



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
JORNALISMO

**MÍDIAS INDEPENDENTES INDÍGENAS: A RESISTÊNCIA
DOS POVOS ORIGINÁRIOS DIANTE DA GRANDE
IMPREENSA**

LUIZA MEDINA ALVES

Rio de Janeiro

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
JORNALISMO

**MÍDIAS INDEPENDENTES INDÍGENAS: A RESISTÊNCIA
DOS POVOS ORIGINÁRIOS DIANTE DA GRANDE
IMPREENSA**

Monografia submetida à Banca de Graduação
como requisito para obtenção do diploma de
Bacharel em Jornalismo.

LUIZA MEDINA ALVES

Orientadora: Profa. Dra. Elaine Vidal Oliveira

Coorientadora: Profa. Dra. Fernanda Arianne Silva Carrera

Rio de Janeiro

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

CIP - Catalogação na Publicação

A474m Alves, Luiza Medina
Mídias independentes indígenas: a
resistência dos povos originários diante da
grande imprensa / Luiza Medina Alves. -- Rio de
Janeiro, 2024.
61 f.

Orientadora: Elaine Vidal Oliveira
Coorientadora: Fernanda Arianne Silva Carrera
Trabalho de conclusão de curso (graduação) -
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola
de Comunicação, Bacharel em Jornalismo, 2024.

1. povos indígenas. 2. mídia independente.
3. etnocomunicação. 4. descolonização. I.
Oliveira, Elaine Vidal, orient. II. Carrera,
Fernanda Arianne Silva, coorient. III. Título.


Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

TERMO DE APROVAÇÃO

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, avalia o trabalho **Mídias independentes indígenas: a resistência dos povos originários diante da grande imprensa**, elaborado por **Luiza Medina Alves**.

Aprovado por


Assinado por:

3910ABF16E2C4C6...

Profa. Dra. Elaine Vidal Oliveira (orientadora)

Assinado por:

24A9E393EF354FE...

Profa. Dra. Fernanda Ariane Silva Carrera (coorientadora)

DocuSigned by:

5E6E497FDD7B4A7...

Profa. Dra. Isabel Siqueira Travancas

Assinado por:

0E167A68098C4F0...

Profa. Ma. Daniela Nunes Araújo

Grau: 10,0 (dez)

Rio de Janeiro, no dia 17 / 12 / 2024

Rio de Janeiro
2024

Aos meus parentes de todo o território, que
lutam diariamente para serem ouvidos.

AGRADECIMENTOS

Escrever sempre foi meu refúgio, minha forma de expressão, a maneira que eu encontrei para me comunicar com o outro, comigo mesma e com o mundo. Todos os momentos da minha trajetória foram marcados pela escrita, mas esse foi um dos mais difíceis. Durante a caminhada para concretizar este trabalho, tive o apoio de muitos, que me fortaleceram de diversas formas e é mais do que necessário agradecer-los.

Agradeço à minha mãe, *che sy*, que é meu elo ancestral e me ensinou a enfrentar o mundo, a sonhar acima de tudo e a me doar por inteiro a tudo que faço. Este trabalho não poderia ser sobre outra coisa, senão sobre nós.

Agradeço ao meu pai, que me deu todo o suporte que precisei e até o que não precisei nessa caminhada até aqui. Ele nunca deixou de acreditar em mim e no meu potencial. Isso foi essencial para que eu pudesse finalizar este trabalho, mesmo diante de todos os obstáculos.

Sou grata especialmente ao meu irmão Luan, que me guiou até aqui mesmo sem saber. Todo o caminho desse trabalho passa pela nossa história recente (e ancestral). Nos momentos em que me senti perdida, ele me fortaleceu e me motivou a retomar ainda mais disposta.

Agradeço também aos familiares que me incentivaram, em especial aos meus padrinhos, que me apoiaram incondicionalmente em todos os momentos da minha vida, e à Bel, que junto com meu irmão, também fortaleceu essa caminhada.

Agradeço ao meu namorado Gabriel, que nos últimos dois anos foi meu parceiro, me acolheu e me fortaleceu nas horas que mais precisei. Não tenho palavras para agradecer.

Sou extremamente grata aos amigos que me acolheram no Rio e estiveram ao meu lado nessa trajetória universitária tornando tudo mais leve. Desde o cotidiano na sala de aula, nas ruas da PV e nos DCEs até o socorro e o colo nos momentos difíceis, eles estiveram comigo. Natanael, Julia, Vitória e Bruna são muito mais que o Rolezeiros pra mim, são minha família aqui nessa cidade.

Agradeço também à minha amiga Débora, que esteve bem próxima de mim nessa jornada insana do TCC. Compartilhamos angústias, medos e dificuldades nesse momento que foi tão parecido pra nós em diversos aspectos.

Um agradecimento especial à minha orientadora, Elaine Vidal, pelo acolhimento, paciência e carinho durante essa etapa de estudo. Agradeço por nunca ter desistido de acreditar em mim e neste trabalho, e por estar sempre presente.

Sou grata principalmente aos meus ancestrais, que me fortaleceram física, mental e espiritualmente para seguir na batalha todos os dias. Nada aqui seria possível sem eles.

Eu não fico quieto não!

Eu reclamo...

Eu falo...

Eu denuncio!...

(Marçal de Souza Tupã'Y)

MEDINA, Luiza. **Mídias independentes indígenas: a resistência dos povos originários diante da grande imprensa**. Orientadora: Elaine Vidal Oliveira. Coorientadora: Fernanda Ariane Silva Carrera. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Jornalismo). Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 2024.

RESUMO

Este trabalho faz uma reflexão sobre as mídias independentes indígenas, apontando-as como formas de resistência e reexistência dos povos originários. A proposta é questionar o discurso hegemônico da grande imprensa acerca das questões indígenas e reiterar a importância da etnocomunicação para o enfrentamento da mídia tradicional. Por meio da descolonização do campo comunicacional, o estudo analisa o crescimento das mídias indígenas, que utilizam tecnologias digitais incorporadas às cosmovisões e tecnologias originárias para retomar narrativas e romper com discursos coloniais. Com base em abordagens qualitativas e em epistemologias indígenas, a pesquisa busca valorizar as perspectivas culturais e metodologias originárias, como a oralidade, propondo novas formas de pensar a comunicação, ampliar as pautas indígenas e desconstruir imagens estereotipadas.

Palavras-chave: povos indígenas; mídia independente; etnocomunicação; descolonização.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 – Samela Sateré Mawé fazendo a cobertura via celular do Acampamento Luta Pela Vida, na cidade de Brasília, em agosto de 2021 31
- Figura 2 – Trecho do documentário *Falas da Terra* que justifica Mapulu não estar usando adornos e pinturas 36

SUMÁRIO

1. Introdução	1
2. Construção de narrativas e discursos: o colonialismo na grande imprensa	5
2.1. Relação entre linguística e colonialidade	5
2.2. A urgência da descolonização de narrativas	10
3. “Zawaruhu nukyze kwaw ma'e wi wa”: movimentos político-comunicacionais	14
3.1. Comunicação indígena nas décadas de 1970 e 1980	14
3.2. Desenvolvimento da etnomídia indígena	17
4. “Haetegua koape hae, pe'e ndo katui peje mbaeve”: resistência indígena nas redes	24
4.1. <i>Nhanduti</i> – presença digital	24
4.2. <i>Nhe'ẽ ja</i> – a resistência continua	29
5. Considerações finais	40
6. Referências bibliográficas	42
7. Anexos	46
7.1. Anexo A – “Estamos entrando na aldeia dos beíço-de-pau”	46
7.2. Anexo B – “Pajelança para curar Raoni”	47
7.3. Anexo C – “Raoni melhora e agora só come frango”	48
7.4. Anexo D – “Índio arredio se comunica e será devolvido à sua região”	49
7.5. Anexo E – “Território: nosso corpo, nosso espírito”	50
7.6. Anexo F – “O Exército e o problema do índio”	51
7.7. Anexo G – Prints da publicação de Naiá Tupinambá comparando as notícias do Google	52

1. Introdução

Com base nos estudos de Peruzzo (2009) sobre a comunicação popular e comunitária, este trabalho parte da ideia de que a mídia independente é concebida a partir de projetos coletivos, com vínculos populares e comunitários, e não está sob controle dos grandes grupos de comunicação. Especifica-se, ainda, que a temática principal irá tratar das “mídias independentes indígenas” – intitulando esta monografia – como aquelas idealizadas e desenvolvidas pelos próprios povos originários. Ademais, para delimitar o objeto de estudo, o projeto irá compreender essas mídias como forma de resistência – e (re)existência – dos povos indígenas em relação a uma grande imprensa que não veicula suas pautas e, quando veicula, toma as rédeas do discurso, por meio de narrativas coloniais, tornando-o palatável para os interesses das classes dominantes.

Logo, intitula-se este trabalho: “Mídias independentes indígenas: a resistência dos povos originários diante da grande imprensa”. A partir disso, será analisado se há um movimento efetivo de retomada do discurso por parte dos povos indígenas e de rompimento com os discursos coloniais dos meios de comunicação tradicionais, com base na incorporação de tecnologias digitais, combinadas com as tecnologias ancestrais indígenas.

A monografia terá como principal objetivo fazer uma análise da etnomídia indígena, refletindo sobre a crescente presença das mídias independentes originárias, nas quais o uso de ferramentas tecnológicas digitais acaba configurando um modo de resistir diante da grande imprensa e obter autonomia na construção discursiva, retomando as próprias narrativas (Pereira, 2023). Além disso, será também um propósito deste estudo, divulgar o conhecimento acerca da comunicação indígena e despertar o interesse nos *juruá kuery*¹ para as múltiplas formas de comunicação dos povos originários do país e, conseqüentemente, chamar atenção para as pautas indígenas.

A escolha pelo tema desta monografia passa por uma reflexão a respeito da comunicação e da questão indígena no país. Nota-se que houve um crescimento significativo da presença das mídias indígenas nas redes, em diversos formatos, como rádios, TVs, newsletters, podcasts, portais de notícias, redes sociais, entre outros. A partir disso, pode-se concluir a importância da temática para os estudos contemporâneos no campo da comunicação e do jornalismo como um todo, questionando a ruptura de discursos coloniais e a retomada de narrativas neste campo não só pelos povos originários, mas também por outros povos racializados, que possuem um histórico de narrativas tomadas violentamente pelas

¹ Termo em guarani usado para se referir aos sujeitos não-indígenas.

classes dominantes.

Além disso, trata-se também de uma questão pessoal, por ser um tema que perpassa diretamente minha identidade enquanto mulher indígena atuante no campo da comunicação. Meu propósito é contribuir com a retomada dos discursos sobre nós e para nós mesmos, a partir de nossa própria perspectiva, dentro de nossas cosmovisões, sem intermediários com a grande imprensa, que essencialmente serve aos interesses coloniais e se esconde em discursos de “representatividade”. Dessa forma, identifica-se também a necessidade de trabalhar este tema, que deve ser constantemente questionado, para que haja uma descolonização no campo da comunicação. A falta de reflexão acerca da temática perpetua os comportamentos das classes dominantes, estagnando o desenvolvimento da comunicação e de suas teorias e, principalmente, mantendo suas imagens distorcidas sobre os povos indígenas.

Tendo em vista a finalidade destes estudos, será utilizada uma abordagem qualitativa, por meio da análise crítica do discurso, enfatizando o papel ativo do sujeito, que se apropria da linguagem de modo consciente, apoderando-se também das regras e procedimentos da língua. Esta metodologia possui relação direta com a bibliografia escolhida para a fundamentação teórica inicial do trabalho, que possui um caráter materialista histórico-dialético. Ademais, a revisão bibliográfica estará presente em todo o escrito.

Os argumentos serão desenvolvidos, principalmente, a partir de epistemologias e saberes ancestrais de alguns pensadores, pesquisadores e comunicadores indígenas, como Gersem Baniwa (2006), Anápuaka Tupinambá (2017; 2021; 2024), Linda Tuhiwai Smith (2018), Ailton Krenak (2018; 2019; 2020; 2022), Eliane Potiguara (2019), Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Daniel Munduruku (2012), Alberto Alvares (2021; 2023), Davi Kopenawa (2015), Márcia Mura (2018), Dora Estella Muñoz Atillo e Leonardo Tello Imaina (2020), Sandra Benites (2020), Graça Graúna (2013), dentre outros autores.

Serão consultados também autores que pensam a comunicação a partir de uma perspectiva da decolonial e contra-colonial, como Aimé Césaire (1978), Frantz Fanon (1968), Grada Kilomba (2016), José Carlos Mariátegui (2021), Aníbal Quijano (2005), Jesús Martín-Barbero (1988; 2006; 2018), Milton Santos (2002), Alberto Efendy Maldonado (2021). No campo da comunicação comunitária, a fundamentação teórica se dá por meio de textos e entrevistas de Raquel Paiva (2009; 2022) e Cicilia Peruzzo (2009; 2020), e nos estudos de redes e ecologias digitais, foram trazidas bibliografias de Massimo di Felice (2009; 2017) e Eliete Pereira (2017; 2023).

O trabalho irá trazer também algumas matérias da grande imprensa para demonstrar os discursos coloniais, imperialistas e racistas dos meios de comunicação quando se trata da

questão indígena, sejam elas explicitamente violentas, sejam por meio de um racismo velado, com tom paternalista e tutelar. Serão mostrados também alguns conteúdos etnomidiáticos, pensados, desenvolvidos e divulgados por sujeitos indígenas, nos mais diversos formatos comunicacionais.

Outro ponto importante a ser destacado é a escolha de métodos que, além de contemplar a natureza exploratória da pesquisa, são intrínsecos às epistemologias indígenas. Como aponta a pesquisadora maori Linda Tuhiwai Smith (2018), a oralidade é uma das principais formas de gerar confiança, compartilhar saberes, informações e novas ideias para povos originários de todo o mundo. À vista disso, o reconhecimento do diálogo como metodologia – valorizando convenções culturais e condutas como suas partes integrantes – é fundamental e deve ser incorporado à pesquisa, que aqui estará fundada em dados, registros de arquivos e interlocuções com pessoas indígenas em diferentes contextos.

Este trabalho apresentará também uma noção de temporalidade espiralar, dissociada da linearidade histórica e do tempo do *juruá*² e contemplada na visão ancestral indígena. As análises e exemplos trazidos serão marcados pela descontinuidade e pela heterogeneidade. Portanto, para compreender as formas de comunicação indígenas, é necessário, primeiro, compreender o tempo indígena, em que cada palavra e cada movimento leva consigo gerações passadas, presentes e futuras. O sujeito indígena não se comunica apenas pela funcionalidade, mas para resistir, contar a própria história e, por meio dela, manter toda a memória de um povo viva, encontrando formas de (re)existir coletivamente.

O que se pretende neste trabalho é, de maneira semelhante às práticas da etnocomunicação indígena, fazer uma incorporação deste modo de comunicar para compartilhar saberes e apresentar cosmovisões e diferentes perspectivas culturais. Essa abordagem se fundamenta na ênfase aos conhecimentos originários e à construção de diálogos interculturais para desenvolver um modelo de trabalho de noções essencialmente ocidentais, permitindo, assim, a ampliação das narrativas indígenas no âmbito acadêmico, sem sucumbir a ele.

Ao promover o reconhecimento das múltiplas formas de saber, especialmente aquelas provenientes dos povos indígenas de diferentes etnias, busca-se enriquecer a pesquisa científica com novas perspectivas que desafiem o predomínio de visões eurocêntricas e coloniais. Essa iniciativa também visa destacar a relevância das experiências e saberes indígenas, não como objetos de estudo, mas como fontes legítimas e indispensáveis de conhecimento, sem que seja necessário se encaixar nos moldes coloniais para isso; pelo

² Não-indígena.

contrário, que atue também na descolonização do ambiente acadêmico. A principal finalidade é desafiar as estruturas hegemônicas que ainda permeiam a produção de saberes.

Levando em consideração as mudanças tecnológicas e, conseqüentemente, as mudanças também no campo da comunicação, serão trabalhados os diferentes formatos de mídia e outras formas de se comunicar. Será apontado como, por meio da apropriação e da incorporação das novas tecnologias às suas tecnologias ancestrais, indivíduos e coletivos indígenas buscaram (e ainda buscam) recuperar suas próprias narrativas em um embate frontal com a grande imprensa, a qual segue sendo regida por grupos dominantes no mundo todo.

Desse modo, este projeto é pertinente para o campo da comunicação na medida em que busca questionar o discurso colonial que conduz os veículos de comunicação e analisar o movimento de retomada do discurso pelos próprios atores das narrativas – no caso, os povos originários, propondo também novos modos de se pensar a comunicação.

2. Construção de narrativas e discursos: o colonialismo na grande imprensa

O presente capítulo discutirá noções de linguagem, discurso e narrativa, por meio da relação com a comunicação, a cultura e a hegemonia. Do mesmo modo, será abordada a questão ideológica do discurso e o modo como as classes dominantes utilizam dos meios de comunicação para propagar discursos imperialistas, coloniais e racistas – principalmente na grande imprensa, historicamente pertencente a essas classes. Neste momento, será debatida também a urgência da descolonização e o termo “mídia independente”, articulando-o com algumas discussões em torno dos conceitos de comunicação popular e comunitária.

2.1. Relação entre linguística e colonialidade

Para dar início a qualquer projeto de pesquisa sobre povos indígenas, é necessário compreender, como aponta Smith (2018), que da perspectiva do colonizado, o próprio termo ‘pesquisa’ é indissociável do colonialismo e do imperialismo europeu.

[...] é extremamente difícil discutir metodologia de pesquisa e povos indígenas de maneira simultânea, sem que se faça uma análise do imperialismo, sem compreender as complexas maneiras pelas quais a busca de conhecimento está profundamente incrustada nas múltiplas camadas do imperialismo e das práticas coloniais (Smith, 2018, p. 12).

Assim sendo, investigar a comunicação indígena, muito além de apenas explorar as formas comunicativas dos diversos povos e etnias, é pensar nos atravessamentos da colonização também no campo comunicacional, em toda a sua complexidade. Na perspectiva antropológica, por exemplo, o etnocentrismo se dá quando o observador utiliza a sua própria cultura para pressupor e interpretar as ações de um Outro que possui um código distinto (Geertz *apud* Muñoz Atillo; Imaina; Figueiredo, 2020). Essa noção ultrapassa os limites da antropologia e se estende para a comunicação quando se trata de códigos e signos linguísticos.

Nesse sentido, Bakhtin (1990) estabelece relações entre linguagem e sociedade, a partir de uma análise dialética, caracterizando ‘signo’ enquanto efeito das estruturas sociais e determinação da ideologia.

Os signos também são objetos naturais, específicos, e [...] todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode tornar-se signo e adquirir, assim, um sentido que ultrapasse suas particularidades. Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e retrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico, etc. Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (Bakhtin, 1990, p. 32).

Essa compreensão do signo, pois, serve como ponto de partida para refletir a questão ideológica do discurso, apontando como a linguagem é utilizada de maneira intrínseca à ideologia. Esta, por sua vez, se situa no “material social”, ou seja, a comunicação ideológica está no cotidiano, diretamente interligada aos processos de produção e presente nas mais diversas esferas, de diferentes ideologias. Desse modo, a palavra funciona como signo social e está vinculada ao discurso, sem que possa ser separada dele (Bakhtin, 1990; 1996).

Na concepção bakhtiniana, o discurso é uma espécie de “diálogo vivo”, a todo momento conduzido dialogicamente ao discurso do outro, marcado por várias conotações, entonações e juízos de valor. A partir das interações dialógicas entre os discursos, o próprio discurso se constitui (Bakhtin, 1996). Assim, o campo discursivo torna-se um espaço de conflitos, refletindo os embates do “material social” e configurando uma questão de domínio do discurso, no qual as manifestações ideológicas transparecem, evidenciando as disputas de poder que adentram a linguística. Nesse contexto, a comunicação verbal é, portanto, inseparável das outras formas de comunicação, originando “conflitos, relações de dominação e de resistência, adaptação ou resistência à hierarquia, utilização da língua pela classe dominante para reforçar seu poder” (Bakhtin, 1990, p. 14).

Com base nas reflexões anteriores, infere-se, pois, que o sujeito se apropria conscientemente da linguagem, utilizando o discurso para propagação de ideologias e características já inerentes a ele. No caso das classes dominantes, a língua e a comunicação se transformam em mais uma das esferas passíveis de domínio. É o que aponta Martín-Barbero (2006), ao tratar da cultura como espaço de hegemonia. O autor analisa a “deformação que converteu a afirmação de Marx – as ideias dominantes de uma época são as ideias da classe dominante – na justificação de um etnocentrismo de classe segundo o qual as classes dominadas não têm ideias, não são capazes de produzir ideias” (Martín-Barbero, 2006, p. 106). Trata-se de uma deturpação que as classes dominantes utilizaram e seguem utilizando até os dias de hoje através de uma visão etnocêntrica de que grupos étnicos e raciais minorizados (como os povos indígenas) não possuem a capacidade ou não deveriam produzir e propagar suas próprias ideias.

Ao discutir sobre colonialismo e colonialidade, Fanon (1968) ressalta a marginalização a que foram submetidos os povos originários, caracterizando o colonizador como um “exibicionista”, que quer a todo custo mostrar quem é o dominante nesta relação. Sendo assim, “a primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites” (Fanon, 1968, p. 39), por meio de diferentes formas de violência,

entre elas a verbal, seja ela explícita ou não. O lugar do colonizado, nesse caso, é o de “coisa”, o sujeito perde sua condição de Ser sentipensante (Torre, 1997)³ e é visto na condição de um Outro subalterno (Spivak, 2010), sempre silenciado.

A relação entre colonização e a fala é discutida também por Grada Kilomba no ensaio “A máscara”. Ao trazer o elemento utilizado pelo colonizador europeu em escravizados, a autora salienta que, além do motivo “oficial” (evitar que escravizados comessem durante o trabalho nas plantações), a máscara funcionava como um instrumento cujo principal objetivo era imprimir medo e silenciar aquelas pessoas. A boca, nesse contexto, significa muito mais do que um órgão do corpo humano. Ela simboliza a fala e a posse (Kilomba, 2016) e, por esse motivo, é alvo do silenciamento e da tentativa de controle do colonizador.

Nessas condições de repressão, controle e tomada do discurso, para o colonizado (nós), “falar torna-se praticamente impossível, pois quando falamos, nosso discurso é frequentemente interpretado como uma versão dúbia da realidade, não imperativa o suficiente para ser falada, tampouco ouvida” (Kilomba, 2016, p. 177). A partir disso, o projeto de silenciamento obtém seu sucesso, quando falar e ser ouvido de fato só é possível se o colonizador permitir e quiser fazê-lo, nesta relação de disputa de poder que caracteriza a comunicação. Em tal ato de contenção, o colonizador escolhe quem terá seu endosso, quem irá pertencer à condição de sujeito, sendo que, de qualquer modo, o único que terá essa condição será seu semelhante.

O argumento da inferioridade e do primitivismo no discurso da classe dominante exploradora é argumento primário na questão racial indígena em todo o mundo. A colonização é fundada e justificada no desprezo pelo sujeito indígena. O colonizador o desumaniza e o enxerga como animal, tratando-o de tal forma que, nesse processo, ele próprio, se transforma em animal, selvagem e “descivilizado” (Césaire, 1978).

Para além da animalização, os povos “civis e modernos” – como se consideram – estabelecem relações de opressão disfarçadas de “bem querer” ao colocar os indígenas na condição de tutela. A exploração dos povos originários se justifica “com o pretexto de que serve à redenção cultural e moral das raças oprimidas” (Mariátegui, 2021, p. 128). Essa postura tutelar configura uma outra forma de racismo, a qual da mesma forma que a ojeriza explícita ao colonizado, dá continuidade ao colonialismo e ao imperialismo.

³ Termo criado pelo professor Saturnino de la Torre, em suas aulas de criatividade na Universidade de Barcelona, em 1997.

As classes dominantes, nesse contexto, se colocam continuamente na posição de superioridade, seja pela violência direta, seja pela prática tutelar, perpetuando o etnocentrismo em suas ações. Segundo Kilomba (2016), isso se deve também ao fato de que há um “medo apreensivo” da parte do colonizador, que prevê um conflito desconfortável no momento em que o colonizado fala, pois o ‘Outro’ poderá trazer verdades negadas, reprimidas até a contemporaneidade, como a escravidão, o colonialismo e o racismo, e o sujeito branco terá que lidar com tais verdades e suas consequências.

O império das classes dominantes se estende para os meios de comunicação, na grande imprensa, concebida na Europa e difundida em todo o globo, com características que reforçam as narrativas hegemônicas da colonização, intrinsecamente racistas e imperialistas. Essa manutenção da imprensa — historicamente pertencentes às classes dominantes — serve, ainda hoje, ao sistema capitalista e neoliberal vigente, permitindo seu aproveitamento máximo, com vantagens das quais essas classes não pretendem abrir mão.

As agências de notícias fundadas no século XIX no Reino Unido, França e Estados Unidos⁴ continuam fornecendo informações internacionalmente até os dias atuais, atuando como principal fonte da grande imprensa em todo o mundo, fortalecendo narrativas ocidentais (Moraes, 2019a). Há toda uma narrativa global estrategicamente calculada e tomada por nações detentoras de poder com o intuito de propagar discursos hegemônicos. Isso ocorre de tal maneira que “as agências de notícias influenciam a nossa imagem do mundo. [...] somos informados [de forma massiva] sobre o que elas selecionaram” (Blum *apud* Moraes, 2019a, n.p.).

Ao investigar os sistemas de imprensa, o ex-jornalista da Associated Press, Herbert Altschull, ressalta que “os meios de comunicação são instrumentos daqueles que exercem o poder político e econômico” (Altschull *apud* Moraes, 2019b, n.p.), reforçando ainda que esses meios não atuam de modo independente, embora exista a possibilidade de exercerem tal poder.

Nas publicações e matérias sobre os povos indígenas, o discurso colonial e racista na grande imprensa é evidente e contribui há décadas para a construção da imagem do ‘índio selvagem’ no imaginário popular. Em reportagem de fevereiro de 1970, intitulada “Estamos entrando na aldeia dos beijo-de-pau” (anexo A), o jornal do Estado de S. Paulo (Estadão) se refere ao povo Tapayuna (*Kajkwakratxi*) como “beijo-de-pau”, nome dado por não-indígenas devido ao uso botoque⁵ por alguns dos habitantes da aldeia. O autor da

⁴ São elas, respectivamente: Reuters, Agence France-Presse e Associated Press.

⁵ Peça arredondada de madeira, osso ou cerâmica que alguns povos indígenas usam como adorno nos lábios.

matéria apresenta o cotidiano da aldeia e as pessoas que ali vivem de maneira extremamente racista, remetendo a eles como “o povo mais atrasado do Brasil”, “primitivos” e “preguiçosos”, e a ele próprio e seu grupo de jornalistas como “civilizados”, além de ressaltar a necessidade de serem “pacificados”.

Em outubro de 1989, o cacique Raoni Metuktire, liderança do povo Kayapó (*Mebêngôkre*) internacionalmente conhecida, foi internado no Hospital de Base de Brasília para tratar de uma doença no joelho. O jornal O Globo, noticia seu adoecimento sob o título “Pajelança para curar Raoni” e subtítulo “Cacique adoece e não quer nem saber de médico” (anexo B). Na matéria, a informação sobre a doença do cacique fica em segundo plano, enquanto a informação destacada é a de que ele optou por receber tratamento de um pajé Sapaím, do povo Kamayurá, e não quer tratar com médicos brancos. O jornal enfatiza as falas do sobrinho de Raoni de que se o tio não melhorar, irá levá-lo a um “médico” e, em seguida, relembra que um naturalista branco foi tratado por Raoni e Sapaím com banho de ervas e morreu, fechando a matéria com a informação de que ele “também recusou assistência médica”. A imagem que ilustra a notícia traz Raoni e Sapaím abraçando o falecido naturalista.

Com tom de desdém pela cultura indígena e carregada de racismo, a matéria acima antecede uma outra, também do Globo, em cerca de seis dias, tão racista quanto a primeira. Esta última relata a recuperação do cacique Raoni após internação em um hospital de Brasília e é intitulada “Raoni melhora e agora só come frango” (anexo C). Embaixo da foto do cacique no leito do hospital comendo um pedaço de frango, a legenda: “Ao contrário dos outros pacientes Raoni só come o que quer e o HBB paga”. A repórter começa a matéria já dizendo que os outros pacientes “satisfazem-se com uma simples dieta médica” e o cacique “exige” alimentação com frango. Ela reforça no texto que a doença não era grave, mas agravou-se “por ser índio” e ter “defesas do organismo diminuídas”. Na notícia sobre o adoecimento de Raoni, porém, é dito que em 50 anos, essa foi a primeira vez que ele ficou doente, o que reforça a estigmatização de indígenas como um “povo frágil”.

Outro exemplo de racismo e animalização de sujeitos indígenas pode ser visto no jornal O Povo⁶, de Fortaleza, que em matéria de 1988 sobre uma pessoa indígena perdida (anexo D). Já no título “Índio arredio se comunica e será devolvido à sua região” é perceptível a abordagem que trata o personagem da notícia de maneira animalesca. A todo momento colocado na posição de dependência, com uso de voz passiva, frases e adjetivos

⁶ Jornal pertencente ao Grupo de Comunicação O Povo, fundado pelo empresário e político brasileiro Demócrito Rocha.

que remetem a comportamentos comuns a ou com animais, como “arredio”, “será devolvido”, “foi capturado”, “será levado de volta” e ainda a fala de um entrevistado que se diz preocupado porque pode ser que ele “esteja fazendo falta ao seu grupo, especialmente para a garantia de alimentação”.

Diante dessas amostras do posicionamento da grande imprensa em relação aos povos indígenas, é possível perceber o discurso hegemônico e sua subserviência às narrativas coloniais de cunho racista e etnocêntrico. Compreende-se que a escolha de palavras e conotações e o objetivo desses meios de comunicação é perpetuar o colonialismo. As práticas e construções textuais da grande imprensa brasileira alimentam discursos etnocêntricos do período colonial, por meio de construções imagéticas e de termos como “índios invadem”, “índios agredem”, “índios matam”, entre outros utilizados nos jornais (Fulkaxó *apud* Silva Puri, 2024). A única forma de romper com essa repressão é contar a própria história, como aponta Fanon (1968):

O colono faz a história e sabe que a faz. [...] A história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua ação no território explorado, violado e esfaimado [faminto]. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização (Fanon, 1968, p. 38).

2.2. A urgência da descolonização de narrativas

Como sinalizado anteriormente por Fanon (1968), a descolonização se apresenta como uma mobilização necessária em direção ao rompimento com a ordem de colonialidade do mundo, ao que o autor caracteriza como “um programa de desordem absoluta” (Fanon, 1968, p. 26). Logo, esse movimento não pode existir em condições amigáveis e se torna, pois, indispensável que ocorra a partir de lutas organizadas dos povos colonizados.

Considerando que a repressão do colonizador se deu em variados contextos e proporções, ela sucede, segundo Quijano (2005), nas “formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade” (Quijano, 2005, p. 121). À vista disso, as lutas organizadas de resistência devem ser expandidas também a esses campos de atuação, por meio da união dos povos colonizados, expropriados de suas terras, seus direitos e sua humanidade (Césaire, 1978).

A ruptura com a colonialidade no âmbito da comunicação pelos povos indígenas,

portanto, passa pela movimentação coletiva desses povos em direção a uma contra-comunicação⁷. Na condição de sujeitos comunicacionais ativos, caminantes, históricos e plurais em suas relações sociais, psicológicas, ideológicas (Martín-Barbero, 2018), os povos originários, a fim de retomarem suas próprias narrativas, se apropriam dos discursos por meio de uma comunicação popular e comunitária.

A comunicação popular, segundo Peruzzo (2009), historicamente é um processo que se manifesta a partir da ação “do povo”, “feita por ele e para ele”, apresentando características como a mobilização coletiva e a criação de canais próprios de comunicação, nos quais segmentos empobrecidos da população atuam como protagonistas. Por meio de movimentos emancipatórios, essa comunicação visa transformar as estruturas de opressão e as condições desumanas de sobrevivência às quais esses sujeitos são submetidos, dentro de suas especificidades. Ela implica, portanto, na “lógica da quebra da dominação e se dá não a partir de cima, mas a partir do povo, compartilhando dentro do possível seus próprios códigos” (Gimenez *apud* Peruzzo, 2009, p. 48).

O desenvolvimento de comunicação comunitária, por sua vez, adquiriu outra perspectiva nas últimas décadas. Embora haja diferenças em relação à comunicação popular, os conceitos convergem do ponto de vista teórico, em sua origem, suas práticas recentes e seu propósito. Essa forma de comunicação se configura com a presença de canais de expressão próprios de uma comunidade (conceito que será discutido mais adiante), nos quais seus integrantes manifestam interesses e necessidades comuns (Peruzzo, 2009). Os canais assumem participação ativa da comunidade e têm propriedade coletiva, estando sob controle de associações e movimentos comunitários sem fins lucrativos, com vistas para o direito e o acesso à comunicação, não apenas em posição de receptor – como ocorre no caso da grande imprensa.

A condição de produtor, difusor e receptor de conteúdos possibilita o envolvimento do sujeito em todas as etapas da comunicação, o que proporciona experiências educativas e culturais também durante o processo. Como bem aponta Peruzzo (2009, p. 56): “não se discute a importância da difusão de conteúdos educativos, mas não é só por meio deles que se conscientiza”.

Embora haja uma outra percepção das formas de comunicação populares e comunitárias como *dirigidas* ao “povo” — no sentido massivo da palavra, englobando todos os segmentos populares, sem recortes de comunidade – por intermédio da grande mídia, aqui os conceitos serão tratados a partir das perspectivas acima, principalmente pelo viés

⁷ Comunicação das classes subalternas e em oposição à comunicação favorável ao *status quo* (Peruzzo, 2009).

comunitário. Este último ligado às noções de comunidade, que são complexas e estão em constante transformação.

A comunidade pressupõe o sentimento de pertença e interesses convergentes, unindo seus membros por meio de laços orgânicos e espontâneos (Peruzzo, 2009). Tais laços, incluem uma “variedade de temáticas, territórios, linguagens e possibilidades” (Paiva, 2022, p. 228). Apesar de o território ainda ser um importante elemento na constituição de comunidade quando se trata de povos indígenas, o surgimento de novas tecnologias da informação e da comunicação – e o etnocídio e genocídio históricos de populações originárias – altera essa percepção em certo grau. A comunidade, portanto, é fundada essencialmente em identidades, reciprocidade de interesses, vínculos e relações estreitas entre seus membros. Para Ailton Krenak (2018), a experiência de comunidade constitui a “ideia de pessoa” vigorosamente, desenvolvimento da personalidade, de perspectivas próprias e de interação com os outros iguais.

Esse sentimento de interagir com outros iguais é fundamental para sermos uma pessoa equilibrada. Você não fica o tempo inteiro tendo que fazer ajuste para se relacionar, você fica à vontade numa comunidade. Cada um é cada um, não tem padrão. As pessoas não se surpreendem se você tem uma ou outra escolha (Lacerda Krenak, 2018).⁸

Nesse sentido, a ideia de comunicação comunitária, segundo Paiva (2009), propõe essa relação com o outro e também a luta coletiva, inclusive contra o sistema hegemônico.

[...] proposta em torno de estruturas comunicacionais voltadas para a real e efetiva preocupação com a condição e a qualidade de vida das populações passa a assumir um papel determinante. Isolar a massiva influência do mercado e suas deliberações consumistas passa a ser cogitado pela perspectiva comunicacional que tem compromisso primeiro com processos de educação capazes de propiciar o efetivo desenvolvimento dos povos (Paiva, 2009, p. 3).

Em consonância, Peruzzo (2009) aponta a exigência de uma ampliação da cidadania e empoderamento social, definindo as comunicações populares e comunitárias como instrumentos políticos das classes subalternas na luta pela emancipação e na externalização de suas concepções de mundo. Nesse contexto, a autora trata ambas como sinônimo, mesmo com suas diferenças e características próprias.

A partir dessa análise, pode-se pensar na noção de mídia independente, cuja concepção se dá nos projetos coletivos, com vínculos nas comunidades. Do ponto de vista da comunicação, é uma contraposição à grande imprensa, pois apesar de muitas vezes usar os

⁸ Disponível em:

<https://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/#:~:text=Ter%20acesso%20comum%20a%20%C3%A1gua,coletivos%20s%C3%A3o%20chamados%20de%20comunidade>. Acesso em: 16 out. 2024.

meios tecnológicos – principalmente os canais de internet, nos dias atuais – utiliza a partir de outras lógicas, operando sob outras dinâmicas comunicacionais. Sua relevância está na autonomia criada pelos grupos sociais que a utilizam. Esses grupos acabam formando redes dentro dessas mídias, transformando-as em um elemento de comunicação próprio entre a comunidade e também em uma ferramenta para externar seus modos de viver e suas reivindicações (Peruzzo, 2020).⁹

A discussão acerca da descolonização no campo comunicacional, portanto, perpassa pelas formas de comunicação populares e comunitárias, por meio de mídias independentes, que recuperam a memória, a história e a sensibilidade populares na constituição do “feito comunicativo”, que não pode ser senão “feito cultural”, social e identitário, segundo Martín-Barbero (1988). Descolonizar, nesse contexto, é “abrir as possibilidades de (re)construção das histórias e dos saberes silenciados pela razão e pela lógica eurocêntrica” (Zeifert; Agnoletto, 2019, p. 201), garantindo a retomada de discursos e narrativas por povos colonizados – neste caso, os indígenas – em prol de sua comunidade.

⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uNCEsz7jDzc>. Acesso em: 18 set. 2024.

3. “*Zawaruhu nukyze kwaw ma'e wi wa*”¹⁰: movimentos político-comunicacionais

Neste capítulo, será traçada uma relação entre os movimentos políticos indígenas das décadas de 1970 e 1980 e a comunicação, abordando a apropriação e a incorporação de tecnologias da comunicação. A partir da compreensão de formas comunicacionais próprias dos povos originários – considerando suas diversidades e particularidades –, serão analisados o surgimento e o desenvolvimento da etnomídia e o modo como os povos originários usaram esse recurso em suas lutas para resistir e (re)existir.

3.1. Comunicação indígena nas décadas de 1970 e 1980

Para analisar e refletir sobre a comunicação indígena no Brasil nas décadas de 1970 e 1980, é necessário discutir também as mobilizações políticas dos povos originários no país naquele momento. Deve-se lembrar, contudo, de considerar a perspectiva de comunicação popular, comunitária e independente, na qual movimentos e produções midiáticas são intrínsecos. Diante disso, é possível nomeá-los daqui em diante como ‘movimentos político-comunicacionais’.

A segunda metade do século XX, na América Latina, ficou marcada como um período de instauração de ditaduras em diversos países e, consequentemente, pelo levante de diversos segmentos sociais em prol da democratização e da reconquista (ou conquista, no caso indígena) de seus direitos. Nesse cenário, a partir da década de 1970, quando diferentes povos originários brasileiros passaram a identificar problemas e dificuldades similares enfrentados por seus povos, surgiu um movimento indígena organizado.

Embora o termo “movimento indígena”, em seu significado mais comum adotado por lideranças, seja referente ao conjunto de estratégias de comunidades e organizações indígenas em defesa de seus direitos, ele não é sinônimo de “organização indígena”, embora esta faça parte dele. De acordo com Luciano (2006):

Um indígena não precisa pertencer formalmente a uma organização ou aldeia [...] para estar incluído no movimento indígena, basta que ele comungue e participe politicamente de ações, aspirações e projetos definidos como agenda de interesse comum das pessoas, das comunidades e das organizações que participam e sustentam a existência do movimento indígena, neste sentido, o movimento indígena brasileiro, e não o seu representante ou o seu dirigente (Luciano, 2006, p. 58).

À vista disso, o movimento indígena organizado constituiu uma estratégia de unidade

¹⁰ Trecho da música ‘Zawaruhu’, da artista Kaê Guajajara, que traduzido do zeeg’ete (língua do povo Guajajara/Tentehar) significa “As onças não têm medo de nada”.

na luta, conduzida pelas lideranças e organizações representativas próprias, que articulou as demandas comuns das diversas etnias e territórios naquele momento, formando uma “consciência pan-indígena” (Costa Munduruku, 2012). O período foi marcado pela presença das “assembleias indígenas”, realizadas com a participação das lideranças, povos e organizações, nas quais eram discutidas pautas que visavam a uma agenda comum de resistência, que incluía a luta pela terra, pela saúde, pela educação e por outros direitos.

Tais assembleias recebiam apoio do Conselho Indigenista Missionário (Cimi)¹¹, que criou, na época, periódicos com a presença de sujeitos e povos indígenas, como *Boletim do Cimi*, *Luta Indígena*, *Mensagem* e *Jornal Porantim*. Embora tenham vozes indígenas em suas edições, as produções são consideradas, neste trabalho, indigenistas, pois não são desenvolvidas e difundidas pelos povos originários. Trata-se de uma comunicação do *juruá* com participação indígena.

A articulação das assembleias foi essencial na luta indígena, principalmente em um cenário em que a Fundação Nacional do Índio (Funai), órgão federal indigenista criado em 1967, utilizava de uma postura tutelar para viabilizar políticas etnocidas e genocidas do governo ditatorial. Como aponta Daniel Munduruku (2012, p. 53), o indigenismo nesse período – e em todos os outros – foi um “longo e fastidioso monólogo: o saber do ‘homem branco’ que, amparado ou não na antropologia, bastava-se a si mesmo”.

De uma assembleia em Campo Grande, no Mato Grosso do Sul, em 1980, surgiu a União das Nações Indígenas (UNI), que conquistou credibilidade a nível nacional e teve influência direta na participação indígena na Constituinte e na aprovação dos direitos indígenas estabelecidos na Constituição Federal de 1988, entre eles o direito originário às terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas (Brasil, 1988).

Ao longo dos anos 1980, pré-Constituição de 88, o movimento indígena no país foi marcado por uma fase de “afirmação de alianças com segmentos da sociedade civil e com setores populares” (Neves, 2004, p. 117). Esses foram anos importantes para o crescimento do levante indígena no país, principalmente com o desfecho do reconhecimento de direitos no documento da Constituição. Nesse período, em junho de 1985, surgiu o *Programa de Índio*, na Rádio USP, que sucedeu o *Jornal Indígena*, impresso pela UNI. Em roda de conversa sobre etnomídia indígena, a jornalista e produtora cultural Angela Pappiani, que participou da produção do *Programa de Índio*, relembra o surgimento do programa:

[o programa] era muito mais para comunicar para uma população não-indígena

¹¹ Órgão vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) criado em 1972 para trabalhar junto aos povos indígenas. Disponível em: <https://cimi.org.br/o-cimi/>. Acesso em: 18 out. 2024.

urbana sobre a realidade do povo indígena do que, na verdade, chegar para as comunidades [indígenas]. O processo de distribuição era muito complicado. E aí, veio a ideia de usar a rádio nessa comunicação. E no começo, a proposta era de fazer um programa como Ailton [Krenak] falava. O Ailton Krenak, o Álvaro [Tukano] foram as duas pessoas à frente desse trabalho. Ele dizia que “era um programa de índio para amansar branco”. Então, a proposta era atingir um público urbano, desinformado sobre as questões indígenas, principalmente no momento em que a gente estava saindo de um período de ditadura muito difícil, muito doloroso, muito violento (Pappiani, 2022).¹²

Formada na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (USP), Pappiani auxiliou Álvaro Tukano, Ailton Krenak e Biraci Yawanawá a colocarem o programa no ar na rádio da universidade. Na época, porém, o movimento indígena já demandava muito tempo de Álvaro e Ailton, e os dois ora gravavam no estúdio, ora na estrada, por conta das inúmeras viagens. O programa foi distribuído por emissoras comunitárias e educativas em diversos territórios e “atingiu a população indígena de uma forma muito poderosa”, de acordo com Pappiani (2022).

Na mesma época, o Grupo Mulher-Educação Indígena (Grumin) já atuava na região da Paraíba, sendo “política e moralmente concebido” em 1978 e criado juridicamente, em assembleia, no ano de 1987, segundo sua fundadora Eliane Potiguara (2019). A Rede Grumin de Mulheres, originada no I Encontro Potiguara de Luta e Resistência, é uma rede formada por mulheres indígenas potiguaras e de outras etnias, aldeadas e em contexto urbano, cujo objetivo é “promover o acesso de mulheres e homens indígenas e suas organizações às informações, mobilizando-os, influenciando-os na formação de opiniões [...] O Grumin visa o acesso à informação e à tecnologia” (Santos Potiguara, 2019, p. 56).

O Grumin, hoje, Rede de Comunicação Indígena e Grumin Edições, compreendia a importância da comunicação indígena nas múltiplas esferas comunicacionais e, sobretudo, a necessidade de trazer visibilidade à mulher indígena e suas especificidades. Por esse motivo, a rede foi pioneira na elaboração de informativos feitos por mulheres indígenas, produzindo o *Jornal do Grumin* (impresso), que nos anos 2000 se tornou a *Rede Grumin* (página do Facebook), que tem o mesmo propósito em ambos os formatos:

[...] difundir informações sobre direitos indígenas sob a perspectiva de gênero, abordando a questão racial e a violência à cosmovisão indígena (cultura, território, educação, biodiversidade e meio ambiente, espiritualidade). Trata também da migração e de formas contemporâneas de racismo (Santos Potiguara, 2019, p. 56).

Em todos os casos supracitados, a presença da ancestralidade associada à resistência e à comunicação demonstra a força dos movimentos político-comunicacionais dos povos originários, que tiveram início nas décadas de 1970 e 1980 e perduram até os dias atuais, com

¹² Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BnruPY4DM_c&t=2780s. Acesso em: 18 out. 2024.

variadas formas de se fazer e pensar a comunicação. Eliane Potiguara, com as transformações precursoras do Grumin e seu livro “Metade Cara, Metade Máscara”, se converte em um exemplo perfeito da multiplicidade de formas de comunicar-se, unindo e modificando tais formas em prol do desenvolvimento de uma comunicação essencialmente indígena e, em seu caso, potiguara. A partir dessa mobilização de Eliane no campo da comunicação, torna-se possível pensar fenômenos como a etnomídia indígena.

3.2. Desenvolvimento da etnomídia indígena

O conceito de etnomídia aparece pela primeira vez em 1997, com o grupo de pesquisa “Etnomídia – Pesquisa em mídia e etnicidade”, da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia (UFBA), para discutir impactos midiáticos sobre os grupos étnico-raciais (Machado *apud* Souza; Costa, 2021). Contudo, na perspectiva indígena, o termo surge com o comunicador Anápuaka Tupinambá Hãhãhãe, fundador da Rádio Yandê – primeira web rádio indígena do Brasil – ao lado de Renata Machado Tupinambá e Denilson Baniwa.

Na participação em uma roda de conversa do Mekukradjá – círculos de saberes¹³, no ano de 2017, Anápuaka comenta a falha significativa do movimento indígena ao “não dar a devida atenção” à comunicação em larga escala após a promulgação da Constituição de 88. Para ele, a comunicação sempre foi elemento fundamental para a conexão e a resistência das comunidades indígenas. Sua experiência com a Rádio Yandê, o motivou a refletir o conceito de etnomídia indígena e a urgência de vivê-lo diariamente, compreendendo-o como um “fazer político-comunicacional”. Esse fazer atribui produções midiáticas múltiplas, com diferentes tecnologias digitais e meios de comunicação, aos sujeitos indígenas. Desse modo, torna-se possível para os povos originários narrarem suas histórias a partir de suas próprias óticas, sem intermédio das mídias de *juruás*.

A própria Rádio Yandê, por exemplo, configura uma etnomídia em sua essência, já que foi criada por sujeitos indígenas, é coordenada pela artista visual e professora Daiara, da etnia Tukano, e apresenta conteúdos exclusivamente produzidos pelos povos indígenas de

¹³ “Mekukradjá - Círculo de Saberes” é um encontro entre artistas, pensadores, educadores e lideranças de diferentes povos ou nações indígenas brasileiras que atua desde 2016 traçando diálogos nos diversos campos das artes - como a literatura, o cinema e as artes visuais - e nas áreas dos direitos, do território e das questões sociais e econômicas. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/anapuaka-tupinamba-mekukradja>. Acesso em: 18 out. 2024.

toda Abya Yala¹⁴, como músicas, textos, vídeos e outras formas de comunicação, além de atuar com oficinas de produção em diversos territórios. Uma das características também marcantes da web rádio é a valorização das múltiplas narrativas indígenas, incluindo a preservação de informações nas línguas originárias. “Uma de suas principais características é o respeito à oralidade ao valorizar narrativas dos povos indígenas, incluindo a preservação, sem a tradução para o português ou espanhol” (Maldonado; Muniz Tupinambá Hãhãhãe; Carneiro, 2021, p. 11).

Os sujeitos-mídia (Di Felice; Pereira, 2017) indígenas partem de suas cosmologias, sua memória, sua ancestralidade e suas histórias a fim de resistirem ao discurso colonial da grande imprensa e mostrarem suas múltiplas formas de existirem e de se comunicarem. O objetivo da etnocomunicação indígena, pois, é apresentar produções que transpareçam e tornem possível o mundo *ch'ixi*, na perspectiva aymara de Silvia Rivera Cusicanqui (2010). *Ch'ixi*, traduzido significa uma espécie de tonalidade cinza e representa as duas cores (preto e branco) que se cruzam e se perpassam, mas não se misturam por completo, não se tornam uma só. Trata-se de uma metáfora de encontro entre mundos de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas também não são maniqueístas. O conflito não se ausenta, nem se isenta nesse mundo. É presumida a coexistência dos povos de Abya Yala, que, em suas multiplicidades, encontram espaço para criar a força comunitária.

Nesse sentido, a comunicação indígena pressupõe fundamentos que se assemelham à noção de *ch'ixi*. De acordo com Muñoz Atillo, Imaina e Figueiredo (2020), há diferenças na “comunicação apropriada” e na “comunicação própria”, e ambas devem coexistir, se complementando. A chamada “comunicação própria” é feita por todo povo e configura a expressão tradicional, comunitária, cosmológica, corporal e ancestral manifesta na oralidade, nos cantos, no grafismo e em outros tipos de suporte corporais e rituais múltiplos de cada etnia. Em consonância, Anápuaka (2017) relembra que a etnomídia não é restrita aos meios de comunicação tradicionais, como rádio, televisão e outras formas de audiovisual. Há também a etnomídia do corpo. Ele compara os grafismos a *QR codes*, indicando a tecnologia existente nessa comunicação, que carrega muitas informações de um povo. Na ocasião do círculo de saberes, ele conversa com uma pessoa na plateia que está com grafismo e diz: “você não está levando simplesmente um ‘desenho’ no corpo, está levando comunicação, mídia, meio”.

À vista disso, a multiplicidade de etnias e pluralidade de corpos indígenas apresenta também diferentes formas de comunicação. Para o povo Guarani, por exemplo, a palavra e o

¹⁴ Designação indígena, na língua do povo Kuna, para o território continental hoje conhecido como “América”.

canto (*mborai*) são as formas de comunicação mais expressivas, como salienta o cineasta Alberto Alvares, do povo Guarani Nhandewa:

O guarani não é um povo de cocar, não é pintura pra ficar bonito, pra gente o que nos representa é a palavra, que é o fundamento, o canto que é o *mborai*, e o modo de fazer a leitura do seu próprio mundo, o modo de entender a palavra, o fundamento de cada narrativa. [...] o que me define é meu canto, minha história e minha narrativa (Alvares, 2023).¹⁵

Nessa lógica, Anápuaka (2017) reforça que não dá para fazer “comunicação de massa” para indígena, pois o que funciona para um Guarani, pode não funcionar para um Tupinambá, e o que funciona para um Tupinambá pode não funcionar para um Kaingáng, por exemplo. São mais de 305 etnias no Brasil, de acordo com o último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgado em 2023¹⁶, cada uma com seus conceitos culturais, linguísticos e sociais, com modos de ser e estar no mundo e de conectar-se com ele. Assim, a comunicação de massa implica em perpetuar a colonização no campo comunicacional.

A maioria das pesquisas sobre comunicação indígena, porém, relaciona as experiências dos povos originários com os “usos” da mídia/comunicação digital, como apenas uma contra-hegemonia política. Nem sempre consideram o pensamento indígena e suas cosmologias como detentoras de aspectos singulares, sofisticados e inovadores para se repensar alguns pressupostos clássicos das teorias da comunicação, ao exemplo da visão moderna de produção de informação e de capacidade comunicativa, vista como ação exclusivamente humana.

Segundo Muñoz Atillo, Imaina e Figueiredo (2020, p. 41), a comunicação indígena contempla também os rituais, sendo esta uma forma de “identificar elementos para a comunicação não apenas entre os indígenas, mas também com os diferentes seres do território, pois há os seres cósmicos, espirituais, naturais e os seres humanos”.

Na cosmovisão Yanomami, por exemplo, *urihi* é a terra-floresta que *Omama*, o criador, deu ao seu povo. Não há separação entre “natureza” e “humanidade”, a terra é uma entidade viva (não separada de seus corpos), portanto, a comunicação se estende a ela e seus elementos (visíveis e não-visíveis). A terra é onde habitam os espíritos *xapiripê* e por isso ela não existe sem razão e nem desconectada dos corpos Yanomami (Kopenawa; Albert, 2015).

Na I Marcha das Mulheres Indígenas, um documento final elaborado pelas mulheres indígenas foi publicado no *Jornal Porantim* nº 417, em agosto de 2019, com demandas e

¹⁵ Diálogo em roda de saberes com a autora. Rio de Janeiro. 05 dez. 2023.

¹⁶ Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques.html?destaque=36595>. Acesso em: 07 out. 2024.

reivindicações. No texto, reforçam a noção de corpo-território, que está conectado à terra e, desse modo, tudo o que atinge o território, atinge também o corpo indígena (e vice-versa).

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque.

Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é a nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá o alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. (Trecho do documento final da Marcha das Mulheres Indígenas “Território: nosso corpo, nosso espírito”, 2019, p. 10-11) (anexo E).

Nesse sentido, é possível relembrar os conceitos de território na perspectiva de Milton Santos (2002), que o define não como apenas um conjunto de sistemas naturais e de coisas em superposição, mas como um espaço dinâmico e vivo, “usado” pelos sujeitos comunicacionais que nele habitam. Nas cosmovisões indígenas, como a Yanomami citada acima, esses sujeitos não são apenas humanos, mas também outras formas de vida que se comunicam nesses espaços. De acordo com Santos, o território é “a construção da base material sobre a qual a sociedade produz sua própria história” (Santos, 2002, p. 71) e está profundamente ligado a questões de identidade e pertencimento, configurando o lugar onde os sujeitos trabalham, residem (e resistem), onde fazem trocas espirituais e materiais.

O conceito de “uso” dos territórios, contudo, está além de ações como o manejo da terra, por exemplo. Para os povos indígenas, em algumas situações, o uso consiste em simplesmente deixar o território ser da forma como ele já está e essa cosmotécnica ancestral é algo quase sempre incompreendido pelo *juruá* – e não só, mas principalmente para o setor do agronegócio.

Em artigo publicado na Folha de S. Paulo (anexo F), no ano de 1994, o general reformado do Exército, Carlos de Meira, comenta sobre “O Exército e o problema do índio”, apresentando sua opinião a respeito da questão indígena e trazendo a temática das terras. Logo nos primeiros parágrafos do texto, Meira questiona o porquê de “manter quistos silvícolas insignificantes”, já que, segundo ele, a população do país na época era de mais e 150 milhões de habitantes e “os índios, vivendo em tribos primitivas, cerca de cem mil”. Mais adiante, questiona as dimensões das terras indígenas e o artigo 231 da Constituição, que reconhece os direitos originários sobre elas. Ele argumenta que a legislação “superdimensionou” as terras indígenas sugerindo que se reduza as reservas indígenas, julgando “inconcebível” o tamanho

das terras Yanomami demarcadas naquele período (94 mil km²) e comentando que nenhum argumento “lógico e lúcido” justifica tal “exagero”. Abaixo, segue um trecho da matéria que elucida perfeitamente o argumento trazido nos parágrafos anteriores deste trabalho a respeito da incompreensão do *juruá* sobre o significado do território na concepção indígena:

Ninguém de bom senso, morador daquelas paragens, pode aceitar os imensos patrimônios mortos, invioláveis para a exploração econômica, para o progresso regional. A história de outros países nos ensina que a expansão geográfica da economia não respeita obstáculos absurdos, nem resistências fracas (Meira, 1994, n.p.).

Ademais, por outro lado, a “comunicação apropriada”, é a que traduz para fora dos territórios e comunidades indígenas a mensagem a ser transmitida, por meio de ferramentas técnicas como o rádio, a internet, o texto e o audiovisual (Muñoz Atillo; Imaina; Figueiredo, 2020). Ambas as formas de comunicação necessitam complementar-se entre si, constituindo dimensões inseparáveis do trabalho de comunicadores indígenas, e por isso a formação desses sujeitos é feita desde a comunidade e com a comunidade. “Não há comunicação comunitária ou indígena quando se está fora do território, sem conhecer e viver as dinâmicas comunitárias” (Muñoz Atillo; Imaina; Figueiredo, 2020, p. 38).

Ainda nessa perspectiva, há uma semelhança com duas concepções epistemológicas produzidas, desde então, sobre a comunicação indígena digital: a da “apropriação” indígena das tecnologias digitais de comunicação e a da “incorporação”. A primeira, já amplamente difundida, dialoga com a noção de “comunicação apropriada” de Muñoz Atillo e aponta para práticas indígenas ou para a “indigenização das tecnologias”. Nela, as tecnologias digitais são apropriadas pelos povos para funcionar como instrumento de luta e de resistência política, marcada por ações e estratégias de comunicação (Pereira, 2023).

Enquanto na segunda perspectiva, trata-se de observar a incorporação das tecnologias digitais como modos de “processo de alteração” de “trânsito” e “atuação” no cosmo, combinando tecnologias digitais e tecnologias ancestrais indígenas, a fim de se constituir uma nova condição habitativa (Di Felice; Pereira, 2017). Nessa ótica, a cosmologia e as especificidades comunicacionais dos povos se relacionam com as tecnologias digitais – em suas interfaces e tangências – e repensam a forma de se comunicar. Por consequência, as teorias da comunicação são revisadas em direção ao reconhecimento de cosmotécnicas e à reformulação de teorias da comunicação.

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, nas diversas plataformas, seja a forma visível de se verificar o protagonismo

ameríndio e a sua atuação em rede. Abrir-se aos “processos de alteração” e ao “outro” indígena, a partir de suas cosmologias e cosmotécnicas, com as novas tecnologias é um horizonte bastante instigante para que se possa abandonar, de vez, 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 (2017), a comunicação indígena rompe com essa perspectiva ocidental de mídia, configurando trânsitos entre mundos – *ch'ixi* – e a conexão com os outros, com entidades viventes e extra-humanas que configuram uma ecologia comunicativa destituída de uma centralidade humana ou de “sujeitos enunciadoreis”.

No audiovisual, como ressaltam Di Felice e Pereira (2017), os povos indígenas passam da oralidade diretamente para a midiática, transformando sua posição de ‘receptores’ para ‘produtores’ de conteúdos, possibilitando mudanças nos formatos das produções (de documentários etnográficos para diferentes estilos de trabalhos audiovisuais, com inclusão das cosmovisões de seus povos na imagem) e até mesmo nos conteúdos (do ‘índio puro’ ou ‘índio selvagem’ criado no imaginário popular para ‘sujeitos’ detentores de singularidades, contemporâneos e produtores de suas próprias narrativas).

[...] percebem, assim, que suas narrativas tornam-se discursos enunciadoreis de suas identidades étnicas. A escolha do mito a ser representado, o ritual ou qualquer aspecto do grupo a ser filmado e digitalizado é algo que incide diretamente naquilo que o grupo pensa sobre si e no que deseja que se pense sobre ele. A produção audiovisual, assim como as fotos e os desenhos, disponíveis digitalmente, revelam-se como espelho e reflexo de si, criadores de múltiplas imagens reveladoras do processo tecno-imagético-inter-subjetivo de reconhecimento da sua alteridade e singularidade (Di Felice; Pereira, 2017, p. 53).

Alberto Alvares (2021), relata que em seus registros documentais pensa sobre a captura do enquadramento de forma que se revele ali na imagem “o movimento e a presença do invisível”, a fim de revelar dentro do filme a importância do fortalecimento do saber coletivo. As imagens são conectadas com palavras dos *xeramoin*¹⁷ Guaraní e permitem guardar o saber do povo, registrando o movimento dessa sabedoria Guaraní. Em conversa ainda, ele afirma que o cinema “guarda palavras e memórias” e “nos permite caminhar no meio dos ‘poderosos de comunicação’”, quando entendemos como trabalhar a narrativa, a língua e a memória de nosso povo e compreendemos a ferramenta (Alvares, 2023).

Essa comunicação indígena, de base popular e comunitária, reflete as observações de Peruzzo (2009), de que uma comunicação dirigida a pequenos grupos passa, aos poucos, a

¹⁷ Palavra guaraní utilizada para se referir aos líderes espirituais, sábios.

ampliar seu alcance por meio da incorporação de meios de comunicação de massa, e, portanto, de novos conteúdos e linguagens. Acrescenta ainda que “tais alterações provocaram a necessidade de desenvolver as atividades de comunicação de forma mais profissional [...], além de incorporar as novas tecnologias de informação e comunicação (NTIC) com todo seu potencial e exigências” (Peruzzo, 2009, p. 51). Desse modo, o povo sabe modificar sua comunicação segundo a conjuntura política e tecnológica, por meio de saberes e conhecimentos ancestrais.

Ao pensar o conceito de etnomídia indígena, Anápuaka (2024) ressalta seu papel transformador para os povos originários: o “fortalecimento da comunicação popular e experiências etnocomunicacionais indígenas transfronteiriças” (Muniz Tupinambá Hãhãhãe, 2024, n.p.). Aponta, ainda, o quanto ela pode contribuir para práticas jornalísticas de caráter menos colonialista “e cretinas” da grande imprensa. Em artigo publicado no site da Rádio Yandê¹⁸, o comunicador discorre sobre os eixos trabalhados pela etnomídia e “etnomultimídia” indígena para criar uma comunicação que mobilize as comunidades indígenas a (re)existir, com narrativas e discursos próprios, e não somente se disponha a valorizar suas culturas.

No eixo da “construção de uma comunicação indígena cidadã”, o autor destaca a promoção da identidade indígena, reforçando as identidades étnicas das comunidades. Da mesma maneira, Gersem Baniwa (2006) recorda que, com o surgimento do movimento indígena organizado a partir da década de 1970, chegou-se à conclusão de que era necessário apropriar-se das denominações genéricas ‘índio’ ou ‘indígena’, a fim de promover uma luta articulada de todos os povos que dividem questões comuns. Essa movimentação, aponta o educador e liderança, serve principalmente “para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles [os povos originários de Pindorama¹⁹]” (Luciano, 2006, p. 30) e outros que não são desse território. É nesse sentido que hoje nos tratamos como ‘parentes’, devido ao compartilhamento de narrativas, processos históricos e lutas. A decisão de ressignificar termos pejorativos soa como a apropriação de tecnologias que visavam excluir os povos indígenas, mas que apropriadas e incorporadas, fortalecem os atos de resistência aos signos e canais de comunicação dominantes.

¹⁸ Disponível em:

<https://radioyande.com/jornalismo-e-povos-originarios-o-papel-transformador-da-etnomidia-indigena/>. Acesso em: 06 out. 2024.

¹⁹ Nome guarani utilizado para se referir ao território hoje conhecido como Brasil, aceito por parte da comunidade indígena.

4. “*Haetegua koape hae, pe’e ndo katui peje mbaeve*”: resistência indígena nas redes

O trecho da música ‘Resistência Nativa’ – dos rappers indígenas Owerá, Brô MC’s e OZ Guarani – intitula e norteia este capítulo, pois aqui é apresentado um manifesto pelo desejo de mostrar a realidade dos povos originários a partir de sua própria perspectiva. Os versos de Bruno Veron, integrante do Brô MC’s, podem ser traduzidos para o português como “aqui eu falo a verdade, o que vocês não têm coragem de falar” e fazem uma provocação aos *juruás* e às suas mídias tradicionais, que não se posicionam ante as pautas indígenas. Neste momento, o que se pretende é apontar o crescimento da presença indígena nas redes, trazer alguns dos canais de comunicação utilizados e ressaltar o modo como configuram importante resistência diante da grande imprensa também nos dias atuais.

4.1. *Nhanduti*²⁰ – Presença digital

Para analisar o crescimento da presença indígena nas redes, é necessário pensar inicialmente a genealogia da comunicação indígena digital no Brasil sob uma perspectiva heterogênea, descontinuada e dissociada da linearidade histórica. Esse método rompe com a ótica ocidental e considera a complexidade da ecologia comunicativa dos povos originários, possibilitando maior compreensão de seus movimentos no campo digital.

Com as inovações tecnológicas, assistiu-se, conseqüentemente, à digitalização das formas comunicacionais contemporâneas, as quais assumiram qualidades e dimensões ecológicas, passando de experiências baseadas apenas em trocas e fluxos informativos para ambiências e condições habitativas (Di Felice; Pereira, 2017). Nesse contexto, a ideia de comunicação é repensada, trazendo para reflexão um novo modelo de sociabilidade e a reintegração do pensamento heideggeriano a respeito do Ser, em comparação aos pensamentos múltiplos do Ser indígena. Para Heidegger (1994), o ser que habita no encontro entre terra, céu, deuses e mortais. A essência do habitar desse Ser é, portanto, dinâmica e alude ao ‘relacionar-se’ e, conseqüentemente, ao ‘comunicar’.

Ao trazer a questão do ‘ser’ para a perspectiva indígena, as cosmovisões são diversas e cada etnia tem sua interpretação a respeito. Não há uma definição genérica do que é ser indígena, mas como pontua Gersem Baniwa (2006, p. 40), há “uma identidade política simbólica que articula, visibiliza e acentua as identidades étnicas de fato, ou seja, as que são específicas, como a identidade baniwa, a guarani, a terena, a yanomami, e assim por diante”.

²⁰ Palavra na língua guarani que significa “teia de aranha”.

Nesse contexto, ser indígena é ser um sujeito coletivo, que carrega consigo “o peso das gerações que vieram antes e das que virão depois” (Muniz Tupinambá Hãhãhãe, 2024, n.p.). E essas gerações, se estendem também a seres não-humanos.

As diferentes narrativas indígenas sobre a origem da vida e nossa transformação aqui na Terra são memórias de quando éramos, por exemplo, peixes. Porque tem gente que era peixe, tem gente que era árvore antes de se imaginar humano. Todos nós já fomos alguma outra coisa antes de sermos pessoas — essa mensagem atravessa narrativas de nossos parentes Ainu, que vivem no norte do Japão e na Rússia, dos Guarani, dos Yanomami, dos parentes que vivem no Canadá e nos Estados Unidos. Quem sabe até os mesopotâmios, aquela gente muito antiga, tivessem histórias dessa natureza? Os ameríndios e todos os povos que têm memória ancestral carregam lembranças de antes de serem configurados como humanos (Lacerda Krenak, 2020, p. 29).

Na cosmovisão Guarani, o nosso modo de ser é o *Nhandereko*, que consiste nas organizações e perspectivas de vida ancestrais, que inclui ritos, cantos, mitos e práticas que atravessam o Ser guarani. Não é possível falar da essência do Ser, sem falar do *Nhandereko*. Também está nele o *nhe'ẽ*, que significa o “espírito, ser, vida, palavras, falas, som que vem do *py'a*” (Benites, 2020, p. 37). O ponto comum é a relação do ‘ser’ com o ‘comunicar’. Para os povos indígenas em geral, como ressalta Anápuaka Tupinambá, “comunicar é um ato de resistência e de reconexão” (Muniz Tupinambá Hãhãhãe, 2024, n.p.). Essas redes de conexão e a relação com a cosmotécnica particular de cada povo que, com o desenvolvimento das tecnologias digitais, uniu-se a elas e redefiniu a experiência do habitar (Di Felice; Pereira, 2017).

Ademais, para Heidegger (1994), o Ser provoca e é provocado pela técnica, cuja essência se dá no próprio modo de ser e a qual não deve ser reduzida ao caráter instrumental. Quando se trata de tecnologia digital contemporânea, pode-se considerá-la, pois, uma condição habitativa e presente no Ser. Desse modo, “a experiência do habitar e o significado de localidade hoje respondem a uma pluralidade e complexidade pela dinamicidade midiática” (Di Felice; Pereira, 2017, p. 44). Nesse momento, a ideia de comunicação se assemelha às redes vivas e aos ecossistemas, no interior dos quais tudo se conecta, aproximando-se das cosmologias e interações comunicativas indígenas.

Em diversas etnias, é comum encontrar ecologias pan-comunicativas, que compreendem práticas de comunicação interespecíficas (e, em alguns povos, excepcionalmente no caso dos xamãs, transespecíficas²¹), em que todas as espécies, sejam elas animais, vegetais, orgânicas, espirituais, se comunicam entre si. Essa grande rede conectiva de

²¹ Em alguns povos indígenas, a figura dos xamãs é capaz de ‘metamorfosar’ e transitar entre os diferentes modos de vida, em uma transgressão de fronteiras entre espécies (Moreira, 2014).

variadas formas de vida encontra, de certo modo, uma semelhança com as complexas redes digitais. Em suas características reticulares (Di Felice, 2009) e multimidiáticas (Carneiro, 2023), comunicação indígena e internet estabelecem uma interseção que direciona para o habitar desses povos, em suas múltiplas maneiras de Ser, também no ciberespaço. Através da conexão a essas tecnologias digitais, a condição ecológica habitativa indígena adquire novas dimensões, com a digitalização de sujeitos, ecossistemas, cosmologias e territórios.

Ao conectar-se às redes digitais, uma comunidade indígena expande seu território e seu ecossistema, estendendo-o por meio de um dinamismo meta-geográfico que o conecta aos outros povos e outros contextos culturais globais. Cria-se, assim, uma complexa ecologia que une reticularmente os povos envolvidos, suas culturas, seus territórios, sua biodiversidade aos circuitos informativos digitais por meio de um singular dinamismo tecno-comunicativo-habitativo (Di Felice; Pereira, 2017, p. 42).

Muito mais que uma experiência de “tradução” dos saberes originários e culturas, a nova condição habitativa indígena aponta para diálogos interculturais e locais, que conectam narrativas no ciberespaço, diante das maneiras plurais de ser e estar no mundo e das particularidades de cada povo.

Embora os povos originários no Brasil – e no mundo – estejam conectados às redes digitais de diferentes formas, não há estatísticas oficiais aprofundadas sobre o acesso da população indígena à internet. De acordo com a TIC Domicílios²² 2023, 78% dos indígenas consultados na pesquisa afirmam ser usuários de internet, porém até mesmo esses estudos, em seus relatórios e apresentações dos principais resultados, não exibem detalhes a respeito dessa presença indígena nas redes. Ao publicar os gráficos obtidos, no agrupamento por “cor ou raça”, sequer há menção aos indígenas, com divisão da categoria unicamente em “branca”, “preta” ou “parda”²³.

Há ainda outras problemáticas a levar em consideração quando se trata de dados sobre a população indígena e o acesso à internet. As pesquisas, em sua grande maioria, mencionam apenas aldeias e territórios demarcados, sem contabilizar indígenas em contexto urbano. Além disso, existe a questão do termo ‘pardo’ no Brasil, que muitas vezes inclui pessoas indígenas registradas desse modo em documentos oficiais ou que se autodeclaram ‘pardas’, como resultado do etnocídio e do apagamento histórico dos povos originários no país.

²² Realizada anualmente desde 2005 pelo Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br), a pesquisa TIC Domicílios tem o objetivo de mapear o acesso às tecnologias da informação e comunicação (TIC) nos domicílios urbanos e rurais do país e as suas formas de uso por indivíduos de 10 anos de idade ou mais. A pesquisa conta com apoio institucional, reunindo grupos de especialistas de diversos setores, como o Ministério das Comunicações (MCom), o Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI), o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea).

²³ Disponível em: https://cetic.br/media/analises/tic_domicilios_2023_coletiva_imprensa.pdf. Acesso em: 26 out. 2024.

Nos estudos que tratam da presença indígena nas redes a partir do processo de digitalização nas aldeias, destacam-se as políticas públicas de ‘inclusão’ digital, com programas como Casa Brasil²⁴, GESAC²⁵ e Cultura Viva²⁶. Contudo, tais políticas se baseiam em noções ocidentais de desenvolvimento, que equivalem ‘inclusão digital’ a ‘inclusão social’ (Pereira, 2023) e não contemplam os povos originários em sua totalidade, justamente pois pretendem encaixar as diversas práticas comunicativas indígenas no modelo de comunicação não-indígena, com lógicas temporais lineares que não comportam a lógica indígena de temporalidade. Por se tratarem de também de propostas com prazos e raciocínios de ‘início, meio e fim’, muitas são descontinuadas por falta de recursos ao fim do projeto. Além disso, a baixa cobertura e qualidade de conexão é também problema frequente nos territórios.

Segundo Pereira (2023), em pesquisa sobre a presença indígena digital, os primeiros registros dessa participação no Brasil coincidem com o desenvolvimento da internet no país nos anos 2000. Inicialmente com o predomínio de blogs e sites, depois por meio de plataformas como Orkut²⁷ e Facebook. A partir de 2008, a atividade indígena nas redes sociais cresce exponencialmente. Atualmente, os conteúdos e interações dos povos e sujeitos indígenas do país acontecem principalmente em redes sociais, como Instagram e Twitter/X, e em aplicativos de mensagem instantânea, como WhatsApp e Telegram.

Mesmo com as mudanças nas plataformas utilizadas, o ciberespaço está associado ao ativismo político dos indígenas brasileiros, configurando-se essencialmente como um espaço de “net-ativismo, que desloca continuamente os diversos elementos humanos e tecnológicos, vegetais, animais, para além de seus limites e em direção a um devir informativo” (Di Felice; Pereira, 2017, p. 60). Para os povos originários, desde a invasão dos territórios de Abya Yala na colonização, há um estado permanente de luta, como sinaliza o líder indígena, filósofo e ambientalista Ailton Krenak, no documentário Guerras do Brasil.doc²⁸:

A invenção do Brasil nasce da invasão inicialmente feita pelos portugueses, depois continuada pelos holandeses e depois continuada pelos franceses, [...] sem parar, [...] as invasões nunca tiveram fim. Nós estamos sendo invadidos agora. [...] Nós estamos em guerra. Eu não sei por que você [fala diretamente com o entrevistador] está me olhando com essa cara tão simpática. Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é para a gente continuar

²⁴ Projeto idealizado em 2003 que integra diversas áreas de atuação do Governo Federal visando a construção de espaços públicos onde as pessoas possam utilizar computadores, a Internet e outras tecnologias digitais.

²⁵ Programa que oferece gratuitamente conexão à internet em banda larga - por via terrestre e satélite - prioritariamente, para comunidades em estado de vulnerabilidade social.

²⁶ Programa criado em 2004, que passou a ser política pública em 2014, com a sanção da Lei 13.018, a qual institui a Política Nacional de Cultura Viva.

²⁷ Rede social filiada ao Google, lançada em 2004, muito popular entre os brasileiros. Foi desativada em 2014.

²⁸ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQBI6_pk. Acesso em: 13 out. 2024.

mantendo a coisa funcionando. Não tem paz em lugar nenhum. É guerra em todos os lugares o tempo todo. [...] A guerra é um estado permanente da relação entre os povos originários daqui que foram chamados de ‘índios’, sem nenhuma trégua, até hoje (Lacerda Krenak, 2019).²⁹

No mesmo documentário, a líder indígena e atual ministra dos Povos Indígenas Sonia Guajajara, comenta também sobre essa condição de guerra constante:

É a guerra que a gente vive pra ter os direitos garantidos, a guerra que a gente enfrenta para manter nossa cultura [...], então a gente [se] diz guerreiro, porque é uma palavra que vem de guerra mesmo, a gente vive numa guerra constante, todo dia, um dia após o outro, sem saber quem é que vai ser vivo e quem é que vai ser morto (Santos Guajajara, 2019).³⁰

Nessas circunstâncias, intrínsecas aos corpos indígenas pós-colonização, a comunicação digital contemporânea desses povos e sujeitos se torna igualmente um “campo de práticas, disputas, conflitos e regimes de visibilidade” (Pereira, 2023, p. 3). As tecnologias digitais são tanto incorporadas quanto apropriadas para articulações políticas, monitoramento e proteção dos territórios, compartilhamento e salvaguarda de saberes. Desde a luta ancestral pela defesa do território até outras pautas – ainda intrinsecamente ligadas à terra – permeiam as atuações indígenas nas redes, transformando as tecnologias digitais em “tecnologias de um particular tipo de memória relacional, capaz de conectar as culturas desses povos com o externo e, portanto, vetores cruciais de enunciação e experimentação de linguagens e performatividades” (Di Felice; Pereira, 2017, p. 54).

Por meio das ações políticas desses sujeitos e coletivos em rede, os movimentos indígenas ganham visibilidade a partir do próprio discurso, sem depender de intermediários como a grande mídia – ou os veículos menores administrados por *juruás* que, mesmo em discursos aparentemente ‘favoráveis’ às lutas indígenas, não comportam as especificidades de cada povo ao comunicar, substituindo no imaginário coletivo a figura do ‘índio’ de um estereótipo para outro. Os conteúdos do net-ativismo indígena são diversos, marcados pela complexidade e amplitude desses sujeitos no espaço e no ciberespaço. A maneira como é desenvolvida uma rearticulação do discurso a favor das especificidades étnicas atribui novos significados e reflexões. Daí a necessidade de um ativismo articulado com o território, seja ele urbano ou de área demarcada.

Uma política da diferença-na-igualdade sustentada em redes baseadas no local e coalizões é impulsionada pelo uso criativo das novas tecnologias de informação e comunicação (NTIC). Observa-se que a informação e as redes são de vital importância para as estratégias políticas de alguns movimentos de direitos culturais [...] [as redes] são mais eficazes quando se baseiam em um contínuo feedback entre

²⁹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQBI6_pk. Acesso em: 13 out. 2024.

³⁰ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1C7eQBI6_pk. Acesso em: 13 out. 2024.

a ciberpolítica e a política local — ou seja, um ativismo político na Internet e outras redes, e um ativismo na localidade onde os trabalhadores de rede vivem e estão situados. Por seu vínculo histórico com os lugares e pela diferença cultural e ecológica que eles representam, os movimentos de mulheres, ambientalistas e movimentos sociais em algumas partes do mundo são adequados para essa tarefa de entrelaçar o real com o virtual, e a cultura, o gênero, o meio ambiente e o desenvolvimento em uma prática política e cultural inovadora (Escobar, 2005, p. 143, tradução nossa).³¹

Há uma enorme presença e participação indígena no ciberespaço, principalmente de jovens e mulheres indígenas com o propósito de “demarcar as telas”. Tal expressão surge em 2020, no contexto da pandemia de Covid-19, com o agravamento das violências contra os povos originários brasileiros. Após ganhar força entre os indígenas, passa a ser utilizada para se referir à ocupação das mídias por esses sujeitos até os dias atuais. Essa ocupação remete à nova forma comunicativa do habitar indígena, com práticas e sentidos decorrentes da interação de ‘sujeitos-mídias’ e territórios (Di Felice; Pereira, 2017).

4.2. *Nhe’ẽ ja*³² – A resistência continua

Considerando que, no processo de digitalização, territórios, pessoas e coisas se (info)materializam (Di Felice *apud* Pereira, 2023), as redes, organizações e sujeitos indígenas se projetam também nesses ‘ciberespaços’, nas mais variadas formas. A “comunicação própria” defendida anteriormente por Muñoz Atillo, Imaina e Figueiredo (2020), integrada às novas tecnologias da informação e da comunicação (NTIC) possibilita a incorporação de diferentes mídias e modos de se fazer a comunicação na atualidade, como uma forma de resistência à grande imprensa e também de (re)existência no mundo.

Em relação à presença indígena no ciberespaço, muito se deve à força e à potência da mulher indígena, cujo papel na luta originária é “natural, espontâneo e indispensável”, como ressalta Eliane Potiguara (2019, p. 46). Foi a colonização que colocou a mulher indígena em condições de inferioridade, baseada em noções de gênero da sociedade europeia, porém,

³¹ No original: “Una política de la diferencia-en-igualdad sustentada en redes basadas-en-lugar y coaliciones se ve impulsada por el uso creativo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC). Se ha visto que la información y las redes son de vital importancia para las estrategias políticas de unos cuantos movimientos de derechos culturales [...] [Las redes] son más efectivas cuando se basan en una continua retroalimentación entre la ciberpolítica y la política local —es decir, un activismo político en Internet y otras redes y un activismo en la localidad en la que los trabajadores en red viven y se ubican. Por su apego histórico a los lugares y por la diferencia cultural y ecológica que ellos encarnan, los movimientos de mujeres, los ambientalistas y los movimientos sociales en algunas partes del mundo son aptos para esta tarea de entrelazar lo real con lo virtual, y la cultura, el género, el medio ambiente y el desarrollo en una práctica política y cultural innovadora”. Disponível em: <https://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/303.44E74m.pdf>. Acesso em: 09 nov. 2024.

³² Termo guarani que significa “donos da palavra”.

naturalmente, em diversas comunidades originárias ela tem papel fundamental, com participação em tomadas de decisão em todos os campos, do mesmo modo que os homens, sendo muitas vezes a palavra final (Smith, 2018). A voz ancestral de Eliane Potiguara apresenta quem é a mulher indígena:

[...] uma fonte de energias, é intuição, é a mulher selvagem não no sentido primitivo da palavra, mas selvagem como desprovida de vícios de uma sociedade dominante [...], uma mulher primeira, um espírito em harmonia, uma mulher intuitiva em evolução para com sua sociedade e para com o bem-estar do planeta Terra (Santos Potiguara, 2019, p. 46).

À vista disso, como apresentado também anteriormente, a mulher indígena tem seu corpo e identidade ligados à terra e ao território e não há movimento indígena, tampouco defesa do meio ambiente, sem a participação das mulheres originárias, como bem aponta Eliane:

O meio ambiente, o território, o planeta Terra estão intrinsecamente ligados ao ventre da mulher indígena, da mulher selvagem nos dois sentidos (primeira cidadã do mundo e intuitiva) e, por isso, não haverá defesa ambiental se não se destacar a influência e o conhecimento milenar da mulher, do ser que habita esse meio ambiente. Isso é um testemunho para a sociedade e para a formação da cidadania brasileira (Santos Potiguara, 2019, p. 58).

Na contemporaneidade, a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA)³³ se apresenta como importante organização indígena em defesa do território e de outros direitos originários. Essas mulheres notaram a necessidade de fortalecer ainda mais a organização a partir do planejamento estratégico e uso das redes, a fim de envolver e articular a maior quantidade de mulheres indígenas possível, além de divulgar suas vozes e pautas. A bióloga, comunicadora e jovem liderança indígena, Samela Sateré Mawé, é integrante da equipe de comunicação da ANMIGA e uma das influenciadoras indígenas mais conhecidas na Internet. Por meio da “demarcação das telas”, produz conteúdos sobre diversas pautas indígenas e faz cobertura de assembleias e outros eventos dos originários.

³³ Articulação de Mulheres Indígenas de todos os biomas do Brasil, com saberes, tradições, lutas que se somam e convergem, que juntou mulheres mobilizadas pela garantia dos direitos e vida dos povos indígenas. Disponível em: <https://anmiga.org/quem-somos/>. Acesso em: 08 set. 2024.

Figura 1: Samela Sateré Mawé fazendo a cobertura via celular do Acampamento Luta Pela Vida, na cidade de Brasília, em agosto de 2021



Fonte: Diego Xukuru / Instituto Socioambiental³⁴

Juntamente com outras mulheres e jovens indígenas, Samela tem usado a internet e a comunicação como meios importantes para desconstruir narrativas hegemônicas que apresentam as questões indígenas a partir do olhar colonial. Em entrevista ao Instituto Socioambiental em 2022, a jovem ressalta o papel da etnomídia e do protagonismo de sujeitos indígenas na comunicação como forma de lutar, resistir e descolonizar os diversos espaços: “A gente se enxerga na nossa etnomídia. Nós somos os protagonistas da nossa história, estamos mostrando o que está acontecendo com o nosso povo, nos nossos territórios. Então se tornou uma ferramenta de luta, resistência e decolonização”.³⁵

Em vídeo³⁶ produzido pela TV Folha, da Folha de S. Paulo, em 2022, no contexto do Acampamento Terra Livre, Samela destaca o papel das mídias não apenas para informar e conscientizar a população não-indígena, mas para “descomplicar e democratizar a notícia” para *parentes* que não compreendem muito bem ou não estão familiarizados com os Projetos de Lei e outras questões mais burocráticas que caracterizam as políticas públicas. Relembra, ainda, que a função da juventude indígena é “estar junto do movimento, aprender com os mais velhos, com as lideranças, para depois seguir o mesmo caminho e com as ferramentas da

³⁴ Disponível em:

<https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/samela-satere-mawe-comunicacao-como-ferramenta-de-luta-da-juventude>. Acesso em 17 set. 2024.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PHeku9lbZqM>. Acesso em: 15 set. 2024.

contemporaneidade”.³⁷

Nesse sentido, muitos dos anciões indígenas acompanham o uso das novas tecnologias digitais com cautela em seus contextos e territórios (Pereira, 2023), porém a postura de respeito e diálogo com esses anciões – como destacado anteriormente por Samela Sateré Mawé – colabora para que seja enfatizada a importância dessas tecnologias para as comunidades indígenas e a possibilidade da incorporação delas às tecnologias e saberes ancestrais.

Lançado em abril de 2024 na mostra *Quinzaine des Cineastes*, paralela ao Festival de Cannes, na França, e em outubro de 2024, no Festival do Rio, no Brasil, o documentário *A Queda do Céu* foi inspirado no livro homônimo do xamã Yanomami Davi Kopenawa e do antropólogo francês Bruce Albert e retrata a comunidade Watoriki (Terra Indígena Yanomami) durante o importante ritual *reahu*, festa de funeral após a morte de algum parente. Embora o filme seja uma parceria de Davi e outros parentes Yanomami com cineastas brancos, em uma das cenas gravadas, o ancião Justino Yanomami se dirige aos entrevistadores e questiona a presença deles ali. Há ainda desconfiança (e com razão) de alguns anciões, mas as experiências fluem.

Deve-se observar, porém, que o filme *A Queda do Céu* foi idealizado e dirigido pelos *juruá kuery*. Por mais que tenha sido uma tentativa de filmar e fazer a montagem a partir da perspectiva Yanomami, ainda não configura uma etnomídia, pois é uma produção audiovisual feita por não-indígenas com indígenas. O filme continua sendo um cinema feito pelo *juruá* sobre os Yanomamis.

Por outro lado, a pesquisadora e ativista Yakuy Tupinambá, anciã do povo Tupinambá de Olivença, de Ilhéus, Bahia, devido à sua história dentro do movimento indígena, desde 2004 esteve conectada às redes e familiarizada com as práticas no ciberespaço. Por meio do portal *Índios Online*³⁸, criado pela Organização Não-Governamental Thydêwá (na língua do povo Pankararu, significa “esperança da terra”), atuou diversas vezes como net-ativista, fazendo publicações e se envolvendo em projetos desenvolvidos pelo portal. A pesquisadora é também colaboradora-colunista da Rádio Yandê.

A rede *Índios Online* foi uma das precursoras da atuação indígena digital no Nordeste e somou, ao longo dos anos, 22 etnias participando de sua construção. O portal deu origem a

³⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PHeku9lbZqM>. Acesso em: 15 set. 2024.

³⁸ Aliança Inter-étnica Indígena, para que através de um portal, as pessoas das comunidades indígenas possam fortalecer suas culturas, intercambiar experiências, melhorar sua cidadania e qualidade de vida. Disponível em: <https://www.thydewa.org/indios-online/>. Acesso em: 10 set. 2024. As informações estão acessíveis apenas no site da Thydêwá, o portal foi descontinuado e, atualmente, está fora do ar.

outras iniciativas, como o *Arco Digital*, projeto educativo de produção de conteúdo para a internet iniciado em 2006, que contou com a colaboração de mais de 100 integrantes indígenas de cerca de 20 etnias diferentes. O projeto foi finalizado em 2007 com a edição de um livro³⁹, cujo desenvolvimento teve participação também de Yakuy Tupinambá. Em texto publicado na edição, ela salienta:

A internet promoveu a abertura de horizontes – contrariando o pensamento de uma grande maioria interessada em nos manter amordaçados – trouxe-nos novos significados, sem que isso implique no abandono de nossas tradições. Devolvendo nossas vozes, que foram caladas por muito tempo, cobertas pelas vozes dos que se julgam especialistas. Conectar-se ao mundo através da internet é ter direito a ter um rosto, e fazer ouvir nossa voz é saber dos acontecimentos e interesses que envolvem toda a humanidade. Através desse mecanismo tecnológico conseguimos perceber uma janela para o mundo, a tão sonhada inclusão dos Povos Indígenas, como sociedade fundamentada, negada há décadas e décadas (Tupinambá, Yakuy, 2007).⁴⁰

Atualmente, Jennyffer Bransfor e Naiá Tupinambá, respectivamente filha e neta de Yakuy, caminham ao lado da anciã na vida e nas redes. As duas fizeram juntas um curso de Marketing Digital e fundaram a agência Bnd Digital⁴¹, com o objetivo de demarcar também o espaço do marketing, dentro do campo da comunicação. Jennyffer e Naiá são importantes criadoras de conteúdo e ativistas pelos direitos indígenas, tendo participado de eventos em diversos espaços. Em publicação⁴² no Instagram de março deste ano, Jennyffer lembrou os passos da mãe e comentou a importância da atuação de Yakuy nas redes: “não há nada inventado, absolutamente nada! Sou a continuação dos passos dos meus ancestrais. Yakuy foi a pioneira como ciberativista indígena”. Nesse sentido, a educadora do povo Mura, Márcia Maciel, relembra a perspectiva originária da reconectar-se espiritualmente com os antepassados, “puxar os fios da memória e vivenciar coletivamente o modo de ser indígena na base cultural e no comprometimento com as lutas das causas indígenas” (Maciel Mura, 2018, n.p.).

À vista disso, no mês de junho também deste ano, a filha de Yakuy Tupinambá fez uma intervenção em um painel da Globo no evento Rio 2C⁴³ que contava com a presença do apresentador Luciano Huck, do diretor executivo da Globo e Estúdios Globo, Amauri Soares, e do diretor de produtos digitais e canais pagos da emissora, Manuel Belmar. Na ocasião, os três integrantes do painel, intitulado “Compromisso com o Brasil”, conversavam sobre o trabalho que dizem estar realizando na Rede Globo em favor da inclusão e da diversidade,

³⁹ Disponível em: <https://www.thydewa.org/downloads/arco.pdf>. Acesso em: 10 set. 2024.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Disponível em: <https://bnddigitaloficial.com.br/>. Acesso em: 10 set. 2024.

⁴² Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C4l5SUAP0LI/>. Acesso em: 10 set. 2024.

⁴³ Evento de criatividade da América Latina que reúne anualmente, no Rio de Janeiro, profissionais de diferentes áreas, culturas, ideias e experiências.

enfatizando que investem nas pautas criando conteúdos “por brasileiros e para brasileiros”, porém citaram apenas a presença de pessoas negras e LGBTQIAP+, tendo sequer mencionado os povos indígenas. Nesse momento, Jennyffer Bransfor esperou um dos diretores encerrar sua fala e subiu ao palco para questionar o discurso dos palestrantes, utilizando o microfone que estava sendo usado por Amauri para falar.

A ação repercutiu nas redes sociais e em alguns veículos de comunicação, e tanto Jennyffer quanto outros parentes indígenas comentaram o ocorrido em suas contas no Instagram. A filha de Jennyffer, Naiá Tupinambá, fez uma publicação⁴⁴ em que mostrou prints (anexo G) das pesquisas no Google quando buscava notícias que saíram a respeito do ato da mãe no Rio 2C e sinalizou que quase todas iniciavam com “índigena invade” ou “índia invade”. Na mesma imagem postada, ela coloca ao lado dos prints da primeira pesquisa uma outra busca realizada no Google com os termos “brancos invadem” e indica que nada no mesmo sentido foi encontrado.

No texto ela salienta a perversidade da grande imprensa, que retrata primeiro a categoria étnico-racial antes da flexão de gênero ao noticiar algo sobre povos indígenas, apontando a interseccionalidade de gênero e raça quando se trata desses povos. Ela mostra também o discurso colonial presente na mídia tradicional que criminaliza o sujeito indígena, associando o termo “invasão”, usado em “contextos criminosos ou quando há o uso da força” a movimentos legítimos e pacíficos de povos originários simplesmente por se posicionarem diante das violências a que são submetidos. Ela ressalta, ainda, o papel da mídia na formação de opiniões, se referindo a ela como o “quarto poder” e aponta o discurso imperialista e colonial da Rede Globo:

Minha mãe não “invadiu” palco nenhum, e sua crítica não foi apenas à emissora Globo - que não é isenta de críticas. [...] fez uma cobrança pertinente ao que a Globo tem planejado para incluir os povos indígenas, já que, em nenhum momento, quando falaram em diversidade, lembraram de nós. Ela ouviu pacientemente a magnânima Globo falar sobre seus planos para diversidade numa visão binária que parece que estamos falando de um país europeu e não de matriz indígena (Tupinambá, Naiá, 2024).⁴⁵

Em resposta a Jennifer, no dia da intervenção, Luciano Huck afirmou achar “simbólico” o microfone ser entregue à ela por Amauri: “Nesse palco, quem te entregou o microfone e reconheceu a sua voz foi quem toca a TV Globo hoje e [...] será sempre ouvida,

⁴⁴ Disponível em: https://www.instagram.com/p/C74ShWrOfaA/?img_index=1. Acesso em: 08 set. 2024.

⁴⁵ *Ibidem*.

pode ter certeza”⁴⁶. Com a fala de tom paternalista, está implícito o discurso colonial, em que as figuras brancas que representam o colonizador se colocam no lugar de “ceder o discurso”, “abrir espaços” e “reconhecer” a voz indígena. Em seguida, Amauri se pronunciou, relembrando o “orgulho” em, há cerca de dois anos, “parar a programação” para exibir em uma noite do ano (próxima ao Dia dos Povos Indígenas, 19 de abril) o programa *Falas da Terra*⁴⁷. A fala do diretor evidencia ainda mais o desinteresse e o incômodo da grande mídia com as pautas indígenas. Ela distancia o conteúdo feito com a presença de pessoas indígenas da programação “normal” dos canais, além de exibi-lo apenas perto de data comemorativa para os povos originários, como uma “obrigação moral”.

Ademais, o programa *Falas da Terra*, ao longo de todo o discurso, se apresenta como uma forma dos próprios indígenas contarem suas histórias e “ganharem voz”, porém em diversos momentos é possível notar as marcas coloniais da grande imprensa. No trecho em que Mapulu Kamaiurá aparece no documentário para dar seu depoimento e – diferentemente de todos os outros entrevistados até o momento – não está usando nenhum tipo de adorno ou pintura tradicional indígena, é inserida uma legenda na tela que justifica ela estar dessa forma. Em um segundo momento, o cacique Raoni Metuktire também aparece sem adornos e, mais uma vez, entra uma legenda com justificativa. O discurso segue com os estereótipos coloniais, do “índio de cocar e pintura”. Essa postura da grande imprensa, como aponta Oliveira (2018, p. 119), “privilegia o caminho da história única – o estereótipo – dando ênfase àquilo que a ontologia branca projeta como ‘o índio’ genérico”.

⁴⁶ Disponível em:

<https://veja.abril.com.br/coluna/tela-plana/o-apelo-indigena-que-pegou-luciano-huck-de-surpresa-no-rio2c>. Acesso em: 08 set. 2024.

⁴⁷ Documentário especial produzido pela Rede Globo que apresenta diferentes culturas e povos indígenas do Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BdDpp6USz5Y>. Acesso em: 25 out. 2024.

Figura 2: Trecho do documentário *Falas da Terra* que justifica Mapulu não estar usando adornos e pinturas



Fonte: YouTube⁴⁸

Outra ativista e comunicadora indígena, Alice Pataxó, é atualmente uma das influenciadoras indígenas mais conhecidas do país. A jovem liderança da aldeia Craveiro, Terra Indígena Barra Velha, na Bahia, atua internacionalmente na luta pela defesa dos territórios originários e de outros direitos dos povos indígenas. Alice participou de eventos como a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP 26) e foi indicada pela ativista Malala Yousafzai como uma das mulheres do mundo que estão “levando suas vozes e experiências” ao mundo. A comunicadora tem presença marcada nas redes sociais, em plataformas como Instagram, Twitter/X e TikTok, nas quais posta e apresenta conteúdos para divulgar sua cultura, quebrar estereótipos e ampliar debates em torno de questões urgentes com indígenas e não-indígenas.

Em entrevista⁴⁹ à DW Brasil, rede de televisão alemã, em 2021, Alice ressalta que muitas das pautas em evidência nas redes hoje são “diálogos que já existiam há muito tempo, mas não chegavam a essas pessoas [não-indígenas], e é por conta da internet, do algoritmo [...] que têm chegado”. Ela reforça, ainda, a importância de pensar nisso como uma forma de “educar”, no sentido de aderir novas ferramentas a outras formas de luta indígenas. Com isso, Alice e outras jovens lideranças indígenas ressaltam a relevância de poder levar o conhecimento dos mais velhos e lideranças para o âmbito da internet, expandindo conteúdo e

⁴⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BdDpp6USz5Y>. Acesso em: 25 out. 2024.

⁴⁹ Disponível em: <https://youtu.be/okWjj7am5xQ?si=TPs43wM35-nQ8aAS>. Acesso em: 05 set. 2024.

conhecimento para o resto do mundo e não só para uma ‘bolha’ indígena.

Outra ação importante da comunicação indígena net-ativista em combate à desinformação da grande imprensa foi a iniciativa da jornalista Juliana Lourenço e da pesquisadora Laís Santos, que, no período da pandemia de Covid-19, idealizaram o Boletim Povos Indígenas e Covid-19, postado regularmente via *threads*⁵⁰ no Twitter/X para reunir dados sobre a situação das comunidades indígenas naquele contexto, visando documentar e oferecer informações atualizadas.

Apresentando uma outra forma de comunicação, com a ocupação de espaços artísticos institucionais, recentemente, no Museu do Amanhã, no Rio de Janeiro, esteve em cartaz a exposição multimidiática *Nhande Marandu – Uma história de etnomídia indígena*. Sob curadoria de quatro sujeitos indígenas de etnias diferentes – Sandra Benites, Anápuaka Tupinambá, Trudruá Dorrico e Takumã Kuikuro –, a mostra buscou narrar o caminho percorrido pela comunicação indígena em Pindorama, que assim como a temporalidade indígena, é espiralar. Em uma espécie de metalinguagem, a exposição apresentou o conteúdo por meio de múltiplas linguagens midiáticas, trazendo filmes, áudios, fotografias, pinturas, textos, jogos eletrônicos, entre outros.

No campo das discussões acerca do termo ‘pardo’ no Brasil e seus atravessamentos com a questão étnico-racial dos povos originários, a TV Tamuya, canal de comunicação indígena no YouTube, promoveu o seminário “Não sou pardo, sou indígena”⁵¹ em 2021, trazendo para debate a problemática das categorias de cor e raça no Brasil. O evento aconteceu durante nove dias ao vivo na plataforma, com transmissão e participação de sujeitos indígenas de todo o país, realizando uma mobilização para que indígenas de todo o território nacional se autodeclarassem como tal no Censo 2022, em um enfrentamento ao etnocídio sofrido pelos povos pindorâmicos⁵² desde 1500.

A luta pela reafirmação do pertencimento étnico já vem ocorrendo no Brasil há muitas décadas, segundo Luciano (2006), e possui grande importância para o movimento indígena brasileiro, uma vez que permite aos sujeitos reassumir e recriar as tradições de seus povos após longo período de repressão:

[...] por pressões políticas, econômicas e religiosas ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais [os povos indígenas], foram forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como

⁵⁰ Série de comentários (*'tweets'*), conectados por um fio, sobre um mesmo tema.

⁵¹ Disponível em:

https://youtube.com/playlist?list=PLu-83zx9u0a4EcnzXruYW7x9jTgwo9Hzv&si=Bn0vf_WYlXZgKhQH.

Acesso em: 26 out. 2024.

⁵² Espécie de ‘gentílico’ usado para se referir aos povos habitantes do território de Pindorama.

estratégia de sobrevivência – assim amenizando as agruras do preconceito e da discriminação (Luciano, 2006, p. 28).

Nesse cenário, a presença de debates a respeito de categorias étnico-raciais e apagamento da etnicidade indígena é essencial e deve ser amplamente difundida. A fim de discutir essas questões, o projeto O Não-Lugar⁵³ foi realizado entre 2020 e 2023, com apresentação de uma série de entrevistas no canal do YouTube. Ao abordar a retomada da identidade étnica indígena, o programa coloca os sujeitos indígenas que tiveram suas raízes e sua cultura apagadas em uma ótica de ‘não-pertencimento’, de não se entender pertencente a lugar étnico algum – antes de buscar sua ancestralidade e compreender sua etnicidade – muito devido ao apagamento histórico da população indígena no Brasil.

O canal se baseia na perspectiva trazida por Graça Graúna, da etnia Potiguar, que afirma que ser filho de “uma história enraizada na terra roubada durante o processo colonial, como no caso das primeiras nações-indígenas latino-americanas, significa ter uma não identidade, identidades alienadas ou fragmentadas por condições violentas” (Graúna, 2013, p. 10). No episódio 6 da série de entrevistas, os irmãos Walla e Wescritor, do povo Tupinambá de Olivença, comentam sobre sua trajetória de resgate étnico e Walla, formado em Ciência da Computação, ressalta também a importância de incorporar as tecnologias digitais com as tecnologias ancestrais indígenas:

A gente tem que unir a tecnologia, a comunicação, utilizar desses novos meios, novas ferramentas pra trazer a nossa força à tona [...] pra ampliar a nossa voz. Uma coisa que eu vejo hoje que já é uma dificuldade, e vai ser uma luta forte do nosso movimento, [é] como [...] fazer essa interligação, como não se perder dentro da tecnologia do *novo mundo* e trazer a ancestralidade dentro disso (Amaral, 2022, grifos nossos).⁵⁴

Ao refletir sobre o uso das tecnologias, Walla entra em consonância com os discursos contemporâneos de outros jovens indígenas, sugerindo a apropriação do termo pejorativo “índio de Iphone”, para inverter a lógica da ofensa e dos discursos hegemônicos: “Isso [tecnologias] é utilizado contra nós. Querem nos deixar num lugar que eles [colonizadores] criaram, e a gente tem que usar as ferramentas que eles usam para nos oprimir para o inverso” (Amaral, 2022)⁵⁵. Além disso, comenta a necessidade da “demarcação das telas”, mostrando que o indígena pode estar em todos os lugares e deve usar as tecnologias também para lutar. Ao longo da entrevista, Walla aponta, ainda, a responsabilidade que temos como coletivo de habitar esse “novo mundo”, que une as tecnologias digitais aos saberes e tecnologias

⁵³ Disponível em: <https://www.youtube.com/@arquivoonaolugar>. Acesso em: 26 out. 2024.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

ancestrais, nessa nova condição habitativa (Di Felice; Pereira, 2017), onde os povos indígenas poderão também (re)existir.

Apesar de existir uma grande movimentação de sujeitos e povos indígenas no campo comunicacional, com desenvolvimento de conteúdos comunitários e populares nesses contextos digitais, por meio das mídias independentes, é necessário seguir movimentando e continuar a caminhada rumo ao nosso “futuro ancestral”, lembrado por Ailton Krenak (2022) na publicação de título homônimo. Os discursos da grande imprensa estão se reconstruindo, recentemente, mas com isso reconstroem também as formas sutis de propagar discursos coloniais, pois a mídia tradicional é essencialmente construída a partir de óticas imperialistas. Portanto, como apontam Souza e Costa (2021, p. 441), há ainda uma “disputa de narrativas sobre os corpos indígenas em cena. A articulação em torno da etnomídia pode ser entendida como um passo para fugir dos ‘espelhos’ que cercam os povos indígenas”.

5. Considerações finais

A proposta deste trabalho foi argumentar e reafirmar por meio de pesquisas o que se propõe no título: as mídias independentes indígenas configuram uma forma de resistência – e (re)existência – dos povos originários de Pindorama diante da grande imprensa, a qual é marcada historicamente por discursos coloniais, imperialistas e racistas.

Ao longo de toda a pesquisa, foram trabalhadas epistemologias indígenas, incorporando metodologias e saberes ancestrais com autores que desenvolvem suas teorias a partir das perspectivas decolonial e contra-colonial, para pensar a comunicação. Para isso, as noções de temporalidade espiralar, da oralidade e a compreensão do ‘modo de ser’ indígena eram necessárias de serem compreendidas inicialmente, para depois permearem toda a monografia. O arranjo do trabalho se deu (dentro do possível para um escrito acadêmico com estruturas do *juruá kuery*) predominantemente em torno de tais noções, recuperando assuntos, sujeitos e entremeando narrativas, dentro da proposição de descontinuidade e de dissociação da linearidade histórica. Isso aconteceu, principalmente, por serem noções intrínsecas à autora desta monografia.

Ademais, foram traçadas relações entre as formas de comunicação originárias e as redes digitais, caracterizando a presença dos sujeitos comunicacionais indígenas nesses espaços como um movimento efetivo de retomada do discurso e de descolonização dos meios de comunicação tradicionais, visando o rompimento com os discursos coloniais da grande mídia. Para fins de argumentação e exemplificação desses discursos, foram analisados também conteúdos produzidos pela imprensa tradicional, como matérias de jornais e trechos de produções audiovisuais.

Primeiramente, para compreender as narrativas e discursos coloniais na grande imprensa, estabeleceu-se uma relação entre a linguística e a colonialidade, trazendo conceitos da linguagem e relacionando-os ao processo da colonização. A partir disso, foi possível discorrer sobre a urgência da descolonização das narrativas e a reconquista do campo da comunicação pelos povos colonizados, dentro de suas próprias perspectivas e formas de se comunicar. Nesse momento, foram apresentados também os conceitos de comunicação popular e comunitária e os sentidos de comunidade.

No segundo momento, já adentrando a questão indígena, recuperou-se alguns movimentos político-comunicacionais dos povos originários que transformaram o cenário da comunicação, com a insurgência de novas vozes indígenas que passaram a ser minimamente ouvidas para além de suas comunidades. O período analisado foi, sobretudo, as décadas de

1970 e 1980, quando o movimento indígena viu seu crescimento como uma organização política unificada e foi possível enxergar o desenvolvimento do que se chamou mais tarde de etnomídia indígena. Aqui, foram apresentadas também as noções de comunicação própria e comunicação apropriada, explicando a diferença entre os termos “apropriação” e “incorporação” quando se trata de tecnologias e formas comunicacionais. Além disso, perspectivas a respeito da relação indígena com o território surgiram nesse momento da monografia.

Já no “fechamento” do trabalho, para refletir sobre a presença indígena nas redes, foi trazida uma nova forma de condição habitativa, resultante do desenvolvimento de tecnologias digitais, e traçada a relação do ‘habitar’ contemporâneo com o Ser na concepção indígena, analisando o crescimento da presença originária no ciberespaço. Na sequência, destacou-se a importância da mulher indígena nos movimentos de resistência e (re)existência em todas as etapas da luta originária. A partir disso, foi evidenciada a presença dos jovens e mulheres nas redes, constatando a retomada de discursos e narrativas e o levantamento de pautas ancestrais importantes. Apesar dessa mudança no cenário, os discursos coloniais persistem do outro lado na grande imprensa e a resistência continuará.

O objetivo principal do trabalho, contudo, é provocar reflexões sobre a comunicação indígena e suas multiplicidades, suscitando possibilidades inúmeras de dar continuidade à essa pesquisa. De que maneira a comunicação indígena pode contribuir para se repensar as epistemologias da comunicação? A participação indígena em novos conteúdos da grande imprensa contribui de alguma forma para a retomada de narrativas? É possível desenvolver e reconhecer de fato as formas de produção indígenas em sua totalidade nos espaços acadêmicos (historicamente construídos sob a perspectiva europeia colonial)? Questões como essas precisam ser respondidas a partir de novas investigações e do compartilhamento de saberes entre os diversos povos e culturas. Como nos lembra Eliane Potiguara (2019, p. 46): “A voz dos oprimidos ecoa igualmente em qualquer parte do mundo. E temos de ouvi-la para que a justiça se faça a qualquer momento da história”.

6. Referências bibliográficas

- ALVARES, Alberto. **Petein Mbya Nhema'en Ta'anga Arandure Nhemboja'o re**: Um Olhar Guarani: O cinema na fronteira dos saberes. Dissertação (Mestrado em Cinema e Audiovisual). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2021.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: HUCITEC, 1990.
- BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: **Estética da criação verbal**. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 261-306.
- BENITES, Sandra. *Nhe'ẽ* para os Guarani (Nhandeva e Mbya). **Campos - Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 21, n. 1, p. 37-41, 2020. DOI: 10.5380/cra.v21i1.77443. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/77443>. Acesso em: 09 out. 2024.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 18 out. 2024.
- CARNEIRO, Raquel Gomes. **Etnomultimídia indígena**: configuração de vozes de uma demarcação etnocomunicacional cidadã e descolonizadora no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação). São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2023.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.
- COSTA MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax Utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- DI FELICE, Massimo. **Paisagens Pós-urbanas**: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do Habitar. São Paulo, Annablume, 2009.
- DI FELICE, Massimo; PEREIRA, Eliete. **Redes e ecologias comunicativas indígenas**: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação. São Paulo: Paulus, 2017.
- ESCOBAR, Arturo. Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado. In: **Más allá del Tercer Mundo**: Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012. p. 125-146.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. La pregunta por la técnica. In: **Filosofia, ciencia y técnica**. Santiago: Editorial Universitaria, 1994. p. 111-148.
- KILOMBA, Grada. A máscara. In: **Caderno de Literatura em Tradução**, v. 16, 2016, p. 171-180.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LACERDA KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2020.

LACERDA KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2022.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

MALDONADO, Alberto Efendy; MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE, Anápuaka; CARNEIRO, Raquel Gomes. "VOCÊ OUVIU A RÁDIO YANDÊ, A RÁDIO DE TODOS NÓS". **ContraCorrente: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas**, [S.l.], n. 17, p. 8-30, dez. 2021. ISSN 2525-4529. Disponível em: <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/2535>. Acesso em: 20 out. 2024.

MARIÁTEGUI, José Carlos. A questão racial na América Latina. In: PAHIM, Mariana (org.). **Textos escolhidos**: marxismo, política e questão indígena. Porto Alegre: Cio da Terra Edições, 2021, p. 126-198.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Retos a la investigación de comunicación en América Latina. **Procesos de Comunicación y matrices de cultura**/Itinerarios para salir de la razón dualista. Barcelona: Gustavo Guli, 1988, p. 82-97.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Redescobrimos o povo: a cultura como espaço de hegemonia. In: **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006, p. 99-122.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Tercera parte: autoimplicación. In: **La palabra y la acción: por una dialéctica de la liberación**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018. p. 121-180.

MORAES, Vinícius. A Propagação Hegemônica: como as agências globais e a mídia ocidental cobrem a geopolítica (parte 1). Por Swiss Propaganda Research, OffGuardian (Terje Maloy). **Revista Opera**, São Paulo, 23 abr. 2019a. Disponível em: <https://revistaopera.com.br/2019/04/23/a-propagacao-hegemonica-como-as-agencias-globais-e-a-midi-a-ocidental-cobrem-a-geopolitica-parte-1/>. Acesso em: 31 out. 2024.

MORAES, Vinícius. A Propagação Hegemônica: como as agências globais e a mídia ocidental cobrem a geopolítica (parte 2). Por Swiss Propaganda Research, OffGuardian (Terje Maloy). **Revista Opera**, São Paulo, 23 abr. 2019b. Disponível em: <https://revistaopera.com.br/2019/04/23/a-propagacao-hegemonica-como-as-agencias-globais-e-a-midi-a-ocidental-cobrem-a-geopolitica-parte-2/>. Acesso em: 31 out. 2024.

MOREIRA, Fernanda Cristina. **Redes xamânicas e redes digitais**: por uma concepção ecológica da comunicação. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE, Anápuaka. "**Mídia de massa não funciona para propagar comunicação indígena**": um dos fundadores e coordenadores da Rádio Yandê, fala sobre as tecnologias de comunicação indígena, da pintura corporal à produção audiovisual, durante o evento Mekuradjá - Círculo de Saberes, ocorrido no Itaú Cultural. São Paulo, 06 de out. 2017. Disponível em: <https://soundcloud.com/itaucultural/anapuaka-tupinamba>. Acesso em: 18 out. 2024.

MUNIZ TUPINAMBÁ HÃ HÃ HÃE, Anápuaka. Jornalismo e Povos Originários: O Papel Transformador da Etnomídia Indígena. **Rádio Yandê**, Rio de Janeiro, 10 jun. 2024. Disponível em: <https://radioyande.com/jornalismo-e-povos-originarios-o-papel-transformador-da-etnomidia-indigena/>. Acesso em: 06 out. 2024.

MUÑOZ ATILLO, Dora Estella; IMAINA, Leonardo Tello; FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Para enfrentar o colonialismo: duas teorias indígenas da comunicação. In: NAVA MORALES, Elena; FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de (org.). **Tejiendo desde la contrahegemonía: medios, redes y TIC en la América Latina**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2020, p. 25-57.

MACIEL MURA, Márcia Nunes. Da sutileza de puxar os fios da própria história. IHU Online. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, edição 527, 27 ago. 2018. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7399-da-sutileza-de-puxar-os-fios-da-propria-historia>. Acesso em: 28 ago. 2024.

NEVES, Lino João de O. Olhos Mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Porto: Edições Afrontamentos, 2004, p. 87-116.

OLIVEIRA, Luciana de. NA ALDEIA, NA MÍDIA, NA RUA: reflexões sobre a resistência Kaiowa e Guarani em diálogo com o contexto de golpe político no Brasil e com o campo hegemônico da comunicação. In: **Revista Mídia e Cotidiano**. Niterói: UFF. v.12, n.1, abr/2018, 2018, p. 109-131.

PAIVA, Raquel. A comunicação como projeto social. **LECC UFRJ**, Rio de Janeiro, 01 dez. 2009. Disponível em: <https://leccufrj.wordpress.com/2009/12/01/a-comunicacao-como-projeto-social-serie-artigos-de-raquel-paiva/>. Acesso em: 15 out. 2024.

PAIVA, Raquel. Uma epistemologia comunitarista da comunicação. **MATRIZES**, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 223-236, dez 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v16i3p223-236>. Acesso em: 15 out. 2024.

PEREIRA, Eliete da Silva. A comunicação indígena digital no Brasil. In: **Anais do 32º Encontro Anual da Compós**, 2023, São Paulo. Anais eletrônicos, Campinas, Galoá, 2023. Disponível em: <https://proceedings.science/compos/compos-2023/trabalhos/a-comunicacao-indigena-digital-no-brasil?lang=pt-br>. Acesso em: 08 dez. 2023.

SANTOS, Milton. **O país distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania**. São Paulo: Publifolha, 2002.

SANTOS POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.

SILVA PURI, Dauá. Invisibilidade indígena na grande mídia: o que fizemos com o nosso povo?. **Rádio Yandê**, Rio de Janeiro, 08 jun. 2024.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Tradução: Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

PERUZZO, Cicilia M. K. Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaborações no setor. **ECO-Pós**, v.12, n.2, maio-agosto 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 107-130, 2005.

SOUZA, Vinícius Guedes Pereira de; COSTA, Raylson Chaves. Etnomídia Indígena como narrativa das resistências. **Revista Extraprensa**, [S. l.], v. 14, n. 2, p. 438-451, 2021. DOI: 10.11606/extraprensa2021.185427. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/185427>. Acesso em: 15 set. 2024.

ZEIFERT, Anna Paula Bagetti; AGNOLETTTO, Vitória. O pensamento descolonial e a teoria crítica dos direitos humanos: saberes e dignidade nas sociedades latino-americanas. **Revista Húmus**, v. 9, n. 26, 2019.

Anexo B – “Pajelança para curar Raoni”



POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

FONTE : O Globo

CLASS. : 1.2.1

DATA : 19 10 19

PG. : 08



Raoni (à direita) e Sapaím abraçam Augusto Ruschi, que morreu em 86

Pajelança para curar Raoni

*Cacique adocece
e não quer nem
saber de médico*

BRASÍLIA — O cacique Raoni está doente. Sente dores em todo o corpo, principalmente em um dos joelhos, há pelo menos dez dias. O txucarramãe foi possuído pelo “espírito do cavalo”, diagnosticado pelo pajé Sapaím, da tribo dos camaiurá. Sapaím chefia uma junta de cinco pajés, deslocados para atender Raoni na aldeia Maktutiri (extremo-norte do Mato Grosso) em um avião fretado pela Fundação Mata Virgem. Raoni se recusa a receber médicos e enfermeiros brancos, o que preocupa seu sobrinho Megaron, diretor do Parque Indígena do Xingu, onde fica a aldeia do cacique.

Raoni tem algo em torno dos 50 anos de idade e é a primeira vez que adocece. A Fundação Mata Virgem, que patroci-

nou o vôo dos pajés, é a mesma que tornou Raoni o mais famoso índio brasileiro. Ela é a materialização da amizade entre o cacique e o superstar Sting. O txucarramãe caiu doente poucas semanas depois de uma viagem pelo Mundo, fazendo propaganda da causa indígena brasileira.

O cacique encontrou sua aldeia infestada pela malária e sua gente se mudando de Maktutiri para Capoto, longe das águas doentes do rio Xingu. O mal de Raoni interrompeu o êxodo dos txucarramãe.

Megaron está disposto a desafiar o desejo do tio e levar-lhe socorro médico em um avião da Funai. “Eu acredito nos nossos pajés”, diz o diretor do Parque, “mas se meu tio não melhorar, tem que ver um médico”.

Em 86, Sapaím e Raoni trataram com banho de ervas o naturalista Augusto Ruschi, que viria a falecer. Ruschi também recusou assistência médica.

Fonte: Acervo Instituto Socioambiental⁵⁷

⁵⁷ Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/node>. Acesso em: 20 out. 2024.

Anexo C – “Raoni melhora e agora só come frango”

ACERVO INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL CEDI

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

FONTE : CB

CLASS. : 490

DATA : 25 10 89

PG. : 8

Raoni melhora e agora só come frango

CLÁUDIA VALENTE

Enquanto os pacientes internados no Hospital de Base de Brasília satisfazem-se com uma simples dieta médica nas refeições, o cacique Raoni, internado desde a última quinta-feira naquela unidade, vítima de uma artrite bacteriana no joelho esquerdo, exige nos horários de almoço que lhe seja servido um frango inteiro. Essa talvez seja a melhor confirmação da evolução em seu estado de saúde, já que, ao dar entrada no hospital, com febre e calafrios, Raoni dizia-se sem apetite, motivo pelo qual teria emagrecido consideravelmente.

Segundo o diretor do Hospital de Base, médico Maurício Cariello, o estado de saúde do índio no momento é bom tanto que, dentro de quatro dias, se não houver complicações pós-operatórias ele receberá alta. O resultado da biópsia feita ontem com um líquido retirado do joelho, apontou que Raoni já possuía uma espécie de artrite reumática, que teria sido, segundo o médico, a causadora da inflamação no joelho.

O cacique passou o dia ontem com um cateter no joelho e ainda reclamava de dores. Segundo Cariello o problema de Raoni não é grave, mas agrava-se no caso dele, por ser índio e ter as defesas do organismo diminuídas. “Este tipo de inflamação”, explicou o médico, “é mais comum em crianças e em pessoas idosas”.

JOAQUIM FIRMINO



Ao contrário dos outros pacientes, Raoni só come o que quer e o HBB paga

Raoni disse que já recebeu expressões de solidariedade por parte de seu amigo, o cantor Sting. O cacique espera receber dentro de poucos dias a visita dos pajés da tribo, para auxiliarem no tratamento médico, já tendo para isso recebido autorização da direção do hospital.

PAJELANÇA

O cacique Raoni, 50 anos, chegou no Hospital de Base com artrite reumática, que uma pajelança realizada por seis pajés não conseguiu curar. Magro e abatido, ele chegou em Brasília, vindo do Xingu em um avião fretado pela Fun-

dação Mata Virgem — que o cantor Sting fundou — depois de a Funai e o governo do Tocantins negarem-se a emprestar o aparelho. Raoni já sentia os sintomas da “doença” — que os índios chamam de “encosto de cavalo” — há dez dias e depois que viu que a pajelança não surtia efeito, ele mesmo decidiu pela transferência.

Para o transporte desde o Parque Nacional do Xingu, a Fundação Mata Virgem utilizou um avião fretado da empresa Uta, com um custo aproximado de NCz\$ 18 mil e 500, fazendo a rota Goiânia, Brasília, São José do Xingu, Metu-tire e Brasília.

Fonte: Acervo Instituto Socioambiental⁵⁸

⁵⁸ Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/node>. Acesso em: 20 out. 2024.

Anexo D – “Índio arredio se comunica e será devolvido à sua região”

**CEDI****Povos Indígenas no Brasil**Fonte: O Povo (Fortaleza)Class.: 103Data: 02.01.88

Pg.: _____

Índio arredio se comunica e será devolvido à sua região

Brasília — O índio arredio que foi capturado por lavradores de um povoado próximo ao município de Barreiras, na Bahia, e trazido para Brasília na última sexta-feira, será levado de volta à região onde foi encontrado, logo que se recuperar de uma infecção na garganta. Ontem ele conseguiu manifestar na língua tupi a índios Kaiabi e Guajajaras, que tem família, e a preocupação do sertanista Sidney Possuelo, que o tem abrigado em seu apartamento, é a de

que ele esteja fazendo falta ao seu grupo, especialmente para a garantia de alimentação.

— A nossa maior preocupação não é a de descobrir sua etnia. Ele pode ser um Ava-Canoeiro ou um Guajá. Depois que ele falou em filho e mulher ficamos preocupados em levá-lo de volta ao seu grupo familiar, onde pode ser o único homem e faz falta para caçar e pescar — afirmou o sertanista.

Fonte: Acervo Instituto Socioambiental⁵⁹

⁵⁹ Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/node>. Acesso em: 20 out. 2024.

Anexo E – “Território: nosso corpo, nosso espírito”

I Marcha das Mulheres Indígenas

DOCUMENTO FINAL Marcha das Mulheres Indígenas

“Território: nosso corpo, nosso espírito”

Se fere a nossa existência,
seremos resistência

Nos, 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos indígenas, representando todas as regiões do Brasil, reunidas em Brasília (DF), no período de 10 a 14 de agosto de 2019, concebemos coletivamente esse grande encontro marcado pela realização do nosso 1º Fórum e 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. Queremos dizer ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa do “território: nosso corpo, nosso espírito”. É para que nossas vozes ecoem em todo o mundo, reafirmamos nossas manifestações.

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência.

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma existência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que nos cercam que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, resomando nossos valores e memórias matrilineares para poderemos avançar nos nossos piores sociais relacionados aos nossos territórios.

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos projetos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. É sua forma de governar é como atancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos forçadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. É quem tem colo tem cura.

Quando cuidamos de nossos territórios, o que naturalmente já é parte de nossa cultura, estamos garantindo



o bem de todo o planeta, pois cuidamos das florestas, do ar, das águas, dos solos. A maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas e, assim, contribuímos para sustentar a vida na Terra.

A liberdade de expressão em nossas línguas próprias, é também fundamental para nós. Muitas de nossas línguas seguem vivas. Resistimos às violências coloniais que nos obrigaram ao uso da língua estrangeira, e ao apagamento de nossas formas próprias de expressar nossas vivências. Nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos nossos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua.

Queremos respeitar o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Sabemos que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É despendício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma afronta aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morrem pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.

Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma

de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos. A não demarcação de terras indígenas, o incentivo à liberação da mineração e do arrendamento, a tentativa de flexibilização do licenciamento ambiental, o financiamento do armamento no campo, os desmontes das políticas indígenas e ambientais, demonstram isso.

Nosso dever como mulheres indígenas e como lideranças, é fortalecer e valorizar nosso conhecimento tradicional, garantir os nossos saberes, ancestralidades e cultura, conhecendo e defendendo nosso direito, honrando a memória das que vieram antes de nós. É saber lutar da nossa forma para potencializar a prática de nossa espiritualidade, e afastar tudo o que ameaça contra as nossas existências.

Por tudo isso, e a partir das redes que tecemos nesse encontro, nós diemos ao mundo que iremos lutar incansavelmente para:

1. Garantir a demarcação das terras indígenas, pois violar nossa mãe terra é violentar nosso próprio corpo e nossa vida;

2. Assegurar nosso direito à posse plena de nossos territórios, defendendo-os e exigindo do estado brasileiro que proíba a exploração mineral, que nos envenene com mercúrio e outras substâncias tóxicas, o arrendamento e a cobiça do agronegócio e as invasões ilegais que roubam os nossos recursos naturais e os utilizam apenas para gerar lucro, sem se preocupar com a manutenção da vida no planeta;

3. Garantir o direito inerente ao atendimento diferenciado à saúde a nossos povos, com a manutenção e a qualificação do Subsistema e da Secretaria Especial Saúde Indígena (SESAI). Lutamos e seguiremos lutando pelos serviços públicos oferecidos pelo SUS e pela manutenção e qualificação contínua da Política Nacional de Atendimento à Saúde a nossos povos, seja em nossos territórios, ou em contextos urbanos.

Não aceitamos a privatização, a municipalização ou estadualização do atendimento à saúde dos nossos povos.

Lutamos e lutaremos para que a gestão da SESAI seja exercida por profissionais que reúnam qualificações técnicas e políticas que passem pela compreensão das especificidades envolvidas na prestação dos serviços de saúde aos povos indígenas. Não basta termos uma indígena à frente do órgão. É preciso garantirmos uma gestão sensível a todas as questões que nos são caras no âmbito desse tema, respeitando nossas práticas tradicionais de promoção à saúde, nossas medicinas tradicionais, nossas partilhas e modos de realização de partos naturais, e os saberes de nossas lideranças espirituais. Conforme nossas ciências indígenas, a saúde não provém da semente da preclusão de princípios ativos, e a cura é resultado de

Fonte: Acervo Instituto Socioambiental⁶⁰

⁶⁰ Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/node>. Acesso em: 20 out. 2024.

Anexo F – “O Exército e o problema do índio”



CEDI

Povos Indígenas no Brasil

Fonte:

Correio Braziliense

Class.:

Amazônia/Militares

Data:

14/03/94

Pg.:

7 32

O Exército e o problema do índio

Carlos de Meira Mattos

A política do Exército em relação ao problema do índio, inspirada no profundo humanitarismo do general Rondon, é a mais generosa e compreensiva que se pode desejar. Mas, também é realista.

Neste realismo é que surgem as divergências. As tribos indígenas devem ser integradas à massa da população brasileira ou devem ser preservadas isoladas, conservando sua língua, seus hábitos e costumes, fechadas ao progresso?

Considerando que a nossa população hoje se eleva a mais de 150 milhões de habitantes e que os índios, vivendo em tribos primitivas, são de cerca de cem mil, não resta dúvida que a política de manter quistos silvícolas insignificantes em uma sociedade mil 500 vezes maior, seria condená-los, conscientemente, ao atraso do primitivismo; seria obrigá-los a renunciar a todos os benefícios dos progressos da civilização.

O general Rondon, desde cedo, percebeu os fundamentos e as contradições que o problema encerra.

Servindo na Comissão de Construção de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso e Amazonas, desde 1890, e chefiando esta mesma Comissão de 1907 a 1915, o nosso grande sertanista teve que enfrentar, durante 25 anos, os terríveis tropeços impostos à construção das linhas por inúmeras tribos selvagens hostis ao contato com os estranhos.

Aprendeu a amar o índio, como prova de maneira inquestionável o lema que impôs aos membros da Comissão — “morrer se necessário, matar nunca” — e deixou traçada a política da República para o trato da questão indígena.

É extraordinário que em 1915 o general Rondon já tivesse percebido as ameaças à política de integração social do índio por associações religiosas e leigas que se opunham à orientação que preconizava.

Vamos reproduzir as suas palavras em conferência que realizou em outubro de 1915 promovida pela Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro:

“Os índios devem ser considerados pupilos da Nação enquanto não

atingem o grau de civilização que lhes permita confundirem-se com o resto da população e serem absorvidos; não pode ser um ideal da política hodierna promover ou simplesmente consentir que associações religiosas ou leigas tratem de os fechar no âmbito de seus interesses e dos pontos de vista especiais.”

Com essas palavras o general Rondon completou o seu pensamento sobre uma política brasileira para o índio, na qual se destacam três pontos: o princípio humanitário — matar nunca; o princípio integracionista-paulatinamente ir integrando, pela educação, os habitantes das tribos; o princípio antagônico — rejeitar as tentativas de manter as tribos segregadas, fechadas à marcha da civilização.

O próprio general Rondon foi executor de seu pensamento integracionista, criou uma escola de telegrafistas para os índios e os foi aproveitando como operadores da linha telegráfica.

A tese segregacionista é defendida, hoje, principalmente pelas sociedades de antropologia dos países europeus e dos Estados Unidos que pretendem preservar as tribos primitivas como “laboratórios vivos” à disposição de sua curiosidade científica.

Essas associações, que já ensaiam suas reivindicações no começo do século, como assinalou o general Rondon na conferência citada, hoje atuam com muito mais força junto aos seus governos, que têm interesse eleitoral em atendê-las, e transformam essas reivindicações em pressão política sobre o nosso governo.

Outro aspecto que levanta o problema é a questão das terras indígenas. É ainda no general Rondon que vamos encontrar a orientação para a política brasileira.

Defende o general Rondon que as terras ocupadas pelos índios, em caráter permanente, onde desenvolvem suas atividades produtivas necessárias à manutenção da comunidade, devem lhes pertencer.

O questionamento que existe hoje em nosso país, com orquestração internacional, é sobre as dimensões das terras consideradas pela nossa

Constituição. Art. 231, como “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”. Mas este mesmo artigo constitucional esclarece: “As por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e às necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

Todos esses requisitos constitucionais, face à pequena população das tribos amazônicas e às suas limitações naturais de locomoção, podem ser atendidas com áreas de reservas indígenas muito menores do que aquelas que lhes foram concedidas pela legislação aprovada no governo Collor, submissão às pressões internacionais.

É inconcebível que se tenha concedido ao grupo Ianomâni, cuja população se aproxima de nove mil índios, uma área de 94 mil km², maior que o território de Portugal, duas vezes maior que o território do Estado do Espírito Santo. Não há argumento lógico e lúcido que justifique esse exagero. A não ser que seja revogada a legislação que superdimensionou as reservas indígenas, não haverá como criar um clima de paz e concórdia na Região Amazônica. Ninguém de bom senso, morador daquelas paragens, pode aceitar os imensos patrimônios mortos, invioláveis para a exploração econômica, para o progresso regional. A história de outros países nos ensina que a expansão geográfica da economia não respeita obstáculos absurdos, nem resistências fracas.

Veja-se o que foi a “marcha para o Oeste”, no século passado, nos Estados Unidos. Não houve força capaz de conter a fúria dos exploradores em busca de metais e de novas terras: enorme população indígena foi dizimada.

Não resta dúvida que as linhas mestras de nossa política indigenista foram traçadas por militares, os generais Rondon e Couto de Magalhães, este último, além de sertanista, autor do melhor dicionário da língua tupi.

■ Carlos de Meira Mattos é general reformado do Exército

Fonte: Acervo Instituto Socioambiental⁶¹

⁶¹ Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/node>. Acesso em: 20 out. 2024.

Anexo G – Prints da publicação de Naiá Tupinambá comparando as notícias do Google



Fonte: Instagram da comunicadora⁶²

⁶² Disponível em: https://www.instagram.com/p/C74ShWrOFaA/?img_index=1. Acesso em: 08 set. 2024.