engaging with ancestral knowledge. This knowledge goes beyond the mythological sphere and is processed daily, in the modern immediacy of the networked existence of living beings interacting with Mother Earth.

Keywords: Traditional indigenous knowledge, dream technology, ancestry, enchanted.

1. INTRODUÇÃO

1.1 Povos indígenas da Paraíba

NO ESTADO DA PARAÍBA habitam quatro etnias indígenas: os Potiguara, os Tabajara, os Cariris e os Tarairiú. Segundo dados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2022), as cidades de Marcação e Baía da Traição, situados no litoral norte da Paraíba, ocupam, respectivamente, a 6ª e 7ª posições entre as cidades com mais pessoas indígenas residentes no país. Em Marcação, que possui 8.999 habitantes, 88,08% da sua população é indígena — o equivalente a 7.926 pessoas. Já em Baía de Traição, com 9.224 habitantes, 86,64% são compostas por indígenas, totalizando 7.992 pessoas, conforme reportagem publicada no Portal G1 Paraíba (G1 PB, 2023)¹. Entre as etnias, destaca-se a Potiguara conhecida, entre outras razões, por ser a única que nunca deixou seu território de origem².

¹ Mais informações no Portal G1 Paraíba (2023) e no site institucional do IBGE (2022).

² Mais informações no projeto Os primeiros Brasileiros/UFRJ (ver: <https://osprimeirosbrasilios.mn.ufrj.br/>).

³ Compreende-se etnogênese a partir da perspectiva adotada por Oliveira (1999) que a compreende enquanto um processo de emergência histórica de um povo que se autodefine em relação a uma herança sociocultural, a partir da reelaboração de símbolos e reinvenção de tradições culturais, muitas das quais apropriadas da colonização e relidas pelo horizonte indígena.

⁴ “pessoas ... que objetivavam promover a cura espiritual e física do seu povo, realizavam profecias, e acreditavam controlar os fenômenos naturais” (Costa, 2022).

Os Potiguara continuaram na luta pela recuperação do território e da identificação oficial como indígenas. Enquanto os Tabajara sobreviveram no anonimato, subordinados como moradores e trabalhadores rurais dos proprietários de terra, nas mais variadas formas de sobrevivência dispersos no litoral sul. Porém, na dinâmica da vida, fatos vão modificar essa realidade fazendo surgir no ano de 2006 um movimento pela retomada de seu território e ressignificação de suas tradições culturais e religiosas. (Farias & Barcellos, 2012, p. 23)

Os Potiguara conseguiram permanecer fortes e avançaram em sua organização social e política diante do Estado brasileiro. Já os Tabajara, por quase 150 anos, permaneceram silenciados, iniciando um processo de etnogênese³ em 2006, a partir das ações do cacique Ednaldo — atual líder da Aldeia Vitória —, situada no município do Cond (PB). Os Cariri e os Tarairiú seguem na busca pelo reconhecimento, por parte do Estado, de suas origens e identidades.

Segundo Costa (2022), desde 2013 o pajé⁴ Guarapirá Potiguara vem realizando um ritual no primeiro dia de lua cheia como forma de reavivamento

religioso e espiritual do seu povo. Ele conta com o apoio de anciãos e revelou ter sido orientado pelos sonhos, nos quais se viu realizando o ritual. Nessa experiência, os Encantados⁵ pediram para que ele conduzisse o ritual na mata ou na praia, por estarem preocupados com a possibilidade de a espiritualidade indígena acabar.

A cosmologia Potiguara envolve saberes, tecnologias ancestrais e processos comunicacionais que conectam a natureza, o humano e o não humano. No território indígena desse povo — especialmente na região onde está localizado o Sítio Boa Esperança, na Aldeia Jacaré de César, município de Marcação do litoral norte paraibano –, há saberes ancestrais vivos que interagem como espíritos da floresta e entidades sagradas pertencentes à cosmologia indígena, como a Cabocla Jurema, a Mãe d'água, as Bruxas de Coqueirinho, a Cumade Fulozinha e o Pai do Mangue, entre outros seres, que, em contextos científicos e literários, são traduzidos no campo da mitologia (Eliade, 1984, 1992; Navarro, 2014).

1.1.1 *Ecologia comunicativa dos povos Potiguara*

Compreende-se neste artigo o saber tradicional indígena enquanto vivência real, efetiva e cotidiana que, mesmo quando traduzido para o campo científico e acadêmico — circunscrito às narrativas míticas e mitológicas —, expande-se para além delas e estabelece-se no presente, no agora e na vida em fluidez da experiência hodierna desse povo. Assim, os saberes vivos constituem-se a partir de ecologias da comunicação indígena, que se manifestam entre seres materiais e imateriais, inteligências reticulares, tecnologias, Gaia⁶, Pachamama⁷, a Mãe Terra⁸ e o Cosmos — uma comunicação que se estabelece a partir de uma ecologia profunda.

Di Felice (2017) observa que, em diversas etnias, encontra-se a presença de práticas comunicativas transespecíficas, isto é, a difusa concepção de uma ecologia pan-comunicativa na qual todas as partes e as superfícies, sejam estas orgânicas, materiais, vegetais etc. comunicam-se com as demais. O autor propõe novas perspectivas do pensamento comunicacional a partir de teorias portadoras de formas ecológicas e conectivas do comunicar e do comum.

a comunicação contemporânea adquiriu dimensões e qualidades ecológicas, deixando de ser apenas circuitos de trocas de dados e informações para se tornar ambiências e condição habitativa. Tais alterações abrem a necessidade de repensar a ideia de comunicação para além de sua concepção industrial e moderna, aproximando os estudos desta área a aquele das redes vivas e dos ecossistemas desenvolvidos pelas ciências biológicas, aquele realizado em âmbito subatômico

⁵ “Os Encantados são seres espirituais, guardiões e protetores dos espaços sagrados indígenas” (Costa, 2022).

⁶ Gaia não se trataria de um organismo vivo, mas o resultado da interação de redes de agentes. O Planeta Terra seria pensado como um sistema disforme com a integração não só de seres vivos, mas de tecnologias, algoritmos, humanos e não humanos (Franco & Silva, 2020).

⁷ Na concepção de Zaffaroni (2010, p. 24), “o conceito de Gaia chega da Europa e a Pachamama é nossa, mas esses são nomes da Terra, na qual não só estamos, mas também formamos parte dela. Trata-se de um encontro entre uma cultura científica que alarma e outra tradicional que já conhecia há séculos o perigo que hoje vieram anunciar e seu remédio”.

⁸ Mãe Terra é como o povo Potiguara compreende a origem e o grande receptáculo da vida, como um grande útero onde todas as formas de vida estão conectadas entre si e com sua energia criadora, em constante evolução. “Mãe Terra, a representação da divindade em forma feminina, a fecundidade, a criação, os braços maternos que embalam a vida” (Brito, 2021).

pela física quântica, até aqueles que estudam as relações reticulares e complexas entre diversas moléculas no âmbito da química. (Di Felice, 2017, p. 10)

O pensamento comunicacional a partir da perspectiva de uma ecologia pan-comunicativa de Di Felice também dialoga com o conceito de ecologia profunda discutido por Capra (2006) na medida em que este propõe processos de comunicação reticulares interconectados e interdependentes.

A ecologia profunda não separa seres humanos — ou qualquer outra coisa — do meio ambiente natural. Ela vê o mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes. A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida. (p. 23)

São saberes epistêmicos que se afastam da lógica de uma epistemologia objetivista, próxima do modelo de pensamento dirigido, questionado por Heidegger (1959) como aquele voltado a um objeto a ser investigado, visando à conquista de domínio e de resultados. Trata-se de um pensamento planejador e investigador, uma representação metafísica orientada pela funcionalidade e sempre condicionada por pressupostos prévios, em função de um objetivo narrativo e da previsão de resultados. Em contrapartida, Heidegger apresenta o pensamento meditativo, que exige grande esforço, longo exercício e delicado cuidado, um pensamento que “precisa aguardar que a semente brote e seus frutos amadureçam” (Heidegger, 1959, pp. 13–14).

Antítese semelhante é feita por Viveiros de Castro (2017), quando contrapõe ao objetivismo científico a cosmovisão do Xamanismo indígena, na qual conhecer é personificar, subjetivar — pois é preciso personificar para saber. Proximamente, Boff (1993) também propõe:

a imaginação, a fantasia, a utopia, o sonho, a emoção, o símbolo, a poesia, a religiosidade devem ser tão valorizadas quanto a produção, a organização, a funcionalidade e a racionalidade. Masculino/feminino, Deus/mundo, corpo/psique devem ser integrados no horizonte de uma imensa comunidade cósmica. (p. 33)

Di Felice e Franco (2017) lembram que, na tradição pré-científica da filosofia ocidental, a ecologia assume com poucas exceções as dimensões e os significados do habitat humano, identificando-se como uma ecologia humana, que torna o *ánthropos* a medida de todas as coisas. Por isso, os autores ressaltam

a necessidade de identificar os elementos constituidores de uma ecologia não ocidental que supere tanto a centralidade do humano, quanto a conseguinte determinação de realidades ao seu redor — natureza, técnica, inorgânico etc. —, tendo em vista que “a narrativa do humano desenvolvida pelo pensamento ocidental não permite descrever a passagem contemporânea das ecologias políticas urbanas e nacionais àquelas conectadas e interdependentes de Gaia” (Di Felice & Franco, 2017, p. 66).

Seguindo a perspectiva ecológica da comunicação provocada pelos autores, observamos o saber tradicional do povo Potiguaras do município de Marcação. Na dimensão étnica desse povo, há diversos elementos que se conectam em sua cosmovisão, entre os quais estão os processos de cura por meio das rezadeiras e benzedadeiras, pajés e parteiras, e o poder das plantas e medicinas tradicionais da floresta (Barcellos, 2014). A ecologia da comunicação dos povos tradicionais dá-se entre humanos, não humanos e nas diversas inteligências interconectadas; são elementos primordiais nos processos de etnogênese desse povo (Bartolomé, 2006).

A cosmovisão Potiguara pouco se faz presente na literatura do universo científico ocidental, mas é abordada por Barcellos e Nascimento (2017) a partir da perspectiva da espiritualidade.

A espiritualidade indígena está no ar, na chuva, no vento, na cachoeira, nas furnas e em tudo o que se vê, sente, ouve, concebidos pela natureza ou criado pelo homem. A religiosidade indígena está latente na intimidade com o mundo “mágico” sobrenatural que é repassado de geração em geração pelos anciões Potiguara. (Barcellos & Nascimento, 2017, p. 25)

Barcellos (2014) aborda os mitos como fonte da espiritualidade Potiguara, pelos quais são estabelecidas relações de aproximação com os seres encantados, sobretudo

porque contribuem para dar significado à vida ... trazem memórias das gerações antigas, ... perpetuam a identidade étnica, pois, através do mito o povo primeiramente se vê a si mesmo, relaciona-se com o outro, com a natureza, com a dimensão sagrada. (Barcellos, 2014, p. 46)

Eliade (2002) reforça a abordagem do autor, na medida em que vincula os mitos à religiosidade.

“Viver” os mitos, implica, pois, uma experiência verdadeiramente “religiosa”, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana. A “religiosidade” dessa

experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. (p. 18)

Para os autores, os mitos são responsáveis por trazer memórias passadas que se configuram no presente através de representações simbólicas. Entre o povo Potiguara — partindo de uma perspectiva mitológica —, viver os mitos implica em (re)construir no presente a construção da memória e da ancestralidade do seu povo.

1.2 Cosmologia Potiguara e os seres encantados

Na cosmologia do povo Potiguara, alguns dos encantados descritos em narrativas mitológicas são o Pai do Manguê, Mãe D'Água — entidades espirituais que habitam as águas —, Cumade Fulozinha — entidade feminina que protege as matas —, dentre outros, que existem e perpetuam-se, mantendo saberes e experiências concretas acerca de suas vivências e formas de existência (Barcellos, 2014; Félix, 2018; Paiva, 2013).

Entre as formas de manifestação da espiritualidade dos Potiguara estão as pinturas corporais que, além de reproduzirem a imagem de elementos da natureza e outros significados, também representam proteção espiritual — *aesthesis*⁹ —, bem como revelam suas criatividade e subjetividades. As cores presentes são o “vermelho extraído do urucum e o preto do fruto do Jenipapo verde” (Barcellos, 2014, p. 301). Elas apresentam diversos significados, como “[os] sentimentos de dor, afeto, respeito, proteção espiritual entre outras expressões e comportamentos, como também a afirmação da própria identidade” (Barcellos, 2014, p. 301). As representações de elementos da natureza, geralmente as mais pintadas no corpo dos Potiguara, são a colmeia (representa a coletividade e união do povo Potiguara através da representação da colmeia de abelha); a folha da Jurema (planta sagrada como símbolo de espiritualidade); guarapirá (pássaro nativo do território Potiguara) e a Jiboia (Cobra utilizada como símbolo de sabedoria, força e defesa do território) (Félix, 2018).

Outra manifestação cosmológica dos Potiguara é o ritual do Toré, do qual trata-se de “uma dança que comprova a permanência do mínimo de tradição necessária ao reconhecimento de resquícios de sua ancestralidade indígena, ela passou a figurar como expressão obrigatória da indianidade” (Arruti, 1995, p. 82).

Neste texto, a Cumade Fulozinha é o ser encantado focado, enquanto elemento cosmológico Potiguara, dada a sua intensa presença em toda ecologia

⁹ Compartilhamos nesta reflexão o entendimento da palavra *aesthesis* como “sensação”, “processo de percepção”, “sensação visual”, “sensação sonora”, “tátil” e “sensação gustativa” — em parte apreendida —, conforme apresentada por Walter Mignolo (2011) ao propor uma discussão sobre a operação de colonização da *aesthesis* pela estética.

da comunicação desse povo na Paraíba e em outros estados da região Nordeste, bem como em outras regiões do Brasil. O enfoque nessa entidade também parte das experiências epistemológicas e do saber tradicional próprio de uma das autoras deste artigo, Iranilza Félix, pertencente à etnia Potiguara e habitante do Sítio Boa Esperança, Aldeia Jacaré de César, situado no município de Marcação, Paraíba.

No território Potiguara, a encantada também é chamada de “Senhora das Matas”, “Flor das Matas” e “Florzinha das Matas”. Entre o povo da etnia, é um dos principais espíritos presentes em sua cosmologia e faz-se presente no cotidiano individual e coletivo. Cumade Fulozinha é compreendida como um espírito da floresta; uma entidade mística feminina que habita e protege as matas e os seres que nela habitam. Assad (2014), a partir de uma perspectiva mitológica, fala da Cumade Fulozinha inserindo-a nos estudos da cultura nordestina, onde também é conhecida como “Flor-do-Mato”.

espírito de uma cabocla de longos cabelos, que vive na mata protegendo a natureza dos caçadores e, que gosta de ser agradada com presentes, principalmente mingau, fumo e mel ... Cumade Fulozinha se apresenta como uma menina de aproximadamente doze anos, com os cabelos longos e estirados e de aparência simpática. (Assad, 2014, p. 21)

A Cumade Fulozinha faz parte da cultura nordestina do país e, por isso, muitas vezes é confundida com personagens do folclore brasileiro, o qual é rico em símbolos culturais. Porém, ela não é um símbolo folclórico por origem, mas uma herança do saber tradicional deixado pelos povos indígenas para a cultura brasileira, assim como diversos outros saberes descritos sob a forma de mitos presentes nas cosmologias indígenas.

Seguindo a abordagem a partir da perspectiva da religiosidade, Sousa (2019) considera que a Cumade Fulozinha pode ser compreendida na categoria das entidades, deixando de ser um personagem do folclore pois a mesma recebe oferendas e tem presença marcada no culto da Jurema, pertencente à linha dos caboclos, essa linha de entidades é caracterizada por ser de origem indígena, vivem nas matas e são consideradas entidades curandeiras e por isso “almas elevadas” (Sousa, 2019, p. 3).

Além de ser confundida com uma personagem folclórica, a Cumade Fulozinha também é descrita, muitas vezes, de forma pejorativa e/ou tenebrosa, sendo posta em um lugar de assombração, terror e medo entre as pessoas comuns e desconhecedoras do saber tradicional indígena, quando na verdade, trata-se de um ser encantado das matas e que protege as florestas e os animais.

Esse entendimento deve-se, em grande parte, à influência colonialista. Para Mignolo (2017a), a colonialidade equivale a uma matriz ou padrão colonial de poder, o qual ou a qual é um complexo de relações esconde-se detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade), o que justifica a violência da colonialidade. “E descolonialidade é a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade” (Mignolo 2017b, p. 13).

Com isso podemos afirmar que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades. Nesse contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores. (Santos, 2015, p. 97)

Como abordam Franco e Silva (2020), o Ocidente criou um modelo cosmofágico e engolidor de mundos, que prioriza mais um estilo de vida do que a própria vida. “Assumimos o termo cosmofagia para explicar um movimento de ataques às diversas cosmologias existentes em Gaia. Os ataques não são feitos apenas pelo Estado, mas por aqueles que desconsideram a diversidade e a riqueza de conhecimento cosmológico” (Franco & Silva, 2020, p. 183).

Cosmofagia é um processo da predação ocidental que chega às aldeias e engole mundos. A predação ocorre de duas maneiras: no próprio extermínio das populações; e nos atos sutis, na violência simbólica, na presença da política, na transmissão de doenças. Apagam-se as memórias, as práticas ritualísticas, as brincadeiras de pátio, populações inteiras somem do mapa. É a marca da nossa história, a extinção de povos que já existiam aqui por milhares de anos. (Franco & Silva, 2020, p. 186)

Franco et al. (2023) observam que o Ocidente estabelece os modelos religiosos e as políticas a serem seguidos, padroniza as práticas cotidianas e os conhecimentos de cura e descarta a diversidade de outros modos de existência. Além disso, o processo se fortalece na filosofia grega e se expande com a matriz romana–judaico–cristã–científica–informacional.

Ao longo do contexto ocidental é possível ver as guerras, conquistas e expansões de impérios. Se em algum momento vivemos sobre a violência das conquistas, também passamos pelos impérios da comunicação e informação, da dominação simbólica da narrativa, de como as coisas são contadas. O homem ocidental e a perspectiva humanista, centraliza seu ego em sua própria figura desarranjada e se esquece que todos nós habitamos uma rede de organismos humanos e não humanos, conhecida como Gaia, ou ainda a diversidade de mundos possíveis. (Franco & Silva, 2020, p. 185)

Oliveira (2005) observa que os povos indígenas do Nordeste brasileiro foram os que mais sofreram com o avanço da civilização. Sendo os primeiros a serem contatados pelos colonizadores, logo foram batizados e incorporados aos trabalhos da nascente sociedade. Conforme o autor, através de uma forma compulsória de mobilização, serviram na construção de obras públicas e nos empreendimentos privados, sendo objeto de uma escravização camuflada. Além disso, foram deslocados de suas terras, tiveram que cruzar os sertões, buscar seguidamente novas áreas de refúgio, constituir alianças antes impensáveis e modificar radicalmente seus costumes. “Passaram a viver sob a proteção de outros, em terras de missão (mais tarde invadidas e reduzidas) ou avassalados em terrenos de que nunca eram os ‘donos’” (Oliveira, 2005, p. 9).

Até hoje, as populações indígenas enfrentam reflexos do colonialismo em seus territórios. Cada etnia vive essa realidade de forma específica, buscando adaptar-se aos costumes impostos pelos colonizadores.

Durante muito tempo os povos indígenas do Nordeste foram vistos como resíduos de antigas nações, outrora numerosas, plenas e soberanas. Sua história era tida como o desenrolar de perdas demográficas, econômicas e culturais que os transformavam em remanescentes a ponto de darem o último passo em direção à assimilação completa na nossa sociedade: o abandono inevitável da consciência de uma identidade étnica diferencial em favor da integração como camponeses proletarizados. (Palitot, 2005, p. 6)

Mignolo (2011) aponta a opressão e negação como dois aspectos da lógica da colonialidade. De acordo com o autor, o primeiro opera na ação de um indivíduo sobre outro, em relações desiguais de poder; o segundo faz sobre os indivíduos, de maneira que neguem o que no fundo sabem. Os processos decoloniais consistem em tirar ambos de seus lugares reprimidos, mostrando também as características imperiais da “negação”.

D

Ecologia comunicativa, Cumade Fulozinha e cosmologia Potiguara na Paraíba

Diante da influência colonizadora secular, os povos indígenas precisaram desenvolver mecanismos de sobrevivência, resistência e luta *pari passu* com diversos movimentos migratórios e/ou de encobrimento. Tiveram que articular modos de resgate e manutenção de sua memória, sua língua, seu saber tradicional e outros diversos aspectos de suas cosmologias que, paulatinamente, reexpandiram a complexidade¹⁰ de sua ecologia comunicativa. Durante o processo de emergência étnica dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, “eles assumem significados próprios que recuperam imagens e relações esquecidas, produzem ritos, engendram mitos, elegem heróis, num intenso reencantamento do mundo” (Arruti, 1995, p. 76).

¹⁰ O que é a complexidade? A um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (complexus: o que é tecido junto) de constituições heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico. Mas então a complexidade se apresenta com os traços inquietantes do emaranhado, do inextricável, da desordem, da ambiguidade, da incerteza (Morin, 2011, p. 13).

1.3 Tecnologia dos sonhos

A ecologia comunicativa dos povos originários relaciona tecnologias, inteligências, energias e conexões que envolvem a terra, o fogo, a água, o ar, os sons, grafismos, animais, plantas, rios, ritos, espíritos ancestrais, seres encantados, mundos, cosmos e os sonhos. No livro *A queda do céu* (2015), o xamã yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert falam sobre a comunicação pelo sonho.

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las em sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento ... Nós, habitantes da floresta, nunca esquecemos os lugares distantes que visitamos em sonho. De manhã, quando acordamos, suas imagens permanecem vivas em nossa mente ... Essas imagens permanecem nítidas e sempre voltam ao nosso pensamento. As palavras dos espíritos que as acompanham também ficam dentro de nós. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 465)

Krenak, em 1992, já evidenciava o papel dos sonhos na vida social de povos indígenas. Para ele, todas essas instituições — educação, escola e universidade — estão no sonho e na casa do conhecimento. Esse sonho tem um aprendizado para o sonho. “E, quando nós sonhamos, nós estamos entrando num outro plano de conhecimento, onde nós trocamos impressões com os nossos ancestrais, não só no sentido de nossos antigos, meus avós, meu bisavô, gerações anteriores, mas com os fundadores do mundo” (Krenak, 1992, p. 202).

No quarto episódio do podcast *Outro mundo pod* (Pereira Filho, 2024b), dentro da produção jornalística multiplataforma *O mundo vai se acabar em sonho* (Pereira Filho, 2024a) — que envolve as cosmovisões indígenas dos povos Potiguara, Tabajara e Cariri, da Paraíba —, a antropóloga social Ligia Rodrigues relata como os povos Tupi-Guarani, na região de Barão de Antonina, interior

do estado de São Paulo, receberam através dos sonhos um mapa indicando a terra indígena tradicional originariamente ocupada por seus ancestrais, entre os rios Verde e Itararé. Ela conta como esse mapa serviu como documento para buscar a demarcação da territorialidade dessa etnia.

Iranilza Félix, uma das autoras deste artigo, comunica-se com Cumade Fulozinha pelos sonhos. Em estados de consciência e inconsciência do sono, o ser ancestral revela-se com percepções sensoriais diversas — visuais, sonoras, táteis e intuitivas; essa comunicação se estende também para o estado desperto. São sentidos, significados e interações que se mantêm em conexão pelas matas, pelos animais e ventos. Os sonhos seriam, dessa forma, uma tecnologia para acesso, manutenção e diálogo com o saber ancestral.

Em relato verbal concedido a Iranilza Félix (2018), o cacique Potiguara Josecy, da Aldeia Três Rios, às margens da rodovia PB-041, município de Marcação-PB, falou sobre sua comunicação com os espíritos e com a Cumade Fulozinha.

Cumade Fulozinha é parceira, precisamos acreditar que ela inxiste e não brincar com ela, eu acredito que ela existe, ela é minha parceira, eu peço tudo a ela. Nem tudo que Cumade Fulozinha faz a gente consegue desfazer. Tem o pai do manguê... Não devemos brincar com os espíritos. Quando eu saía pra ir pro manguê eu sempre pedia pra ele me dar alimento pra trazer pra minha família. A gente não pode deixar de acreditar, porque eles podem nos surpreender. (Entrevista do Cacique Josecy concedida a Félix, 2018, p. 79)

Em toda ecologia dessas relações comunicacionais indígenas, o saber tradicional é engendrado por inteligências fluidas, subjetivas e interligadas, que orientam a organização e a condução da vida de cada ser humano em coletividade nas aldeias e comunidades. A tecnologia dos sonhos permite o preparo, ensino, aviso, sinalização e iluminação de saberes assimilados e compartilhados na (com)vivência partilhada por todos. Assim, acontece com os sonhos, bem como a Cumade Fulozinha e seus reflexos na vida desperta do povo Potiguara.

Os(as) Potiguara, cultivam práticas que rememoram seus(as) antepassados(as). Reconhecem a importância da mãe terra para a sua existência, respeita os ambientes sagrados e as entidades espirituais que habitam cada espaço da natureza, utiliza os ensinamentos dos(as) mais velhos(as) para pescar, caçar, plantar, colher e fazer outras atividades do dia a dia. Aprende com os troncos velhos que cada entidade cuida de um espaço sagrado da natureza e que é preciso observar a fase da lua mais adequada para realizar cada atividade. (Félix, 2018, p. 82)

A comunicação pelos sonhos é experienciada de forma particular por cada ser humano. Os sentidos e os aprendizados absorvidos a partir deles amadurecem à medida que são compartilhados também os saberes dos mais velhos. Luzes, imagens, sons, texturas, sabores e outras formas de vida imbricam-se e conectam a *psique* ao não humano, muito além de uma razão cientificista para a compreensão da realidade.

A comunicação com a Cumade Fulozinha pelos sonhos é uma experiência cosmológica Potiguara, que ocorre em um momento e espaço fora da matéria, mas ainda ligada a ela, onde saberes são aprimorados, entendimentos são direcionados e decisões são orientadas para o estado desperto, para a coletividade e para a manutenção da vida.

2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Cada esforço da ciência em direção ao saber originário indígena ilumina as fragilidades e limitações de um pretensão rigor do conhecimento científico secularizado, presente nas instituições acadêmicas e baseado em modelos canônicos, padrões engessados e esquemas rígidos replicáveis, em busca de garantias e comprovações de verdades absolutas sobre a vida. Ouvir os relatos orais dos anciãos indígenas, aprender com a pedagogia dos sonhos e compreender a ecologia comunicativa que envolve a natureza — sua diversidade de seres vivos, vibrações energéticas, luminescências (Silva et al., 2022), espíritos e o cosmos — são desafios quase inalcançáveis para um pensamento racional ancorado na matéria visível, tangível e/ou mensurável.

Compreender que a cura de uma moléstia se encontra nas folhas de ervas, cujas localizações e espécies são indicadas por meio de sonhos; que a proteção dos povos de uma aldeia se realiza através do diálogo com outros mundos e inteligências; e que a comunicação com os ancestrais se estabelece por meio de rituais de dança e rezo, é resultado de observações que exigem a não-objetivação, o não-método, a não-sistematização e o não-cientificismo. O saber tradicional indígena nos provoca a subjetivar para compreender, buscando o conhecimento não pelas formulações e categorizações, mas pelas experiências únicas e individuais, ainda que sentidas e vividas de forma coletiva.

Escrever sobre Cumade Fulozinha e o saber tradicional Potiguara é mais um passo em busca da demarcação de territórios físicos e simbólicos. Diante de modelos consolidados pela lógica ocidental de produção e armazenamento de conhecimento, ocupa-se também o universo acadêmico derivado da filosofia greco-romana como forma de reconhecimento e, acima de tudo, respeito, valorização e aplicação do saber legítimo dos povos indígenas.

Como anuncia Krenak (2022), o “futuro é ancestral”. As tecnologias ancestrais do saber originário evidenciam uma complexidade ainda inalcançável pelo ilusório domínio do saber científico ocidental. O futuro nesse planeta demanda uma mirada para o início, para as origens e ecologias integradas entres os seres vivos e interatuantes. Demanda, ainda, o despertar para a conexão de todas as coisas e o respeito à fluidez da vida entre todos os habitantes da Mãe Terra. ■

REFERÊNCIAS

- Arruti, J. M. A. (1995). Morte e vida do Nordeste indígena: A emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, 8(15), 57–94.
- Assad, P. (2014). *Comadre Fulozinha e Pai do Mangue: Sua influência na formação da identidade, território e territorialidade na comunidade do Porto do Capim* [Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal da Paraíba]. Repositório Institucional da UFPB.
- Barcellos, L. (2014). *Práticas educativo-religiosas dos índios Potiguara da Paraíba*. EdUFPB.
- Barcellos, L., & Nascimento, J. M. (2017). A espiritualidade do índio Potiguara. In J. M. Nascimento (Org.), *Etnoeducação Potiguara: Pedagogia da existência e das tradições*. Ideia.
- Bartolomé, M. A. (2006). As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, 12(1), 39–68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002>
- Boff, L. (1993). *Ecologia, mundialização, espiritualidade: A emergência de um novo paradigma*. Ática.
- Brito, A. G. (2021). Pachamama e a teia da vida: Entre a sociedade de risco, a ecologia profunda e a cosmovisão indígena. *Revista Espaço Acadêmico*, 21(230), 178–188. <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/56237>
- Capra, F. (2006). *A teia da vida: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Cultrix.
- Castro, E. V. (2017). *A inconstância da alma selvagem*. Ubu.
- Costa, S. S. I. (2022). *Ritual da lua cheia: Espiritualidade e tradição entre os Potiguara da Paraíba* [Tese de doutorado, Universidade Federal da Paraíba]. Repositório Institucional UFPB.
- Di Felice, M., & Franco, T. C. (2017). Ecologias conectivas: O animismo digital, a ecologia informatizada e a matéria em rede. In M. Di Felice & E. S. Pereira (Orgs.), *Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à teoria da comunicação*. Paulus.

- Eliade, M. (1984). *O mito do eterno retorno*. Edições 70.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. Martins Fontes.
- Eliade, M. (2002). *Mito e realidade*. Perspectiva.
- Farias, E. S., & Barcellos, L. A. (2012). *Memória Tabajara: Manifestações de fé e de identidade étnica*. EdUEPB.
- Félix, I. C. G. (2018). *A alteridade e a espiritualidade dos universitários Potiguara da Paraíba*. Repositório Institucional UFPB.
- G1 PB. (2023, agosto 7). *Paraíba tem duas cidades entre as 10 com maior percentual de moradores indígenas do Brasil*. Portal G1 Paraíba. <https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2023/08/07/paraiba-tem-duas-cidades-entre-as-10-com-maior-percentual-de-moradores-indigenas-do-brasil.ghtml>
- Franco, T. C., Silva, M. R., & Franco, T. O. (2023). Produções e apropriações para pensar as plataformas digitais ameríndias. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, 1(152), 83–95.
- Franco, T. C., & Silva, M. R. (2020). Cosmofagia e net-ativismo indígena brasileiro durante a pandemia da Covid-19. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, 1(145), 181–196.
- Heidegger, M. (1959). *Serenidade (Gelassenheit)*. Instituto Piaget.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2022). *Censo Demográfico 2022* [Recurso digital]. Rio de Janeiro: IBGE. <https://censo2022.ibge.gov.br/apps/pgi/#/home>
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (1992). Antes, o mundo não existia. In A. Novaes (Org.), *Tempo e história*. Companhia das Letras.
- Krenak, A., & Carelli, R. (Orgs.). (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Mignolo, W. (2017a). Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94). <https://doi.org/10.17666/329402/2017>
- Mignolo, W. (2017b). Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, 1(1). <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645/2646>
- Mignolo, W. D. (2011). Aesthesis decolonial. *Calle 14 Revista de Investigación en el Campo del Arte*, 4(4), 10–25.
- Morin, E. (2011). *Introdução ao pensamento complexo*. Sulina.
- Navarro, M. A. (2014). *Daniel Munduruku: O índio-autor na Aldeia-Global* [Tese de doutorado, Universidade Presbiteriana]. Adelpha Repositório Digital. <https://dspace.mackenzie.br/handle/10899/25111>
- Oliveira Filho, J. P. (2005). Prefácio. In R. de A. Grunewald (Org.), *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Massangana.

- Oliveira Filho, J. P. (Org.). (1999). *A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa.
- Paiva, E. B. (2013). *Narrativas indígenas: Construindo identidades e constituindo-se em fontes de informação*. Repositório Institucional UFPB.
- Palitot, E. (2005). *Os Potiguara de Baía da Traição e Monte-Mór: História, etnicidade e cultura* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Paraíba]. Repositório Institucional UFPB.
- Pereira Filho, L. M. (2024a). *O mundo vai se acabar em sonho*. Universidade Federal da Paraíba.
- Pereira Filho, L. M. (2024b). Outro mundo pod. In *O mundo vai se acabar em sonho*. Universidade Federal da Paraíba.
- Santos, A. B. (2015). *Colonização, quilombos, modos e significados*. UnB.
- Silva, M. R., Wielewicki, F. F., & Luzio, T. (2022). Saber tradicional ameríndio e experiências didático-pedagógicas sobre corpo e lugar entre Brasil e Portugal. In *Anais do 45º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Universidade Federal da Paraíba.
- Sousa, I. (2019). Comadre Florzinha: Ritos e representações à entidade na cultura de Salgadinho-PB 1980–1990. In *I Congresso Internacional de Meio Ambiente e Sociedade: Diálogos entre Consumo, Desenvolvimento e Proteção Ambiental e III Congresso Internacional da Diversidade do Semiárido*.
- Viveiros de Castro, E. B. (2017). *A inconstância da alma selvagem*. Ubu Editora.
- Zaffaroni, E. R. (2010). La naturaleza como persona: Pachamama y Gaia. In *Bolivia: Nueva Constitución Política del Estado. Conceptos elementales para su desarrollo normativo*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

Indigenizing digital communication technologies: Autonomy and struggle of the Gavião indigenous collectives (Pará)

THIAGO ALLAN RIBEIRO^a

Universidade Federal do Tocantins. Palmas – TO, Brasil

KATÊJUPRÊRÊ BURJACK PARKREKAPARE^b

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Marabá – PA, Brasil

ANDRÉ DEMARCHI^c

Universidade Federal do Tocantins. Palmas – TO, Brasil

RESUMO

O artigo apresenta algumas (contra)narrativas para construir uma história da incorporação dos artefatos industriais de comunicação por um coletivo de povos conhecido como “Gavião”, e que habita a Terra Indígena Mãe Maria (Pará, Brasil). Com base em uma pesquisa etnográfica colaborativa e multissituada, a proposta é trazer as vozes de personagens da história contemporânea desse povo sobre os impactos da eletricidade, rádio, telefone, televisão, internet, smartphones e aplicativos em sua socialidade. A pesquisa indica que a indigenização dessas tecnologias estimula a autonomia perante o Estado e o acesso à direitos e políticas públicas, acirrando, por outro lado, divisões internas e cisões entre os diferentes grupos que compõem o “povo Gavião”.

Palavras-chave: Povos indígenas, resistência, whatsapp, internet, smartphones.

ABSTRACT

The article presents (counter)narratives aimed at constructing a history of the incorporation of industrial communication artifacts by a collective of peoples known as the “Gavião,” who inhabit the Mãe Maria Indigenous Land (Pará, Brazil). Based on a collaborative and multi-sited ethnographic research, the proposal is to foreground the voices of key figures in the contemporary history of this people regarding the impacts of electricity, radio, telephone, television, internet, smartphones, and digital applications on their sociality. The research indicates that the indigenization of these technologies fosters

^a Mestre em Comunicação e Sociedade pelo PPGCOM – UFT. Professor Substituto no curso de Ciências Sociais. Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-5666-9848>. E-mail: thiago.allan@uft.edu.br

^b Graduado em Ciências Sociais – UNIFESPA. Liderança do povo Akrotikatêje e cacique da aldeia Atykti Jokrikateje. Orcid 0009-0001-6926-8035. E-mail: gaviadosul@gmail.com.

^c Doutor em Antropologia Cultural – UFRJ. Professor dos cursos de graduação em Ciências sociais e pós-graduação em Comunicação e Sociedade, ambos da UFT. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9134-441X>. E-mail: andredemarchi@uft.edu.br

<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v19i3p143-167>



D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

autonomy in relation to the State and facilitates access to rights and public policies, while also intensifying internal divisions and schisms among the different groups that make up the “Gavião people.”

Keywords: Indigenous people, resistance, whatsapp, internet, smartphones.

INTRODUÇÃO

O PRESENTE ARTIGO APRESENTA algumas (contra)narrativas para construir uma história sobre a incorporação dos artefatos industriais de comunicação — e da parafernália necessária — por um coletivo de povos conhecido na sociedade brasileira como “Gavião”, que atualmente habita a Terra Indígena Mãe-Maria, localizada no estado do Pará, Brasil. Nossa proposta é trazer as vozes de alguns personagens fundamentais da história contemporânea desse povo, como por exemplo, a Dona Conceição e o seu filho Katêjuprê — que é também um dos autores desse texto —, para compreender os impactos que a eletricidade, o rádio, o telefone, a televisão — bem como a internet, os smartphones e seus aplicativos — produziram e produzem nesses coletivos. Não obstante e mais importante do que isso, é que estamos interessados em entender os processos de “indigenização” dessas tecnologias a partir desses coletivos ao longo da segunda metade do século XX.

O conceito de “indigenização” é apresentado por Marshal Sahlins (1997) em sua discussão sobre como as sociedades indígenas, que não apenas resistem ao sistema mundial capitalista, mas também incorporam e transformam elementos desse sistema de acordo com suas próprias cosmologias e modos de vida. Neste artigo seguimos a definição dada a esse conceito pela pensadora indígena Célia Xakriabá, em seu diálogo com o antropólogo americano. Segundo a autora, o outro conceito que dialogamos é o de indigenização. Este é um conceito já conhecido entre antropólogos e historiadores, cunhado pelo estadunidense Marshall Sahlins (1997).

Neste trabalho utilizamos este conceito para falar das estratégias com as quais o povo Xakriabá lida com a escola que chega até nós e como a ressignificamos. Sahlins (1997) apresenta a categoria indigenização, buscando diferenciá-la do conceito de aculturação, e isso nos interessa, sobretudo, como forma de se contrapor à imagem pré-concebida de que nós, povos indígenas, seríamos “aculturados”. Nesse sentido, buscamos reforçar a potência do ato de indigenizar, pois, como aponta Sahlins (1997), esta consiste na maneira como os povos indígenas “vêm elaborando culturalmente tudo aquilo que lhes foi infligido”, incorporando “o sistema mundial a uma nova ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo” (p. 52). A opção pela indigenização significa, nesta

pesquisa, uma forma de enfatizar em nossas narrativas históricas a agência do povo Xakriabá. Por isso, é importante reafirmar o processo de resistência e de subversão àquilo que é imposto pela lógica colonial (Xakriabá, 2018).

Dialogando com as ideias da autora podemos dizer que Sahlins (1997) sugere, portanto, que essa indigenização do capitalismo é uma forma de resistência criativa, onde os povos indígenas não são meramente vítimas das forças globais e locais, mas agentes ativos que remodelam essas forças para adequarem-se aos seus próprios “sistemas de mundo”.

Para compreender esse processo complexo, realizamos uma pesquisa etnográfica multissituada e colaborativa¹ na aldeia Akrôtkatêjê durante o ano de 2022, entre os meses de novembro e dezembro. Nesse período foram realizadas as entrevistas de longa duração com Dona Conceição e Katêjuprêrê e seu irmão Krytpytiti, além de outros membros da família. Ao final da pesquisa, submetemos os resultados para a apreciação de Katêjuprêrê, que além de ter a liderança indígena de seu povo, também é formado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. As considerações de Katêjuprêrê foram tão fundamentais para esse texto que explicam sua presença também como autor.

As pesquisas de campo e bibliográfica demonstraram que a indigenização das tecnologias de comunicação e seus equipamentos — meios, redes e telas —, bem como sua ocupação por esses coletivos evidenciam, na esteira do que nos apresenta Xakriabá (2018) e Sahlins (1997), os processos e desafios que apontam por um lado, para a conquista de autonomia perante o Estado, facilitando o acesso aos direitos e às políticas públicas; e, por outro, o acirramento das divisões internas e cisões entre os diferentes grupos que compõe o “povo Gavião”. Notamos também que momentos importantes da história recente desses coletivos são concomitantes aos momentos de incorporação das tecnologias de comunicação.

Apresentamos como guia do nosso texto uma linha do tempo (ver Figura 4) construída em diálogo com os nossos interlocutores durante a pesquisa etnográfica. Nessa linha representada por uma flecha característica desse povo, apresentamos em sequência os diferentes momentos de contato com os instrumentos de eletrificação, bem como seus aparelhos e meios de comunicação. Entretanto, para compreender a forma como esse povo incorporou esses dispositivos em suas vidas, é necessário olhar para as histórias de resistência e as formas pelas quais — em diferentes momentos históricos os coletivos Gavião — resistiram as investidas coloniais de missionários e funcionários de órgãos do Estado; comerciantes e exploradores de castanha do Pará; e executivos e funcionários da Eletronorte e da mineradora Vale S/A.

Essa breve retrospectiva histórica será feita no primeiro tópico desse artigo. Nos tópicos seguintes, seguimos os marcos da linha do tempo, apresentando

¹ “Em linhas bem gerais, a etnografia multissituada, como toda etnografia, é um modo de investigar a realidade social que implica o deslocamento do pesquisador de seu contexto cultural originário a outros para ele desconhecidos. Implica também que a subjetividade do pesquisador está altamente implicada no processo de investigação, pois é o contato dela com outras subjetividades a matéria que constitui a produção do conhecimento num movimento de aproximação e afastamento, familiaridade e estranhamento. Ortner (1995, p. 173) diz que etnografia significa, minimamente, o esforço de entender um outro mundo ‘usando o self como instrumento de conhecimento’. Como técnica, envolve o que chamamos de observação participante e a manutenção de modos de registro sistemático das informações coletadas. É exigente do ponto de vista do tempo e da necessidade de construção de relações de confiança entre pesquisador e pesquisados”. (Oliveira, 2017, p. 17)

D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

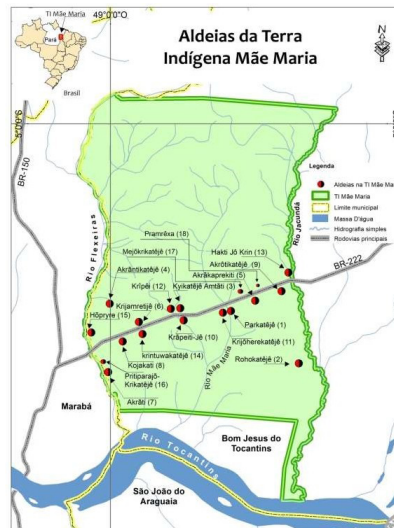
as memórias, as reflexões e os desafios que a incorporação das tecnologias da comunicação proporcionou aos nossos interlocutores do povo Gavião.

OS “GAVIÃO” SÃO MUITOS POVOS

Atualmente, o coletivo conhecido como povo Gavião está situado na Terra Indígena Mãe Maria, cujo território sobrepõe-se ao município de Bom Jesus do Tocantins, Pará. É nesse território que está a cerca de quinze quilômetros da cidade de Marabá (Pará) e é onde que se espalham as aldeias desse povo, como podemos ver na Figura 1 abaixo.

Figura 1

Localidade da Terra Indígena Mãe Maria e suas respectivas aldeias



Nota. Ribeiro Junior (2020).

A Terra indígena Mãe Maria foi declarada território indígena pelo Decreto nº 4.503, de 30 de dezembro de 1943, do Estado do Pará. Na Figura 2 abaixo, apresentamos a redação do referido decreto como um documento histórico para o povo Gavião.

É importante notar que essa terra foi demarcada a partir de uma área já existente que, como veremos a seguir, foi destinada para as tentativas de catequização dos Gavião em 1921. Sua demarcação e ampliação tem a ver com a remoção compulsória — promovida por parte do estado brasileiro e dos coletivos que compõe esse povo — para uma superfície de terra de 62 mil

hectares. O principal objetivo em colocar todos os indígenas nesse território estava relacionado também à exploração de mão de obra barata para a coleta da castanha naquela região, muitas vezes em condições de trabalho análogas à escravidão (Ribeiro Júnior, 2020).

Figura 2

Decreto de concessão definitiva da área de Mãe Maria



Nota. Adaptado de Silva (2020).

Nesse sentido, é preciso lembrar que, quando falamos do povo Gavião, faz-se necessário compreender que, na verdade, ele é composto por três diferentes povos, que foram obrigados pelo Estado brasileiro a viver em um mesmo território, quando foram removidos forçadamente, em meados do século XX, dos diferentes territórios em que estavam para uma única Terra Indígena. Nesse aspecto, é importante destacar que, em meados do século XIX, provavelmente tenha ocorrido uma separação anterior entre os povos que atualmente compõem os Gavião e de algum outro povo classificado como Timbira², levando à ocupação desses diferentes territórios no entorno do rio Tocantins (Silva, 2020).

De acordo com Ferraz (1998),

Ficaram conhecidos como "Gaviões" todos os grupos que ocupavam um vasto território à margem direita do curso médio do rio Tocantins, compreendido desde a cabeceira dos rios Moju e Capim (ao norte) até as proximidades da cidade de Imperatriz, MA; era indistintamente chamados "Gaviões" devido ao temor que causavam às escassas populações ribeirinhas os pykopkatêjê (ou Pykobêjê, os "Gavião de Amarante/MA), os krinkati e os atuais Parkatêjê, ou "Gaviões ocidentais", situados na porção mais ocidental do "país Timbira". (Ferraz, 1998, p. 3)

² Os povos classificados com o nome Timbira são um conjunto de povos indígenas que compartilham traços culturais e linguísticos e estão localizados principalmente na região central do Brasil e pertencem à família linguística Jê, que é parte do tronco linguístico Macro-Jê. Segundo Nimuendaju (1946), são eles: os Apinajé, os Krahô, os Krikati, os Canela e os Gavião.

D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

Ainda sobre esse processo de ocupação de diferentes territórios por parte dos Gavião, Ferraz (1998) destaca que ocorreu um processo de cisão entre estes povos, devido a diferentes fatores, tais como conflitos internos e perseguição por parte do Estado brasileiro. Sendo assim, é importante observar esse movimento de deslocamento para que possamos entender a existência de três grupos que compõem o povo Gavião: os Gavião Akrätikatêjê; os Gavião Parkatêjê; e os Gavião Kyikatêjê.

O povo Parkatêjê foi contatado no ano de 1956 por dominicanos no rio Praia Alta, que ficava no município de Itupiranga (PA) e que no ano de 1965 foram removidos pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para a Terra Indígena Mãe Maria. O segundo grupo a ser removido compulsoriamente pelo Estado para o mesmo território foi o dos Kyikatêjê no segundo semestre do ano de 1970, sendo que estes fixaram-se a 4km da aldeia dos Parkatêjê em uma aldeia por eles denominada Ladeira Vermelha. O grupo dos Kyikatêjê — onde *Kyi* é cabeça, *katê* é “dono” e “controlador”, e *Jê* significa “nós”, “a gente”, “povo”, logo é “Povo e Dono do Rio Acima” — foi contatado no ano de 1968, próximo de Imperatriz, MA. Por esse motivo, passaram a ser chamados de “turma do Maranhão” (Ferraz, 1998).

O último povo a ser removido foram os Akrätikatêjê — onde *Akräti* é montanha, *Katê* é “dono”, “controlador”, e *Jê* é “nós”, “a gente”, “povo”, logo “Povo e Dono da Montanha” ou “turma da montanha”. Estes eram liderados por um chefe chamado Krôti e ocupavam as cabeceiras do rio Capim. No início da década de 1960, foram localizados junto ao posto do SPI — que ficava em frente à cidade de Tucuruí (PA) —, mas foi entre os anos de 1971 e 1983, com a construção e instalação da usina hidrelétrica de Tucuruí (Pará) durante a ditadura civil-militar que assolava o Brasil, os últimos “remanescentes” do grupo Akrätikatêjê foram removidos pela Fundação Nacional do Índio (Funai) para o interior da Terra Indígena Mãe Maria (Parkrekapare, 2017).

Assim, podemos notar que durante certo período ocorreu um processo de deslocamento do Povo Gavião, e, de acordo com os estudos sobre os mesmos e com as fontes já revisadas, podemos considerar que os Gavião estavam dispersos por uma enorme região que vai desde o sertão do Maranhão — numa grande área banhada pelas margens do rio Tocantins — até o estado do Pará (Ribeiro Júnior, 2020).

Nesse processo de deslocamento territorial, o etnólogo alemão Curt Nimuendaju (1946) demonstrou que existe uma distinção fundamental entre os diferentes grupos Gavião: de um lado, temos os coletivos que compõem os “Gavião do Leste”, que ficaram no estado do Maranhão e são majoritariamente conhecidos como *Pykôbijê*; e do outro, temos os coletivos que formam os “Gavião

do Oeste”, os quais deslocaram-se pelas margens do rio Tocantins alcançando o território do Estado Pará e que são conhecidos como *Parkatêjê*. É deste segundo conjunto de coletivos que fazem parte os nossos interlocutores.

Não se sabe exatamente o motivo da separação entre os dois grupos, mas como aponta Nimuendaju (1946), ela ocorreu possivelmente após os Gavião do Oeste terem ocupado uma região na floresta de terra firme, situada entre a margem direita do baixo e médio Tocantins e as cabeceiras do rio Capim, depois de haverem se separado dos Gavião do leste, por volta do ano de 1850.

Durante esse período de separação entre os Gavião do Leste e do Oeste, devemos observar também que esse processo de deslocamento teve como consequência os primeiros contatos com os brancos. Podemos destacar que durante meados do século XIX, o fluxo das atividades extrativistas em direção a Amazônia — com o início do chamado “ciclo da borracha” e depois também o “ciclo da castanha” — atraiu diversos comerciantes e trabalhadores de várias partes do Brasil para essa região e os Gavião viviam justamente nessas terras, e passaram a ser considerados inimigos do “desenvolvimento” (Silva, 2020).

Um exemplo das formas de resistência desse povo foi o desejo de possuírem ferramentas para o trabalho da retirada de castanha, tais como machado e facão, que podem ser consideradas também como instrumentos tecnológicos. Essa vontade de incorporação levaram o povo Gavião a aumentar as suas incursões aos castanhais existentes na beira do rio Tocantins. Dessa forma, o período entre a década de 1930 e o início dos anos de 1940 irá se consolidar como uma época de conflitos entre eles e a pequena população ribeirinha local, aumentando ainda mais o estereótipo de indígenas selvagens por parte da imprensa daquele período (Ferraz, 1998).

Posteriormente à pesquisa de Nimuendaju (1946) já citada, é importante trazer à tona o trabalho de Matta e Laraia (1978) sobre as relações entre “Índios e castanheiros”, para demonstrar justamente que os Gavião foram incorporados a um sistema de exploração de castanha do Pará, o que fez diminuir drasticamente a sua população. Os autores afirmam que, apesar das pressões econômicas e sociais impostas pela economia extrativista, os coletivos Gavião desenvolveram estratégias para manter sua cultura e modo de vida. Essas estratégias incluíram tanto a resistência direta contra a exploração quanto a adaptação e negociação com os castanheiros e outras forças externas (Matta & Laraia, 1978). Dessa forma, eles conseguiram preservar aspectos importantes de sua organização social e de sua autonomia — mesmo em um contexto de intensa exploração e mudança, provocados também por muitas mortes por epidemias e violências.

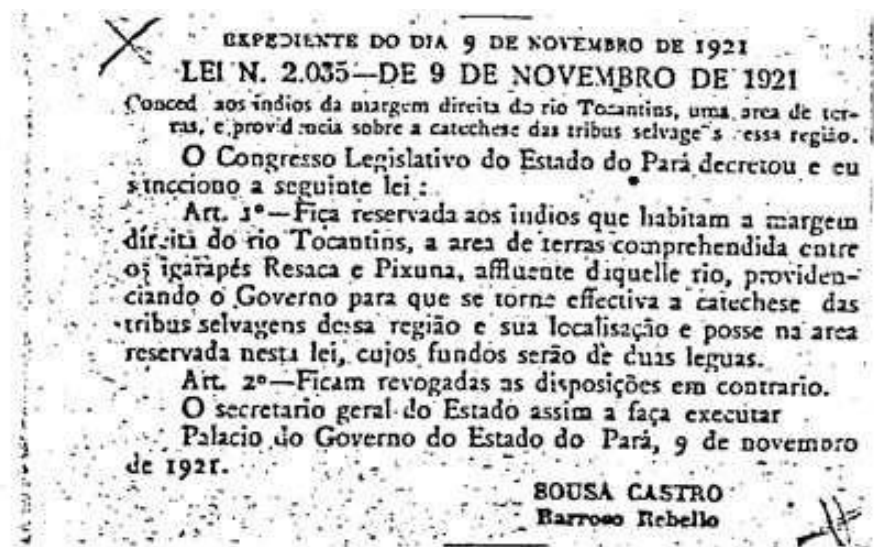
D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

Do mesmo modo, com a chegada dos missionários em seu território no início do século XX, os diferentes grupos tiveram que se adaptar e a resistir à essa pressão. Em um cenário de contato — no qual os conflitos se intensificaram e o estereótipo de “índios selvagens” em relação aos Gavião se fortaleceu —, outra forma de dominação e exploração foi adotada pelo poder público local da época contra os indígenas: a tentativa de catequização desses povos. Inclusive, é muito importante registrar aqui que o primeiro território concedido pelo Estado brasileiro a esses coletivos, estava condicionado “a uma efetiva catequese das tribos selvagens”, como pode-se ver no documento (Figura 3) que reproduzimos abaixo.

Figura 3

Decreto n.º 2.031 de 9 de novembro de 1921 para concessão de terras para catequese dos índios Gavião



Nota. Fac-símile Povos Indígenas no Brasil (1985).

Importante destacar que nesse contexto, os Gavião lançaram mão de estratégias para se protegerem, muitas vezes escondendo seus traços culturais para sobreviver. Como dizem nossos interlocutores, esse é um momento muito doloroso da memória do povo e que ainda é muito difícil falar sobre esse período. Aqui, entretanto, podemos perceber mais uma vez como os diferentes grupos que compõem o povo Gavião resistiram às tentativas missionárias e de quão

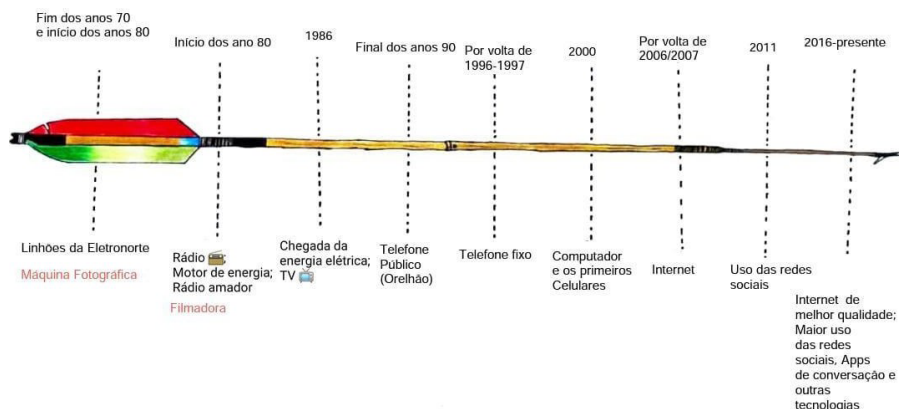
foi importante a manutenção de sua autonomia cultural, assim como no tempo dos castanhais.

Todos esses cenários de exploração e dominação aos quais esses coletivos foram submetidos parecem tê-los preparado para o encontro com as tecnologias da informação e da comunicação e, mais do que isso para o seu processo de indigenização. Como veremos a seguir, esse processo está pautado pela manutenção da sua autonomia e da sua união, enquanto povo frente ao Estado brasileiro e, por outro lado, pela manutenção e acirramento das diferenças entre os coletivos que compõe o povo Gavião.

DA ENERGIA À INTERNET: INDIGENTIZANDO AS TECNOLOGIAS

Figura 4

Linha do tempo construída a partir das entrevistas



Nota. Elaborado pelos autores (2022).

A partir das narrativas orais coletadas durante a pesquisa de campo, foi possível construir a imagem dessa linha do tempo (Figura 4) apresentada acima como um instrumento heurístico de exposição e análise, destinado a facilitar nosso entendimento do processo de indigenização das tecnologias de comunicação pelos coletivos do povo Gavião. Temos plena consciência que esse processo não foi linear, mas sim complexo, cheio de meandros e de diversas situações de resistência que se repetem que essa exposição cronológica busca apenas organizar.

Na parte de traz da flecha, podemos observar que as palavras “Máquina fotográfica” e “Filmadora” estão destacadas na cor vermelha. Isso deve-se ao

D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

fato de que os indígenas tiveram contato com essas tecnologias, mas não necessariamente tiveram acesso a elas; ou seja, não se apropriaram delas quando apareceram, mas somente após esse período, a partir da chegada da energia elétrica, em 1986 (Ribeiro Junior, 2020).

Além disso, é possível encontrar alguns registros fotográficos do povo Gavião antes mesmo dos anos de 1970, mas como o trabalho buscou seguir as narrativas, não traçamos esse período na linha do tempo acima. Entretanto, é importante destacar que Parkrekapare (2017) apresenta algumas fotografias cedidas pelos missionários americanos João e Judy — que trabalharam com os Gavião nos anos de 1960 —, evidenciando o contato dos indígenas com essas tecnologias em momento anterior.

Além disso, é importante destacar que os processos de indigenização dessas tecnologias e seus aparatos técnicos apontam, como afirma Hui (2020), para “tecnodiversidades” próprias que constituem possibilidades “de futuros tecnológicos diferentes” daqueles produzidos pelos agentes da “modernidade capitalista” (p. 46). No caso Gavião, tais possibilidades colocam importantes questões para os diálogos entre as diferentes gerações que constituem esse povo. Aqui, como veremos, autonomia e luta são as palavras-chave para um futuro ancestral (Krenak, 2023).

Ao analisarmos a linha do tempo, podemos notar que a partir do ano de 1986 temos a chegada da energia elétrica na Terra Indígena Mãe Maria, o que provavelmente aumentou o acesso a determinadas tecnologias. Foi o que nos contou Dona Conceição, uma das guardiãs dessa história.

A gente tem que contar tudo certinho pra gente entender, o que chegou primeiro aqui foi a Eletronorte, acho que era por volta dos anos 70 pra 80, porque debaixo dessas redes aqui era tudo mata, tinha pé de pequi, pé de ochi, muito pé de castanha, e aí a Eletronorte veio e a gente morava lá do outro lado, onde o pessoal chama de 30 velho, aí já tinha as casinhas, as casinhas de palha, nós não tinha energia, nós tinha era lamparina e motor, quando era onze horas o motor desligava, o motor de energia ... Quando era de tardezinha, umas cinco horas ligava o motor e quando dava umas onze horas da noite desligava. E aí a gente ficava até umas onze horas, assistia uma televisão, aí desligava o motor ... já tinha televisão no caso, foi a primeira, o Capitão botava no meio da casa dele, assim na casarona de palha, tinha lá e botava televisão e todo mundo assistia, era uma televisão que a gente assistia ... nessa época também já tinha o rádio, foi primeiro que a TV, e era aqueles de pilha grossa, no começo poucos tinham o rádio, só depois que cada um começou a ter o seu na sua casa, até uma vez o raio veio que enfiou o rádio dentro do chão

assim óh (risos), o rádio tava ligado e caiu um raio na aldeia e pegou no fio assim e ele enterrou pra dentro. (Entrevista com Dona Conceição, 2022)

As memórias de Dona Conceição nos levam para um tempo anterior a chegada da energia elétrica, com lamparinas e motores movidos à base de combustível. Uma época em que já existiam a rádio e a televisão, mas apenas um aparelho foi adquirido pelo Capitão Krôhòkrenhum³, importante liderança dos Gavião. Um tempo também em que os raios afundavam os rádios no chão; um tempo de resistência com a passagem dos linhões da Eletronorte dentro do Terra Indígena Mãe Maria. O que chegou primeiro na memória de Dona Conceição não foi a energia elétrica, foi a Eletronorte (Figura 5).

A partir das memórias de Dona Conceição, podemos observar que o marco de entrada das primeiras tecnologias está associado ao movimento dos grandes projetos que ocorreram na Amazônia a partir dos anos de 1970, com o discurso desenvolvimentista de “integrar para não entregar”, que impactou diretamente povos indígenas. Como sabemos, esses projetos desenvolvidos no período da ditadura civil-militar no Brasil não levavam em consideração a diversidade desses povos que já ocupavam esses territórios muito antes. No caso da Terra Indígena Mãe Maria — em relação à Eletronorte —, de acordo com Ribeiro Junior (2020, p. 128),

A partir de 1977, foi construído um sistema duplo de transmissão de energia com seus 500 kW, chamado de 1º e 2º circuitos, com a linha de transmissão Tucuruí-Presidente Dutra. Para isso foi utilizado uma faixa de 500 metros, prosseguindo paralelamente à BR-222 até o município de Açailândia (MA), se integrando ao município de Presidente Dutra-MA, que faz parte do circuito nacional 128 denominado de SIN (Sistema de Integração Nacional). Esse corredor de grandes torres de energia foi construído diretamente pela Eletronorte e, além de atravessar a Terra Indígena Mãe Maria, também cortou outras três terras indígenas no Maranhão: Krikati, Morro branco e Cana Brava.

Nesse sentido, podemos observar que a chegada das grandes torres de energia vai ocasionar um impacto direto na dinâmica sociocultural dos coletivos do povo Gavião, e que inclusive, ocorrem até hoje (Ribeiro Junior, 2020). Em relação à fala de dona Conceição, já é possível analisarmos quais foram as primeiras tecnologias a serem indigenizadas e incorporadas a partir do final de 1970 e no início dos anos 1980.

³ Toprãme Krôhòkrenhum Jôpaipaire, mais conhecido como “Capitão”, foi um líder político entre a vivência das lutas e adversidades dos Gavião em Mãe Maria. Liderou sua aldeia por mais de 60 anos (faleceu em 2016) e foi um dos primeiros a habitar a Terra Indígena Mãe Maria (Silva, 2020).

D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

Figura 5

Rodovia BR-222 e o linhão da Eletronorte



Nota. Ribeiro Júnior (2020).

Dessa forma, o rádio junto com o motor de energia e posteriormente a TV, podem ser consideradas as primeiras tecnologias a fazerem parte do processo de indigenização. É importante frisar que todo esse contexto de aparecimento das tecnologias antecede a chegada da energia elétrica via rede (Parkrekapare, 2017). Além disso, destaca-se a uma forma própria e coletivizadora de fazer uso dessas tecnologias, caracterizando uma “cosmotécnica” específica desse povo (Hui, 2020). Na fala de Dona Conceição, percebemos que o rádio era coletivo, ou seja, era usado por toda aldeia principalmente para se comunicar com os órgãos do Estado; já a televisão, embora fosse do líder Capitão, era assistida por todos em hora e local ritualmente definidos. Assim, percebemos que os primeiros aparelhos de comunicação que chegaram às aldeias foram utilizados inicialmente de modo coletivo e, paulatinamente, foram se individualizando: primeiro, um rádio para a aldeia; depois, com o passar do tempo, cada um foi tendo o seu, assim como a televisão.

No decorrer da nossa conversa, Dona Conceição destacou outros elementos que nos ajudaram a compreender a chegada das primeiras tecnologias.

Nessa época que eu tô contando só tinha o motor mesmo, até a gente fazia carnaval era na lamparina pra economizar, os velho ia pro mato cortar castanha, os maridos e aí a gente fazia assim um monte de lamparina ao redor da casa, e botava aqueles potes de lamparina ... Era na radiola, no tempo da radiola ... Ai eu vi a energia chegar a gente ainda tava morando na aldeia lá no 30, aí veio a Eletronorte né?! Aí a gente pegava muita gripe, porque era muita poeira, porque a gente morava bem na beira da estrada, não era assim um pouco pra dentro que nem é hoje, aí

eles vieram com essa proposta de tirar as árvores para botar a rede da Eletronorte, aí o Capitão e esse pessoal conversaram, aí ele falou que a gente vai limpar (onde é os Parkatêjê), vai o trator e limpa tudo e cada um de vocês vai escolher o local da casa de vocês, e a gente ia escolher o local onde é as nossas casas e aí o pessoal vieram de Brasília pra fazer as casas, uma turma que era da Eletronorte, e fizeram umas casas bem pequenas, bem rápido, fizeram as casas construída pra nós, sabe?! Aí quando a gente foi pra lá, quando fizeram a aldeia, já foi com energia, as casas só tinham dois cômodos, depois que aumentaram elas ... isso foi antes de 90 porque eu já tinha o Ajrom, aí como eles fizeram a aldeia onde a gente escolheu, aí fizemos a proposta, vocês vão fazer as casas, nós vamos pra aldeia, vocês vão colocar energia e nós não vamos pagar, nossa energia vai ser para sempre, e nós vamos querer energia todo tempo, porque a rede vai ficar todo tempo aqui também ... nessa época da energia quando chegou, o Capitão comprava as televisão e ia distribuindo pro povo, eu lembro que o sinal pegava ruim porque era aquela anteninha fina que subia lá em cima e meu marido ficava virando e gritando 'tá pegando' aí virava pra um lado e virava pro outro, eita época boa. (Entrevista com Dona Conceição, 2022)

Podemos notar, a partir da narrativa de Dona Conceição, que o processo da chegada de energia elétrica dentro da aldeia recém-construída na época foi fruto da luta dos Gavião, pois eles tinham e continuam tendo a consciência dos impactos ocasionados pelos grandes projetos dentro da reserva indígena. A instalação da energia elétrica dentro da aldeia Parkatêjê ocorreu exatamente no ano de 1986, que foi realizada na época pela antiga Centrais Elétricas do Pará (Ribeiro Junior, 2020). Portanto, a incorporação da energia elétrica foi coletivizada e indigenizada, sendo utilizada de forma gratuita e perene.

É importante também destacar que esse processo ocorreu no bojo da articulação do líder Capitão Krôhökrenhum para a criação da “Comunidade Parkatêjê”. Segundo Silva (2020, p. 41),

no processo de constituição das aldeias, a partir da vivência na Terra Indígena, os Gavião passaram a se apresentar para os não-índios, por um certo período, como a ‘Comunidade Indígena *Parkatêjê*’, o que fora articulado por *Krôhökrenhum* como estratégia política de negociação territorial (Ferraz, 1983). Esses grupos, cujas aldeias eram anteriormente distintas, não deixaram de ser *Kyikatêjê* ou *Akrâtikatêjê* para se tornar *Parkatêjê*, mas deram origem à ‘Comunidade *Parkatêjê*’ para lidar diretamente com o branco, como um mecanismo de defesa ao direito de suas terras, sobretudo, nas reivindicações para a indenização do uso ou da entrada de concessionárias privadas na Terra Indígena.

D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

Em relação a esse trecho, podemos analisá-lo a partir da ideia de “cultura com asas”, apresentada por Cunha (2018), onde visualizamos a ideia de uma tradição cultural que se adapta aos novos meios e ambientes, bem como perpetua-se na resistência diante dos obstáculos que esse novo meio lhe antepõe. Aqui, para enfrentar a Eletronorte — um inimigo muito poderoso —, os coletivos Gavião coletivizaram-se como estratégia de comunicação com essa grande empresa. Por outro lado, é importante destacar que as diferenças internas eram mantidas, pois como lembrou Dona Conceição, as televisões começaram a ser distribuídas para todas as famílias pelo Capitão. A ideia de “cultura com asas” apresenta justamente essa dupla face da cultura: aquela que é mostrada como estratégia de resistência ao branco e que tende a coletivização e supressão momentânea das diferenças; e a que é vivida no chão da aldeia com suas diferenças internas e organizações sociais específicas.

Continuando nossa conversa com Dona Conceição, ela nos contou que

quando a TV chegou na aldeia, o Katêjuprêrê já tinha nascido, eu lembro porque ele era pequenininho e ele gostava de assistir a novela Top Model, ele assistia ... era aquelas televisão grandona que tinha um fundo grande ... Assim, eu lembro de muitas coisas de quando a Eletronorte chegou aqui, foi assim, primeiro o rádio, depois a gente teve o motor e quando chegou a energia as coisas facilitaram muito, antes da energia era difícil algumas coisas pra se comunicar com a Funai, mas a gente tinha aqueles rádio amador pra gente falar com a Funai, tinha o posto da Funai, aí tinha o chefe de posto que naquela época era o Cotia, e do lado tinha a casinha do rádio né?! Aquele rádio amador, aquele que fala e se comunica. Antes do rádio o Capitão mandava telegrama, e cartas lá pra Funai, quando eles não respondia ele ia lá em Brasília, mas o rádio amador foi o que começou a facilitar a comunicação e foi o que chegou primeiro ... Aí quando veio a energia, tempo depois, chegou aqueles orelhão da Telemar, tinha um orelhão na aldeia, era assim bem na entrada, os meninos já estavam grandinho, eu lembro que esse orelhão ficava lá na guarita da Aldeia Parkatêjê ... Aí quando alguém ligava a gente atendia e tinha que ir lá correndo atrás da pessoa pra falar no orelhão, tinha vez que a pessoa demorava vim falar que a ligação até caia e naquela época a gente tinha que comprar as ficha porque eles não davam pra gente. (Entrevista com Dona Conceição, 2022)

Com essa narrativa cheia de detalhes, já podemos observar novos elementos na linha do tempo depois da chegada do rádio de pilha, do motor de energia e do rádio amador, temos na metade dos anos de 1980, o aparecimento da TV. Dona Conceição também nos apresenta a chegada do telefone público na Terra Indígena Mãe Maria, logo após as primeiras instalações de energia elétrica.

Em outro trecho da nossa conversa, Dona Conceição (Figura 6) nos apresenta o cenário existente no final dos anos de 1990 e início dos anos 2000, em relação a chegada dos primeiros telefones fixos e celulares:

Depois que chegou o orelhão, passou uns anos e os professores já estavam aqui, até tua mãe estava e foram e colocaram um telefone fixo que ficava lá na casa do cacique, lá na casa do capitão, não era um sinal muito bom, porque a gente ficava afastado mas só que já ajudou muito pra nós se comunicar com a Funai, passar um recado lá pra rua, eu lembro que as primeiras professoras aqui usavam sempre que dava pra falar com os seus marido lá na rua, pra saber alguma coisa ... Aí passou uns tempos e começou aparecer o celular, só que era daqueles antigo não tem?! Era muito caro e nem todo mundo tinha condição de comprar, era daqueles grandão que o povo chama de tijolão e daqueles que abre e fecha também, só que a gente demorou a ter, pelo menos a minha família demorou porque era muito caro. (Entrevista com Dona Conceição, 2022)

Assim, analisando a fala acima, podemos perceber a entrada de aparelhos de telefonia dentro da Terra Indígena Mãe Maria: primeiro com a chegada do orelhão; logo após surge o telefone fixo e, por fim, começam a aparecer os primeiros telefones móveis. Com a entrada do celular durante o início dos anos 2000, o acesso a ele era limitado por conta dos valores dos aparelhos na época.

Figura 6

Dona Conceição durante entrevista realizada em novembro de 2022



Nota. Acervo dos autores (2022).

D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

Ainda no decorrer da nossa conversa, dona Conceição destaca alguns pontos relacionados a entrada dos primeiros computadores na Terra indígena, o que ocorreu a partir do início do século XXI.

Assim, Thiago, eu lembro que depois que teve a chegada da energia e passou uns tempos e veio a televisão, os telefone, os celular as coisas mais moderna sabe!?! Aí que veio chegar o primeiro computador aqui, porque nós montamos uma associação ali nos Parkatêjê e aí tinha um escritório lá e tinha o computador que o pessoal usava pra fazer umas coisas lá que eu não sei o que era, mas era mais os mais entendido que usava, ou então algumas professoras lá da escola, mas só que não era todas não, tinha delas que gostava de usar mesmo era o caderno das crianças ou então aquele negócio que tipo imprimia a folha, que botava o álcool e a folha saía com o cheiro só de álcool, eu até brigava com os meninos que eles gostavam de cheirar aquilo (risos) ... só que só tinha o computador mesmo, não tinha a internet ainda, isso só foi aparecer um pouco mais lá na frente. (Entrevista com Dona Conceição, 2022)

Segundo a narrativa de Dona Conceição, o ano de 2000 pode ser considerado o marco inicial para a entrada dos primeiros computadores dentro da Terra Indígena Mãe Maria como ferramenta de trabalho dentro da associação indígena, que surgiu naquele período na aldeia Parkatêjê. Assim, a partir da conversa com Dona Conceição, conseguimos formular os primeiros marcos da linha do tempo apresentada acima. Todavia, para avançar na compreensão desse processo de indigenização, foi necessário conversar com outras pessoas.

A partir da indicação de Katêjuprêrê fomos conversar com seu irmão Krytpytiti. Ele nos contou o seguinte:

Mano, naquela época eu acho que eu tinha uns 18 anos de idade ou era uns 20 anos, as coisas estavam mais modernas entende?! Tipo assim já tinha computador, mas não era pra todo mundo usar e começava a aparecer aqueles celulares grandes, não sei se tu lembra?! Era no tempo que o Zeca saiu ali dos Parkatêjê e foi pra outra aldeia ... eu não tinha celular ainda porque era caro e só aos poucos que a gente aqui foi comprando, o Capitão ajudou muita gente pra conseguir adquirir essas coisas, tipo televisão, celular e tal porque eu lembro que até o finalzinho dos anos 90 ainda não tinha muito essas coisas tecnológicas pela aldeia, já tinha a televisão, a energia elétrica, o rádio a gente usava bastante, aí começou aparecer uns som mais moderno daquele das caixona, só depois que começou a modificar as paradas, mas eu acho que era de acordo com o que aparecia na rua também, nós não tivemos tanta dificuldade assim pra essas coisas de tecnologia chegar nas nossa

aldeia porque os mais velho sempre tentavam ir atrás, principalmente o Capitão.
(Entrevista com Krytpytiti, 2022)

Esse depoimento, além de corroborar inúmeras informações fornecidas por Dona Conceição, apresenta ainda mais detalhes desse processo que estamos contando aqui. Agora sabemos, por exemplo, que a chegada dos computadores e dos telefones celulares está relacionado ao movimento de criação de associações indígenas, que a partir dos anos 2000 começa a ocorrer entre os coletivos Gavião para lidarem não apenas com a Eletronorte, mas também com a passagem da linha de trem conhecida como Carajás — construída pela empresa mineradora Vale S.A. —, para o transporte de minério de ferro até o porto de São Luís (MA).

Uma informação importante dada por Krytpytiti é a lembrança de que o computador apareceu por volta dos anos 2000, justamente “no tempo em que o Zeca saiu ali dos Parkatêjê e foi pra outra aldeia”, ou seja, no tempo em que começa a ocorrer um processo de cisão entre aldeias que atualmente tem atingido números muito altos. A partir dos anos 2000, os Gavião passam por um forte processo de reorganização social com a separação dos diferentes coletivos e a formação de novas aldeias. Durante os anos de 1970, houve uma convivência comum, em que todos os grupos estavam vivendo na mesma aldeia. Entretanto, no ano de 2001, os Kÿikatêjê tiveram a iniciativa de se reorganizar em uma aldeia própria, seguidos mais na frente, no ano de 2009, pelos Akrâtikatêjê, todos em aldeias distintas, mas dentro do território Terra Indígena Mãe Maria (Silva, 2020).

A esse processo contínuo de cisão, Ribeiro Júnior (2020) denomina como “neoaldeamento”, pois segundo o autor, esse conceito “clareia a possibilidade de vermos o movimento de produção de novas aldeias em curso dentro de um contexto diferente que essa sociedade indígena vivenciou nos tempos das ‘matas’” (Ribeiro Júnior, 2020, p. 22).

Parkrekapare (2017), em um dos seus relatos, nos mostra que uma das causas dessas cisões pode ser observada nas narrativas dos indígenas mais velhos, quando relatam que elas ocorrem por conta de conflitos internos, que vão desde brigas familiares até a gestão de recursos repassados pela mineradora Vale. Nesse sentido, cada povo e aldeia foi buscando uma identidade única — e ao mesmo tempo bem semelhante aos antigos grupos — no tempo em que viviam juntos.

É importante perceber e destacar que os movimentos de cisão estão relacionados também ao processo de apropriação das tecnologias, pois elas são capazes — como vimos anteriormente —, de produzirem um processo de diferenciação interna e, ao mesmo tempo, a criação de uma identidade externa. Esse duplo movimento constitui a forma como cada um dos coletivos Gavião indigeniza as tecnologias a seu modo.

D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

Além disso, a chegada da internet é concomitante ao acirramento das divisões internas e o aparecimento das primeiras páginas nas redes sociais digitais. Katêjuprêrê nos contou um pouco dessa história em uma entrevista:

Esses momentos assim eu consigo me recordar porque são marcantes, assim na memória da gente né?! Eu lembro que a internet que chegou aqui foi a via rádio né!? Isso foi quando tinha uma associação e nós morava na aldeia lá no 25⁴, foi entre 2006 ou 2007 mais ou menos ... Pois é, Thiago, começou assim, eu lembro que esse sinal vinha lá de Bom Jesus parece, aí era via rádio, eu lembro que era ruim demais, porque ela cai demais, só que depois foi melhorando, aí colocou nas casas e cada casa tinha que ter uma anteninha, porque pra pegar o sinal tinha que ter essa anteninha, aí foi que cada um foi usando na sua casa, porque antes todo mundo ficava usando na associação, na época do 25, aí pegava aquele cabo e conectava via usb no notebook ou no computador ... Então assim, era luta porque caía demais, aí foi indo, e foi indo, e quando foi em 2016 em diante foi a entrada de internet de cabo, mas ainda com o sinal de via rádio, aí depois quando foi mais ou menos em 2018 ou 2019 que foi a entrada daquela internet de fibra ótica. Eu cheguei a comprar aqueles modems de internet uma época, mas como era sinal de operadora, aqui não pegava ... então foi isso, hoje nós tem o wi-fi da fibra, mas a internet dos dados moveis ou até mesmo pra ligação só pega em alguns pontos aqui na aldeia, mas tem aldeia que os dados moveis pega bacana, mas é raro. (Entrevista com Katêjuprêrê, 2022)

As memórias de Katêjuprêrê nos conectam com diferentes momentos da chegada da internet entre o povo gavião: primeiro via rádio; logo após com o cabo e, finalmente, o sistema de fibra ótica com wi-fi. Ele destaca também o uso dos dados móveis das operadoras de telefonia e, além disso, frisa as transformações em um mundo já repleto de diferentes aldeias dos coletivos que formam o povo gavião — um mundo muito diferente daquele tempo narrado por Dona Conceição, onde as pessoas que viviam em uma única aldeia assistiam coletivamente a televisão na casa do Capitão. Novamente, encontramos ressonâncias entre os movimentos de difusão e dispersão da internet no território e aqueles de dispersão e ocupação do território por diferentes aldeias que, além de acesso à internet, possuem escolas, postos de saúde, escritórios de associações e outros dispositivos que garantem a autonomia de cada grupo que compõem o povo Gavião.

No decorrer da nossa entrevista, Katêjuprêrê destacou que no caso da aldeia Akrôtkatêjê o processo de incorporação das tecnologias já tinha se consolidado em relação aos indígenas, mas em termos de estrutura, ele e

⁴ Como é conhecida a aldeia Kíyikatêjê, pela sua localidade no km 25 da BR-222 (Parkrekapare, 2017).

seus irmãos tiveram que lutar novamente por energia elétrica, bomba de água e pela própria estrutura para a internet funcionar, bem como as antenas e os modems.

A gente quando veio pra cá já foi mais complicado, o pessoal não queria ficar na área que a gente está hoje, queriam ficar ali perto do lago, só que ali era mais próximo da estrada e o terreno não era plano, porque era numa ladeira, e tinha também as chuvas né!? Quando chovia podia alagar, então eu vim sozinho com minha esposa pra onde é a aldeia hoje, isso mais ou menos em 2014/2015 e levantei um barraco e começamos a morar, aí eu fui limpando aqui ao redor sozinho, e pode ver que aqui é bem plano e é no alto, aí depois de uns meses o pessoal começou a vim pra cá, no começo nós não conseguimos ter energia nem internet, mas depois que eu abri a associação com meus irmãos, começou a dar certo, aí quando chegou energia, já colocamos logo a internet, aí cada um tem a sua internet e paga seu plano ... só que a gente já usava celular bom, o pessoal já tinha notebook, televisão top, som, porque a gente aqui gosta de um melody (risos), então assim, a aldeia foi se estruturando aos poucos, hoje tá mais de boa, o problema mesmo é só essa questão da energia que tem que limpar mais a estrada pra não ficar faltando direto. (Entrevista com Katêjuprêrê, 2022)

Como dissemos anteriormente, as narrativas demonstram como o processo de incorporação das tecnologias não é linear, pois a criação de cada aldeia exige um esforço coletivo de luta para reconquistar a energia elétrica novamente, e agora, também a internet — uma rede que reúne diferentes dispositivos de comunicação que são indigenizados e postos a circular na lógica indígena. Afinal, como diz Katêjuprêrê, “a gente aqui gosta de um melody”. Esse processo contínuo de luta por autonomia pode ser entendido como a própria forma pela qual os diferentes grupos Gavião indigenizam as tecnologias, às quais, mais recentemente, têm se somado os dispositivos móveis e seus aplicativos de troca de mensagens.

WHATSAPP À MODA GAVIÃO

Para fechar esse artigo, nos propomos a acrescentar mais um ponto nessa intrincada rede que é uma breve descrição do intenso uso atual dos aparelhos celulares e do Whatsapp, que ao nosso ver, é concomitante ao processo contemporâneo de “nealdeamento” (Ribeiro Junior, 2020) e aos desafios que ele impõe nos diferentes coletivos dos Gavião.

Começamos com a narrativa de Katêjuprêrê, um dos autores desse texto:

D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

A gente utiliza muito o celular, porque é o meio mais prático de se falar com o outro, né?! Só que assim, a rede do chip do celular não pega muito bem aqui, uma hora ou outra que a gente encontra um ponto bom com sinal, aí por isso que a maioria aqui dentro de aldeia tem wi-fi na sua casa, porque a internet é boa ... a gente manda mensagem no Whatsapp mesmo, ou então telefona, na verdade a gente faz mais ligação pelo Whatsapp do que do telefone normal né, por conta dessa questão do sinal, aí se tiver alguém sem internet em casa, geralmente vai na casa do outro e usa a internet, o Whatsapp é o que a gente mais usa mesmo aqui dentro da aldeia, só é ruim mesmo quando a energia falta e ultimamente tem dado muitos problemas na energia, aí a gente tem que ir ali na vila aqui perto pra pegar um sinal ou coisa assim se quiser resolver algum problema, porque infelizmente ainda não é de muita qualidade essa questão da nossa energia. (Entrevista com Katêjuprêrê, 2022)

A partir dessa narrativa, é possível notar que o aparelho celular juntamente com determinados aplicativos de conversação — em especial o Whatsapp — são frequentemente usados pelos indígenas, mesmo ainda existindo alguns problemas relacionados à energia elétrica e à má qualidade nas redes de telefonia móvel. Dessa forma, os aplicativos de conversação são incorporados como meios de comunicação entre os membros das aldeias para resolver as demandas dos coletivos, proporcionando o diálogo não apenas entre os membros da comunidade interna, mas também de pessoas externas.

Em uma outra narrativa, Katêjuprêrê nos apresenta também como o Whatsapp é importante para a autonomia de diferentes coletivos do povo Gavião, tomando como exemplo a aldeia Akrôtkatêjê:

Esses aplicativos de conversa como o Whatsapp ajudam bastante a vida da gente, porque nós mesmo conseguimos passar as informações que a gente quer e da maneira que nós desejamos, e nem sempre foi assim, eu lembro uma época que tinha que falar com a Funai pra resolver alguma coisa e aí o pessoal tinha que sair aqui da aldeia e ir na rua pra ir lá só entregar um documento ou exigir alguma coisa, ou então os outros falavam pela gente, era uma coisa assim, como se a gente não tivesse condições de fazer essas coisas ... Hoje em dia não são todos que dominam essas tecnologias aqui dentro da aldeia, mas tem o pessoal aqui que consegue desenrolar, então assim, a tecnologia tem sido importante pra nós, pode até parecer uma coisa besta pra ti, só que pra nós não é não, porque quando a gente fala dos índios, de nós, é sempre levantando pauta que não seria necessário se a gente partisse das leis, só que a gente todo tempo tem algum direito negado, que é nosso e tem que tá em

cima, aí por exemplo, a gente vai querer fazer uma manifestação, fechar tipo assim a BR, a gente pega e se organiza pelo WhatsApp, Facebook, mas é mais WhatsApp mesmo, aí quando o povo se espanta a gente já tá na rua fazendo nossa manifestação. (Entrevista com Katêjuprêrê, 2022)

Nessa potente narrativa, é possível notar como esse processo de indigenização das tecnologias constitui direta e indiretamente a cultura dos coletivos Gavião, na medida em que os membros da comunidade ressignificam seus usos de acordo com as suas realidades, contribuindo em favor de suas causas e garantindo autonomia desses coletivos, em relação aos órgãos do Estado brasileiro. É por isso que em determinado momento Katêjuprêrê destaca que a invisibilidade dos povos indígenas tem uma estreita relação com a negação dos direitos desses povos e que isso tem impacto direto no acesso às tecnologias e como elas podem auxiliar nesse processo. Assim, nota-se também como esses dispositivos são incorporados como dispositivos de organização política e social desses coletivos, estando a serviço das lutas por direitos legalmente constituídos.

No decorrer de nossas conversas, procuramos compreender o funcionamento e a dinâmica dos principais grupos de Whatsapp, já que esse era o aplicativo mais utilizado para trocas de mensagens.

Aí tem os grupos de Whatsapp né!? Dificilmente temos grupos pra ficar naquelas zoeiras, a gente tem o grupo aqui da aldeia onde a gente coloca as informações sobre reuniões, informação sobre cursos, coisas da universidade, é tipo mais geral-zão, onde eu e meus irmãos como lideranças somos os administradores, aí esse grupo é bom porque tem algumas pessoas, tipos os mais velhos que não estão tão conectados e recebem as notícias através dos grupos quando alguém comenta ... Aí nós temos o grupo do pessoal da escola, porque como tu sabe tem professores aqui que não são indígenas e como eles não ficam aqui na aldeia, as informações sobre as coisas da escola são passadas lá, tem também o grupo geral de toda Terra Indígena Mãe Maria que é onde colocam as informações de interesse de todo o povo, informação sobre eventos, essas coisas mais ampla ... e tem também o da sesai, que é do pessoal da secretaria de saúde indígena, aí nesse grupo tem as lideranças de cada aldeia do Povo Gavião daqui da Mãe Maria e de outras aldeias aqui da região. (Entrevista com Katêjuprêrê, 2022)

Naquela ocasião da conversa Katêjuprêrê mostrou quatro grupos existentes em seu celular, como se pode ver na Figura 7 abaixo:

D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

Figura 7

Grupos de Whatsapp no smartphone de Katêjuprêê



Nota. Acervo dos autores (2022).

Segundo ele, o grupo “T.I. MÃE MARIA. GAVIÃO” é o que tem maior fluxo de conversas, pois reúne lideranças de todas as aldeias da Terra Indígena Mãe Maria, postando conteúdos diariamente sobre variados assuntos, mas destacando os eventos e reuniões políticas com as empresas Vale e Eletronorte, além dos rituais e festividades organizadas pelas diferentes aldeias.

Outro grupo importante é o grupo “Lideranças Akrôtikatêjê” — o mais utilizado entre os membros da aldeia Akrôtikatêjê —, pois é um grupo específico da aldeia, onde são organizadas e comunicadas as tarefas e os avisos cotidianos, bem como feitos os informes de reuniões com as empresas Vale e a Eletronorte, além de outros assuntos relacionados diretamente à aldeia.

Os dois últimos grupos que aparecem na imagem, são grupos mais específicos e localizados para responder as demandas, os desafios e os problemas de educação e saúde indígenas. O grupo “Professores da Akrôti” é utilizado pelos professores e estudantes da escola da aldeia para transmitir informes, combinar atividades educativas, conversar sobre o calendário escolar e debater as dificuldades estruturais que a escola enfrenta. Já o grupo “Conselheiros Polo Marabá” recebe mensagens sobre a saúde indígena da região, servindo como ponto de debate e informação sobre as carências enfrentadas pelos postos de saúde das

diferentes aldeias dos coletivos Gavião, além de comunicar sobre reuniões e campanhas de vacinação.

Nesse sentido, um elemento fundamental que notamos sobre o processo de incorporação desses dispositivos e aplicativos é que o Whatsapp — e suas possibilidades de criar diferentes grupos para propósitos diferentes — foi muito bem indigenizado por um povo que, como temos visto até aqui, é composto por coletivos distintos e está acostumado a organiza-se em coletividades distintas nos diferentes contextos de sua história.

Assim, percebemos a composição dos grupos mais gerais — que respondem por problemas e questões que perpassam toda a Terra Indígena Mãe Maria, como é o caso do grupo “T.I. Mãe Maria. Gavião”, como também dos grupos específicos para resolver questões restritas apenas à aldeia Akrôtikatêjê —, além dos grupos ainda mais restritos, direcionados para questões específicas das escolas e dos polos de saúde.

O Whatsapp à moda Gavião reproduz e, ao mesmo tempo, alimenta as distintas formas pelas quais esses coletivos produzem coletividades e singularidades, unindo-se e separando-se em contextos e grupos estratégicos para garantir sua autonomia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até aqui vimos como diferentes coletivos que formam o povo Gavião afirmaram sua autonomia em diferentes momentos de sua história — seja em suas relações com os empresários e trabalhadores da castanha, com os missionários, com os funcionários coloniais do Estado, da Eletronorte ou, mais recentemente, com a mineradora Vale.

Em todos esses contextos, os coletivos Gavião conseguiram resistir e manter sua independência cultural, sustentando sua autonomia frente aos desafios impostos pelas relações com esses agentes do Estado e do capitalismo. Assim, como temos defendido neste artigo, tais coletivos indigenizam não apenas as tecnologias digitais, mas também, como diz Sahlins (1997), “tudo aquilo que lhes foi infligido” (p. 52).

Como vimos, a chegada dos primeiros aparelhos de rádio e televisão — além da energia elétrica em rede — é concomitante a um processo de coletivização política dos diferentes grupos que se organizaram, enquanto uma única “comunidade parkatêjê” para dialogar com os não indígenas, os quais foram representantes dos grandes projetos desenvolvimentistas que cercaram o seu território.

Não obstante, vimos também que internamente os coletivos Gavião iniciaram um processo de autonomização — que culminou em diversas cisões a

D

Indigenizando as tecnologias digitais de comunicação: autonomia e luta dos coletivos indígenas Gavião (Pará)

partir dos anos 2000 —, o concomitante à chegada dos primeiros computadores, celulares e redes de internet. A segunda década dos anos 2000 parece consolidar esse processo de autonomização, com movimentos de separação que obrigaram os coletivos que construíram novas aldeias, a lutarem novamente por energia elétrica e pela infraestrutura de internet — a qual, muitas vezes, vem acompanhada de instituições do Estado, como escola e posto de saúde que, por sua vez, também são indigenizadas.

Vimos ainda como os grupos de Whatsapp emulam a própria capacidade desses coletivos de se organizarem e reorganizarem, respeitando coletividades e singularidades a depender dos contextos, das especificidades e das estratégias de resistência. Reunir-se em grupos com propósitos, agendas e organizações distintos é algo que, como demonstramos, os coletivos do povo Gavião vêm fazendo já algum tempo, quando, como diz Sahlins (1997), passaram a incorporar “o sistema mundial a uma nova ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo” (p. 52).

Nesses movimentos de coletivização e singularidade, a luta por autonomia, bem como seus desafios, são elementos inquestionáveis do processo de indigenização das tecnologias que estamos descrevendo e que colocam novos desafios para as novas gerações. Gostaríamos de terminar esse texto com as sábias palavras de Dona Conceição — aquela que nos guiou pelos meandros dessa linha do tempo e que, por sua vez, continua aberta aos possíveis futuros ancestrais (Krenak, 2023) dos coletivos que compõem o povo Gavião.

Esse negócio de tecnologia eu acho meio complicado de falar, porque em parte eu vejo que não ajuda muito e em parte ajuda muito, por exemplo, o celular, a televisão, eu adoro uma novela (risos), o próprio rádio e hoje em dia a internet, tudo isso foi muito bom pra ajudar a gente, sabe!? Porque como eu falei, era tudo muito difícil, porque se tinha um problema sério dentro da terra era aquela maior luta pra gente falar com aquele povo da Funai. Então a tecnologia facilitou nessas coisas. Mas por outro lado eu falo que não ajudou muito porque eu vejo que o pessoal mais jovem daqui não tem aquele interesse grande em participar das coisas que os meus meninos aqui tinha antes. Hoje eu vejo o pessoal meio desinteressado de participar de algumas coisas da aldeia, não são todos, mas eu vejo assim, que abalou na cultura, entende o que eu tô falando? Antes nós fazíamos bastante festas, se pintava, tinha muitas danças, muitas brigas também, mas eu acho que o pessoal se envolvia mais, talvez era porque era todo mundo junto. (Dona Conceição, 2022). ■

REFERÊNCIAS

- Cunha, M. C. (2018). *Cultura com aspas*. Ubu.
- Ferraz, I. (1998). *De “Gaviões” a “Comunidade Parkatêjê”: Uma reflexão sobre processos de reorganização social*. (Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- Hui, Y. (2020). *Tecnodiversidade*. Ubu.
- Krenak, A. (2023). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Matta, R., & Laraia, R. B. (1978). *Índios e castanheiros: A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. Paz e Terra.
- Nimuendaju, C. (1946). The eastern Timbira. *Publications in American Archaeology and Ethnology*, 41, 1–35.
- Oliveira, L. (2017). Etnografia, pesquisa multissituada e produção de conhecimento no campo da comunicação. *Questões Transversais: Revista de Epistemologias da Comunicação*, 5(10). <https://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/15735>
- Parkrekapare, K. B. (2017). *A construção da liderança tradicional e política entre os Akrātikatêjê: Autonomia e identidade de um Povo Jê*. (Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal do Pará). Repositório UFPA.
- Ribeiro Júnior, R. (2020). *Nós estamos igual kapràn: Um estudo da terra indígena Mãe Maria no contexto dos nealdeamentos*. (Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais). Repositório UFMG.
- Sahlins, M. (1997). O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Porque a Cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Revista Mana*, 3(1), 41–73.
- Silva, R. G. (2020). *Hàkti Jōkrín: A política e a chefia Gavião*. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará). Repositório UFPA.
- Xakriabá, C. N. (2018). *O barro, o jenipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: Reativação da memória por uma educação territorializada Xakriabá*. (Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília). Repositório Institucional UNB.

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

Pintura corporal, tecnologias digitais e a ancestralidade no Alto Xingu

Body painting, digital technologies, and ancestry in the Upper Xingu

JOÃO DANTAS DOS ANJOS NETO^a
Universidade Federal de Goiás. Goiânia – GO, Brasil

MARCOS COSTA DE FREITAS^b
Universidade Federal de Goiás. Goiânia – GO, Brasil

ASARIKU YAMAYAWA WAURÁ^c
Universidade Federal de Goiás. Goiânia – GO, Brasil

RESUMO

O estudo explora a relação entre corpo, memória e território com ponto focal nos indígenas do Alto Xingu, a pintura corporal é indagada como uma prática que inscreve a memória sobre o corpo, vinculada à tradição e à ancestralidade. Essa prática, historicamente ligada à preservação da identidade e à transmissão de saberes ancestrais, passa por um processo de transformação entre os jovens, que começam a incorporar elementos da cultura não-indígena em seus grafismos corporais. Esse fenômeno produz tensões entre gerações, revelando incertezas sobre a preservação da tradição, diante da necessidade da contemporaneidade indígena.

Palavras-chave: Pintura corporal do Xingu, memória, território, ancestralidade.

ABSTRACT

The study explores the relationship between body, memory, and territory, focusing on the indigenous peoples of the Upper Xingu. Body painting is examined as a practice that inscribes memory onto the body, linked to tradition and ancestry. This practice, historically connected to the preservation of identity and the transmission of ancestral knowledge, is undergoing a process of transformation among younger generations, who are beginning to incorporate elements of non-indigenous culture into their body art. This phenomenon generates tensions between generations, revealing uncertainties about the preservation of tradition in light of the demands of contemporary indigenous life.

Keywords: Xingu body painting, memory, territory, ancestry.

^a Professor na Universidade Federal de Goiás (UFG), Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual (PPGACV). Doutor em Ciências Sociais/Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), com período sanduíche pela Universidade Porto (UPorto). Líder do Grupo de Pesquisa CNPq: Corpo, Cultura e Consumo. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5353-3981>. E-mail: joadantas@ufg.br.

^b Doutorando do Programa de Pós-graduação em Arte e Cultura Visual PPGACV UFG. Mestre em História pela PUC-GO; Bacharel em Artes Visuais/Comunicação Visual pela Universidade Federal de Goiás. Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-8805-0771>. E-mail: marcos.korubos@gmail.com.

^c Professor indígena do povo Waurá, da Aldeia Piyulaga, do Território Indígena do Alto Xingu, Mato Grosso. Atua para o fortalecimento cultural, a valorização da língua materna e a integração de saberes tradicionais da sua comunidade. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-2572-3681>. E-mail: asariku02@gmail.com.

<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v19i3p169-190>



INTRODUÇÃO

AS PRÁTICAS DE PINTURA CORPORAL dos povos indígenas do alto Xingu sempre desempenharam um papel central na expressão da identidade, na manutenção da tradição e na estruturação das relações sociais e cosmológicas. No entanto, nos últimos anos, essas práticas têm passado por transformações notáveis, principalmente devido à intensificação do contato com influências externas, como a televisão, as redes sociais e a convivência mais acessível com os não-indígenas. A partir de observações preliminares, levanta-se a hipótese de que tais mudanças situam-se na intersecção de uma disputa por protagonismo entre os jovens e os anciãos, revelando um possível conflito geracional. Assim, o tema deste estudo situa-se na fronteira difusa entre a ancestralidade e a contemporaneidade.

A metodologia integra três abordagens complementares: etnografia, revisão bibliográfica e análise iconográfica. A etnografia, aliada à pesquisa de campo, é crucial para observar de perto como essas práticas de pintura corporal são reinterpretadas e ressignificadas pelas novas gerações. O contato direto com as comunidades permite uma compreensão mais profunda dos significados atribuídos a essas transformações. A revisão bibliográfica complementa esse olhar empírico, proporcionando uma base teórica que conecta as mudanças observadas no campo com debates mais amplos sobre arte indígena, simbolismo e cosmologia. Por fim, a análise iconográfica e simbólica oferece uma chave interpretativa para os elementos visuais presentes na pintura corporal. Ela permite examinar como as formas e cores escolhidas expressam tanto a continuidade quanto a adaptação cultural, operando como ferramentas de resistência, comunicação e afirmação de identidade, especialmente em um cenário onde os meios de comunicação digital desempenham um papel cada vez mais presente nas vidas indígenas.

Os exemplares de pintura corporal usados neste estudo foram observados e coletados *in loco* no período de 2021 a 2023, bem como as publicações de redes sociais dos próprios indígenas. A partir disso, estabeleceu-se um repertório de elementos tratados na pesquisa como indícios de uma transformação em percurso. Para investigar o fenômeno, foi realizado um estudo bibliográfico de produção acadêmica dos próprios indígenas xinguanos, que foi trabalhado em uma abordagem de diálogo com pesquisadores não-indígenas. E por último, foram realizadas também entrevistas semiestruturadas com pessoas indígenas do alto Xingu, sendo que o objetivo primordial é compreender as mudanças da pintura corporal para os povos do alto Xingu, tendo em vista os fatos da contemporaneidade e a tradição desses povos.

O território deste estudo é o Parque Indígena do Xingu (PIX), localizado no estado do Mato Grosso, que é um dos mais importantes territórios indígenas do Brasil, tanto em termos de sua dimensão territorial quanto pela diversidade étnica e cultural que abriga. Fundado em 1961, o parque demarca uma área de mais de 26 mil km² e é lar de 16 etnias diferentes: Aweti, Ikpeng, Kaiabi, Kalapalo, Kamaiurá, Kîsêdjê, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Tapayuna, Trumai, Wauja, Yudja e Yawalapiti. Esses grupos falam línguas das famílias Tupi-Guarani, Karib, Aruák, Jê e Juruna, além da língua isolada Trumai. O português tem sido cada vez mais utilizado como uma língua de contato entre diferentes etnias de línguas diferentes e em situações de interação com não-indígenas (Instituto Socioambiental [ISA], 2023).

“Parque Indígena do Xingu” (PIX) é um nome normativo, mas os indígenas adotam a denominação de “Território Indígena do Xingu” como um tipo de resistência às ambiguidades dos referentes da palavra “Parque”, que parece deslocar para ideia de reserva natural ou lazer, segundo a cultura dos não-indígenas. Eles compreendem o Xingu como o lugar de onde se originou todo o mundo — essa cosmogonia é semelhante à criação descrita no Gênesis da bíblia cristã, portanto, tem um sentido muito mais complexo do que a ideia de um parque criado por não-indígenas. Asariku Yamayawa Waurá (do povo Wauja, aldeia Piyulaga, encontro em janeiro de 2024) afirma que a mudança de nome de Parque para Território já ocorreu no Xingu, mas mesmo assim é constantemente reforçado nas reuniões multiétnicas. Asariku, que é estudante do Programa Intercultural Indígena da Universidade Federal de Goiás (UFG), também afirma que faz questão de sempre levar essa revisão ao conhecimento das pessoas da Universidade, para ensinar nas cidades que o Xingu não é um parque, é um território ancestral!

A organização das aldeias do alto Xingu é um reflexo da semelhança cultural da região e são circulares — com grandes casas de estruturas ovais dispostas em torno de uma praça central —, onde localiza-se a casa dos homens. Embora exista uma forte similaridade cultural — como festas, danças, uso de adereços, pinturas corporais etc. —, as línguas e aspectos específicos da cultura podem ser específicos de cada povo. Essa sinergia entre semelhança e diferença é essencial para a identidade alto-xinguana, onde a cultura de toda uma região não ameaça as particularidades étnicas (ISA, 2023).

O Alto Xingu possui 11 etnias: Aweti, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Trumai, Wauja e Yawalapiti. Os povos Wauja são conhecidos por sua rica cultura material e artística; destacam-se pela artesanato da cerâmica, cultura visual dos grafismos, arte plumária e máscaras rituais. A cosmologia Wauja é complexa, com conexões entre humanos,

D

Pintura corporal, tecnologias digitais e a ancestralidade no Alto Xingu

animais, objetos e seres extra-humanos, sendo estes vínculos fundamentais para as suas práticas xamânicas e rituais. Eles falam uma língua da família *maipure-arawak* e habitam a região em torno da lagoa Piyulaga, na bacia do rio Batovi (ISA, 2023).

O tema do artigo exige que sejam esclarecidas algumas ambiguidades dos referentes da palavra indígena. O conceito das três raças — brancos, negros e “índios” [sic], que se desenvolveu ao longo da história colonial brasileira — faz crer no senso comum que há no país uma etnia unificada de povos originários, criando uma generalidade equivocada que homogeneiza muitas etnias, condições sociais, idiomas, cultura, histórias etc. A realidade é de uma grande diversidade: o estudo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010) concluiu que ainda resistem 305 etnias no Brasil, as quais mantêm vivos pelo menos 275 idiomas, informa Fundação Nacional do Índio (Fundação Nacional do Índio, 2022); um estudo de atualização desses dados está em curso desde 2022. Essa diversidade impõe um desafio na tarefa de cunhar uma definição para o conceito de indígena, que enuncie o específico e o universal sem o risco do resumo ambíguo ou pernicioso.

A visão tradicional geralmente associa indígenas exclusivamente aos territórios geograficamente isolados e ignora as realidades contemporâneas dos povos indígenas que vivem em contextos urbanos ou que não têm territórios demarcados. Essa generalização não reconhece os múltiplos níveis de conexão que os povos indígenas têm com seus espaços de origem, suas ancestralidades e identidades culturais, que podem ser igualmente preservadas fora de territórios fisicamente isolados.

Eduardo Viveiros de Castro (2023) define o conceito de “indígena” como uma pessoa de um lugar específico que mantém uma relação imanente com o território, sentindo-se pertencente a ele, ao invés de seu proprietário. Essa definição contrapõe-se à noção colonial, associando os indígenas à ideia de povos que foram invadidos pelos colonizadores europeus. Os indígenas são também caracterizados pelo autor como pessoas e comunidades que não aderem à lógica linear e cartesiana do progresso capitalista. Ele reforça ainda que na contemporaneidade essa relação espacial dos povos indígenas com a terra tem um papel crucial na preservação da biodiversidade e no futuro da espécie humana, destacando-os como barreiras à monocultura planetária. Diante disso, considera o conceito de indígena como um lugar de resistência que tem potencial para envolver os não-indígenas na luta política pela terra, além das fronteiras dos Estados e contra o avanço de nacionalismos e fascismos.

Tirawá Waurá (2016) — da etnia *Wauja* e residente da aldeia *Piyulaga*, Alto Xingu — apresenta e descreve seu povo por meio do cotidiano, e apenas

mencionando a história, as práticas e os costumes sem nenhuma apologia à historicização dos não-indígenas. Afirma que:

Neste espaço geográfico os Waurá conhecem suas histórias, o local que moravam e plantavam suas roças, onde sabem o lugar que onde buscam matérias-primas para fazer artesanatos, os tipos de materiais que utilizam para os instrumentos musicais, como fazer as máscaras de buriti, para realizar os rituais espirituais. Por isso, os Waurá consideram ser nativos nesta região na bacia do rio Batovi, onde o povo antigo buscava tudo para realizar sua própria cultura, seus ritos. (Waurá, 2016, p. 15)

O cotidiano, a espiritualidade, a cultura, rituais etc. são suficientes para que os *Waujas* e a maioria dos xinguanos descrevam sua condição de “estar no mundo”, bem como suas lutas e resistências culturais e territoriais. A vida é compreendida como um conjunto de ações que acontecem em torno do corpo e do território; o ser é consequência.

Os pensamentos de Tirawá Waurá e Eduardo Viveiros de Castro convergem em pontos fundamentais sobre a definição de indígena com ênfase na relação profunda entre o território e a identidade indígena. Ambos destacam que o ser indígena não pode ser entendido sem essa conexão imanente com o território. Para Tirawá Waurá, a identidade de seu povo está enraizada no cotidiano, nas práticas culturais e espirituais e no uso dos recursos do território, sem precisar recorrer à historicização externa ou à influência dos não-indígenas.

Para os povos indígenas, o conceito de território pode referir-se tanto à manutenção das áreas demarcadas quanto a luta por devolução de áreas expropriadas, ou por espaços de participação em um aspecto mais amplo da sociedade contemporânea. Portanto, a relação entre território e identidade deve ser compreendida como um espectro fluido, com muitas nuances difusas entre os que vivem em territórios remotos e nas cidades. Os povos indígenas que habitam cidades enfrentam desafios diferentes daqueles que vivem em áreas remotas, mas compartilham a luta contra as consequências da colonialidade. Eles também reivindicam a redefinição de suas identidades indígenas em contextos modernos e urbanos, desafiando a ideia de que ser indígena está preso a um “passado remoto”, como Castro (2023) aponta na crítica à imposição da temporalidade eurocêntrica.

XINGU: UM CALEIDOSCÓPIO DE REPRESENTAÇÕES

Nas festividades do Alto Xingu, as representações dos adultos e anciãos valorizam as imagens da ancestralidade, e que por isso, defendem a forma tradicional das pinturas corporais, plumária, artefatos, danças, música, lutas etc. Os jovens já são mais vocacionados a fazer experimentos com as pinturas corporais, às vezes tensionando os limites da representação tradicional, como se observa na Figura 3. Festividades, como o *Quarup*, é um evento grandioso que reúne muitas etnias ou parentes — como os indígenas se referem. Nos momentos festivos as pessoas se pintam e se arrumam com o que têm de melhor para participar das cerimônias. Também é o momento em que os jovens travam a disputa pela atenção com suas inovações estéticas, provocações e brincadeiras.

Os Waujas se pintam para indicar alegria, marcar momentos festivos e fazer parte dos rituais coletivos. O repertório de pinturas e seus respectivos significados foram elaborados ao longo da ancestralidade, e, portanto, não têm autoria individual; emergem da memória e da tradição oral como patrimônio coletivo da etnia. Autaki Waurá — do povo Wauja, do Alto Xingu — afirma que:

A pintura corporal tem vários sentidos, não apenas para embelezar a feição das pessoas nos rituais. Cada uma delas tem sua própria função expressiva, seu significado e sua representação. Elas são consideradas o maior ornamento e vestimenta para os povos do Alto Xingu, tal como o povo Wauja. (Waurá, 2018, p. 5)

Os ritos e a pintura corporal carregam o indivíduo com energia e poder de representação, e o insere no campo da cosmogonia e da ancestralidade. Para os povos xinguanos, a pintura corporal é indicadora de boa apresentação pessoal, conexão com as dimensões e seres extra físico etc. Nesse contexto, o corpo, os grafismos e todos os seus simbolismos constituem-se em uma unidade indivisível — o corpo pintado ou mascarado que faz emergir uma realidade fantástica, marcando uma ruptura com a realidade ordinária.

Ao longo da história dos povos xinguanos Wauja, a tradição da pintura corporal foi ensinada por um tipo de liturgia didática coordenada por anciãos, guardiões de tradição e caciques (Waurá, 2016, p. 24). Dessa forma, preservaram-se os aspectos estéticos e formais.

No entanto na história recente observam-se mudanças nas pinturas corporais: jovens com acesso à internet, televisão por satélite ou que viajam constantemente às cidades — influenciados por visualidades não-indígenas — realizam experimentos na pintura corporal. Nas festividades, observam-se pinturas inspiradas em super-heróis da Marvel, como Homem Aranha (Figura 1); Hulk, e em personagens de filmes *blockbuster*, como Coringa e *It: A coisa* (Figura 2) etc. O

corpo também é eventualmente pintado com frases de manifestações políticas (Figura 3), além de brasões de times de futebol etc.

Ao invés de usarem as resinas, aglutinantes e pigmentos naturais tradicionais, atualmente os jovens usam tintas industriais ou artísticas adquiridas nas cidades. Pelo conjunto de fatos, as lideranças demonstram preocupações quanto ao risco de esquecimento da sua cultura: consideram um desleixo para com a tradição e indícios de que os jovens estão em processo de perdas de referências da ancestralidade.

Figura 1

Os guerreiros do povo Mehinako



Nota. Instagram @waxamani_artigrafismo_indigena (2023).

Figura 2

Pinturas corporais inspiradas em personagens de cinema



Nota. Arquivo pessoal das autorias (2022).

Figura 3*Manifestações políticas: “FORA BSNR”*

Nota. Arquivo do autor (2021). Registro de observação *in loco*. Pintura corporal com motivo político registrado na aldeia Piyulaga, Xingu, em 2021.

PARADOXOS DA PRESENÇA DA TECNOLOGIA NO TERRITÓRIO

Tirawá, professor e liderança do povo *Wauja*, afirma que “atualmente a sociedade Waurá [sic] utiliza muito tecnologia produzida pelo kajaopa (homem branco em aruaque), todas as crianças, os jovens e adultos vão para escola estudar, aprender e conhecer a realidade do povo brasileiro” (Waurá, 2016, p. 31). A maioria das aldeias do alto Xingu têm acesso à internet por satélite e usam painéis solares para prover eletricidade básica para os dispositivos eletrônicos. Já os smartphones são os principais meios de acesso à internet e as redes sociais e WhatsApp são muito populares.

Os smartphones também tornaram o registro fotográfico muito acessível; a maioria dos jovens tem Instagram e publicam constantemente. O cotidiano das comunidades e os momentos de celebrações são muito divulgados na internet pelos próprios indígenas.

Apesar dos problemas, observa-se que as redes sociais e tecnologias da informação são importantes para o ativismo e a resiliência das suas culturas. Assim como ocorre com os não-indígenas, os jovens indígenas têm mais facilidade de aprendizado do que os anciãos. A presença protagonista dos indígenas na internet é um fato corriqueiro.

Embora não haja estudos específicos sobre como os povos do alto Xingu estão sujeitos ao uso da tecnologia digital, podemos adotar como análise de situação similar a pesquisa de Layana do Amaral Rios e Cláudia Silva, publicada no *Brazilian Creative Industries Journal* em 2023, que oferece uma análise do uso das redes sociais — em particular o Instagram — por influenciadores digitais indígenas da Amazônia brasileira. O estudo concentra-se na maneira como esses influenciadores utilizam a plataforma para manifestações identitárias e ativismo digital, subvertendo o papel tradicional da mídia e posicionando-se como protagonistas de suas próprias histórias. O estudo envolve a análise de postagens no feed de notícias do Instagram entre 15 de março a 19 de abril de 2022. Ao todo, foram analisados 239 posts de dez perfis indígenas, resultando em 80 posts com características ativistas, 70 de cunho identitário e 71 de conteúdo pessoal. O ativismo digital foi especialmente representado por postagens relacionadas ao Acampamento Terra Livre de 2022 — um evento crucial na luta pelos direitos indígenas no Brasil. Considera-se que a internet e as redes sociais têm sido ferramentas poderosas para os povos indígenas articularem-se e reivindicarem seus direitos. Sugere-se que o marketing de influência pode ser uma nova frente promissora para os indígenas, especialmente em relação às marcas comprometidas com a preservação da Amazônia e da cultura originária.

O estudo de Rios e Silva (2023) revela a capacidade de adaptação e resistência desses povos frente às transformações impostas pela modernidade e pelos resquícios do colonialismo. A presença ativa dos indígenas nas redes sociais torna-se, assim, uma forma de contestação e reafirmação cultural, onde o corpo, a imagem e o discurso são usados para desconstruir estereótipos e reescrever suas histórias.

AS MUDANÇAS PELO OLHAR DAS LIDERANÇAS WAUJAS

Yanahin Matala Waurá (do povo Wauja, residente da aldeia Piyulaga), afirma que — Ninguém pensava estudar e mesmo falar a língua portuguesa, até que um dia, o primeiro kajaopa, alemão, apareceu na aldeia Tsariwapoho, uma aldeia antiga do povo Waurá, antes de contato. Hoje em dia já é muito diferente de como éramos antigamente. E, depois, chegaram os dois irmãos Villas-Boas, Orlando e Cláudio. Orlando começou a trazer etnias de diferentes povos de perto e depois demarcou o Território Indígena do Xingu. Nomeou os caciques, aí começaram os conflitos internos das comunidades do povo xingüano. Deu nome Xingu ao Parque indígena e aproximou as aldeias e até hoje permanecemos neste local. Os Villas-Boas trouxeram um monte de coisas, como facão, machado, espelho, caldeirão etc. Mesmo

D

Pintura corporal, tecnologias digitais e a ancestralidade no Alto Xingu

assim, continuamos mantendo nossos costumes, língua, crença, religião e cultura. Assim vivemos até hoje! (Matala Waurá, 2022, p. 41)

Na mesma perspectiva crítica que tenta situar o homem branco em relação às mudanças, Tirawá Waurá desenvolveu sua pesquisa de monografia investigando um amplo ciclo de transformações culturais de seu povo. Segundo seu estudo, o principal fator interveniente para o convívio com os não-indígenas sempre foi a necessidade da tradução entre aruaque e portugueses.

Quando os não indígenas aproximaram do território, ou seja, que chegaram na aldeia, começaram escolher o filho dos caciques como membros e escolhiam um dos filhos que falava a língua portuguesa para poder traduzir a língua do não-índio para o cacique principal da aldeia. (Waurá, 2016, p. 32)

Essa escolha dos jovens para atuar como tradutores perturbou as relações de autoridade e liderança do povo Wauja. Tirawá afirma que “por isso, os Waurá anciões foram desconsiderados como caciques, para responder às políticas na reunião com as autoridades pelo povo” (Waurá, 2016, p. 33). Assim, os jovens se viram elevados a uma nova condição de poder, que surgiu de fatores externos à tradição e cultura de seu povo.

Os anciões são conscientes do valor da tradição para a preservação da cultura e do território, e por isso, resignam-se em aceitar essa condição de representatividade adquirida circunstancialmente pelos jovens. Nas palavras de Waurá (2016): “nós, povo Waurá, não queremos modificar a nossa realidade quanto ao aspecto social, queremos continuar do jeito que o povo obedecia a nossa governança interna da política indígena” (p. 32).

Com o enfraquecimento da autoridade dos caciques, ritos e hábitos — que eram centrais no cotidiano da comunidade — sofreram modificações. Waurá (2016) afirma que na tradição o cacique e sua esposa tinham funções expressivamente educativas durante as reuniões da comunidade ao raiar do dia. Mas, “hoje em dia, não conscientizam no amanhecer do dia, explicando a relação das atividades domésticas, como cuidarem de sua família, não está oferecendo alimentação entre as mulheres e não orientam as mulheres quando acontecem as festas da espiritualidade” (p. 24).

A mudança foi interveniente na dinâmica da ancestralidade e tradição, e acentuou a exposição dos jovens como o grupo mais vulnerável às influências externas. Atualmente, o maior temor dos guardiões da tradição é de que essa situação conduza ao apagamento da ancestralidade e da identidade originária.

A preocupação dos sábios com os jovens e as crianças é que correm o risco de estar acabando ou esquecendo as nossas ciências, como cantos, realizações rituais, religião. Os Waurá aprendem falar a língua portuguesa na escola para facilitar a comunicação entre outros povos, também os jovens costumam utilizar as tecnologias. Muito diferente dos costumes do povo, como era antigamente, pois os Waurá sobreviviam na tranquilidade da aldeia. (Waurá, 2016, p. 35)

Nesse contexto, líderes e anciãos destacam a urgência de se encontrar formas para ensinar a tradição, envolver os jovens e fortalecer o sentimento de pertencimento nas comunidades.

Autaki Waurá — estudante acadêmico do povo *Wauja*, do alto Xingu — desenvolveu seu estudo sobre a pintura corporal da tradição *Wauja intitulado Wauja Ogana, Ogana! Arte gráfica e pintura corporal do povo Wauja*. O projeto foi apresentado ao Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena da UFG, como parte dos requisitos para a obtenção do título de licenciado em Educação Intercultural. Referindo-se às pessoas de sua comunidade, o autor afirma que “não é qualquer pessoa, que tem o conhecimento das pinturas; é somente a pessoa que costuma pintar objetos ... que conhece e que entende o valor e a regra das pinturas” (Waurá, 2018, p. 21). O aprendizado da cultura exige dedicação com ponto focal específico; ele não ocorre espontaneamente. Autaki Waurá (2018) afirma que “o conhecimento do povo Wauja explica que as pinturas corporais são vestimentas tradicionais e, além disso, simbolizam a identidade do nosso povo, ou seja, um patrimônio material da comunidade” (p. 20). Barcelos Neto (2004) reafirma isso em seu estudo:

Das conversas mais ou menos informais sobre o material selecionado, tive, acima de tudo, surpresas com o desconhecimento que muitos Wauja demonstravam ter sobre a identidade de determinadas máscaras, sobretudo das *Sapukuyawá*, precisamente o tipo de máscara que é, de longe, o mais comum e numeroso nos rituais. (p. 194)

Waurá (2018) preocupa-se com a forma descuidada que os jovens estão trabalhando a pintura corporal: “as novas gerações estão se pintando sem tanto apreço, o que sinaliza uma preocupação com a cultura. As pinturas corporais muitas vezes são feitas de qualquer jeito” (p. 23). Os jovens parecem estar entre dois mundos: o dos não-indígenas, que chega pela internet; e a tradição de seu povo que se esvai, porque “não é mais ensinada ao amanhecer, como nos tempos ancestrais” (Waurá, 2016, p. 37). São muitos os indícios do risco de colapso da tradição. Waurá (2018) afirma que

D

Pintura corporal, tecnologias digitais e a ancestralidade no Alto Xingu

Os jovens não estão mais interessados em conhecer sobre a pintura e não procuram os mais velhos para perguntar as histórias que são relacionadas às pinturas corporais do seu povo. Para adquirir a sabedoria e garantir que essa pintura ainda não seja esquecida pelas próximas gerações, mesmo assim, essas pinturas ainda existem na comunidade Wauja. Porém somente as pessoas mais velhas da comunidade que entendem a importância e a regra de uso do grafismo corporal na sua cultura. (p. 23)

Nas palavras de Waurá (2016) e Waurá (2018), observa-se uma perturbação e às vezes quebra na continuação da transmissão da tradição. Dessa forma, a memória — que é um tipo de reserva da tradição — entrou em processo de represamento, e por isso, não está fluindo na direção dos jovens, como ocorria nos tempos ancestrais. Isso representa um risco quando a aprendizagem depende da oralidade.

Entre os não-indígenas há muitas ideias equivocadas a respeito das pessoas indígenas; o senso comum leva a acreditar que todos saibam profundamente sobre a cultura de seu povo. Mas Autaki demonstra que conhecimento não é uniforme entre as pessoas, nem ocorre espontaneamente pelo simples convívio (Waurá, 2018). É necessário orientação, instrução e dedicação em um esforço organizado para refinar as habilidades e os conhecimentos da ancestralidade.

DIÁLOGO COM XINGUANOS

Nessa etapa emprega-se uma abordagem de entrevistas semiestruturadas, considerando a necessidade de um método flexível para capturar a riqueza e diversidade das experiências de cada etnia. O roteiro partiu de um plano fixo inicial com menções à “pintura corporal com desenhos e temas não-indígenas” e “tradição e ancestralidade”. As questões complementares ou antagônicas desenvolveram-se livremente no decorrer de cada conversa particular. Dessa forma, procurou-se valorizar uma abordagem exploratória do tema.

Na síntese geral, observou-se um consenso dos xinguanos de que a ancestralidade, — expressa nos grafismos, no modo de vida e na cultura material — é de grande relevância para a identidade das respectivas etnias. Também reafirma-se a sensibilidade de um certo pesar pelas mudanças da tradição.

Na entrevista, o jovem artista Waxamani — artista do povo *Mehinako* e habitante do Alto Xingu; comunicação por redes sociais em dezembro de 2023 — demonstrou perfeita compreensão da importância da cultura e ancestralidade de seu povo, mas considerou que “os jovens são livres, [portanto] se resolvem pintar o corpo com uma fantasia inspirada nos personagens de cinema, ninguém poderá impedi-los”. A palavra fantasia apareceu uma única vez em todas

as entrevistas, de certa forma foi muito importante para compreender que um jovem indígena que se pinta de homem aranha, por exemplo, é consciente de que está se fantasiando.

Ressalta-se que as pinturas e máscaras da tradição jamais são consideradas fantasias, pois o seu uso marca um tipo de transmutação do eu. O guerreiro com o corpo pintado é um super-ser; aquele que usa máscaras respeita a um complexo ritual e esse momento nunca será considerado uma brincadeira ou fantasia. Há exemplos que ressoam nas histórias ancestrais, como Yakakumã, que é a história *Wauja* do surgimento do pequi. Conta-se que o jacaré tinha uma capa que vestia e tornava-se humano, e no final da história, quando os waujas mataram o jacaré, tiveram que matar também a capa; logo, a capa não era uma fantasia, mas um dispositivo de transmutação de corpo ou de planos de existência. Portanto, o conceito de fantasia não cabe na tradição, porque para os xinguanos se pintar e usar máscaras é essencialmente transmutar o corpo para outra existência e outro universo; não se trata de fingir ser outro — o processo é uma transformação no outro. “A alguém que usa uma ‘roupa-porco’ é facultado ver o mundo (ou estar no mundo) como os porcos o veem. O uso de ‘roupas’ efetiva o ponto de vista do outro” (Barcelos Neto, 2004, pp. 69–70).

Para os Wauja, as máscaras são expressões de vida e “morte”, de uma relação entre um eu e um outro, de histórias pessoais que reportam à intimidade da relação de um indivíduo wauja com uma pessoa não-humana. As máscaras wauja contam também uma história visual, a da transformação de “antigos” seres antropomorfos em animais, monstros e “espíritos”, os quais se tornaram agentes (ou coagentes) de doenças. (Barcelos Neto, 2004, p. 26)

Kamani Waurá — liderança do povo *Wauja*, residente do Território Indígena do Xingu, Brasil (MT); comunicação pessoal em julho de 2023 — apresentou uma clara compreensão da cultura como um objeto dinâmico. Ele afirma que mesmo antes do convívio com os não-indígenas, a tradição sempre se transformou: “da mesma forma que acontece com os não-indígenas, que mudam a cultura e os costumes ao longo do tempo, acontece também com os indígenas”.

No contexto do pensamento de Kamani, a preocupação com o risco de apagamento da história e tradição, não é equivalente a uma intenção de congelar-se ou tornar à prova de alterações e a ancestralidade desses povos, mas sobre o risco de perdas irreparáveis das práticas e repertórios, que são fundamentais da identidade cultural e étnica. Dessa forma, Kamani revela intensa preocupação com o desinteresse dos jovens Waujas sobre a ancestralidade de seu povo, considerando que esse problema possa ameaçar a identidade cultural dos *Waujas*.

D

Pintura corporal, tecnologias digitais e a ancestralidade no Alto Xingu

Tunuly Yawalapiti — liderança do povo Yawalapiti, residente da aldeia Tuatuari; comunicação em novembro de 2023 — afirma que na sua comunidade os anciãos orientam a pintarem o corpo com os materiais e grafismos da tradição de seu povo. Ele afirma que o problema das pinturas corporais com temas do cinema e da internet não ocorrem em sua comunidade, mas observa isso frequentemente em outras aldeias.

Tapiyuwa Waurá — do povo *Wauja* e residente da aldeia *Piyulaga*; comunicação em dezembro 2023 — afirma que não gosta de ver os jovens pintando o corpo de Homem Aranha e outros desenhos. Ele relatou que seu filho fez isso, mas o repreendeu duramente: “devemos usar só os desenhos de nosso povo”.

Kuyusi Ixana Waurá — cantor do povo *Wauja* e morador da comunidade Yawalapiti; comunicação em setembro de 2023 — afirma que pinta os desenhos das personagens de cinema apenas no rosto “para adquirir a força do personagem”, mas diz que a pintura dos braços e do tronco deve ser sempre o grafismo tradicional da etnia. Ele afirma que a pintura com motivos do cinema é apenas uma inspiração para os mais jovens e que as crianças gostam de pintar Batman, Coringa, Homem Aranha etc. Ele finaliza dizendo que: “mas é tudo brincadeira.”

Kurato — do povo Yawalapiti, da aldeia *Tuatuari*; comunicação em setembro de 2024 — reforça que o Quarup é

uma guerra [simbólica], as pessoas se pintam para assustar o inimigo, a pintura é uma forma de pactuar uma força com um espírito, ou com um animal ... às vezes a pessoa se pinta de onça, para ter a força da onça. (Entrevista com Kurato, 2024)

Sendo assim, de acordo com a compreensão de Kurato, quando alguém que se pinta com o tema de um personagem do cinema, aspira possuir a força ou o poder daquele personagem.

Tendo vivido sua juventude antes da popularização da internet, Kanawayuri Kamaiurá — do povo Kamaiurá, Alto Xingu — fez uma revisão da própria vida. Ele diz que pertence a uma geração que modificou os costumes de seus antepassados, mas revela amadurecimento ao demonstrar preocupação com as gerações futuras. “Eu queria que na época dos meus netos tudo fosse do mesmo modo como estou vivendo. Eu queria que continuassem com as mesmas tradições, costumes, crenças, danças e festas” (ISA, 1998, p. 63).

Isso revela que o dilema da contemporaneidade indígena é pautado pelo convívio com os não-indígenas e suas tecnologias, ao mesmo tempo que redescobrem o valor da tradição de seu povo nas mazelas e consequências de um choque cultural. A memória é o campo dessa batalha paradoxal.

A PERSISTÊNCIA DA MEMÓRIA

No contexto do projeto do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA) Memórias Indígenas, Marlene Castro Ossami de Moura (2022) reflete sobre o conceito da memória sensorial, a partir da citação de Paul Connerton (1999), sobre os eus que habitam ao longo do tempo e que trazem memórias inter cruzadas de atos e fatos compartilhados pela comunidade. Às vezes memórias de eventos — que nem mesmo fizeram parte da vida de um determinado indivíduo, mas que estão presentes na sua memória como fatos vividos — desenvolvem essa análise sustentada pelo conceito de memória sensorial de Connerton (1999 citado em Moura, 2022, p. 51). Ainda no contexto do projeto do IGPA supracitado, Waujas e Yudjas foram convidados a revisitar o acervo audiovisual de registros de seus ancestrais:

os interlocutores indígenas, diante das imagens do passado, acionaram a memória e as enquadraram, socialmente, no espaço, no tempo e na linguagem, buscando compreender as articulações dos quadros sociais da memória, exercitando suas lembranças no presente e em interlocução com suas relações e preocupações sociais imediatas. (Halbwachs, 1925 citado em Moura, 2022, p. 52)

Maria Cristina N. F. Neto sublinha a importância da História Cultural para o estudo da dimensão do sensível, por permitir às ciências sociais um olhar mais humano sobre as várias facetas da memória, história oral, narrativas individuais e coletivas, experiências humanas etc. (Ferreira Neto, 2022 citado em Moura, 2022). Os relatos dos indígenas que participaram da qualificação dos documentos reafirmam a enorme relevância das sensibilidades. Yanahin se expressa com saudosismo diante das imagens do acervo, menciona a importância da memória das pessoas falecidas e o aspecto físico de seus ancestrais, que ele considera mais saudáveis do que são atualmente (Ferreira Neto, 2022 citado em Moura, 2022). Durante a qualificação, Takapé, um dos anciãos *Wauja*, reconheceu-se em uma fotografia de quando era criança, um episódio que emocionou a todos e reacendeu o espírito guerreiro em Takapé (Ferreira Neto, 2022 citado em Moura, 2022). Ele fala de seu arco e seu modo de vida, e lamenta as mudanças que afastaram os jovens da tradição. Ferreira Neto (2022 citado em Moura, 2022) reflete sobre esse episódio.

Nas palavras de Takapé, é possível perceber as ‘fronteiras de pertencimento do grupo’, no processo de reconstrução de identidade individual ou coletiva, para si e para os outros, quando o narrador procura demonstrar que existe uma continuidade

D

Pintura corporal, tecnologias digitais e a ancestralidade no Alto Xingu

de sua identidade “dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico. (p. 119)

Ponderando sobre como a memória pode construir, ou se constituir na identidade, considera-se que as

Memórias herdadas, que apesar das lacunas e silêncios, se traduzem em sentimento de pertencimento, continuidade e unidade diante de tempos inseguros que vivem os povos originários, quando a memória e identidade precisam ser cotidianamente defendidas. (Ferreira Neto, 2022 citado em Moura, 2022, p. 125)

Nessa perspectiva, a tradição também está ligada à memória, mas a conexão ocorre em uma relação dinâmica, porque a cultura está em constante transformação, como observou Kamani Waurá, a partir de seu próprio lugar de indígena. Dessa forma, para ele o desafio não é congelar e manter inalterado determinado momento da memória, mas sim, manter ativo o fluxo de memórias da ancestralidade, como reivindicam também Tirawá (Waurá, 2016) e Autaki (Waurá, 2018).

O CORPO E O TERRITÓRIO

Anne McClintock (2013) oferece uma análise profunda sobre as interseções entre raça, gênero e sexualidade. A autora investiga de que forma essas categorias entrelaçam-se e são mobilizadas nas relações de poder, e o que leva à ideia de fronteiras imaginárias, as quais delimitam os corpos e as subjetividades, de acordo com normas sociais sujeitas às hierarquias. Nesse contexto, o corpo emerge como um espaço de contestação e resistência. Para os personagens do seu estudo, Cullwick e Munby,

os roteiros de sua vida de fantasia eram fundamentalmente uma transgressão teatral das iconografias vitorianas de domesticidade e raça, e seus rituais fetichistas tomavam forma em torno da afinidade crucial, mas oculta, entre o trabalho da mulher e o império. (McClintock, 2013, p. 207)

Argumenta-se que o corpo, ao ser fantasiado, pode transformar-se em um objeto de resistência contra os pactos sociais de normalidade, especialmente aqueles que reforçam as desigualdades de raça e gênero. O corpo fantasiado não apenas desafia as noções de pureza e autenticidade, mas também subverte os códigos sociais, reconfigurando as fronteiras de exclusão e inclusão. Essa

dinâmica é particularmente evidente nas práticas culturais, onde as performances de corpo — incluindo a moda, a sexualidade e as expressões de identidade — funcionam como ferramentas de enfrentamento das estruturas hegemônicas (McClintock, 2013).

Esse estudo explora como o colonialismo construiu narrativas raciais e de gênero que servem para justificar a opressão e a dominação. Contudo, ela também demonstra como essas mesmas narrativas são desestabilizadas por aqueles que as subvertem, principalmente através da performance corporal. Ao enfatizar essas resistências, McClintock (2013) faz ver como as fronteiras entre o “normal” e o “anormal” são construções sociais que podem ser desconstruídas por corpos que desafiam as normas impostas, revelando o poder das identidades marginalizadas de reivindicarem espaços próprios e de se reapropriarem de seus corpos.

Embora os estudos de McClintock (2013) e a realidade dos povos indígenas brasileiros, como os do Alto Xingu, sejam marcados por diferenças temporais e geográficas significativas, suas reflexões convergem em pontos cruciais que envolvem o colonialismo, a subjugação pela normalidade e o corpo como espaço de resistência. Ao investigar a construção das fronteiras imaginárias entre corpos e identidades no contexto colonial, questiona como o corpo torna-se um veículo de dominação e resistência, especialmente nas interseções entre raça, gênero e sexualidade. Seu trabalho revela como as práticas de controle sobre o corpo perpetuam hierarquias de poder e, ao mesmo tempo, como esse corpo fantasiado ou reapropriado torna-se uma forma de resistência a esses pactos sociais de normalidade.

Ao cruzar esses conceitos com a realidade dos povos do Alto Xingu, observamos que o corpo pintado dos indígenas pode ser interpretado como um discurso visual de resistência. A pintura corporal — prática ancestral desses povos — não é apenas uma expressão estética, mas uma manifestação de pertencimento e identidade. Em sociedades não-disciplinares e não-normativas como as indígenas do Brasil, o corpo pintado adquire uma função crucial na elaboração de conceitos que desafiam as imposições externas da normatividade colonial. Esse corpo pintado resiste à homogeneização e à dominação, tornando-se um espaço de expressão cultural que afirma a autonomia e a ancestralidade desses povos diante das pressões homogeneizantes e coloniais.

Esse enunciado permite indagar sobre o lugar do corpo na cultura autóctone dos povos do alto Xingu. O corpo pintado é também um discurso de poder? Para responder, é importante sublinhar as diferenças das relações de poder entre os não-indígenas e os indígenas. Darcy Ribeiro (1991) elabora uma síntese de definição do indígena a partir da negação do poder do outro, que incide sobre um indivíduo. Ele afirma que “um índio [sic] não dá ordem a outro índio”, ou

seja, pessoas Indígenas são soberanas das suas escolhas. Orlando Villas-Bôas (1999), indigenista que trabalhou e viveu décadas no Xingu, descreve de uma forma poética a amplitude do horizonte da liberdade das pessoas indígenas: “na tribo [sic], o velho é o dono da história. o Adulto é o dono da aldeia. E a criança é a dona do mundo”. Ser o dono do mundo pode ser realidade poética para os ocidentais, mas assim educam-se as crianças indígenas em liberdade total. Os adultos, como os responsáveis pela aldeia, cuidam da manutenção da vida; eles têm força, destreza e inteligência para todos os trabalhos necessários. Os anciãos têm na memória a alma de seu povo e a ancestralidade que mantém a comunidade coesa na ideia do pertencimento.

Para os povos Xinguanos, o poder, portanto, não é centralizado como na sociedade dos não-indígenas, nem é um dispositivo de controle do outro. O cacique não é equivalente ao governador, prefeito ou delegado e ele não tem o poder para constituir-se numa autoridade de foro privilegiado; seu dever é usar a liderança e inteligência para conduzir seu povo até a solução dos problemas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A percepção dos líderes indígenas sobre as mudanças culturais de seus povos revela um dilema central entre a preservação da tradição e a inevitabilidade das transformações culturais de elementos da cultura não-indígena, principalmente em símbolos como a pintura corporal. Lideranças como Kamani Waurá reconhecem que a cultura indígena nunca foi estática, apontando que, mesmo antes do contato com não-indígenas, suas tradições modificam-se ao longo do tempo. Esse entendimento reflete uma visão flexível da ancestralidade, em que as mudanças são naturais e esperadas, mas há um temor profundo de que, com a crescente influência de tecnologias digitais e valores externos, o ensino das práticas fundamentais para a identidade cultural possa ser irreversivelmente interrompido.

Outros líderes, como Kanawayuri Kamaiurá, compartilham uma visão similar. Apesar de terem experimentado mudanças culturais ao longo de suas vidas, eles demonstram um desejo de que suas tradições continuem a serem transmitidas às gerações futuras, reconhecendo ao mesmo tempo os desafios impostos pela convivência com a modernidade e a tecnologia. Essa tensão entre a continuidade e mudança torna-se mais evidente quando os jovens, como o artista Waxamani, expressam sua liberdade em adotar elementos de outras culturas, desafiando a ideia de que a tradição precisa ser mantida inalterada. Constata-se que o maior desafio para as sociedades indígenas contemporâneas do alto Xingu é encontrar maneiras de transmitir as tradições ancestrais, que

são tributárias da identidade e pertencimento, mas isso em um contexto de intensas e constantes mudanças que atravessam o cotidiano das comunidades.

A questão da memória, conforme analisado por estudiosos como Moura (2022) e Ferreira Neto (2022), revela que o pertencimento e a identidade estão enraizados em um fluxo contínuo de memórias compartilhadas, muitas vezes associadas à prática de rituais e grafismos corporais. Quando esses elementos são modificados ou substituídos, como no caso dos jovens que adotam personagens de cinema em suas pinturas corporais, a relação com a ancestralidade é comprometida gerando tensões entre as gerações.

A crítica, portanto, aponta para uma compreensão mais ampla da cultura indígena que vê a tradição não como algo imutável, mas como um processo em constante negociação. As lideranças indígenas percebem as mudanças como inevitáveis, mas ressaltam a importância de garantir que o essencial das práticas culturais e espirituais sejam preservados, mesmo em um contexto de transformações digitais e influências externas.

Sob a ótica dos jovens xinguanos entrevistados, a tradição e a ancestralidade são reconhecidas como fundamentais para a identidade de seus povos. No entanto, há uma crescente percepção de que essas práticas podem coexistir com as novas influências culturais, como expressado por Waxamani (2023), jovem artista Mehinako. Ele exemplifica essa postura ao afirmar que os jovens têm a liberdade de fantasiar-se com figuras inspiradas em personagens de cinema, reconhecendo que, apesar da importância dos grafismos tradicionais, há espaço para a experimentação de elementos da cultura não-indígena.

O uso da palavra “fantasia” por Waxamani — ao descrever a pintura corporal inspirada no personagem Homem-Aranha — introduz uma distinção crucial entre a forma como os jovens concebem essa prática em comparação com os anciãos. Enquanto as máscaras e pinturas tradicionais são vistas como rituais da ancestralidade, a pintura inspirada em figuras da cultura não-indígena é percebida como algo temporário e lúdico. O conceito de “fantasia” não carrega o mesmo valor simbólico e identitário das pinturas rituais, e não é praticado como uma afronta à tradição. Para os jovens, essas distinções são claras e suas escolhas refletem um desejo de se engajar com o mundo moderno sem se desligar completamente das tradições de seus ancestrais.

A análise das práticas culturais dos povos do Alto Xingu à luz dos conceitos de memória e resistência revela nuances significativas. Segundo Moura (2022), a memória é essencial para a preservação da tradição permitindo que, mesmo memórias de eventos não vividos diretamente pelos indivíduos, influenciam a identidade coletiva. Os jovens Wauja e Mehinako, ao incorporar influências externas em suas práticas de pintura corporal, demonstram como a memória

D

Pintura corporal, tecnologias digitais e a ancestralidade no Alto Xingu

e a tradição se entrelaçam com a atualidade. Eles não rejeitam suas raízes, mas integram novas influências numa narrativa cultural que continua a se reinventar.

A visão de Ferreira Neto (2022) sobre a História Cultural destaca a importância das sensibilidades na construção da memória coletiva. A emoção e o saudosismo observados na qualificação dos registros audiovisuais, como no caso de Takapé, evidenciam como a memória é vital para a identidade cultural. Embora as mudanças sejam vistas com certa apreensão pelos mais velhos, a juventude lida com essas transformações como uma forma de adaptação, não como uma ruptura.

Anne McClintock (2013), por sua vez, analisa como o corpo, ao ser fantasiado, torna-se um meio de resistência contra normas sociais estabelecidas. Na cultura dos povos do Alto Xingu, a pintura corporal e o uso de máscaras podem ser compreendidos como formas de resistência e afirmação cultural, que desafiam a homogeneização imposta pelos processos da colonização. Mesmo quando os jovens adotam práticas contemporâneas, eles mantêm o corpo como um espaço de expressão cultural, reafirmando seu pertencimento e identidade. Assim, o corpo pintado não é apenas um veículo de resistência cultural, mas também um território onde se negociam e redefinem as fronteiras entre tradição e modernidade.

A tecnologia da comunicação contemporânea e seus dispositivos têm um papel paradoxal para os povos do alto Xingu: em um primeiro olhar, ela traz novas práticas que representam ameaça de apagamento e esquecimento da cultura e identidade, e pela invasão de visualidades e significados e significantes externos, que impõe o risco de ocupar o lugar da tradição. A própria dinâmica das redes sociais são um problema a parte, pois o volume de publicações e informações e a velocidade da audiência — imposta pelos algoritmos — atrapalham a reflexão e a uma compreensão eficiente dos conteúdos, como demonstram os estudos de Byung-Chul Han (2017). Mas em uma segunda abordagem, a internet permite aos jovens indígenas estabelecer redes de comunicação com os parentes e com os não indígenas. Além disso, abre portas para estudos, ativismos, expressão e divulgação da sua cultura. Ao mesmo tempo em que ameaça aprisionar a cultura, a tecnologia pode libertar; por isso, é paradoxal. No entanto, esse dilema não é restrito aos povos indígenas, pois trata-se de um problema global a necessidade de desenvolver-se táticas para lidar com os paradoxos e ambiguidades das redes digitais e redes sociais, bem como aos interesses das *Big Techs*. ■

REFERÊNCIAS

- Barcelos Neto, A. (2004). *Apapaatai: Rituais de máscaras no Alto Xingu*. [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital USP. <https://doi.org/10.11606/T.8.2004.tde-11052023-160248>
- Connerton, P. (1999). *Como as sociedades recordam*. Celta.
- Ferreira Neto, M. C. N. (2022). Memória, história e identidade. In M. C. O. Moura (Org.), *Memórias indígenas: Legado histórico-cultural dos povos Wauja e Yudjá* (pp. 107–134). Editora PUC Goiás.
- Fundação Nacional do Índio. (2022, 27 de outubro). *Brasil registra 274 línguas indígenas diferentes faladas por 305 etnias*. <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/brasil-registra-274-linguas-indigenas-diferentes-faladas-por-305-etnias>
- Han, B. C. (2017). *Sociedade da transparência*. Vozes.
- Instituto Socioambiental. (2023). *Xingu*. Povos Indígenas do Brasil.
- McClintock, A. (2013). *Imperial leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest*. Routledge.
- Matala Waurá, Y. (2022). A nossa história Waurá. In M. C. O. de Moura (Org.), *Memórias indígenas: Legado histórico-cultural dos povos Wauja e Yudjá* (pp. 35–38). Editora PUC Goiás.
- Mehinako, W. [@waxamani_artefrafismo_indigena]. (2023, 18 de novembro). *Os guerreiros do povo Mehinako* [Publicação no Instagram]. Instagram. https://www.instagram.com/artefrafismo_indigena?igsh=bmplemlnYTRuMXY0
- Moura, M. C. O. (2022). *Memórias indígenas: Legado histórico-cultural dos povos Wauja e Yudjá*. Editora PUC Goiás.
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200–212. <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941/1080>
- Rios, L. A., & Silva, C. (2023). Influenciadores digitais indígenas: O Instagram como mídia para manifestação identitária e ativista de indígenas da Amazônia brasileira. *Brazilian Creative Industries Journal*, 3(1), 215–241. <https://doi.org/10.25112/bcij.v3i1.3206>
- Ribeiro, D. (1991). *Roda Viva Retrô* [Vídeo]. YouTube. <https://youtu.be/gS6No7WBJFg?si=8Yhc1kHZmLcWKFSx>
- Villas Bôas, O. (1999). *Entrevista com Orlando Villas Bôas* [Vídeo]. YouTube. <https://youtu.be/noigRofnX4g?si=GYioAhC7eL70zMv>
- Viveiros de Castro, E. (2023). *Indígena, por Eduardo Viveiros de Castro*. Academia Brasileira de Ciências. <https://www.abc.org.br/2023/06/22/indigena-por-eduardo-viveiros-de-castro/>
- Waurá, A. (2018). *Wauja ogana, oganala: Arte gráfica e pintura corporal do povo Wauja* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Goiás].

D

Pintura corporal, tecnologias digitais e a ancestralidade no Alto Xingu

https://www.xingu16.com/_files/ugd/303fff_f2c0dd83075b44d9b285fdaf-cd795dc0.pdf

Waurá, T. (2016). *O cacique Amunãu e a cacique mulher Amuluneju: Antigas funções na educação tradicional Waurá e as transformações atuais* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade do Estado de Mato Grosso]. <http://portal.unemat.br/media/files/Tiraw%C3%A1.pdf>

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

Etnomídia indígena: uma voz coletiva para amplificar ações na história

Indigenous ethnomedia: a collective voice to amplify actions in history

ANÁPUÀKA MUNIZ TUPINAMBÁ HÃHÃHÃE^a
Faculdade Católica Paulista. Marília – SP, Brasil

RESUMO

A etnomídia indígena objetiva resgatar e amplificar vozes dos povos indígenas do Brasil, no combate à silenciamentos e estereótipos. Permite que tais sujeitos elaborem e veiculem suas próprias narrativas, descolonizando a comunicação, ao conectar tradições à modernidade. Através de multimeios, a etnomídia fortalece identidades, preserva conhecimentos e promove o diálogo e a escuta entre culturas. A Rádio Yandê e diversos coletivos audiovisuais demonstram esse poder transformador da comunicação indígena. Portanto, etnomídia trata de (re)existir e inspirar, garantindo que histórias sejam contadas pelos verdadeiros protagonistas e reconhecendo a contribuição inestimável dos povos indígenas para o Brasil.

Palavras-chave: Etnomídia, povos indígenas, comunicação indígena, descolonização.

ABSTRACT

Indigenous ethnomedia aims to rescue and amplify the voices of Brazil's Indigenous peoples, combating silencing and stereotypes. It allows these individuals to develop and disseminate their own narratives, decolonizing communication by connecting traditions to modernity. Through multimedia, ethnomedia strengthens identities, preserves knowledge, and promotes dialogue and listening between cultures. Radio Yandê and several audiovisual collectives demonstrate this transformative power of Indigenous communication. Therefore, ethnomedia is about (re)existing and inspiring, ensuring that stories are told by the true protagonists and recognizing the invaluable contribution of Indigenous peoples to Brazil.

Keywords: Ethnomedia, indigenous peoples; indigenous communication, decolonization.

^a Estudante de Jornalismo da Faculdade Católica Paulista, etnocomunicador, fundador e produtor executivo da Rádio Yandê, Casa Yandê, Prêmio da Música Indígena Contemporânea + Yby Festival, Yby MANI, especialista em HiperMuseus, RedSkin Money. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9169-6311>. E-mail: anapuakamuniztupinamba@gmail.com.

<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v19i3p191-202>



INTRODUÇÃO

EM TEMPOS EM QUE a informação corre mais rápido do que nunca, a *Etnomídia Indígena* surge como um movimento extraordinário que visa romper as barreiras do silenciamento histórico, cultural e social dos povos indígenas do Brasil. O conceito, elaborado como resposta à marginalização midiática, não apenas resgata e amplifica as vozes dos sujeitos comunicantes indígenas, como redefine a forma como são percebidas e compreendidas pela sociedade. Esse movimento surge da necessidade de combater séculos de invisibilidade e preconceito enfrentados pelos povos indígenas, trazendo uma nova perspectiva sobre o papel dessas comunidades no contexto contemporâneo. É uma forma de descolonizar a comunicação e permitir que nós, indígenas, sejamos protagonistas de nossas próprias narrativas, conectando nossas raízes com as dinâmicas da modernidade.

A *Etnomídia Indígena* não é apenas sobre a produção de conteúdo por cidadãos indígenas, mas um espaço de resistência cultural e trocas de saberes, bem como uma ponte entre a comunicação e a tradição na contemporaneidade. É, portanto, um esforço coletivo que visa assegurar que as vozes indígenas sejam escutadas e respeitadas, ao mesmo tempo em que contribui para a preservação e disseminação de conhecimentos ancestrais.

Desde a década de 1980, comunidades indígenas utilizam de meios comunicacionais para lutar por direitos e para reafirmação identitária. Um processo que envolveu tanto a apropriação de tecnologias tradicionais de comunicação, como o rádio por exemplo, quanto a adoção das novas tecnologias digitais, que impulsionam nossas vozes em âmbito global. Com o advento da internet e a democratização do acesso às tecnologias, esse movimento ganhou novos contornos, permitindo aos povos indígenas a criação de suas próprias narrativas, de maneira direta e sem intermediários que distorçam suas mensagens.

A história da *Etnomídia Indígena* se imbrica com diversos eventos importantes, como a Constituição de 1988, que reconheceu oficialmente os direitos dos povos indígenas à sua cultura e ao seu território. Tal reconhecimento jurídico representou um marco essencial na abertura para uma nova fase na luta pela visibilidade e garantia dos direitos culturais, sociais e políticos. Nesse contexto, surge a necessidade de contar suas próprias histórias, pois durante séculos, as representações indígenas nos meios comunicacionais eram produzidas a partir de uma perspectiva colonizadora, frequentemente marcada por estereótipos e preconceitos. Essas narrativas, muitas vezes criadas por aqueles que desconheciam ou não respeitavam nossas realidades, reforçavam uma visão equivocada e preconceituosa sobre nós. Assim, a *Etnomídia Indígena* propõe uma alternativa

comunicacional, dando aos próprios sujeitos indígenas, a autonomia de como são vistos e compreendidos pelo restante da sociedade.

Com a ascensão da *Etnomídia Indígena*, especialmente a partir dos anos 2000, a comunicação indígena passou a ser plural e diversa, abarcando diferentes plataformas como rádio, internet, redes sociais e televisão comunitária. Essa diversidade de meios permitiu alcançar não apenas outros povos indígenas, mas também sensibilizar a sociedade em geral sobre a importância da cultura e identidade, dos modos de vida do cidadão indígena.

Criada em 2013, a Rádio Yandê é um exemplo do poder da comunicação independente. A primeira web rádio indígena do Brasil, tornou-se um importante veículo para a difusão da cultura indígena, trazendo conteúdos produzidos por nós, promovendo um diálogo mais autêntico com a sociedade. Temas como música tradicional e contemporânea, direitos indígenas, notícias e discussões políticas são abordados, sempre buscando refletir a realidade e a riqueza da diversidade indígena brasileira. Ao criar um espaço que é ao mesmo tempo informativo e educativo, a webrádio contribui para o fortalecimento das identidades e a construção de pontes entre diferentes culturas.

Outro exemplo são os cineastas indígenas que, por meio de produções audiovisuais, têm documentado suas próprias realidades, refletindo a diversidade e as especificidades de cada comunidade. As produções indígenas não apenas registram costumes, tradições e práticas culturais, mas também retratam os desafios enfrentados por essas comunidades, como a luta pela terra, a defesa do meio ambiente e as ameaças aos seus modos de vida. Obras como as produzidas pelo coletivo Vídeo nas Aldeias, desde 1987, Coletivo Ascuri, têm sido fundamentais para mostrar que as histórias indígenas podem e devem ser contadas por seus próprios protagonistas. Tais filmes não apenas desafiam a hegemonia das representações coloniais, mas também oferecem um olhar mais sensível e profundo sobre a realidade dos povos indígenas, permitindo uma aproximação genuína com suas vivências e perspectivas. Além disso, os cineastas indígenas têm utilizado festivais de cinema como espaços importantes para expor suas obras e alcançar públicos maiores, possibilitando que suas histórias sejam conhecidas tanto nacional quanto internacionalmente.

MIDIATIVISMO INDÍGENA

Em 2010, Anápuàka Muniz Tupinambá foi reconhecido com o Prêmio Libertadores da Web, oferecido pela Mozilla Firefox. A premiação celebrou sua contribuição para o desenvolvimento da comunicação digital indígena e pelo trabalho inovador em conectar as comunidades indígenas à era digital,

D

Etnomídia indígena: uma voz coletiva para amplificar ações na história

rompendo barreiras de acesso à informação e criando espaços de representatividade online. A premiação foi um marco importante, simbolizando o impacto positivo do uso da tecnologia na promoção da cultura indígena e na garantia da visibilidade dos povos originários na web.

O midiativismo indígena, que consiste no uso estratégico dos meios de comunicação e redes sociais para a mobilização, resistência e expressão cultural, tem sido uma das forças mais transformadoras na luta dos povos originários por visibilidade e direitos. Com a popularização das redes sociais na última década, os indígenas encontraram novas possibilidades de se fazerem ouvir, sem depender dos filtros e distorções dos meios tradicionais de comunicação. Essa forma de ativismo midiático — ou midiativismo — permitiu que as próprias comunidades contassem suas histórias de maneira direta e participativa, criando um espaço de protagonismo e enfrentamento às narrativas preconceituosas e simplistas sobre suas realidades.

Desde os primórdios das redes sociais, como Orkut e Facebook, os indígenas já viam na internet uma possibilidade de conectar as diferentes aldeias e compartilhar informações. O Orkut, uma das primeiras plataformas sociais populares no Brasil, possibilitou a formação de comunidades virtuais onde os indígenas começaram a discutir seus problemas, compartilhar suas culturas e trocar experiências. No entanto, foi com o Facebook e, posteriormente, com plataformas como Twitter (atualmente X), Instagram e YouTube, que o midiativismo indígena realmente floresceu. O Facebook, por exemplo, se tornou essencial para denunciar invasões de terra, desmatamento ilegal, violações de direitos e para organizar ações coletivas em defesa dos territórios e das culturas tradicionais.

Com a chegada do Instagram, houve uma mudança significativa na forma como os conteúdos eram apresentados. A plataforma permitiu o uso de imagens e vídeos curtos, criando uma narrativa visual que rapidamente engajou públicos diversos. Jovens indígenas, começaram a utilizar o Instagram para compartilhar desde cenas do cotidiano na aldeia até denúncias sobre violências e descasos governamentais. As redes sociais permitiram que a sociedade brasileira conhecesse uma nova face dos povos indígenas, distante dos estereótipos perpetuados por filmes e novelas. Além disso, o impacto foi internacional, proporcionando uma visão mais próxima da realidade vibrante e multifacetada dessas comunidades.

No Facebook, a criação das hashtags “#SouGuaraniKaiowa” e “#SomosTodosGuaraniKaiowa”, além do acréscimo de “Guarani-Kaiowá” ao sobrenome de vários dos usuários da plataforma, se tornou símbolo de luta e empoderamento. Inclusive, possibilitou a conexão de milhares de vozes em um movimento coletivo de defesa de direitos em 2012, a partir das hashtags

e mobilizações iniciadas pela jornalista Thereza Dantas, pelo comunicador e artista visual Denilson Baniwa e por Anápuàka Tupinambá.

O YouTube também se estabeleceu como um espaço importante para o midiativismo indígena. Vídeos que documentam festas tradicionais, entrevistas com lideranças, explicações sobre cosmologias e práticas culturais, assim como registros de denúncia, passaram a ser produzidos pelos próprios indígenas, criando um acervo digital valioso sobre a diversidade e as lutas dos povos indígenas. A plataforma possibilita não apenas o registro das práticas culturais, mas também o alcance de uma audiência que antes seria impensável. Assim, cineastas, jovens comunicadores e lideranças puderam expressar-se diretamente, sem intermediários, atingindo milhares de pessoas dentro e fora do Brasil.

O antigo Twitter — atual X —, por sua vez, tornou-se um espaço importante para articulações rápidas e reações imediatas aos acontecimentos políticos e sociais. Durante momentos críticos — como a tramitação de projetos de lei que ameaçam os direitos territoriais dos povos indígenas ou a ocorrência de ataques a territórios —, as lideranças indígenas têm utilizado o X para informar, mobilizar e pressionar autoridades. A agilidade proporcionada pela plataforma tem sido crucial em várias ocasiões para convocar protestos, apoiar campanhas e expor denúncias que muitas vezes são ignoradas pela grande mídia. Por exemplo, a cobertura limitada dos ataques às terras indígenas na Amazônia muitas vezes deixa de mostrar a gravidade dos conflitos, enquanto a plataforma X permite que as comunidades afetadas compartilhem diretamente suas experiências e evidências do que está acontecendo.

O TikTok tem se mostrado um verdadeiro palco para a resistência e o protagonismo dos povos indígenas, que encontram na plataforma uma oportunidade de compartilhar suas histórias, tradições e lutas com um público global. Muito além do entretenimento, essas vozes indígenas têm desafiado preconceitos e educado sobre suas culturas de forma autêntica e acessível, criando diálogos importantes com a sociedade contemporânea.

Os irmãos Cunha-Poranga e Dickson Tatuyo (@cunhaporanga_oficial), por exemplo, acumulam mais de 7 milhões de seguidores, utilizando seus vídeos para compartilhar detalhes do cotidiano de sua comunidade. O impacto deles não se limita ao espaço digital; arrecadaram fundos para construir um poço artesiano na aldeia, demonstrando como a mobilização digital pode gerar transformações práticas e concretas nas comunidades indígenas. Além disso, ao responder perguntas e interagir com curiosidades sobre sua cultura, eles ajudam a desmistificar estereótipos e aproximam a realidade indígena do público.

Outro criador que utiliza sua arte para promover o diálogo é o rapper, ator e poeta Xamã. Com quase um milhão de seguidores, utiliza sua influência para

D

Etnomídia indígena: uma voz coletiva para amplificar ações na história

unir passado e presente, combinando elementos da ancestralidade indígena com a resistência moderna. Sua música e poesia não apenas contam histórias, mas também fazem críticas sociais, chamando atenção para a marginalização e a luta por direitos.

Kauri, conhecido como Daldeia (@daldeia), segue um caminho semelhante ao usar o TikTok para explorar questões políticas e culturais. Com 2,5 milhões de seguidores, ele aborda temas como a resistência indígena e a importância de desconstruir estereótipos, conectando suas raízes culturais com a comunicação digital. Como comunicador da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, Kauri utiliza sua plataforma para conscientizar sobre os desafios enfrentados pelos povos originários, ao mesmo tempo em que amplia as vozes de sua comunidade, a aldeia Karapijuty, situada no Amapá, no cenário global. Ele já apresentou o podcast Papo dos Isolados, expandindo sua atuação para além do conteúdo visual.

Outro exemplo significativo é o de criadores indígenas que utilizam a plataforma para preservar e difundir suas línguas nativas, algo essencial em um momento em que muitas dessas línguas estão ameaçadas de extinção. As redes sociais permitem que o público jovem tenha acesso a essas culturas de forma envolvente e atual, garantindo a sobrevivência de tradições que, de outro modo, poderiam se perder.

Esses criadores não estão sozinhos. As hashtags relacionadas, como #IndigenasBrasil e #PovosIndigenas, acumulam milhões de visualizações, com mais de 20 e 55 milhões, respectivamente. Com a hashtag #AgoraÉMinhaVez, a comunidade pode descobrir criadores e conteúdos relacionados às comunidades negra, PCD, LGBTQIA+, indígenas e mulheres.

Esses números indicam um aumento no interesse e conscientização global sobre as questões indígenas, que é um reflexo da eficácia dessas plataformas para amplificar vozes historicamente marginalizadas.

A presença indígena nas redes sociais, especialmente no TikTok, mostra que o ativismo e a preservação cultural estão encontrando novos espaços de expressão. Esses criadores não apenas educam o público, mas também promovem mudanças concretas e duradouras, tanto no ambiente digital quanto fora dele. O que se vê não é apenas um movimento de valorização das culturas indígenas, mas uma nova fase de resistência e protagonismo. O TikTok, nesse sentido, tornou-se uma ponte vital entre o passado ancestral e as demandas urgentes do presente.

As redes sociais, como o TikTok, trazem oportunidades e desafios tanto para os povos indígenas quanto para os não indígenas. Em uma análise filosófica, podemos entender o poder dessas plataformas a partir de duas perspectivas: a

emancipatória e a crítica. De um lado, o uso das redes sociais pelos povos indígenas pode ser visto como uma forma de *empoderamento*, um veículo para a *autodeterminação* e a difusão de suas narrativas, muitas vezes suprimidas pela história colonial e pela mídia tradicional. Por outro lado, o uso indiscriminado e não indígena dessas plataformas pode gerar problemas relacionados à superficialização das culturas e ao esvaziamento de suas lutas, transformando identidades complexas em simples *mercadoria cultural* para consumo virtual.

A COMUNICAÇÃO INDÍGENA COMO CORPO-TERRITÓRIO

Refletir sobre a comunicação indígena exige deslocar o olhar de uma compreensão essencialista da identidade do “ser índio” para uma perspectiva que reconheça o território como extensão viva do corpo e da memória. O sujeito indígena, enquanto ser territorializado, não se dissocia da floresta, dos rios e dos espíritos que a habitam, elementos que constituem um “corpo coletivo” continuamente violado ao longo da história colonial latino-americana. Esse corpo-território, portanto, não é apenas espaço físico, mas também campo simbólico de (re)existência frente às práticas colonizadoras que insistem em destituir os povos originários de suas identidades plenas, transformando-as em não identidades fragmentadas e alienadas pela violência histórica (Carneiro, 2019).

Se compreendemos, com Milton Santos (2002), que a cultura é o processo comunicativo entre o homem e o meio em que vive, uma relação aprendida e reconfigurada ao longo da existência, percebemos que as culturas indígenas são continuamente tensionadas por uma lógica que as tenta deslocar de suas raízes ecológicas e espirituais. O projeto colonial, e sua atualização neoliberal, produz uma epistemologia da ausência, no sentido de Boaventura de Sousa Santos (2011), ao negar as formas plurais de ser, estar e comunicar que constituem o “tempo indígena”. Trata-se de um tempo não linear, que flui conforme os ritmos da natureza e da ancestralidade, contrapondo-se à monocultura do tempo moderno e produtivista que busca homogeneizar todas as formas de vida e pensamento.

Graça Graúna (2013) rompe com a concepção estática de identidade ao afirmar que o cidadão indígena não deixa de sê-lo por transitar em espaços urbanos ou utilizar tecnologias digitais. A identidade indígena não se encerra na imagem folclorizada do “índio puro”, mas se reinventa nas encruzilhadas culturais, levando consigo a aldeia em cada gesto, em cada palavra, em cada narrativa compartilhada. A comunicação, nesse sentido, ultrapassa o domínio instrumental e se converte em ação política, instrumento de luta pela autodeterminação e pelo direito à própria representação. Como lembra Linda Smith

D

Etnomídia indígena: uma voz coletiva para amplificar ações na história

(2018), contar histórias “entre nós e por nós mesmos” é um gesto epistemológico de descolonização, uma forma de reinscrever as vozes silenciadas no texto da história.

Essa dimensão comunicacional é, ao mesmo tempo, uma prática estética e política. As narrativas orais e os modos próprios de expressar o tempo e o corpo revelam cosmologias nas quais o pensamento não emerge das palavras isoladas, mas da experiência encarnada no mundo. Muniz Sodré (2017) propõe compreender o corpo como meio de expressão ética e existencial, onde a separação entre o “dentro” e o “fora”, o humano e o natural, é recusada. Assim, a linguagem, para os povos originários, não é mero sistema de signos, mas uma extensão sensível da vida em comunhão com a terra.

Nessa perspectiva, o tempo indígena é também tempo da ancestralidade. Como afirma Daniel Munduruku (2001), o tempo do “vô Apolinário” é um presente contínuo, em que passado e futuro se dobram sobre o agora. Ser indígena é habitar uma história sem começo e sem fim, em que a memória se faz corpo e o corpo é o arquivo vivo da experiência. Tal temporalidade, distinta da cronologia ocidental, fundamenta práticas comunicativas que articulam saberes e afetos, resistências e reterritorializações.

A partir do olhar interacionista de Fredrik Barth (como citado em Poutignat & Streiff-Fenart, 2011), a identidade indígena pode ser entendida como forma de organização social que se afirma nas fronteiras — não como barreiras fixas, mas como zonas de contato, conflito e negociação cultural. Stuart Hall (2003, como citado em Escosteguy, 2010) reforça essa ideia ao definir a identidade como um processo inacabado, situado entre a história e o poder. Nesse entrelugar, o sujeito indígena se constitui como sujeito multidimensional (Maldonado et al., 2013), capaz de transitar entre lógicas culturais, sociais e tecnológicas diversas sem perder a ligação com sua matriz originária.

A reterritorialização, portanto, não é apenas retorno ao espaço físico, mas reposicionamento simbólico e político frente às forças que tentam invisibilizar o indígena contemporâneo. Esse movimento pressupõe diálogo intercultural, reconhecimento das contradições históricas e reconstrução de horizontes de justiça cognitiva e comunicacional (Carneiro, 2019). Como lembra Maldonado Rivera (2018, p. 141), é necessário explicitar as negociações e tensões que permeiam o contato entre culturas, de modo a promover relações mais horizontais e emancipadoras.

Em última instância, o território — compreendido como corpo vivo — e a voz — reconhecida como força política e espiritual — formam os eixos centrais das epistemologias indígenas. A oralidade, guardiã de cosmovisões e instrumento de denúncia, constitui um direito coletivo assegurado pela

Constituição Federal (Art. 231), que garante aos povos originários o reconhecimento de suas formas próprias de expressão, organização e vida. Todavia, tal reconhecimento ainda carece de efetividade diante da hegemonia midiática e epistemológica que persiste em retratar o indígena como “outro” a ser assimilado ou silenciado.

Assim, repensar a comunicação indígena implica também repensar as políticas públicas de comunicação e da linguagem. É tarefa ética e política ampliar os meios de representação, reconhecer o direito à voz e assegurar que o corpo-território indígena — material e simbólico — seja respeitado como parte fundamental da pluralidade que compõe o Brasil e a América Latina. Só então a floresta, o tempo e a palavra poderão reencontrar-se como expressões de uma mesma existência: aquela que resiste, narra e comunica, apesar de todas as violências da colonialidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A comunicação *etnomidiática indígena* — o uso consciente e estratégico das redes para fortalecer suas vozes — oferece uma visão mais otimista. As redes sociais podem, de fato, servir como ambientes para fortalecer identidades e resistências, transformando-se em plataformas de intercâmbio cultural que promovam o reconhecimento da diversidade e o combate aos preconceitos. O fato de que criadores indígenas estão conseguindo usar essas plataformas para arrecadar fundos para melhorias em suas comunidades demonstra o potencial de transformação social que essas tecnologias podem oferecer quando usadas com intencionalidade e estratégia.

Assim, o poder positivo das redes sociais reside em seu potencial para promover o diálogo intercultural, educar e transformar realidades marginalizadas. No entanto, esse poder só será verdadeiramente emancipador se for acompanhado de um consumo crítico e consciente das culturas indígenas, em que o respeito pela alteridade e pela complexidade das tradições prevaleça sobre a superficialidade das tendências virtuais.

Assim, as redes sociais tornaram-se fundamentais não só para a mobilização e denúncia, mas também para a celebração das culturas indígenas. Elas possibilitaram uma verdadeira revolução na forma como os povos indígenas comunicam-se entre si e com o mundo, criando uma rede de solidariedade e apoio mútuo que transcende fronteiras geográficas. Ao mesmo tempo, a atuação nas redes permitiu uma articulação mais efetiva para a defesa e garantia de direitos, além de colocar em evidência questões como a preservação ambiental, a luta pela terra e a valorização das culturas tradicionais. Esse protagonismo nas redes

D

Etnomídia indígena: uma voz coletiva para amplificar ações na história

trouxe uma nova dimensão para o ativismo e militância indígena, permitindo uma conexão mais direta e um diálogo mais franco com a sociedade em geral.

Além do aspecto político e de denúncia, o midiativismo indígena tem desempenhado um papel fundamental no resgate e na valorização das culturas tradicionais. Através das redes, muitos jovens indígenas têm tido a oportunidade de se reconectarem com suas raízes, aprender sobre suas línguas, tradições e histórias, bem como compartilharem esse conhecimento com um público mais amplo. Portanto, o uso da tecnologia digital vai além da resistência; ele também é um instrumento de revitalização cultural, de celebração das identidades originárias e de construção de uma narrativa positiva sobre o ser indígena no mundo moderno.

Logo, a etnomídia indígena é um convite para que todos escutem as vozes que por muito tempo foram silenciadas, compreendam suas lutas e celebrem a riqueza das culturas que formam as identidades desse território chamado Brasil. Escutar essas vozes é um passo essencial para a construção de uma sociedade que valorize verdadeiramente a diversidade, e para garantir que os povos indígenas possam continuar a florescer e contribuir com seu imenso legado cultural, espiritual e ambiental. Escutar essas histórias não é apenas sobre entender o passado, mas também construir um presente mais justo e inclusivo, onde cada indivíduo, independentemente de sua origem, possa ser valorizado. A etnomídia é também poderosa para a educação, que permite desconstruir preconceitos e ensinar valores de respeito e solidariedade.

A etnomídia não é apenas sobre comunicação; é sobre existir, resistir e inspirar. É transformar cada palavra em um ato de resistência, cada imagem em um símbolo de resiliência, e cada voz em uma chama que não se apaga. É garantir que as histórias sejam contadas pelos verdadeiros protagonistas e que todos possam, enfim, reconhecer e valorizar a contribuição inestimável dos povos indígenas para a formação e o futuro do Brasil. Além disso, é um chamado à ação para que a sociedade como um todo repense seus preconceitos e suas atitudes em relação aos povos originários. É tornar visível o invisível; é desafiar as narrativas coloniais que insistem em negar a riqueza e a complexidade das culturas indígenas.

Valorizar a etnomídia indígena é também promover e amplificar a equiparação, permitindo que as novas gerações de indígenas tenham orgulho de suas raízes e continuem lutando por seus direitos. Ao dar espaço às suas vozes, garantimos que esses povos possam continuar contribuindo com suas visões únicas sobre o mundo, em que estas são essenciais para enfrentar os desafios contemporâneos, como as mudanças climáticas e a crise ambiental. Essas vozes

carregam conhecimentos ancestrais que têm muito a ensinar sobre equilíbrio, sustentabilidade e respeito à natureza.

A etnomídia indígena nos convida a ir além do consumo passivo de informações; nos chama a participar, a questionar e a agir. Cada vídeo, post, arte, mídia *on* ou *offline* indígena e produção audiovisual é uma peça importante na construção de um mosaico de resistência e celebração cultural, que é essencial para a verdadeira pluralidade do Brasil Indígena. Dessa forma, a etnomídia indígena consolida-se não apenas como um espaço de voz, mas também como uma plataforma de transformação social, onde a narrativa é resgatada do cativeiro da colonização por séculos e as memórias e histórias são recontadas, garantindo o combate ao holocausto indígena, e que a contribuição dos povos indígenas para a humanidade nunca seja esquecida. Seja um bom ancestral hoje! ▣

REFERÊNCIAS

- Carneiro, R. G. (2019). *Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: A etnomídia cidadã da Rádio Yandê* [Dissertação de mestrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos]. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Unisinos.
- Escosteguy, A. C. D. (2010). *Cartografias dos estudos culturais: Uma versão latino-americana* (ed. on-line). Autêntica.
- Graúna, G. (2013). *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Mazza Edições.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Editora UFMG.
- Maldonado, E., Bonin, J. A., & Rosário, N. M. (Orgs.). (2013). *Perspectivas metodológicas em comunicação: Novos desafios na prática investigativa*. Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Maldonado Rivera, C. (2018). *De-colonialidad en la era tecnomediática: Intersecciones teóricas, contextos y procesos de comunicación*. Ediciones CIESPAL.
- Munduruku, D. (2001). *Meu avô Apolinário: Um mergulho no rio da (minha) memória*. Peirópolis.
- Poutignat, P., & Streiff-Fenart, J. (2011). *Teorias da etnicidade: Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Editora Unesp.
- Santos, M. (2002). *O país distorcido: O Brasil, a globalização e a cidadania*. Publifolha.
- Smith, L. T. (2018). *Descolonizando metodologias: Pesquisa e povos indígenas*. Editora UFPR.

D

Etnomídia indígena: uma voz coletiva para amplificar ações na história

Sodré, M. (2017). *Pensar nagô*. Vozes.

Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17–39.

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

ENTREVISTA



O futuro é um *remake*: Traduções de mundos na obra de Denilson Baniwa^a

The future is a remake: Translations of worlds in the work of Denilson Baniwa

Entrevista com:

DENILSON BANIWA^b

por EVANDRO JOSÉ MEDEIROS LAIA^c

LARA LINHALIS GUITMARÃES^d

INTRODUÇÃO

A ONÇA É UM EXISTENTE fundamental em muitas cosmologias ameríndias, aparece volta e meia nas experiências xamânicas, assim como outras não humanos. É dotada de uma humanidade moral, cuja lógica torce a perspectiva humanista ocidental do humano. Tal modo de existência é marcado por um tipo de hiperconexão, em que a experiência ocidental do humano desconhece tamanha redução de possibilidades de conexão — diante de outros mundos, nos quais é possível comunicar-se com todos os outros e não apenas com aqueles que conhecem uma mesma língua —, uma vez que a humanidade é uma condição compartilhada e ponto de partida para existências. Numa perspectiva não transmissível da comunicação, ou seja, experimentando uma comunicação no sentido bem mais amplo que o midiático, tal experiência ancestral conectiva guarda um manancial considerável de perspectivas que oferece um outro olhar sobre o fenômeno da conexão de todas as coisas que só agora nós, do lado antropocêntrico do humano, começamos a experimentar a partir da experiência da dataficação da vida e da consciência da complexidade frente à crise climática.

O artista visual Denilson Baniwa, consciente disso, acionou justamente a figura xamânica do Pajé-Onça, uma tecnologia ancestral Baniwa, para desvelar o código da arte visual eurocentrada numa performance na 33ª Bienal de Arte de São Paulo, no Ibirapuera, em 2018. Tomando de assalto o pavilhão principal

^a Esta entrevista foi adaptada de uma conversa realizada remotamente, via streaming, em 08/04/21. O material original está disponível no canal do YouTube @coletivo_emergencias.

^b Indígena baniwa, artista visual, comunicador, ativista e articulador de cultura digital e hackeamento. Em 2019, venceu o Prêmio PIPA na categoria online e em 2021 foi um dos vencedores indicados pelo júri, tornando-se um importante expoente da arte indígena brasileira.

^c Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Ouro Preto. Pós-doutorando pela Università di Roma La Sapienza, com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Centro Internacional de Pesquisa Atopos e do grupo Emergências: coletivo de pesquisa, extensão e ativismo em comunicação. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8463-3176>. E-mail: evandro.medeiros@ufop.edu.br.

^d Professora do curso de Jornalismo da Universidade Federal de Ouro Preto. Pós-doutoranda pelo Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutora em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Centro Internacional de Pesquisa Atopos e do grupo Emergências: coletivo de pesquisa, extensão e ativismo em comunicação. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2728-3314>. E-mail: lara.guimaraes@ufop.edu.br.

<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v19i3p205-213>

V.19 - Nº 3 set./dez. 2025 São Paulo - Brasil LAIA | GUITMARÃES p. 205-214

MATRIZES

205



da bienal, Baniwa trajava um manto e uma máscara de onça e trazia flores que foram colocadas, uma a uma, em frente às obras produzidas por artistas indígenas, como um gesto anterior à compra de um exemplar do clássico *Breve história da arte*, de Ernst Gombrich, rasgado por ele em frente a um painel de fotografia de indígenas, sob um potente discurso sobre o apagamento da arte indígena dos livros e das galerias. Essa experiência — que foi registrada em um vídeo feito com telefone celular e que viralizou nas redes sociais — tornou-se, ela própria, uma importante obra do artista que, desde então, despontou no cenário da arte contemporânea brasileira, abrindo caminho — especialmente junto com Daiara Tukano e Jaider Esbell — para o reconhecimento da arte indígena brasileira contemporânea no mundo. Também se configura como uma experiência ativista dessa arte e, por que não afirmar, como uma inspiração para pensar a tradução dos mundos conectivos indígenas a partir da vivência de um artista Baniwa.

Numa conversa realizada remotamente, Denilson fala sobre como considera-se um xamã a partir da sua experiência de traduzir o mundo Baniwa para os brancos — acessando a arte e o mundo brancos, mas sem se tornar definitivamente um de nós —, ocupando justamente o lugar do entre. Desempenha o papel de diplomata e mediador, enfrentando as potências e os perigos, as dores e as delícias dessa tarefa — assim como um xamã, comunicando mundos. Ele também se considera um hacker da arte, ressignificando uma certa ideia de hacker adquirida nos seus estudos em Ciência da Computação, ainda no estado do Amazonas, em Manaus, experiência marcante das suas obras, comumente construídas a partir de intervenções em imagens da colonização.

MATRIZES: Como você lida, em sua obra, com a preocupação de traduzir outros cosmos, e, em particular, o modo de existência singular do seu povo para outros povos? Quais são as gambiarras necessárias para construir essa ponte móvel?

Denilson Baniwa: Fico pensando como o meu trabalho traz uma discussão sobre traduções. Acho que uma das minhas preocupações é traduzir os mundos tanto para o meu povo, para a minha comunidade, quanto para fora. A primeira coisa a se entender é que o artista é como um pajé; depois é preciso entender o pajé como um tradutor de mundos; a seguir, entender a arte como um processo de tradução, uma tecnologia de tradução. Por fim, ainda pensar a tradução como um processo antropofágico. A gente pode começar pela segunda coisa: o pajé como um tradutor. Ele é a pessoa dotada de um conhecimento bastante específico, que é o de negociar com os outros mundos. Então, se uma pessoa está doente, o pajé vai até o mundo daquela doença ou do senhor

daquela doença, para negociar com ele. Só que para negociar nesses mundos a gente não pode ir do jeito que a gente é. Então, do mesmo modo como eu preciso conhecer o mundo aqui fora para conversar com vocês dois, o pajé precisa conhecer o outro mundo e, de certa maneira, se investir ou se transformar no outro para negociar, porque só há negociação se há um reconhecimento. Então, o pajé se transforma no ser daquele mundo para negociar com aquele mundo, mas ele precisa estar com alguma coisa que o reconecte de volta ao seu próprio mundo, porque há perigo de nunca mais retornar. Ele pode se transformar em um ser do outro mundo, ir lá negociar a cura da doença e de repente não conseguir voltar para o mundo de onde ele é. Então, é preciso conhecer como ir, como se transformar um pouco no outro e como retornar também. O artista, como um pajé, é isso: é o artista ou a pessoa que tem um conhecimento específico — que é a arte —, conhecimento talvez num sentido mais ocidental. Mas também dentro do mundo indígena há determinadas pessoas que se dedicam ao fazer e a conhecer outras realidades. É, então, o artista indígena. É esse ser que está bastante ligado à sua cultura, essa identidade indígena, mas que também conhece o mundo ocidental e o mundo da arte, e que de vez em quando ele ultrapassa essa fronteira, vai até o mundo da arte ocidental, faz provocações e depois retorna, trazendo também para a comunidade alguma tradução desse mundo daqui. E o perigo da gente nesses trânsitos é acabar sendo mais parte de um do que do outro mundo. Esse é o cuidado que a gente tem que ter. É preciso ter consciência antes — de quem nós somos — para retornar com segurança ao nosso mundo original. É a coisa da antropofagia, né? É o perigo de comer alguma coisa que é o corpo estrangeiro, que talvez seja essa arte estrangeira. O perigo é ser envenenado e não conseguir retornar ao mundo indígena, de não conseguir fazer a tradução correta também, de se perder no meio do caminho. E a ponte, talvez que a gente consiga fazer, é entender a tecnologia moderna. É talvez usar essa nova linguagem — a internet, por exemplo — para traduzir o meu mundo enquanto Baniwa, enquanto indígena. para quem está do outro lado: para quem está preocupado em construir alicerces maiores; para a cultura; para a própria identidade. Isso é importante. As tecnologias são, de certa maneira, um modo de construir novos bancos de dados. Se a gente anteriormente construía banco de dados oralmente ou pela escrita nas pedras, hoje a gente pode escrever esses “petróglifos” digitalmente, digamos assim, e engordar vozes para o futuro; é o que é muito interessante. Talvez, a gambiarra esteja aí: entender essas tecnologias como ampliação das vozes indígenas, traduzindo-as para essas novas tecnologias.

MATRIZES: Parece-nos, Denilson, que suas obras tensionam uma noção ocidental de humanidade justamente ao visibilizar como você e o seu povo entendem o que é humano e o que não é humano, e também como essas instâncias podem se relacionar entre si e com outras noções de humanidades possíveis — pertencentes a outros mundos —, inclusive, com a perspectiva de humanidade do Ocidente. Fazer tensionar essas humanidades é um projeto, no sentido de ser algo intencional?

DB: O Ocidente fez questão de soterrar o reconhecimento de outros seres, de outros tipos de gentes. Primeiro, ao se apartar da natureza, de se dizer dono da natureza e proprietário da natureza. Quando isso não foi suficiente, começou a se apartar de outros seres vivos. E hoje, essa humanidade “ocidental” chega ao ponto de ser seletiva em relação aos seus próprios. Os humanos se apartam entre si mesmos, né? Alguns se colocam como mais humanos que outros humanos, que outras gentes. Isso foi algo construído a partir da sociedade moderna, isso de instrumentalizar as coisas, como diz Ailton Krenak, de colocar utilidade nas coisas, e quando uma coisa não tem mais utilidade é descartada ou quando ainda é útil, é explorada. Isso é tirar a humanidade de tudo que existe; é uma forma que a sociedade ocidental encontrou de se eximir da responsabilidade sobre o outro. De fato, para o meu povo e para vários povos indígenas, tudo o que existe no cosmos é gente ou já foi gente em algum momento. São gentes dentro do seu próprio mundo — assim como a gente se acha gente dentro do nosso próprio mundo — e antes de tudo que aconteceu, dessa separação dessas gentes, todos compartilhavam esse espaço, conversavam e se entendiam. Às vezes brigavam, mas na maioria das vezes, se entendiam por que falavam a mesma língua. Nas histórias do meu povo, por exemplo, tem a gente onça, a gente macaco, a gente sucuri, a gente anta, a gente cotia. Tudo era gente em algum momento desse universo todo ou tem um espírito que é humano dentro do seu próprio mundo. Não sei em que momento, mas a construção da modernidade foi fazendo a gente cada vez mais estreitar o sentido do que é gente ou do que que é humano. Até chegarmos em um “apartamentozinho” de 30 metros quadrados, né? E dizer que só aquilo ali é uma pessoa que sabe mais ou que tem maior controle da intelectualidade ou que domina o resto das outras humanidades. Meu trabalho tem sim um quê de provocação a respeito disso: de provocar as pessoas ou a mim mesmo. Como eu disse no início da conversa, quando você anda muito para um outro mundo, às vezes, você acaba se tornando um pouco mais do outro mundo. Então, às vezes eu esqueço também de que faço parte de todo um universo compartilhado, de que eu não sou superior a qualquer outro tipo de humanidade existente — que seja ela uma planta, uma árvore ou um gato, um cachorro, que é com quem

eu compartilho mais tempo agora na cidade. Na floresta, é um macaco ou um outro ser vivo. Então, meu trabalho busca provocar sim, em mim e nos outros, um pensamento para que olhemos para os outros seres que compartilham este planeta não como um produto a ser usado ou comercializado, mas como parte de mim mesmo nesse mundo. O meu povo conta que, antigamente, uma das minhas avós ancestrais era uma sucuri ou uma cotia. A cotia que hoje é descendente desse ser antigo talvez de alguma maneira seja minha prima também ou minha sobrinha ou qualquer outro parente meu. Então, eu tenho que entender e tenho que respeitar essa existência dela, mas é complexo porque esse mundo aqui fora entende que cada ser é um universo em si e que domina a si próprio e os outros e tudo gira em torno da existência enquanto indivíduo. O que eu quero dizer, no final das contas, é: tudo é gente, tudo tem pensamento, tudo tem um espírito que ultrapassa o corpo físico e que precisamos voltar a nos entender. Precisamos voltar a nos entender com o rio, com a montanha, para que a gente possa continuar existindo, porque a gente se afastou tanto das coisas, das outras humanidades, que hoje a gente só convive com objetos — que são concretos, coisas plásticas; que não conversam com a gente.

MATRIZES: A gente diz que não confere humanidade às coisas, aos objetos, mas acaba fazendo isso de um modo clandestino. Vejam como é a nossa relação com o telefone celular hoje: como esse objeto agencia a nossa vida, como ele define o que a gente faz. Como a gente pode dizer que não confere vida própria a um objeto como esse?

DB: Penso também que é uma questão inerente ao ser humano tentar buscar outra humanidade. Tanto é que a gente se afasta da floresta, mas sempre quer ter uma plantinha junto. É o modo de se conectar com essa outra existência. A gente se cerca com coisas que são artificiais, mas começa a dar humanidade a esse outro ser. De certa maneira, se a gente for pensar em coisa possuindo um espírito ou na alma das coisas, na inteligência artificial dos objetos — como o celular, a Siri ou a Alexa, que consegue aprender com a gente e que conversam com a gente — então talvez esteja nascendo uma nova humanidade tecnológica junto com a gente.

MATRIZES: Você afirma que as tecnologias digitais são recursos importantes para defesa do território, da cultura e da vida do seu povo e que, ao contrário do que muitos pensam, essas tecnologias fazem parte do cotidiano de muitas comunidades indígenas já há algum tempo, inclusive as tecnologias ancestrais de comunicação — como o xamanismo, por exemplo. Tomar essas tecnologias modernas como anti-indígenas ou não indígenas diz mais sobre

uma imagem que a gente tem dos indígenas do que o que de fato são os povos indígenas, respeitando a multiplicidade de existências que há nesta expressão. Ao percorrer algumas de suas obras, Denilson, nos parece que você é um artista que faz uso das mais diversas tecnologias para remixar as histórias, os imaginários, as estéticas, as arquiteturas. Em que sentido esses *remakes* potencializam a defesa do território, da cultura e da vida do seu povo?

DB: Para responder isso eu preciso repensar o seguinte: em 1999, eu tive acesso pela primeira vez ao que é entendido como comunicação. Foi quando a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) — a organização indígena da minha região — em parceria com a Universidade de São Paulo (USP), levou várias oficinas para comunidades do Rio Negro; uma delas era de comunicação em multimeios. Apesar da oferta de cursos que eram bem mais práticos, como aprender a consertar barco — que seria mais útil —, eu escolhi o curso de comunicação e multimeios. Lá a gente aprendeu sobre o que é comunicação, como criar meios de comunicação para serem utilizados na comunidade. A princípio pensamos no sistema de rádio e de boletins informativos, de pequenos jornais que pudessem circular entre as comunidades, entre as associações. Eu me dediquei, me apaixonei por isso. Criamos juntos, eu e mais dois amigos do Rio Tupinambás, uma rádio chamada Rádio Yandê¹, fruto deste processo, e, depois, fiz o curso de Comunicação na universidade e passei para uma prática mais acadêmica. Não existia Internet no Rio Negro na época; os primeiros computadores chegaram nessa mesma época. Foi na FOIRN que eu aprendi a usar computador, depois também nos cursos em Manaus. Então, eu cresci no movimento indígena, tendo acesso à tecnologia, sempre vendo que os nossos aliados eram de fora. Eu estava ligado no fato de que a tecnologia era um bom recurso para, por exemplo, ter imagens de satélite para controlar desmatamento, invasão de garimpeiro, produzir, vídeos e áudios como uma tecnologia de denúncia. Também é possível hoje a gente ter acesso a informações, as palavras em baniwa que não são mais faladas ou a objetos que não são feitos mais hoje por meio de fotografia ou vídeo gravados na época dos primeiros contatos. Penso que tecnologias sempre estiveram junto dos povos indígenas e que podem ser usadas como aliadas na luta indígena. Claro que a tecnologia também é usada na destruição de povos indígenas, né? É uma coisa que eu falo pros meus amigos: se a gente não aprender a usar isso a nosso favor, os nossos inimigos não vão medir esforços pra usar contra a gente. É preciso entender também esse mundo tecnológico, que seja ele da tecnologia da agricultura, até de como utilizar portais de Internet ou produzir lives. Esse mundo digital é um outro mundo entre os vários mundos que existem, e que o pajé pode chegar e negociar lá com os seus donos. Esse pajé pode ser esse que

¹ Foi a primeira web rádio indígena do Brasil e hoje funciona como um portal de etnomídia indígena, com perfis em redes sociais e em tocadores de podcasts, além do site acessível pelo link: <https://radioyande.com>.

chamam de artistas pajés, o que domina o mecanismo de adentrar esse mundo, de negociar com os deuses *bit* e *byte*. Não sei como seria o nome desse deus digital, né? É daí a ideia de que o futuro é um *remake*. Primeiro porque, no entendimento indígena ou baniwa, o tempo não é linear: ele é circular e sempre volta. Então, se o tempo não é linear, ele é circular. Eu consigo capturar coisas do passado ou talvez imaginar coisas que ainda não existem e transformar nesse momento que eu estou para comunicar: para traduzir mundo, para traduzir pensamento, para traduzir coisas. Se a gente pensar, por exemplo, no momento de pandemia, o mundo indígena já viveu outros momentos de pandemias. O que a gente aprendeu com a nossa outra experiência a gente pôde utilizar agora nesta pandemia; é um *remake*, uma versão atualizada da gripe espanhola, por exemplo. É preciso entender que a gente consegue remixar agora as histórias que já aconteceram: é uma operação de colagem, pegar o que foi feito, colar aqui e ver se vai. Pensar o que a gente pode construir hoje e que vai servir pro amanhã, criar meios que fortaleçam a nossa própria existência, como por exemplo, estão fazendo os jovens de guaranis, colando conhecimentos ancestrais a partir do hip-hop, contando histórias antigas da resistência ou da cosmogonia deles num formato novo, uma tecnologia nova. Os jovens aprendem a língua guarani e aprendem as histórias antigas.

MATRIZES: As coisas não são sempre as mesmas: a gente cria essa ideia de que as coisas são imutáveis, mas elas nunca são as mesmas. Quando você fala dessa ideia de futuro como o *remix*, é muito interessante porque subverte essa ideia do tempo como uma flecha apontada para frente, que nunca volta. A gente já sabe que isso é uma furada, porque volta, né? E a gente tá aí vendo o crescimento do fascismo de novo, por exemplo. O jornalismo faz um pouco isso também, trazendo sempre os acontecimentos como novidades, quando na verdade, nem sempre são. O professor Leão Serva, da USP, no livro *Jornalismo e desinformação* (2001), no qual ele analisa o noticiário sobre conflitos bélicos no Leste Europeu, diz que nem sempre o que o jornalismo mostra como novidade é novidade: é preciso olhar para as repetições da história, para o que, no meu entendimento, é o que você está chamado de *remix* ou de *remake*. É preciso olhar para outras histórias, de outras guerras, de outros tempos.

DB: Sim. Neste trabalho que eu pego, por exemplo, imagens antigas², eu insiro informações ou retiro, ou rasuro, mostrando que é possível reconstruir novos pensamentos agora nesse futuro que estamos vivendo, a partir do que já foi visto. Se a gente usar a experiência do arco e da flecha, por exemplo, a gente entende que você tem que esticar ele o mais longe possível pra trás: quanto mais você retesar ele, mais puxar ele pra trás, mais longe ele vai alcançar.

² Na série de obras que Denilson Baniwa chamou de *Rasuras* (2022), o artista faz intervenções sobre obras de artistas estrangeiros que retratam a natureza do Brasil e os indígenas no período colonial, desvelando o colonialismo das obras.

Então, para alcançar o agora eu tô puxando imagens de 1700, de 500, criando esse *remake*.

MATRIZES: Isso me lembra também o professor e diretor teatral José Luiz Ribeiro. Ele diz que a vanguarda é a retaguarda que todo mundo esqueceu. O que você chama de vanguarda hoje é a retaguarda que ninguém lembra mais, está lá atrás e quem tem um pouquinho de memória vai lembrar. Esse *remake* que é o futuro, na sua perspectiva, vai por essa linha?

DB: Penso que é por aí, sim, inclusive pensando aqui duas instituições que são super do passado, mas que são muito do futuro, que são o museu e a universidade. A gente só consegue construir, projetar uma imagem de algo pra frente se a gente conseguir entender o que foi. Por exemplo, um museu etnográfico sobrevive do que é passado, mas que diz muito sobre o que é o nosso presente e o que é o nosso futuro. Se não fossem essas instituições, a gente não poderia voltar a pensar em perspectivas diferentes de mundos. Como a universidade, que é o lugar onde a gente consegue ter acesso a diversas perspectivas, inclusive agora, a gente começa também a rever certas perspectivas que foram apagadas ou invisibilizadas. São lugares que do passado se alimentam e que alguém passou por cima ou tropeçou em outro passado que na época fosse o mais interessante, mas se não fossem essas instituições a gente não conseguiria retornar e ver o que a gente perdeu. Pelo museu, pela universidade, pela academia, a gente tem o poder do Delorean, o personagem da série de filmes *De volta para o futuro*: o poder de voltar lá e ver que a gente deixou coisas passarem. Podemos retomar essa discussão ou começar essa discussão, daí vem, inclusive, o pensamento de descolonizar as coisas.

MATRIZES: E o mais interessante é a gente se lançar nessa luta desigual, que é trazer cada vez mais passados para dentro da universidade, cada vez mais modos de existência, cada vez mais modos de conhecer que não somente aqueles legitimados a partir da modernidade.

DB: Até porque o futuro, como eu disse, já aconteceu e não foi legal. Não está sendo legal, né?

MATRIZES: Resumindo a conversa: o futuro é um *remake*.

DB: O futuro é um *remake* em que a gente está tentando costurar vários pedaços para fazer um novo filme do futuro, onde a gente possa conviver entre nós e entre os outros também. ■

REFERÊNCIAS

Serva, L. (2001). *Jornalismo e desinformação*. Senac.

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

PARECERISTAS



Lista de Pareceristas

dezembro de 2024 a novembro de 2025

Adriana Cristina Omena dos Santos - Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Afonso de Albuquerque - Universidade Federal Fluminense (UFF)

Alessandra Cristina da Silva Maia Cardoso Monteiro - Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Alessandra Meleiro - Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Aline Roes Dalmolin - Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Anderson David Gomes dos Santos - Universidade Federal de Alagoas (UFAL)

Anderson Vinicius Romanini - Universidade de São Paulo (USP)

Ângela Teixeira de Moraes - Universidade Federal de Goiás (UFG)

Bruno Paes Manso - Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP)

Celbi Vagner Melo Pegoraro - Universidade de São Paulo (USP)

Claudia Laudano - Universidad Nacional de La Plata (UNLP)

Cristiano Franco Burmester - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Daiana Maria Veiga Sigiliano - Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Daniela Osvald Ramos - Universidade de São Paulo (USP)

Daniel Bassan Petry - Universidade de São Paulo (USP)

Danilo Rothberg - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)

Dario de Souza Mesquita - Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Denise Cogo - Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM)

Denis Porto Renó - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)

Eduardo Yuji Yamamoto - Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO/PR)

Elisa Reinhardt Piedras - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Eneus Trindade Barreto Filho - Universidade de São Paulo (USP)

Erick Felinto de Oliveira - Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Fabício Lopes da Silveira - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Fernanda Nascimento da Silva - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Gustavo Souza da Silva - Universidade Paulista (UNIP)

Ilza Maria Tourinho Girardi - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Issaaf Santos Karhawi - Universidade de São Paulo (USP)

Ivan Paganotti - Universidade de São Paulo (USP)

José Luiz Aidar Prado - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

José Carlos Messias Santos Franco - Universidade Federal Fluminense (UFF)

Juliano José de Araújo - Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

Leão Renato Pinto Serva Neto - Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM)

Leandro Rocha Saraiva - Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Luís Mauro Sá Martino - Faculdade Cásper Líbero (FCL)

Luiz Alberto de Farias - Universidade de São Paulo (USP)

Luiz Claudio Martino - Universidade de Brasília (UnB)

Magaly Parreira do Prado - Universidade de São Paulo (USP)

Mara Ferreira Rovida - Universidade de Sorocaba (Uniso)

Marcelo Alves dos Santos Junior - Universidade Federal Fluminense (UFF)

Marco Antonio Bonito - Universidade Federal do Pampa (Unipampa)

Maria Isabel Ribeiro Ferin Cunha - Universidade de Coimbra (UC)

Maria Lucia Santaella Braga - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Maria Ogécia Drigo - Universidade de Sorocaba (Uniso)

Micael Maiolino Herschmann - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Michael Manfred Hanke - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Naiana Rodrigues da Silva - Universidade Federal do Ceará (UFC)

Otávio Daros - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Pablo Nabarrete Bastos - Universidade Federal Fluminense (UFF)

Paolo Demuru - Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM)

Patrícia Gonçalves Saldanha - Universidade Federal Fluminense (UFF)

Paula Melani Rocha - Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG)

Rafiza Luziani Varão Ribeiro Carvalho - Universidade de Brasília (UnB)

Raquel da Cunha Recuero - Universidade Federal de Pelotas (UFPeI)

Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

Reginaldo Moreira - Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Richard Romancini - Universidade de São Paulo (USP)

Rodrigo Pelegrini Ratier - Universidade de São Paulo (USP)

Rogério Borges - Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)

Rogério da Costa Santos - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

Rosana de Lima Soares - Universidade de São Paulo (USP)

Roseli Aparecida Figaro Paulino - Universidade de São Paulo (USP)

Simone Luci Pereira - Universidade Paulista (UNIP)

Tássia Caroline Zanini - Centro Universitário Belas Artes de São Paulo (BA)

Tcharly Magalhães Briglia - Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Vítor Souza Lima Blotta - Universidade de São Paulo (USP)

TESSES E DISSERTAÇÕES



Teses e dissertações

1º de julho de 2024 a 30 de junho de 2025

DOUTORADO

ALVIM, Marcelo Hamdan

Uma abordagem pragmático-semiótica das mediações algorítmicas

ORIENTADOR: ANDERSON VINÍCIUS ROMANINI

DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2025.tde-01082025-135554>

BARROS, Gabriela Torres

A escola em Segunda Chamada: narrativas e produção de sentido sobre a educação pública

ORIENTADORA: MARIA CRISTINA PALMA MUNGIOLI

DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2024.tde-05112024-144214>

CORRÊA, Débora Klempous

Todos os lugares ecoam aqui: a fotografia nos processos de reterritorialização

ORIENTADOR: WAGNER SOUZA E SILVA

DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2025.tde-29072025-132024>

COSTA, Aianne Amado Nunes

Cultura pop de resistência: potências críticas ao imperialismo cultural a partir de ídolos e fãs brasileiros

ORIENTADOR: VÍTOR SOUZA LIMA BLOTTA

COORIENTADOR: CESAR RICARDO SIQUEIRA BOLAÑO

DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2025.tde-28072025-143625>

FARIA, Maurício Gomes de

Rituais de consumo midiáticos na Cultura Sneaker: a publicidade em (co)criação

ORIENTADORA: MARIA CLOTILDE PEREZ RODRIGUES

DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2025.tde-01082025-142237>



MIELLI, Renata Vicentini

Plataformas sociodigitais e a virada emotiva da comunicação – Como a disseminação de conteúdos de caráter moral-emocional está esfacelando a esfera pública e comprometendo a democracia

ORIENTADOR: ANDERSON VINÍCIUS ROMANINI

DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2025.tde-11082025-131251>

NARDES, Wellington

A interface “Comunicação/Educação” como materialização do pensamento freiriano: reflexões teóricas sobre entrelaçamentos das áreas e análises de práticas educacionais

ORIENTADOR: ADILSON ODAIR CITELLI

DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2025.tde-11082025-134709>

OHLSON, Márcia Pinheiro

Blockchain no Jornalismo e nas Redes Sociais Digitais – Uma leitura pragmática e semiótica

ORIENTADOR: ANDERSON VINÍCIUS ROMANINI

DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2025.tde-01082025-134850>

PINHO, Juliana Malacarne de

Maternagem na pandemia: culpa, cansaço e solidão em discursos midiáticos

ORIENTADORA: MARIA CLOTILDE PEREZ RODRIGUES

DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2025.tde-01082025-134258>

SARRALHEIRO, Vinícius Alves

Imersão na realidade: efeitos do uso de Realidade Virtual na Comunicação sobre Vacinação

ORIENTADOR: LEANDRO LEONARDO BATISTA

DOI: <https://doi.org/10.11606/T.27.2025.tde-11082025-134008>

MESTRADO

ASSIS, Larissa Gould de

O papel das plataformas digitais no fortalecimento de atitudes antidemocráticas: estudo exploratório da atuação da Meta nos ataques de oito de janeiro de 2023 em Brasília

ORIENTADOR: VÍTOR SOUZA LIMA BLOTTA

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-08112024-161200>

BALDIN, Vitoria Paschoal

Entre testemunhos e afetos: imagens, narrativas e ferramentas do ativismo digital palestino

ORIENTADORA: DANIELA OSVALD RAMOS

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-20092024-122947>

BARBOSA, Sara Carolina

A gastronomia como mediação comunicacional à ação dos movimentos sociais: o caso da @CozinhaOcupacao9deJulho

ORIENTADOR: ENEUS TRINDADE BARRETO FILHO

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-26112024-150048>

CARDOZO, Leonardo Lopes

Combinando neurofisiologia e medidas psicométricas para avaliar a influência dos níveis de atenção e conteúdo emocional em mensagens publicitárias e sua relação com o valor da marca

ORIENTADOR: LEANDRO LEONARDO BATISTA

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-22012025-120250>

COSTA, Denise Fernandes Eloy da

A memória no combate à desinformação: táticas e práticas de comunicação de movimentos sociais feministas a partir do legado de Marielle Franco

ORIENTADOR: RICHARD ROMANCINI

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-25032025-115600>

DUARTE, Leandro Orsolini

Política não se discute: a influência da ideologia no binômio comunicação interna e comprometimento organizacional

ORIENTADORA: MARGARIDA MARIA KROHLING KUNSCH

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-08112024-164056>

GOMES, Cíntia Moreira

Gênero e raça: jornalistas negras e negros na mídia de educação no Brasil

ORIENTADORA: CLAUDIA LAGO

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-25032025-111952>

JARDIM, Ana Clara Amorim

A estética invisível: a branquitude como norma na publicidade brasileira

ORIENTADOR: LEANDRO LEONARDO BATISTA

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-24032025-140520>

MACARRONI, Murilo Machado

Um estudo do formato K-drama: perspectiva histórica, mediações culturais e melodrama na produção de sentido da série Crash Landing on You

ORIENTADORA: MARIA CRISTINA PALMA MUNGIOLI

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-23012025-120750>

RAMOS, João Alfredo Alineri

Vem aí mais um campeão de audiência? A telenovela e a gestão de conteúdos

ORIENTADORA: MARIA IMMACOLATA VASSALLO DE LOPES

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-26112024-124721>

RODRIGUES, Luara Calvi Anic

Fotografia de Revista no Brasil (1960)

ORIENTADOR: BORIS KOSSOY

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-27032025-135457>

SANTOS, Fernanda Simplicio dos

Aperte o play: a autoformação educacional e os desafios do protagonismo infantojuvenil durante a pandemia

ORIENTADOR: CLAUDEMIR EDSON VIANA

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2025.tde-01082025-121326>

SANTOS, Marcelo Augusto Pereira dos

Genealogia da aprendizagem prática: Interações no YouTube sobre Minecraft

ORIENTADOR: CLAUDEMIR EDSON VIANA

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-22012025-124555>

SCAFF, Heitor Radesca Alvares

Decodificando as affordances entre o YouTube e os criadores de conteúdo

ORIENTADORA: ELIZABETH NICOLAU SAAD CORREA

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-26112024-123727>

SILVA, Mario Sergio Assumpção de Andrada e

Dramaturgia das crises comunicacionais: Os Jogos Olímpicos Rio-2016

ORIENTADOR: PAULO ROBERTO NASSAR DE OLIVEIRA

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-08112024-172000>

TELLA, Betina de

Driblando a mediação algorítmica: reflexões sobre brechas na tecnoimagética

ORIENTADOR: WAGNER SOUZA E SILVA

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-25032025-103742>

VILICIC, Filipe

O mapa da influência – um estudo do poder de operar multidões nas redes sociais a partir da cartografia das ações de Felipe Neto

ORIENTADORA: DANIELA OSVALD RAMOS

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-21012025-184604>

VIZENTIN, Mayra Castro

Relações de comunicação e trabalho das costureiras subcontratadas

ORIENTADORA: ROSELI APARECIDA FIGARO PAULINO

DOI: <https://doi.org/10.11606/D.27.2024.tde-23012025-115409>

MATRIZes é um periódico destinado à publicação de estudos que tenham por objeto a comunicação. Acolhe pesquisas teóricas e empíricas sobre processos comunicativos, meios e mediações nas interações sociais. Trata-se de uma publicação aberta às reflexões sobre culturas e linguagens midiáticas e suas implicações sociopolíticas e cognitivas. MATRIZes preserva o horizonte transdisciplinar do pensamento comunicacional e espera redimensionar conhecimento e práticas que contribuam para definir, mapear e explorar os novos cenários comunicacionais. No limite, MATRIZes busca ser um espaço de debates das diferentes perspectivas do campo da Comunicação.